



DOSSIÊ  
**BIOÉTICAS LATINO-AMERICANAS:**

# **RAÇA, GÊNERO E DECOLONIALIDADE**

**REVISTA NÓS**  
CULTURA, ESTÉTICA E LINGUAGENS

VOL. 09, Nº 1, 1º SEMESTRE DE 2024

ISSN 2448-1793

Achei o dia bonito e alegre. Fui catando papel.

...aís bolacha. Voltei catando tudo  
eu não quiz catar papel. Quando  
tu-me que a baiana havia lhe chin  
ngar com uma criança de 5 anos!  
ngando a Vera confirmou. Assim  
a insultar-me. Mostrou uma peixeira  
e pretende lhe picar.  
Fui no senhor Manoel vender uns ferr  
veí pouco material e achei que era muito  
shor Manoel se não errou no troco.  
... Fui na feira, comprei 1 quilo de feijão e 1  
ando um português jogou uns pés de alface no chão  
ei, o português gritou:  
— Chegou a freguesia do Bastião!

... Hoje eu não lavo as roupas porque o senhor  
comprar sabão. Vou ler... mundo d  
A Leila pegou machado... atadas  
vone Horacio, que deu-me a... não  
O processo foi cancelado p  
vone pediu a bacia, a Leila n  
iquei horrorizada e com dó.  
... Dois nortistas brigaram. So  
nuistém, o valentão, apanhou... campo

...ela. Todos ge...  
am 2 cace...  
e comprar

...tu estava to... fome devido ter levanta-  
... café... Fui lavar as roupas na la-  
...ual de Saude que publicou  
... há 160 casos positivos de  
... remédio para os favelados. A mu-  
... me com as demonstrações da doença caramu-  
... é muito difícil de curar-se. Eu não fiz o  
... não in... comprar os remédios.  
... Manoel vender os ferros. E eu fui

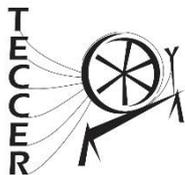
...ar. Peguei a... saí. Levei os meninos. Fui  
... na Rua Carlos de Campos. E pedi para ela  
... deu-me arroz e macarrão. E eu fiquei con-  
... Ele deu-me umas garrafas para eu ven-

...mas coisas para os meninos comer.  
... Fui no senhor Manoel vender as  
... dei 10 de pão e um cafezinho.  
... lavar roupas. 3 semanas  
... visinhas ficaram horri-  
... lavei. A Dona Geralda  
... procurar a Fernanda di-  
... roupas. E foi vasculhar a  
... acompanhou até a sua  
... pediu desculpas a Fer-  
... Quando recebeu a garra-  
... tinha contemplando a garrafa.

... Quando a Dona Geralda.  
— Que mulher boa!  
O rancor da Fernanda desanarcou por...



Apoio:



## EXPEDIENTE

### Editores do Dossiê:

Ana Júlia Tomasini (UnB)  
 Felipe Medeiros Pereira (UnB)  
 Marianna Assunção Figueiredo Holanda (UnB)

### Editores da Revista:

Ademir Luiz da Silva (UEG)  
 Eliézer Cardoso de Oliveira (UEG)  
 Heloísa Selma Fernandes Capel (UFG)  
 Pedro Henrique Máximo Pereira (UEG)

### Editores Executivos da Revista:

José Eduardo Alcântara Lima (UEG)  
 Jovanir José Lopes Filho (UEG)  
 Pedro Almeida Costa (UEG)  
 Renner Patrick Cesário Vilela (UEG)

### Conselho Científico (pareceristas):

Alcides Freire Ramos (UFU)  
 Ana Cavalcanti (EBA/RJ)  
 Arthur Gomes Valle (UFRJ)  
 Camila Dazzi (CEFET/RJ)  
 Edgar Silveira Franco (UFG)  
 Edgard Vidal (CNRS/FR)  
 Giuliana Vila Verde (UEG)  
 Haroldo Reimer (UEG/CNPq)  
 Julierme Sebastião Morais de Souza (UEG)  
 Marcos Silva (USP)  
 Maria de Fátima Oliveira (UEG)  
 Maria Idelma Vieira D'Abadia (UEG)  
 Mary Anne Vieira Silva (UEG)  
 Poliene Soares dos Santos Bicalho (UEG)  
 Robson Mendonça Pereira (UEG)  
 Rodrigo de Freitas Costa (UFTM)  
 Rosangela Patriota Ramos (UFU)  
 Sandro Dutra Silva (UEG/UNIEVANGÉLICA)  
 Valmor da Silva (PUC/GO)

### Pareceristas *Ad hoc*

André Luiz de Souza Filgueira / Universidade Federal do Pará  
 Anna Paula Daher / Universidade Federal de Goiás  
 Celina Almeida Manso / Universidade Estadual de Goiás  
 Cilene M. Pereira / Universidade Vale do Rio Verde (UninCor)

Claudia MosqueraRosero-Labbé / Universidad Nacional de Colombia (Colômbia)  
 Eduardo Gusmão de Quadros / Universidade Estadual de Goiás  
 Elisângela Gomes/ Universidade Federal de Goiás  
 Euzébio Fernandes de Carvalho / Universidade Estadual de Goiás  
 Fernando Macias Aranda / Universitat de Barcelona (Espanña)  
 Glauber Lopes Xavier / Universidade Estadual de Goiás  
 John Anton Sanchez / Instituto de Altos Estudos Nacionales (Equador)  
 Jordana Barbosa / Universidade Estadual de Campinas  
 Jorge Luís Rodrigues dos Santos / Sec. Educação do Rio de Janeiro  
 José Fábio da Silva / Universidade Federal de Goiás  
 Karla Castanheira / Universidade Federal de Goiás  
 Luiz Augusto Coimbra Rezende Filho / Universidade Federal do Rio de Janeiro  
 Maíra Teixeira Pereira / Universidade Estadual de Goiás  
 Mariza Fernandes / Universidade Federal de Goiás  
 Paulo Petronilio Correia / Universidade de Brasília  
 Pedro Henrique Máximo / Universidade Estadual de Goiás  
 Rafael Franco Coelho / Universidade Federal de Goiás  
 Rafael Pereira da Silva / Universidade Federal do Rio de Janeiro  
 Renato Vieira / Universidade Federal do Rio de Janeiro  
 Roseli Tristão Maciel / Universidade Estadual de Goiás  
 Sandra Rodart Araújo / Universidade Estadual de Goiás  
 Sildemar Alves da Silva Kunz / Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas  
 Suzanne Harris / Pesquisadora Independente (Inglaterra/Malawi/ Argentina)  
 Vanilda Maria de Oliveira / Universidade do Estado de Mato Grosso  
 ViniciosKabral Ribeiro / Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Diagramação e arte:**

Pedro Almeida Costa (UEG)

**Imagens da capa:**

Isadora Vilela

**Artista desta edição:**

Isadora Vilela

## INDEXADORES

Indexadores



# Índice

---

<b>EXPEDIENTE</b>	02
<b>APRESENTAÇÃO</b>	
Ana Julia Tomasini / Felipe Medeiros Pereira / Marianna Assunção Figueiredo Holanda	08
<b>DOSSIÊ:</b>	
<b>BIOÉTICA LATINO-AMERICANAS: RAÇA, GÊNERO E DECOLONIALIDADE</b>	
Organizadores:	
Ana Julia Tomasini / Felipe Medeiros Pereira / Marianna Assunção Figueiredo Holanda	
<b>RESGATANDO O ANTIRRACISMO E O FEMINISMO NA BIOÉTICA LATINO-AMERICANA: O LEGADO DE FÁTIMA OLIVEIRA</b>	13
Emiko Aparecida de Castro Matsuoka	
<b>ENTRE ARMADILHAS CATEDRÁTICAS E A GOVERNABILIDADE DAS EMOÇÕES: HORIZONTES POSSÍVEIS DESDE UMA BIOÉTICA PLURAL</b>	30
Izabela Amaral Caixeta	
<b>EDUCAÇÃO E BIOÉTICA A PARTIR DE DIÁLOGOS ENTRE A DUBDH E A LDB: DESCOLONIZANDO PONTES</b>	53
Mariana Siqueira / Izabela Amaral Caixeta	
<b>TRANSEXUALIDADES, VIOLÊNCIAS E BIOÉTICA: OLHARES A PARTIR DO PRINCÍPIO DA NÃO DISCRIMINAÇÃO E NÃO ESTIGMATIZAÇÃO</b>	79
Rafael Bueno da Silva	
<b>VIOLÊNCIA E BIOÉTICA: MARCAS COLONIAIS E O FENÔMEMO DO SUICÍDIO</b>	105
Luana Lima / Wanderson Flor do Nascimento	
<b>BIOÉTICA E ASSIMETRIA DE PODER: RELAÇÕES DE CUIDADO ENTRE PROFISSIONAIS DE SAÚDE E PACIENTES INDÍGENAS</b>	130
<b>ARTIGOS: OUTROS</b>	157

**A CONSTRUÇÃO DO SIMBÓLICO NA ARQUITETURA FUNERÁRIA: ARTICULAÇÃO ENTRE A DIMENSÃO CONCEITUAL E A CONCEPÇÃO ARQUITETÔNICA DE UM CREMATÓRIO** 157

Yuri Potrich Zanatta / Andreia Saugo

**LITERATURA: CONTOS** 192

**O CHEIRO DO CÁRCERE** 192

Danú Cabral Gontijo

**OS FINS DO MUNDO E SEUS HUMANOS – UMA MANIFESTA SOBRE DIGNIDADES SITIADAS** 195

Marianna Assunção Figueiredo Holanda

**O RITMO DO TEMPO** 199

Felipe Medeiros Pereira

**TOPA A SOLUÇÃO, NÃO DANIFIQUE TÃO CARA JÓIA** 213

Marcelo Calderari Miguel

**PERFIL DO ARTISTA: ISADORA VILELA** 214

**ISADORA VILELA E A COLAGEM COMO COMUNICAÇÃO NARRATIVA** 214

Ademir Luiz da Silva



Artista: Isadora Vilela

# Apresentação

por **Ana Júlia Tomasini,**  
**Felipe Medeiros Pereira** e  
**Marianna Assunção Figueiredo Holanda**

## Ana Júlia Tomasini



Doutora em Bioética pelo Programa de Pós-graduação em Bioética da Universidade de Brasília (2022). Experiência em Geografia Humana, ênfase em Geografia Urbana e da Saúde, Geotecnologias Aplicadas à Análise Ambiental e Saúde, Saúde Pública, Saúde Coletiva, Saúde Mental, Juventude, Filosofia, Bioética, Colonialidade. Atualmente é consultora técnica na Coordenação Geral de Monitoramento, Avaliação e Inteligência Analítica (CGMAIA) da Secretaria de Atenção Primária à Saúde (APS) no Ministério da Saúde (2023).

## Felipe Medeiros Pereira



Doutor em Bioética pela Universidade de Brasília e Mestre em Políticas Públicas em Saúde pela Fundação Oswaldo Cruz com pesquisa referente às contribuições das parteiras para se pensar as políticas de parto e nascimento e as condições éticas de nascer. Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília.

## Marianna Assunção Figueiredo Holanda



Antropóloga e doutora em Bioética, professora da Universidade de Brasília. Fundadora e coordenadora da Liga Acadêmica de Bioética e Direitos Humanos da UnB. Presidenta da Sociedade Brasileira de Bioética - Regional Distrito Federal (gestões 2022-2023 e 2024-2025) e, atualmente, coordenadora da Cátedra UNESCO de Bioética da UnB. Pesquisadora de Bioética e Direitos Humanos desde a decolonialidade, as interseccionalidades de gênero, raça, etnia e das lutas por Justiça Social. Em particular, Pluralismos Jurídico e Bioético; Antropologia do corpo, das emoções e dos sentidos, Da morte e do morrer, Da dignidade e do nascer. Mãe do Caetano, do Samuel e do Francisco.

## Dossiê Bioéticas Latino-americanas: Raça, Gênero e Decolonialidade

O Dossiê *Bioéticas Latino-americanas: Raça, Gênero e Decolonialidade* surge da parceria firmada entre a Revista Nós - Cultura, Estética e Linguagens e a Sociedade Brasileira de Bioética, regional do Distrito Federal. As temáticas debatidas neste volume atravessam a sociedade brasileira em particular, e latinoamericana, de maneira geral, mostrando-se cada vez mais candentes pelos tensionamentos que disputam na agenda política e na construção de sentidos e caminhos habitando desde o Sul. O solo adubado pela Revista Nós permitiu semear reflexões bioéticas inquietas e insurgentes em cada uma das dimensões que cada texto propõe.

A *cultura* é o campo das relações onde as moralidades se chocam, produzindo conflitos bioéticos que encontram alguns de seus exemplos discutidos neste dossiê. Notadamente, as questões de gênero e raça demonstram cada vez mais sua importância estrutural para se pensar territórios e vivências plurais. A diversidade de narrativas que discursam sobre experiências de corpos não brancos, não masculinos e anti-normativos revelam as dimensões *éticas* e *estéticas* das lutas questionadoras do padrão hegemônico. Por fim, a *linguagem* aparece para concatenar as vozes que compõem as discussões aqui levantadas.

No Brasil, são faladas 274 línguas indígenas e na América Latina registram-se 550 línguas autóctones diferentes, compondo parte da diversidade cultural deste território ampliado, mas que pouco ecoa nos grandes centros de saber-poder. Alinhavadas nos sentidos das palavras, dos vínculos e relações, é possível reconhecer no céu o Cruzeiro do Sul, a estrela que aponta o horizonte geopolítico das bioéticas latino-americanas anti-hegemônicas com as quais dialogamos. Os textos compartilhados neste dossiê permitem acessar contribuições de bioéticas insubmissas na construção de coexistências plurais e em defesa do Pluralismo e dos Direitos Humanos.

Nesse sentido, o dossiê inicia apresentando o legado de Fátima Oliveira: mulher, negra, feminista, médica e bioeticista, que pautou as lutas antirracistas e pelos direitos das mulheres por décadas. Um pouco de sua trajetória fica registrada em *Resgatando o antirracismo e o feminismo na bioética latino-americana: o legado de Fátima Oliveira*. Seguimos tratando das armadilhas coloniais que atravessam a caminhada da educação brasileira desde o chão da escola até a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, com os textos *Entre armadilhas catedráticas e a governabilidade das emoções: horizontes possíveis desde uma bioética plural*; e

*Educação e bioética a partir de diálogos entre a DUBDH e a LDB: descolonizando pontes.* O percurso atravessa algumas reflexões sobre o corpo e a corporalidade, discutindo transexualidades e estigmas à luz da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos por meio da denúncia às violências contra corporalidades não hegemônicas no texto intitulado *Transexualidades, violências e bioética: olhares a partir do princípio da não discriminação e não estigmatização*. A discussão sobre violências se aprofunda ao tratar das marcas coloniais sobre o fenômeno do suicídio, no capítulo seguinte, denominado *Violência e bioética: marcas coloniais do fenômeno do suicídio*. Por fim, no último texto, a bioética se debruça sobre as relações entre profissionais da saúde e usuários indígenas, discutindo os conflitos éticos que emergem no contato entre a medicina ocidental outras cosmovisões com o artigo *Bioética e assimetria de poder: relações de cuidado entre profissionais de saúde e pacientes indígenas*.

Trazemos ainda a contribuição de quatro textos literários. O primeiro trata-se de uma crônica intitulada *O cheiro do cárcere*, que nos provoca a uma pedagogia dos sentidos e em como os cheiros são atravessados por marcadores sociais de raça, classe e gênero. O segundo, é uma reflexão intitulada *Os fins do mundo e seus Humanos: uma manifesta sobre Dignidades sitiadas* que dialoga sobre uma ética da (in)dignação como força motriz necessária contra a realidade e a moralidade colonial-patriarcal que nos cerceiam em busca de direitos e justiça social. O terceiro trata-se de um conto narrado desde a perspectiva de uma parteira que se torna gestante, denominado *O ritmo do tempo*. O texto nos leva a reflexões sobre o acelerado movimento da sociedade moderna-colonial que desrespeita o tempo do nascer, ao passo que demonstra a importância do resgate dos cuidados ancorados nos saberes tradicionais para com o corpo. Para fechar, contamos com o poema *Topa a solução, não danifique tão cara jóia* que com seus versos nos toca a refletir sobre o dito e o não dito, o poder das palavras, a possibilidade de dizê-las e a responsabilidade ao proferi-las.

O volume demonstra o potencial transdisciplinar das bioéticas latino-americanas, eminentemente preocupadas com questões estruturais da sociedade brasileira como as políticas de saúde e educação, em sua relação com a colonialidade da vida, do poder e do saber, articulando os conceitos de gênero e raça na compreensão destas iniquidades e desigualdades. Esperamos que a leitura permita florescer insurgências e discussões, abrindo caminhos e campos plurais para o debate e a prática bioeticista latino-americana.



Artista: Isadora Vilela

# Artigos

*QUE COMPÕEM O DOSSIÊ*

## RESGATANDO O ANTIRRACISMO E O FEMINISMO NA BIOÉTICA LATINO-AMERICANA: O LEGADO DE FÁTIMA OLIVEIRA

RESCUING ANTI-RACISM AND FEMINISM IN LATIN AMERICAN BIOETHICS: THE LEGACY OF  
FÁTIMA OLIVEIRA

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173617>

Envio: 31/10/2023 - Aceite: 12/03/2024

Resgatando o Antirracismo...

### **Emiko Aparecida de Castro Matsuoka**



Doutoranda em Bioética da Cátedra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília (UnB). Cientista Política (UnB), Mestra em Ciências Sociais (UnB) e servidora pública federal da Carreira de Desenvolvimento de Políticas Sociais. Pesquisadora na área de estudos étnico-raciais. Trajetória profissional em direitos humanos, políticas de promoção da igualdade racial, projetos internacionais no Sistema ONU e políticas de refúgio.

**RESUMO**

Por meio da narrativa de Sueli Carneiro, resgata-se neste artigo o legado de Fátima Oliveira, bioeticista negra e feminista, que deixou uma grande contribuição ao debate do racismo e da bioética, algo pouco explorado nesse campo do saber. O artigo objetiva trazer o legado à discussão atual da bioética latino-americana, assim levantar reflexões sobre a incorporação da luta antirracista e feminista na Bioética.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bioética latino-americana, antirracismo, feminismo, Fátima Oliveira.

**ABSTRACT**

Through Sueli Carneiro's narrative, this article rescues the legacy of Fátima Oliveira, a black and feminist bioethicist, who left a great contribution to the debate on racism and bioethics, something little explored in this field of knowledge. The article aims to bring the legacy to the current discussion of Latin American bioethics, as well as to raise reflections on the incorporation of the anti-racist and feminist struggle in Bioethics.

**KEYWORDS:** Latin American bioethics, anti-racism, feminism, Fátima Oliveira.

## INTRODUÇÃO

Inicialmente, entrelaçando-se com a teoria principialista voltada ao campo biomédico (ética médica), despontada no final dos anos de 1970, os pressupostos da Bioética estavam restritos ao contexto do eixo Europa-Estados Unidos da América (EUA) (“norte global”), cuja difusão teórica ocorreu entre as décadas de 1970 a 1990. Em particular, o conceito de bioética reduzido a uma conotação individualista no âmbito estadunidense mostrou-se teoricamente insuficiente para dialogar com as múltiplas realidades e desafios dos países periféricos (“sul global”), uma vez que tinha como foco a autonomia dos indivíduos (GARRAFA, 2005 e 2012).

A não abrangência dos problemas decorrentes das desigualdades socioeconômicas na Bioética abordada no norte global levou a discussões sobre o papel desta disciplina nos países periféricos. As pautas relacionadas a esses países continham a vulnerabilidade social como assunto de grande importância ao acesso a direitos, justiça e proteção das populações discriminadas e invisibilizadas, levando a necessidade de se repensar a Bioética, em detrimento do principialismo. De acordo com Garrafa, Martorell e Nascimento (2016), a corrente principialista tornou-se um arcabouço teórico hegemônico na evolução do pensamento bioético, permitindo a atuação da colonialidade do poder e do saber (NASCIMENTO e GARRAFA, 2010) (NASCIMENTO e GARRAFA, 2011).

Uma das correntes teóricas emergentes no sul global na década de 1990 foi a Bioética de Intervenção (BI) idealizada pelos bioeticistas Volnei Garrafa e Dora Porto que, segundo Feitosa e Nascimento (2015), foi considerada por Rita Segato uma importante novidade teórica brasileira em processo de construção. Além de ter cruzado as fronteiras do campo da saúde pública em direção a uma perspectiva interventiva de viés político, a BI somou-se a outros referenciais de resistência epistêmica do sul global como a Teoria da Dependência (Furtado, Prebish e Santos), Pedagogia do Oprimido (Freire), Teologia da Libertação (Gutiérrez e Boff) e Teoria da Colonialidade do Poder (Quijano) (FEITOSA E NASCIMENTO, 2015).

Paralelamente ao desenvolvimento da BI, foi inaugurado o referencial teórico de uma bioética antirracista e feminista por Fátima Oliveira (1953-2017). Bioeticista, Oliveira foi a primeira mulher negra eleita como presidenta de uma organização feminista, o Movimento Popular da Mulher (1989) (CARNEIRO, 2005, p. 255), e tinha como foco das suas pesquisas a engenharia genética, cidadania, direitos reprodutivos e participação dos movimentos sociais no debate bioético, entre outras questões envolvendo as opressões de gênero e raça (OLIVEIRA, 1995 e 2009).

Considerando as históricas desigualdades presentes a séculos na sociedade brasileira, tendo como espinha dorsal o racismo – o maior operador e responsável pelo profundo quadro de exclusão e vulnerabilidade da população negra, esse trabalho buscará trazer considerações sobre as prováveis dificuldades para a incorporação da luta antirracista no debate bioético brasileiro. O aporte explicativo a ser utilizado será o dispositivo da racialidade desenvolvido por Sueli Carneiro (2005), em conjunto com as reflexões de Oliveira e da BI.

### **SUELI CARNEIRO E A REINVENÇÃO DO DISPOSITIVO FOUCAULTIANO**

Um das interpretações acerca da perpetuação do racismo nas sociedades contemporâneas, especialmente na brasileira, perpassa a compreensão da Teoria do Dispositivo de Racialidade, elaborada por Carneiro (2005). Utilizando como estrutura o conceito de “dispositivo” de Foucault, a autora amplia o seu escopo de aplicação teórica para a questão racial, ao considerar que a “raça é um dos elementos estruturais de sociedades multirraciais de origem colonial” (CARNEIRO, 2005, p. 29).

O funcionamento do Dispositivo de Racialidade tem como um de seus mecanismos a naturalização do racismo sustentada pelo Contrato Racial teorizado por Charles Mills e que, segundo o autor, foi instituído com as colonizações e imperialismos ocorridos após o século XV (CARNEIRO, 2005, p. 46). Por meio de um acordo tácito entre os racialmente “iguais” e considerados superiores, o Contrato estabeleceu os “eleitos” que deveriam fazer parte deste, enquanto aqueles que

ficassem de fora seriam subjugados. Com isso, a hegemonia branca passou a ser justificada por meio da negação do outro, que tinha um padrão racial “diferente” do *status quo* dominante em termos de poder político e econômico.

Ainda que o Contrato Racial não fosse um sistema declarado oficialmente pelos países colonizadores, serviu de base ideológica para os componentes do dispositivo foucaultiano, impactando nas decisões políticas, normas e debates da academia (CARNEIRO, 2005, p. 50). O Contrato serviu para justificar práticas nefastas como a escravidão de indivíduos classificados como “não humanos”, tendo sido determinante para o sucesso do sistema econômico e para os papéis que cada um iria desempenhar, sem a possibilidade de qualquer questionamento da parte daqueles que estavam em situação de exploração.

No caso em questão, tem-se a população negra como a maior vítima desse sistema de opressão, cujas subjetividades foram constantemente destruídas durante séculos, tendo sido tratadas como meros objetos de sustentação e reprodução do capital e poder da hegemonia branca. Carneiro (2005) aponta para a mudança de papel imposta à população negra escravizada no Brasil no cenário pós-abolição. Se antes era “objeto de trabalho”, agora passa a ser “objeto de pesquisa” para a ciência (CARNEIRO, 2005, p. 57).

Aos poucos, o Contrato Racial em operação no Brasil passa a incorporar o mito da democracia racial que serve para silenciar qualquer tentativa de se apontar para a existência do racismo e tem como égide a miscigenação baseada no branqueamento (CARNEIRO, 2005, p. 64-65). Dessa forma, o Dispositivo de Racialidade atua como uma estrutura de controle social. A partir de Foucault, Carneiro (2005) discorre a respeito da inscrição da população negra nos signos da morte e de como o racismo atua como um biopoder a partir do século XIX, ao inaugurar a história da modernidade, constituindo um racismo de Estado instrumentalizado pela biopolítica.

Nesse sentido, o dispositivo da racialidade desenvolvido por Carneiro (2005) tem em Foucault uma definição mais ampliada do biopoder, o qual é exercido por meio da política dos corpos que determina quem deixará viver e quem deixará morrer.

Quando o dispositivo de racialidade não atua de forma a disciplinar ou subjugar, esse biopoder atua no “descarte” de corpos racializados, seja deliberadamente ou por omissão. Segundo Foucault (2002) *apud* Carneiro (2005, p. 75):

[...] o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo.

Além da raça, o gênero também é considerado na execução da biopolítica, consistindo a atuação do sexismo e racismo em um domínio biológico que intervém:

[...] em primeiro lugar a saúde, e conseqüentemente o advento de novos procedimentos médicos, ou seja, uma nova ótica a informar a medicina; a velhice, pelo que têm de perda de atividades, acidentes, enfermidades e anomalias diversas (CARNEIRO, 2005, p. 73).

#### **A URGÊNCIA DO RESGATE DA BIOÉTICA FEMINISTA E ANTIRRACISTA DE FÁTIMA OLIVEIRA**

A atuação do biopoder, no contexto do dispositivo de racialidade, no campo da saúde pública do Brasil tem o seu início no século XIX (CARNEIRO, 2005), por meio da adoção de práticas eugenistas e da implementação ou ausência de políticas públicas orientadas pela determinação do valor que cada vida tem na sociedade. Ou seja, há vidas que valem mais do que outras:

A racialidade no Brasil determina que o processo saúde-doença-morte apresente características distintas para cada um dos seus vetores. Assim, branquitude e negritude detêm condicionantes diferenciados quanto ao viver e morrer (CARNEIRO, 2005, p. 77).

Fátima Oliveira, testemunha trazida à tese de Carneiro (2005) como um dos símbolos da resistência produzida pelo dispositivo da racialidade, combinou as

temáticas raciais, feministas e bioéticas em suas discussões. Como pesquisadora da área de saúde, Oliveira trabalhou com os determinantes do processo saúde/doença e criticou as perspectivas biologistas e fatalistas, cuja genética é definidora desse processo (CARNEIRO, 2005, p. 260-261). Para Oliveira (2003), há múltiplos fatores envolvidos na probabilidade de um processo de adoecimento se manifestar, visto que “só se concretiza em determinadas condições favoráveis para que elas se desenvolvam, mas pode ser que em condições desfavoráveis nunca apareçam e causem danos.” (CARNEIRO, 2005, p. 262)

No entanto, sob argumentos fatalistas, corpos racializados, principalmente negros, sempre foram vítimas de práticas eugenistas, cujos destinos são traçados desde o nascimento pelo sistema hegemônico capitalista calcado na figura do homem branco cis. Se no início do colonialismo todo africano em território brasileiro era sinônimo de escravo e ser escravo estava associado à população negra (CUNHA, 2012), a nova condição de corpos negros que passaram a ser utilizados para ciência após a abolição, não se alterou mesmo após a inclusão das(os) negras(os) como cidadãs(os) da democracia brasileira, visto que a integração visando a igualdade ocorreu somente em termos formais. Apesar de a escravidão ter sido abolida há mais de 130 anos, corpos negros ainda sofrem violências diárias<sup>1</sup> que se assemelham a tempos anteriores ao século XX.

Oliveira (2003), ao ressaltar a necessidade de se olhar para a bioética por uma ótica antirracista, ilustrou como corpos negros continuaram sendo objetificados por meio de experimentos científicos, a exemplo de diagnósticos errados de esquizofrenia ocorridos em pessoas negras sem doença mental no Reino Unido, a partir da associação da doença ao comportamento destas, de acordo com estudo do ano de 2000 (OLIVEIRA, 2003, p. 38); testes realizados por um grande laboratório farmacêutico em 1996 com crianças cobaias na Nigéria com o uso de medicamentos

---

<sup>1</sup> Em 11 de setembro de 2021, um homem quilombola foi torturado, como pode ser verificado na notícia: “Quilombola é amarrado e espancado por comerciante no interior do RN”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/09/quilombola-e-amarrado-e-espancado-por-comerciante-no-interior-do-rn.shtml>. Acesso em: 15 out. 2023.

contra um tipo de meningite cérebro-espinhal, provocando mortes e deformidades<sup>2</sup> (OLIVEIRA, 2003, p. 35); e o caso *Tuskegee*, envolvendo homens negros com sífilis que participaram da pesquisa sem conhecimento da sua patologia e sem receber tratamento, pois o objetivo era observar a evolução da doença. Ao longo do estudo, várias pessoas foram a óbito e quatorze trabalhos científicos foram publicados (OLIVEIRA, 2003, p. 36) (NASCIMENTO e MARTORELL, 2013, p. 426).

Por estas razões que Oliveira (1995) já sustentava uma bioética latino-americana comprometida preferencialmente com os pobres, pois a bioética discutida nos EUA se classificava por uma microbioética, ao defender valores individuais, e nos países europeus seria uma macrobioética por estar voltada aos valores humanitários coletivos. Como as duas últimas não eram suficientes para explicar a realidade latino-americana, para Oliveira seria necessário a combinação da microbioética com a macrobioética, associada a uma bioética classista.

Outro ponto abordado por Oliveira (2009) à época foi a falácia da neutralidade da ciência. A pesquisadora manifestou apreensão com as iniciativas para despolitizar a bioética na área médica e para restringi-la a um caráter unicamente disciplinar. Para ela, não seria possível discutir problemas sociais e políticos em uma bioética pretensamente neutra, uma vez que as próprias pesquisas:

[...] são definidas e realizadas tendo como guia a parcialidade da visão de mundo de quem as financia. Não há neutralidade na produção das biociências. Os saberes são recortados por classe, sexo, gênero e raça/etnia de modo imbricado e oriundo de três vertentes: pesquisadores, instituições de pesquisa e organismos financeiros (OLIVEIRA, 2001, p. 100).

---

<sup>2</sup> Notícia de 05 de junho de 2007: “Nigéria processa Pfizer por testes de drogas em crianças”. Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/story/2007/06/070605\\_pfizernigeriafp](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/story/2007/06/070605_pfizernigeriafp). Acesso em: 15 out. 2023.

Nascimento (2018) também problematiza essa questão, ao lembrar que Oliveira (2006) denuncia

[...] que a sustentação de que a ética é apolítica, sobretudo em discursos da Bioética, é um gesto de má-fé, lembra que os discursos bioéticos hegemônicos lidam com uma imagem abstrata de sujeito, des-historicizado, desligado das matrizes concretas de opressão, que desde a modernidade, giram em torno do racismo, do sexismo, da xenofobia, das homofobias e do etarismo (p. 501).

Em razão disso, Oliveira (2009) apontou para a ausência de uma pauta de combate às opressões de gênero e raça no campo bioético, assim como de discussões bioéticas nas mobilizações feministas e antirracistas. Para a pesquisadora, a bioética iria pautar as lutas do século XXI no campo dos direitos humanos. Um traço marcante de Oliveira foi a junção das suas atividades como pesquisadora e com a de militante política. Ao observar a evolução dos debates bioéticos envolvendo principalmente a engenharia genética e as pesquisas clínicas, e ao frequentar os eventos relacionados a militância feminista e antirracista, Oliveira passou a se preocupar com a inexistência de debates sobre a bioética nesses espaços políticos.

A fim de respaldar as suas observações, Oliveira coordenou o projeto “Divulgação e Popularização da Bioética: Direitos Reprodutivos” entre 1998 e 2000, objetivando mapear eventuais discussões bioéticas em eventos feministas mediante entrevistas com mulheres participantes<sup>3</sup>. Ao final da pesquisa, Oliveira concluiu que os eventos não haviam conseguido incorporar o tema, e apontou a omissão e o distanciamento do movimento em relação a bioética (OLIVEIRA, 2001b).

Sob o ponto de vista de Oliveira, a presença do movimento feminista era uma questão de estratégia, porém havia uma descrença na bioética por parte deste, em decorrência do seu viés patriarcal, aristotélico e hipocrático, além de uma

---

<sup>3</sup> No artigo há as transcrições das entrevistas realizadas, incluindo personalidades como Luiza Bairros e Heleieth Saffioti.

subestimação dessa área do conhecimento. Ademais, a luta iria exigir ainda mais das mulheres que já tinham intensas demandas cotidianas. Apesar disso, Oliveira deixou claro que a participação era fundamental e ressaltou que se não houvesse uma adesão no início, o movimento iria se deparar com muitas dificuldades posteriormente (OLIVEIRA, FERRAZ e FERREIRA, 2001), visto que as “instituições produtoras da ciência são dominadas por homens” (OLIVEIRA, 2001a, p. 100).

Segundo seu relato em Carneiro (2005), Oliveira foi a única negra feminista integrante do grupo que revisou a Declaração de Helsinque (1964)<sup>4</sup> em 2002 e garantiu a inclusão do quesito cor nas pesquisas no Brasil. Oliveira sempre ressaltou a necessidade do movimento negro se apropriar do campo da bioética, por tratar de matérias que impactam nas vidas negras, principalmente mulheres. A autora costumava destacar a pouca presença de feministas nos espaços bioéticos e, dentre elas, as mulheres negras eram uma raridade.

Outro tema de estudo de Oliveira foi a engenharia genética e, principalmente, a biotecnologia e pesquisas genéticas envolvendo direitos sexuais e reprodutivos. Para a pesquisadora, era fundamental “aprofundar a percepção sobre a magnitude dos abusos sexistas, racistas e classistas e suas implicações nas ciências biológicas quanto à procriação/reprodução humana” (OLIVEIRA, 1995, p. 331). Em decorrência disso, era constante a sua inquietação em relação a aplicação das questões biológicas no cotidiano, principalmente quando envolviam mulheres e/ou negras(os).

Oliveira desenvolveu ainda trabalhos sobre as Novas Tecnologias Reprodutivas conceptivas (NTRc), abordando os riscos de práticas sexistas, racistas e eugênicas (OLIVEIRA, 1995), dado que estas tecnologias seriam a materialização da opressão de gênero, raça e classe que implicam em sérias questões éticas e ocorrência de iatrogenia nos processos empregados (OLIVEIRA, 2001a).

A bioética feminista antirracista de Oliveira também refletiu na sua atuação em organizações da sociedade civil ao ter sido fundadora da Rede Nacional Feminista e

---

<sup>4</sup> Princípios éticos para as pesquisas médicas em seres humanos.

Direitos Sexuais Reprodutivos<sup>5</sup>, bem como a primeira mulher negra a dirigir uma organização feminista – o Movimento Popular da Mulher (1989), a ser Secretária Executiva da Rede Feminista de Saúde, e a integrar a Rede de Saúde das Mulheres Latino-americanas e do Caribe. Também foi militante da UNEGRO e do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) (ARRUDA e SANCHES, 2021) (CARNEIRO, 2005) (MATILDES, 2021).

Na área de políticas públicas de saúde, Oliveira fez história ao ser uma das criadoras do Programa Nacional da Anemia Falciforme (ARRUDA e SANCHES, 2021) (CARNEIRO, 2005) e ter sido a primeira pessoa a sistematizar toda a pesquisa sobre saúde da população negra. Segundo Oliveira, este

é o único campo de estudo e pesquisa que eu conheço que se estabeleceu no Brasil fora da universidade. (...) A Universidade está tendo que beber da nossa fonte, a fonte criada pelo movimento social, para trabalhar a saúde da população negra. [...] é uma fonte cuja origem, é negavelmente, o ativismo [...] (CARNEIRO, 2005, p. 258).

Muito do legado de Oliveira ficou registrado em seus livros, artigos científicos, artigos de jornais e relatórios de pesquisa. Sua primeira produção é datada de 1991, com o artigo “Engenharia Genética e Socialismo”. Publicou também as obras de divulgação científica “Engenharia Genética – o sétimo dia da criação” (1995) e “Bioética: uma face da cidadania” (1997). Destaca-se, ainda, a extensa e importante produção técnica sobre saúde da população negra, denominada “Saúde da população negra: Brasil ano 2001”, resultante de consultoria para a Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS). A publicação foi utilizada como documento preparatório da OPAS para a III Conferência Mundial da ONU contra o Racismo. Na mesma produção técnica,

---

<sup>5</sup> Vide “Médica Fátima Oliveira deixou legado de uma saúde pública antirracista”. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2021/03/22/medica-fatima-oliveira-deixou-legado-para-saude-publica-antirracista/>. Acesso em: 13 set. 2021.

Oliveira também apresentou a proposta “Política Nacional de Saúde da População Negra: uma questão de equidade” (OLIVEIRA, 2001).

### **ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A INCORPORAÇÃO DA LUTA ANTIRRACISTA E FEMINISTA NO DEBATE BIOÉTICO BRASILEIRO**

Constata-se a atualidade da bioética antirracista e feminista de Oliveira, cuja proposta é fundamental para dialogar com o campo social e político da bioética latino-americana, em especial a BI. Tendo como lócus no sul global, a BI tem ainda como inovação a proposta de ser pública, apartando-se da abordagem principialista focada na autonomia do indivíduo, além de imputar ao Estado o papel de defesa dos vulneráveis e a responsabilidade pelas questões sanitárias e ambientais, para além dos campos biomédico e biotecnológico, tornando-se uma bioética social (GARRAFA, 2005).

A partir do sul global, foram elaboradas críticas bioéticas orientadas por três questões principais presentes no processo de formação da América Latina: colonialidade do poder, colonialidade do saber e racismo (GARRAFA, MARTORELL e NASCIMENTO, 2016). Desse modo, tornou-se fundamental a adoção da nova perspectiva teórica anti-hegemônica da BI no funcionamento dos sistemas públicos de saúde em todos os seus aspectos, como a definição do papel estatal, alocação de recursos, revisão dos códigos de ética e participação social (GARRAFA, 2005) (GARRAFA, CUNHA e MANCHOLA, 2018).

A multi-inter-disciplinariedade da BI está presente também no texto da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO (DUBDH) de 2005. Garrafa e Godoy (2014) destacam as desigualdades vivenciadas por determinadas populações no campo da saúde, cujas considerações das diferenças, passaram a pautar as discussões bioéticas, incluindo a própria DUBDH, ao citar como princípios o respeito à vulnerabilidade humana (art. 8º), o tratamento igualitário, justo e equitativo (art.

10), a não-discriminação e não-estigmatização (art. 11) e o respeito à diversidade cultural e pluralismo (art. 12).

A Bioética no Brasil, perante o papel de defender o Sistema Único de Saúde (SUS), age de forma crítica e denuncia os retrocessos, considerando que há a predominância de conflitos éticos persistentes (GARRAFA, 2005) (GARRAFA, CUNHA e MANCHOLA, 2018). O racismo se classifica como problemas persistentes na sociedade brasileira, demandando o enfrentamento e combate aos problemas éticos decorrentes das ações que visam restringir o acesso da população negra aos serviços de saúde pública.

De acordo com Nascimento (2018, p. 487), entretanto, verifica-se que o debate antirracista ainda não encontrou espaço na Bioética, como a “ausência da discussão sobre raça e racismo [...] em periódicos de grande impacto internacional” e na própria bioética brasileira. Ademais, Nascimento (2013, p. 427) aponta sugestões para análises realizadas pela BI sobre estudos envolvendo a adoção do *double standard* em comunidades tradicionais e povos originários, e sobre mortalidade materna de mulheres negras, as quais se obteria uma análise “diferenciada se os marcos analíticos raciais e de gêneros fossem considerados”.

Dificuldades também são enfrentadas no campo da saúde da população negra. No ano de 2005, Carneiro destacou a estratégia política sexista e racista de invisibilização das estatísticas de assistência à saúde com recorte por raça e etnia, fato que, após tantos anos, a situação evoluiu pouco. O racismo institucional presente nas instituições do Estado brasileiro retardou a adoção de critérios de raça/cor nas bases de dados do Sistema Único de Saúde (SUS), a despeito da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) regulamentada em 2009. Apenas em 2017, a Portaria nº 344 do Ministério da Saúde (MS) tornou obrigatório o quesito raça/cor nos formulários dos sistemas de informação em saúde do SUS, cuja classificação ocorre por meio de autodeclaração.

Seja a bioética antirracista e feminista, seja a BI e demais questões que envolvem corpos racializados e vulnerabilizados, há de se considerar os nefastos

efeitos resultantes do epistemicídio citado por Carneiro (2005). O epistemicídio, integrante do dispositivo de racialidade e atuante desde a época colonial, buscou, ao longo dos séculos, negar e desmontar qualquer forma de produção de conhecimento oriundo dos grupos subjugados, além de não os reconhecer como atores de suas próprias histórias.

Para Carneiro (2005, p. 97), o epistemicídio consiste em “um processo persistente de produção da indigência cultural”, atuando por meio da privação do acesso à educação. Tendo como engrenagem o Contrato Racial, o epistemicídio é resultado de uma inversão epistemológica calcada no padrão hegemônico cultural colonial que atravessou os séculos e adentrou na modernidade. Carneiro (2005, p. 146) afirma que:

Confirma-se aqui a ideia de que o dispositivo de racialidade realizou um dos seus objetivos fundamentais que era o da racialização do espaço público pela branquitude. Missão cumprida. E isso foi feito de forma tão perfeita que se tornou naturalizada essa hegemonia da brancura na esfera pública que a presença do negro nela se torna uma anomalia interpretada como racialização. O negro racializa uma esfera pública em cuja memória se perdeu a racialização que a brancura lhe imprimiu a ter-se ela se naturalizado e universalizado.

Para Nascimento e Garrafa (2011), essa mesma modernidade deve ser compreendida a partir das suas dinâmicas e efeitos, cuja interpretação da realidade é centrada no eixo Europa-EUA. O que está colocado fora do centro em termos de subjetividades, culturas, realidades e demandas é relegado a marginalização, dado que é visto como um entrave ao “progresso” apolítico e racional, como descrito por Porto (2012, p. 119)

(...) os críticos da bioética de intervenção procuravam desqualificá-la sob o argumento de que ao incorporar a dimensão social a bioética estaria deixando de ser ciência, tornando-se, em verdade, política. Esse argumento foi respondido por Sotolongo em trabalho que

desconstrói a crítica à interface entre bioética e política, demonstrando que uma bioética separada da política não é menos ideologizada do que uma bioética politizada. Finaliza o artigo afirmando que ‘ser apolítico’ constitui um posicionamento político como qualquer outro, descartando, definitivamente, a objeção daqueles que queriam manter a bioética reduzida à área biomédica em nome de uma pretensa verdade científica proporcionada por tal correlação.

Ou seja, aliando-se a teoria da colonialidade de Aníbal Quijano – a qual foi desenvolvida por Nascimento e Garrafa (2011), no contexto da BI, ao epistemicídio supracitado, é possível conjecturar as razões pelas quais o antirracismo e o feminismo encontram dificuldades para serem pautados nas discussões bioéticas no geral, fato que ocorre também com a própria BI – ainda que tenha se ampliado mais em relação às questões específicas de gênero e raça. Importa destacar que na colonialidade do poder há apenas “um modo específico de produção de conhecimento, uma epistemologia, que se relaciona com uma maneira específica de aplicar esses conhecimentos com fins de exercício de poder” (p. 291).

Além da disputa de poder inerente a produção de conhecimento ocorrida no norte e sul globais, os autores também indicam para a existência da “colonialidade da vida, que é exatamente o processo de criar uma ontologia da vida que autorize pensar que algumas vidas são mais importantes do que outras” (NASCIMENTO E GARRAFA, 2011, p. 292), como é o caso das populações subalternizadas e vulnerabilizadas por questões de raça, gênero, etnia ou classe. Tal situação repercute na produção e difusão do conhecimento relacionado a estas populações, posto que o acesso a espaços tradicionais é prejudicado ou mesmo interdito. Sem embargo, desmontar a complexa e consolidada engrenagem do dispositivo de poder depende das resistências epistêmicas e união de forças contrahegemônicas, como poderia ocorrer entre a bioética feminista e antirracista da Fátima Oliveira, e a Bioética de Intervenção.

## REFERÊNCIAS

ARRUDA, Nivaldo dos S.; SANCHES, Mário A. **Fátima Oliveira: Uma das pioneiras da bioética no Brasil**. Revista Iberoamericana de Bioética, Madrid, n. 16, p. 1-6, 2021.

BRASIL. **Portaria nº 344, de 1º de fevereiro de 2017. Dispõe sobre o preenchimento do quesito raça/cor nos formulários dos sistemas de informação em saúde**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 2 fev. 2017. Seção 1, p. 62. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-344-de-1-de-fevereiro-de-2017-20785508>. Acesso em: 31 ago. 2021.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser** [tese]. São Paulo: Faculdade de Educação da USP; 2005;

CUNHA, Manuela C. da. **Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 279 p.

FEITOSA, Saulo F.; NASCIMENTO, Wanderson F. do. **A bioética de intervenção no contexto do pensamento latino-americano contemporâneo**. Revista Bioética, Brasília, v. 23, n. 2, p. 277-284, mai/ago 2015.

GARRAFA, Volnei. **Bioética**. In: GIOVANELLA, Lígia; ESCOREL, Sarah; LOBATO, Lenaura V. C.; NORONHA, José C., CARVALHO, Antonio I. (orgs.). Políticas e Sistemas de Saúde no Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Cebes, 2012. p. 741- 757.

GARRAFA, Volnei. **Da bioética de princípios a uma bioética interventiva**. Revista Bioética, Brasília, v. 13, n. 1, p. 125-134, 2005.

GARRAFA, Volnei; CUNHA, Thiago R. da; MANCHOLA, Camilo. **Acesso aos Cuidados de Saúde – questão central na bioética brasileira**. Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics, Cambridge, v. 27, p. 431-439, 2018.

GARRAFA, Volnei; MARTORELL, Leandro B.; NASCIMENTO, Wanderson F. do. **Críticas ao principlismo em bioética: perspectivas desde o norte e desde o sul**. Saúde e Sociedade, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 442-451, abr./jun. 2016.

MATILDES, Ubiraci. **Médica Fátima Oliveira deixou legado de uma saúde pública antirracista**. Vermelho, Brasília, 22 de março de 2021. Disponível em:

<https://vermelho.org.br/2021/03/22/medica-fatima-oliveira-deixou-legado-para-saude-publica-antirracista/>. Acesso em: 13 set. 2021.

NASCIMENTO, Wanderson F. do. **Bioética e Luta Antirracista: caminhos cruzados**. In: GÓES, Luciano (org.). 130 Anos de (des)ilusão: A farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018,

NASCIMENTO, Wanderson F. do; GARRAFA, Volnei. **Nuevos diálogos desafidores desde el sur: colonialidad y Bioética de Intervención**. Revista Colombiana de Bioética. Bogotá, v. 5, n. 2, p. 23-37, dez. 2010.

NASCIMENTO, Wanderson F. do; GARRAFA, Volnei. **Por uma Vida não Colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade**. Saúde e Sociedade, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 287-299, 2011.

NASCIMENTO, Wanderson F. do; MARTORELL, Leandro B. **A bioética de intervenção em contextos decoloniais**. Revista Bioética (Impr.), Brasília, v. 21, n. 3, p. 423-431, 2013.

OLIVEIRA, Fátima. **As novas tecnologias reprodutivas conceptivas a serviço da materialização de desejos sexistas, racistas e eugênicos?** Revista Bioética, Brasília, v. 9, n. 2, p. 99-112, 2001<sup>a</sup>.

OLIVEIRA, Fátima. **Feminismo, Luta Anti-Racista e Bioética**. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5(1995), p. 73-107, 2009.

OLIVEIRA, Fátima. **Por uma Bioética Não-Sexista Anti-Racista e Libertária**. Estudos Feministas, São Paulo, v. 3, n. 2(1995), p. 331-347, 1995.

OLIVEIRA, Fátima. **Saúde da população negra: Brasil ano 2001**. Brasília: Organização Pan- Americana da Saúde, 2003.

OLIVEIRA, Fátima; FERRAZ, Thereza C.; FERREIRA, Livia C. O. **Idéias feministas sobre bioética**. Estudos Feministas, São Paulo, v. 9, n. 2(2001), p. 483-511, 2001<sup>b</sup>.

PORTO, Dora. **Bioética de intervenção: retrospectiva de uma utopia**. In: PORTO, Dora; GARRAFA, V.; MARTINS, Gerson Z.; BARBOSA, Swenderberger do N. (Coords.). Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB, 2012.



Artista: Isadora Vilela

## ENTRE ARMADILHAS CATEDRÁTICAS E A GOVERNABILIDADE DAS EMOÇÕES: HORIZONTES POSSÍVEIS DESDE UMA BIOÉTICA PLURAL

BETWEEN CATHEDRAL TRAPS AND THE GOVERNABILITY OF EMOTIONS: POSSIBLE HORIZONS  
FROM A PLURAL BIOETHICS

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173649>

Envio: 30/10/2023 - Aceite: 25/11/2023

Entre armadilhas ....

### Izabela Amaral Caixeta



Doutoranda no PPG Bioética/Cátedra Unesco- UNB, Professora de Sociologia SEDF, Mestre em Políticas Públicas em Saúde pela Fiocruz, especialista em estudos afro-latinoamericanos e caribenhos pela CLACSO.

**RESUMO**

O presente ensaio tem por intuito tecer reflexões a respeito do papel de captura das instituições, em particular da educação, sobre a governabilidade das emoções e no fomento ou não à capacidade de sonhar com futuros plurais, desde uma perspectiva bioética. Considerando a Bioética um campo interdisciplinar, a proposta é refletir em que medida a produção de sentidos, sonhos e projetos de futuro em contexto moderno/ocidental têm moldado/mantido esse mundo galvanizado a partir de ideologias hegemônicas “positivas” e colonizadoras. A aposta aqui é na Bioética como potente espaço de contribuição dialógica e não-fragmentária para se pensar- ser no mundo, produzindo resistências às ficções coloniais. Busca-se assim, através de horizontes contra coloniais e pluriversais, desvelar os mecanismos de controle e apagamento dos corpos-saberes-territórios através do aparato (de)formador que é a educação colonial, tornando-se dilemático para uma ética da vida. E quem sabe, propor deslocamentos a primazia da razão colonizada sobre a emoção e outras formas de lapidação/polimento das agências como possíveis caminhos para um bem viver.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação; Governabilidade das Emoções; Bioética; Contracolonialidade.

**ABSTRACT**

The aim of this essay is to reflect on the role of institutions, particularly education, in capturing the governability of emotions and fostering or not the ability to dream of plural futures, from a bioethical perspective. Considering Bioethics to be an interdisciplinary field, despite health in its expanded concept, the proposal is to reflect on the extent to which the production of meanings, dreams and projects for the future in a modern/Western context have shaped/maintained this world galvanized by "positive" and colonizing hegemonic ideologies. The bet here is on Bioethics as a powerful space for a dialogical and non-fragmentary contribution to thinking-being in the world, producing resistance to colonial fictions. In this way, through counter-colonial and pluriversal horizons, we seek to unveil the mechanisms of control and erasure of bodies-knowledge-territories through the (de)formative apparatus that is colonial education, making it dilemmatic for an ethics of life. And perhaps propose shifts in the primacy of colonized reason over emotion and other forms of polishing of agencies as possible paths to a good life.

**KEYWORDS:** Education; Governability of Emotions; Bioethics; Countercoloniality.

## INTRODUÇÃO

Muito se é debatido como a escola, enquanto instituição de controle, regulação, normatização de corpos/mentes/emoções é responsável por desempenhar um papel de adestramento e branqueamento das consciências, em especial aqui no Sul global. A violenta escolarização moderna ocidental que, sob o intuito de ‘alfabetizar’ e evangelizar povos considerados hierarquicamente inferiores aos padrões branco-europeu, cumpriu e ainda cumpre função de colonizar corpos-territórios junto de suas grades curriculares, sob a tutela de nomeação do sentir, junto da fragmentação de saberes, do epistemicídio sistemático.

A própria função histórica destinada a escola foi operada num regime positivista ocidental, em meio ao período industrial europeu onde a educação *“era a resposta ideal a necessidade de trabalhadores e os mesmos empresários industriais do século XIX foram os que financiaram a escolarização obrigatória através de suas fundações”* (Trecho do documentário “La educacion Prohibida”, de Gérman Doin, Argentina 2012). Essa, enquanto importante cátedra ou lugar que se recapitula a vida (PESSINI, 2002), a escola enquanto instituição tem papel basilar dentro da coletividade, das éticas, na modulação de manejos políticos das emoções, da racionalidade e outras expressões do sermos.

Quando confrontamos processos históricos com as experiências atuais de vigilância à docência, militarização nas escolas, privatização e precarização da educação, da saúde, é possível ver que por trás dessa reducionista e violenta agenda neoliberal figuram sujeitos e classes político-empresariais que historicamente controlam os caixas públicos sob a égide partidária da democracia burguesa junto a um punhado de acionistas mundo afora. A escolarização, enquanto agenda histórica de institucionalização colonial, cumpre sua função de controle e conformação de intersubjetividades.

Destacar esse passado tão presente tem por intenção expor como a manutenção desse sistema colonial engessa, esvazia e enclausura novos possíveis

futuros pois torna-se “perigoso” a liberdade do pensamento, das emoções, quando o que se deseja “*é um conjunto de trabalhadores obedientes tecnicamente treinados para executar os projetos de elites que visam investimento externo e o desenvolvimento tecnológico*” (NUSSBAUM, 2015, p.21).

Dando continuidade de forma comprometida com esse projeto de mundo hierarquizado, o grande fardo *do homem branco*<sup>6</sup> se reatualiza, como é possível perceber através dos mecanismos do racismo cotidiano e o retorno à cena do passado colonial nas relações diárias (KILOMBA,2019). O capitalismo, em sua expressão brutal que é a realidade colonial (MANOEL, 2019, p.31), leva em seu bojo as missões civilizatórias modernas que foram escritas com a ‘caligrafia da morte’ (IBERÊ, 2015, p.84) e impressas nos livros pedagógicos usados copiosamente nas escolas e universidade, com suas narrativas de uma história única, branca, norteglobal.

Considerando a escola uma espécie de cátedra de sofrimento humano (PESSINI, 2002), ressalta-se que dentre os efeitos das reformas educacionais neoliberais na América Latina em prol do ‘desenvolvimento da educação’, também estão o aumento de casos de saúde mental no ambiente escolar, aumento nas taxas de evasão, fragilização das categorias profissionais da educação. O Brasil é um dos países com os maiores índices de ansiedade, depressão e medicalização de sua população no mundo (WHO, 2022).

Em meio a uma sociedade do desempenho e da positividade (HAN, 2015), um enorme fluxo de informações acerca de auto-organização, autogerenciamento, autoconhecimento, desenvolvimento de habilidades, socio-emoções, entre outros temas correlatos, têm circulado em diferentes espaços hodiernos. Através de redes

---

<sup>6</sup> A referência “fardo do homem branco” tem origem nas charges e poemas do britânico Rudyard Kipling que, no século XIX, escrevia sobre a difícil missão do homem branco europeu de trazer luz, moral e ética aos povos selvagens, pouco humanos ou quase nada. A expressão é aqui utilizada para demonstrar a prática colonial de missão civilizatória, como a escolarização universal, é produzida pelo nêmesis do imperialismo do norte.

sociais, palestras de trabalho, vídeos/textos motivacionais, cada vez mais é possível ouvir a retórica da produtividade, “corra atrás do seu futuro”, “planeje, alcance, realize”, “trabalhe enquanto eles dormem”<sup>7</sup>.

A ‘ditadura’ da felicidade, fenômeno nomeado por Edgar Cabanas e Eva Illouz (2022) como Happycracia, foi um termo cunhado justamente para enfatizar o interesse dos autores em destacar as *“novas estratégias coercitivas, decisões políticas, estilos de gestão, padrões de consumo, obsessões individuais e hierarquias sociais que, em conjunto com uma nova noção de cidadania, surgiram na era da felicidade”* (CABANAS; ILLOUZ, 2022, p.26). Esse novo imperativo moral, a felicidade e os legados de uma psicologia positiva, muito presente nos discursos institucionais, versam sobre os necessários aprimoramentos individuais e as transformações emocionais que uma nova era exige. Somaria aqui também as capturas em curso da capacidade imaginativa de projetar cenários futuros, os sonhos e economias outras do afeto.

É importante salientar que a influência de uma simbólica social racializada e baseada na inimizade (MBEMBE, 2017) afeta integralmente a composição das emoções e sentimentos, em diferentes níveis. Considerando que as *“emoções tem origem em normas coletivas implícitas, orientações de comportamento, de acordo com a apropriação individual da cultura e valores”* (BRETON, 2019, p.145), torna-se pertinente desvelar aquilo que não se pretende revelar (KILOMBA, 2019). Ou ainda, enfrentar certas *“convicções culturais”* interiorizadas que podem adoecer e matar (BRETON, 2019, p.156) e que são cotidianamente mobilizadas em espaços educacionais e formadores, como o racismo, o sexismo, a colonialidade da vida em múltiplos cruzos.

---

<sup>7</sup> A literatura nomeada como “autoajuda” teve em seu mercado um crescimento assombroso nos últimos anos, principalmente após a pandemia da COVID 19. Augusto Cury, autor do livro “Gestão das Emoções: Técnicas de coaching emocional para gerenciar a ansiedade” (2015) é um dos nomes que reivindicam pioneirismo nessa ceara de debates sobre autoconhecimento, gestão emocional e fenômeno coaching no Brasil.

Destacam-se as palavras do sociólogo francês Le Breton quando ele diz que o *“registro afetivo de uma sociedade deve ser compreendido no contexto de suas condições reais de expressão”* (BRETON, 2019, p.10). A Bioética, enquanto campo interessado em assuntos gerais da saúde em seu conceito ampliado, *“trabalha com o cotidiano e as perspectivas de futuro”* (OLIVEIRA,1994) e também aspira ser

uma reflexão e uma proposta capaz de abarcar todas as vivências e abordar todas os problemas das relações sociais do ponto de vista das especulações filosóficas e procura despertar consciências para que as pessoas reflitam e estabeleçam caminhos que nos conduzam aos comportamentos considerados os "mais éticos" (OLIVEIRA, 1995, p.90)

Considerando que a Bioética emergiu *“como campo teórico e movimento social durante uma época de “crise de consciência” na comunidade científica e em outros setores sociais, propondo-se como questionadora e intermediadora dos conflitos entre ciência, sociedade e governos”* (OLIVEIRA, 1995, p.84), enfatiza-se aqui a crítica acerca de como as moralidades hegemônicas agenciam as emoções, os sonhos, os projetos de vida e morte presentes nas instituições. Em particular, através da educação e sua ampla teia de abrangência para dentro e fora de seus muros catedráticos.

Tendo como horizonte político o coletivo e o bem-viver, com a busca pela garantia de futuros plurais, uma maneira de mobilizar o processo crítico ao projeto moderno neoliberal é propor uma definição de utopia como *“crença na história enquanto programa aberto, horizonte que não fecha, campo de incerteza e indeterminação. O caráter histórico – isto é, aberto – do destino humano é a grande utopia contemporânea”* (SEGATO, 2005, p.13). O horizonte utópico aqui é a contra colonialidade das vidas.

A noção trazida aqui de utopia contra colonial busca confluir junto ao que o grande mestre quilombola Nêgo Bispo nos ensina sobre a importância da luta pela valorização da biointeração. Estamos/somos o meio ambiente. Como podemos nos pensar e ver o mundo somente por uma única perspectiva de consumo, exploração e

individualidade? Deslocar esse olhar fragmentado e distante produzido pelo binômio racializado natureza x homem é, talvez, considerar de fato que, como nos ensina a sabedoria ancestral, o melhor jeito de guardar o peixe é dentro da própria água (SANTOS, 2015).

O paradigma da pluriversalidade, trazido pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose nos impulsiona a entender o ‘ser’ ontologicamente como manifestação da multiplicidade e diversidade dos seres. De acordo com o professor Renato Noguera (2012), entende-se pluriversalidade como a *“assunção da primazia das particularidades específicas na configuração dos saberes. A pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista”* (NOGUERA, 2012, p.64). Categoria basilar para uma bioética plural.

Nesse sentido, as elaborações aqui buscam encontro junto as chamadas enunciações a partir do comunitário (HOLANDA, 2023), também importante paradigma para o campo bioético, uma vez que *“enunciar vivências desde outros mundos faz-se uma ofensiva ao que denomino captura colonial do Bem Viver: uma rapina e um silenciamento do mundo comunitário, dos pluralismos históricos, jurídicos e bioéticos”* (HOLANDA, 2023, p.43). Essa rapina parece ser baseada na escassez da monocultura ocidental, escultora de uma ética de morte sistemática que avança como praga.

De que forma uma Bioética *suleada*, orientada para uma produção e práxis desde Sul global, *produz* reflexões- caminhos que auxiliem na construção de novas éticas libertárias? Como exercitar o sonhar, democraticamente, de modo a assegurar a pluralidade de projetos? E ainda, qual o papel das cátedras contemporâneas nesse enredo?

#### **GOVERNABILIDADE DAS EMOÇÕES: TERRITÓRIOS EXISTÊNCIAS EM DISPUTA**

*“Os discursos sobre a emoção podem ser um dos mais prováveis e poderosos instrumentos por meio dos quais se exerce a dominação”*  
(LUTZ, 2012, p.214)

Para compreendermos o impacto em diferentes sentidos que as cátedras escolares possuem nas sociedades é interessante considerar também seu entendimento enquanto territórios existenciais, que acomodam muitos outros corpos-saberes-territórios. Já aprendemos com Milton Santos, baluarte da geografia brasileira, que território é movido por fluxos, trocas, que comporta vida, emoção (SANTOS, 2000, p.115). Quando correlaciono escola a território existencial, tenho em mente não a restrita noção de território cartesiano e fixo, mas na inspiração junto ao filósofo Guatarri ao vermos que

um território existencial não se refere a um território como um ponto em um mapa, estático e já delimitado em si. Mais que uma delimitação espacial, um território existencial é uma localização espaço-temporal. Ele se define a partir de uma localização espacial que é configurada no tempo, ou seja, ele é um território em processo, em constante processo de feitura (MACERATA, 2014, p.922)

Assim, a escola como espaço de múltiplos atravessamentos é também lócus de sentimentos e emoções, estes nomeados por Nussbaum como *“levantamentos geológicos do pensamento”* (2008, p.21). As emoções circulam, articulam agências, conformam interações. Elas agenciam juízos e avaliações, como parte ativa do sistema moral das ações. As emoções e os sentimentos *sinergem* com o corpo, em seu sentido mais expandido possível. Apesar de o corpo ser transformado em categoria de coisa mercantilizável, monolítico, *“é a partir da corporalidade que se vislumbram estratégias e abordagens no controle, tratamento e restabelecimento da saúde humana.”* (BELLAGUARDIA, 2011, p.1119).

É no corpo que se mensura a saúde, as emoções, as racionalidades, bem como é dessa unidade de medida que se encampa a ideia de governar o que se sente enquanto um aprimoramento, uma melhoria da nossa humanidade. E é também nessa relação com o corpo que as múltiplas opressões se expressam, na medida em que é junto da hierarquização de existências que se produzem fronteiras ontológicas, que distinguem razão da emoção, humano de natureza, corpo de seu território.

Na história da modernidade ocidental e sua colonialidade, a estratégia de apagamento e invisibilidade daqueles que, não dotados de razão-civilidade, que não *evoluem* com a história, mantem-se enquanto mecanismo instalado das instituições. Como traz o professor Deivison Faustino, a respeito desses mecanismos coloniais de hierarquização de existências, questionando a razão como valor branco e a emoção como negra, diz que

“É o Branco que cria o Negro” (FANON, 1968) na medida em que desconsidera sua humanidade, tornando-o “objeto em meio a outros objetos”, aprisionando-o naqueles referenciais fetichizados que o Branco - ou a civilização ocidental - deixou de reconhecer em si. Espera-se assim que o Negro (o Outro) seja sempre emotivo, sensual, viril, lúdico, colorido, infantil, banal; o mais próximo possível da natureza (animal) e distante da civilização (FAUSTINO, 2013, p.5)

O outro, o ‘diferente’, mesmo nesse apequenamento do mundo moderno (MBEMBE, 2017), acaba por assumir diferentes facetas. Em termos de ‘figuras de alteridade’, vem se modificando, segundo Mbembe, desde a ideia de diferença a uma chamada ‘inimizade’. Este outro agora deve então ser exterminado, pois a ‘imprevisibilidade’ do perigo de ‘certas’ raças ameaça não só o direito de viver de um grupo, mas seu poder de matar, a sua soberania. Negar a existência do outro funciona como uma estratégia de não deixar viver. Assim, historicamente o papel de *irracional/emocionado/desgovernado* recai sobre corpos-saberes-territórios racializados como *outro* em que para o branco cabe o polo do binômio razão/mente/civilidade, para a população negra o da emoção/corpo/natureza.

Vemos essa tática de oposição, negação, falseamento em diferentes espaços e narrativas, como o próprio mito do descobrimento do Brasil e a história dos vencedores/conquistadores sobre os vencidos. A quem interessa essa diferenciação hierárquica? Porque a emoção, muitas vezes descrita como algo que emerge sem controle é algo tão *perigoso*? Apesar de as emoções serem consideradas secundárias “*para a educação humana, para ética e a política*” (NEITZEL, 2015, p.33), dificilmente

encontramos uma explicitação mais articulada de como as emoções e sentimentos permitem desenvolver a cognição, o afeto, as relações éticas e políticas, a manutenção da vida social, ou ainda, de como esta compõem a capacidade de estabelecer razões ou raciocinar (NEITZEL, 2015, p.31).

Isto, é mesmo as mais racionais das decisões tidas como frias ou racionais envolvem afetividade (BRETON, 2019). Os corpos-territórios passam a ser fixados nessa guerra racial que ordena *racionalmente* mundo, onde *“as fronteiras deixam de ser lugares que ultrapassamos, para serem linhas que separam. Nesses espaços mais ou menos miniaturizados e militarizados, tudo se deve imobilizar”* (MBEMBE, 2017, p.10). Essa necessidade de autocontrole exigida pela modernidade torna-se necessária, onde

reações tidas como impulsivas e de fundo emocional passaram a ser socialmente desvalorizadas, devendo progressivamente ser excluídas da vida pública. Reações instintivas e afetivas passam, então, a ser reguladas por um autocontrole, cada vez mais estável, uniforme e generalizado (BISPO, 2021, p.106).

Na esteira do questionamento de Catherine Lutz a respeito das disputas sobre as emoções, a autora indaga sobre *“o que as pessoas estão tentando fazer ao identificarem algo como emocional em oposição a racional ou cognitivo? Quais são as ambições ou os conflitos políticos gerados por isto e qual o seu propósito?”* (LUTZ, 2012, p.219). Desconfio que o propósito se liga justamente aos históricos interesses coloniais de uma economia branca capitalista alicerçada no descarte de tudo aquilo que considera excedente, não produtivo ou explorável.

Sendo a emoção *“a definição sensível do acontecimento tal como o vive o indivíduo, a tradução existencial imediata e íntima de um valor confrontado com o mundo”* (BRETON, 2019, p.146), a emoção se torna valorosa categoria em disputa, pois nomear é um ato poderoso. O interesse do Estado em debates sobre controle e gestão de emoções, seus impactos na educação não são despropositados. Ou, como afirma Lutz

interessada na política das emoções, definitivamente a noção de que há uma disputa em torno de quem detém o direito de nomear estas emoções, o que se quer dizer quando se tem uma reação emocional à guerra. E existe algum lugar mais importante para o Estado estar envolvido? (LUTZ, 2012, p.221)

Recorrentemente as emoções também são associadas a ideia de felicidade, bem-estar, saúde mental. No entanto, as orientações sobre como lidar com elas geralmente

são dadas por uma cultura de entretenimento e mercadológica, o que significa que as emoções e sentimentos que ela promove e os mecanismos ofertados para que as pessoas possam de algum modo governar suas emoções, geralmente são mecanismos fabricados por um mercado com interesses estratégicos para o consumo dos produtos da indústria cultural. (NEITZEL, 2015, p.33)

Considerando que as emoções se alicerçam “nas *relações sociais, no desenvolvimento do pensamento humano, da ética e da política*” (NEITZEL, 2015, p.33), reflete-se aqui a importância do debate sobre educabilidade e governabilidade das emoções como potente estratégia contra colonial, uma vez que as emoções estão “na *base da virtude cívica assim como de outras virtudes, na qual se ancora a ética pública e da qual um Estado democrático não pode prescindir*”. A Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos, promulgada em 2005 após muitos embates, traz consigo o papel crucial que a educação e a formação em bioética têm, entre outros, para “*alcançar uma melhor compreensão das implicações éticas dos avanços científicos e tecnológicos*” (UNESCO, 2005),

Nessa entoada, buscando horizontes utópicos e pluriversais, desvelar os mecanismos de controle e apagamento dos corpos-saberes através do aparato (de)formador que é a escola torna-se dilemático para uma ética da vida. E quem sabe, deslocar a primazia da razão colonizada sobre a emoção e outras formas de lapidação/polimento das decisões e das perspectivas hegemônicas sejam possíveis caminhos para um bem viver.

## SOBRE SONHOS E OUTRAS TECNOLOGIAS ANCESTRAIS

*Somos nós que sonhamos e construímos um mundo onde nossas vidas importam* (Manifesto Cura da Terra, HOLANDA, 2021, p.180)

O que sonhar tem a ver com Bioética? Projetar futuros é uma ficção científica ou realidade em disputa, considerando que nos tempos atuais os solos oníricos plurais têm sofrido estiagem brutal? Como se nutrir junto a banquetes de saberes ancestrais que alimentem as cabeças do futuro, sem dar azo aos *temperos* originários? (HOLANDA, 2021). A capacidade de ficcionar, projetar diferentes cenários de futuro, hoje é considerada uma habilidade central para o novo século segundo a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Esse campo de imaginação e antecipação de cenários futuros vem expandindo para além das suas gênesis economicistas e se infiltrando em diferentes mecanismos societários.

Segundo pesquisador da Copenhagen Institute for Futures Studies, Larsen afirma que:

Para a alfabetização de futuros, o contexto específico é a imaginação humana, pois o futuro só pode ser imaginado. A capacidade a que se refere o termo 'alfabetização do futuro' é, portanto, a capacidade de saber imaginar o futuro e porque ele é necessário. A alfabetização do futuro permite tornar-nos cientes das fontes de nossas esperanças e medos, e melhora nossa capacidade de aproveitar o poder das imagens do futuro, para que possamos apreciar mais plenamente a diversidade do mundo ao nosso redor e as escolhas que fazemos (LARSEN, 2020).

Segundo Larsen, através de partilha sobre pesquisas que a UNESCO tem feito desde 2012 ao redor do mundo sobre *“uma série de técnicas experimentadas e testadas para integrar a alfabetização do futuro”*, o pesquisador afirma que essa capacidade imaginativa impactaria na formação superior, na inclusão social, na política, no enfrentamento da homogeneização colonial, entre tantos outros, uma vez que *“é hora de explorar e democratizar a disciplina da antecipação, a fim de conectar horizontes de tempo a curto e longo prazo, em uma trajetória sustentável para nossa espécie”* (LARSEN, 2020).

Na educação como cátedra, o papel da imaginação, da capacidade de ficcionar há muito é expressão em captura, devido ao poder que resiste no ato de criar novos mundos para além dos limites estipulados. Considerando que **não são múltiplos os projetos de futuro num contexto colonial**, uma vez que as vozes hegemônicas são homogêneas, padronizadas, uni-formes, os sonhos se transformam em mercadorias, os futuros quase sempre distópicos. Movendo junto de uma pergunta-agulha desse tecer, qual seja, precisa *falar para poder sonhar?* (HOLANDA, 2023, p.45), indago em que medida a infiltração colonial na vida influi na construção dos sonhos através de capturas de imagens-memórias-criações-afetos.

O professor Faustino, em meio a uma fala proferida em aula intitulada *“Pênis sem fala: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo”* (OPARÁ SABERES, 2022) a respeito da dificuldade atual que muitas pessoas têm de sonhar, imaginar, afirma que *“é mais fácil engajar politicamente pela dor ao invés de engajar pelo sonho. Temos muita pouca habilidade de colocar o sonho na mesa”*, diz o professor. Enquanto isso, a igreja, o crime, a escola, as redes sociais, os políticos, muitos oferecem sonhos, sonhos de consumo, de sucesso individual. A falácia da meritocracia é a nêmesis dos sonhos.

O professor Sidarta Ribeiro, em sua obra *“O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho”* de 2019, traz importantes questões a respeito da função do sonhar e suas cosmopercepções<sup>8</sup> através dos tempos. Segundo o autor, *“os sonhos bem sonhados vislumbram nosso destino através de simulações dos possíveis trajetos e*

---

<sup>8</sup> Cosmopercepção é um termo partilhado pela autora oxumnista Oyewùmí que nos faz refletir sobre como a matriz eurocêntrica colonial e sua *miopia* insensível só percebe o mundo pelo *olhar fragmentado*, captando *“o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais”* (OYĚWÙMÍ, 2002, p.3).

*desfechos. Sonhar é como tatear o quarto escuro com uma nesga de luz, quando as paredes são o próprio futuro” (RIBEIRO, 2019, p. 352).*

Não à toa a imaginação, o poder de criação e nomeação, a sensibilidade são elementos em disputa nessa realidade. Falar de sonhos é girar caleidoscópio, tentar apontar sua importância através dos tempos e espaços é tarefa inesgotável. Os sonhos, entre tantas outras possibilidades,

são reivindicados pelas artes e pela literatura como fonte de inspiração criativa; pelas religiões, como meio de comunicação direta com o divino; pela psicanálise, como a “via real” para o inconsciente; pelas ciências médicas e biológicas, como fenômenos fisiológicos, neurológicos, característicos da fase REM (rapid eye movement) do sono; por diversos povos, que os assumem como um meio de aquisição de conhecimentos sobre si, sobre outrem e sobre o mundo (SHIRATORI et al, 2022, p.1)

Numa sociedade como a nossa, altamente medicalizada, com diferentes *distúrbios* do sono e crise nas perspectivas de futuro (pré-ocupação da mente e ansiedade), como é possível sonhar, desejar, com tanta modelagem colonial de nossas subjetividades? Como pluralizar nosso inventário criativo e criador se nossas múltiplas referências quando presentes, muitas vezes são caricaturizadas ou homogeneizadas via padrão ouro do *norte*? O controle das imagens, do imaginário, embranquecidos e plásticos, moldam visões que, sem outras referências, projetam o amanhã desde um lugar da escassez e do enviesamento, “*como se fosse possível vivermos de soja, nióbio e números*”(HOLANDA, 2021, p.172).

A Bioética, com seu contexto de surgimento no pós-guerra e experimentações científicas em cobaias humanas e práticas eugenistas ainda em expansão, é também conformada por muitos embates desde os movimentos sociais, principalmente em sua experiência latino-americana. Enquanto cenário de um especulativo moral e debate sobre limites éticos (não somente da técnica), a Bioética em sua faceta plural, torna-se potente espaço de nutrição para solos oníricos não colonizados. Se o campo dos sonhos necessita de nutrição para florescer, combater o vírus do *capital*, o

reflorestamento dos corações-cabeças é feitura de saúde, é estímulo para produção de anticorpos ancestrais na busca pela cura da terra (HOLANDA, 2021) e do plantio e semeadura de múltiplos sonhos.

Segundo tradição africana, é impossível saber para onde ir sem saber de onde se vem... como não padecer se nossas memórias foram apagadas, vozes e gritos abafados? Como nos ensina Krenak, *“se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos”* (KRENAK, 2019, p.14). Enlouquecemos? Perdemos a cabeça? Talvez isso seja um dos passos a serem dados no que tange aos necessários deslocamentos. Perder a razão como tutora exclusiva da agência, da ética aplicada. A quem interessa essa deslegitimação constante das políticas do sensível, do sentir, das emoções, daquilo nomeado como des-razão?

É também sobre produção, controle e disputa dessas novas imagens, imagens de futuro ancestralizadas, uma vez que as já postas se estruturam sobre apagamentos de histórias, memórias, existências, genocídios, iniquidades. Nesse caminho, Mombaça (2021), nos desloca para a importância de montarmos barricadas anticoloniais a nível de existência, implodir a norma que enuncia e captura futuros, vozes e sonhos.

Toda essa violência presente no *design global* deve ser redistribuída, por diferentes estratégias, inclusive também a de não oferecer respostas prontas para um sistema que a tudo engole e se apropria. Apontar lugares, redesenhar sentidos, morar na indefinição, como nos ensina Mombaça (2021) - *atravessar*. Fazer alguns desarmes, apostar na criação. Essa pode ser *“potencialmente libertária pois, ao instaurar o que ainda não existe, opera uma ruptura com o estabelecido, o prescrito, o razoável”* (ROCHA ET. ALL, 2019, p.130). Ficcionalizar de maneira plural é um horizonte bioético.

Pensar em uma bioética pluriversal implica em expansão do entendimento partilhado de futuro, de vida, de saúde e deslocar o lugar das relações, do trabalho como punição/sofrimento para um trabalho que *“pode ser visto como uma forma de cuidado mútuo”* (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Compreendendo o cuidado como fio

tecedor de relações, falando desde um lugar de agência no campo bioético, aponta-se para a construção de um novo ethos de trabalho *“caracterizado pela abertura do corpo à experiência sensível, onde o cuidado de si é indissociável do cuidado com o outro”* (ROCHA ET. ALL, 2019, p.135). Assim, podemos falar de uma

promoção de uma economia do cuidado plural que nos ensine a reconstruir laços/ redes de convivência, vínculos e subsistência como ferramentas para promover o bem comum; uma ética capaz de produzir a dignidade humana compartilhada. (HOLANDA, 2020)

Nessas de se afirmar aquilo que é comum, do comunitário, que se compartilha, é interessante pensar a ética enquanto impulso vital (SEGATO, 2006, p.223), uma ação atravessada pela afetação, frente a lei e a moral que são elementos estáveis. Aprender com uma politicidade outra que dialogue com um comunal- pluriversal e não um individual- universal. Uma ética inquieta é também uma ética pluriversal. Em movimento constante de deslocar certezas, tornar-se disponível *“para interpelação pelo outro”* (idem, p.207). Essa postura permite que nos *“conheçamos no olhar do outro”* (idem, p.228) e tenhamos responsabilidade e abertura, nomeados aqui também como *“predicativos para o eu ético”* (idem, p.227).

Essa abertura ao outro, na pedagogia do e isso e aquilo e não ou isso ou aquilo, um entendimento da soma muito mais do que a exclusão e negação, faz parte das diversas heranças de cosmopercepções de mundo que poderíamos centrar como saber movente de filosofias do sul.

As filosofias afroperspectivadas trazidas pelo professor Noguera como *“uma abordagem filosófica que tem como referências a afrocentricidade, o quilombismo e o perspectivismo ameríndio”* (NOGUERA, p.437, 2019) muito nos ensinam a respeito dessa abertura ao outro, da generosidade das partilhas, uma característica xenofílica presente em muitas culturas africanas e originárias uma vez que *“Somos parentes de tudo aquilo que vive e pulsa”* (Iberê, 2019, p.7). Exemplo da Jurema, religião de princípio xenofílico, como nos partilha mestre Jayro Pereira *“Ela, assim, como as religiões de matrizes africanas, tem essa característica de se fortalecer sem excluir o*

*outro, ou julgar o outro*” (DAS NEVES, 2019, p.41). Bem diferente do traço xenofóbico próprio à cultura ocidental e sua outrificação em massa guiados pelas políticas de inimizade. É nesse rumo a importância de pensar uma ética da insatisfação, do pluralismo bioético (HOLANDA, 2023) uma recepção sensível ao estranho que não seja via interdito imediato, mas no acolhimento das pulsões que movem nossas agências.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente texto teve como objetivo realizar tessituras epistemológicas a respeito das relações entre a educação, enquanto instituição social que atravessa mundos e estrutura moralidades, com o campo bioético desde uma centralidade dos afetos e emoções na conformação de agências. Considerando a Bioética um campo interdisciplinar, a proposta foi refletir em que medida a produção de sentidos, sonhos e projetos de futuro em contexto moderno/ocidental têm moldado subjetividades, como também mantido a colonialidade do ser, poder e saber através de ideologias hegemônicas tidas como “positivas” e futuristas. Refletir sobre éticas da vida em uma sociedade que se regula pela *nomos* da violência racial, institucionalizada e espetacularizada (MBEMBE, 2017) é desafio subjacente no mundo das ciências normativas. Ainda que muitas vezes reduzida a disciplina curricular, encapsulada nas teias biomédicas ou nos respiradores artificiais do *principlialismo*, a Bioética se torna potente espaço de contribuição dialógica e não-fragmentária para se pensar- ser no mundo. Mais ainda, assumindo postura interdisciplinar, talvez seja por fios bioéticos que possam correr múltiplas maneiras de encarar o chamado adiamento do fim do mundo (KRENAK, 2019).

Apesar de ser um campo mais reconhecido somente nas últimas décadas, principalmente após a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos de 2005, intuo coletivamente que é desde uma *cosmopercepção* das Bioéticas do chamado sul global, como as éticas, dos povos indígenas de *Abya Yala*, *pindorâmicos*,

quilombolas, ribeirinhos, entre tantos outros, seja possível co-criar futuros abundantes e coletivos. Compreender-se ontologicamente desde uma ética implicada com diferentes sentidos, afetações, com a natureza, com os cosmos, junto a seres viventes, (in)visíveis, encantados, uma ética contextualizada com o meio que se vive não é e nem será fruto de nenhum milagre grego. Este termo, milagre grego, é aqui utilizado para expressar o fenômeno ocidental que afirma ser todo cabedal filosófico e originário do pensamento e experiência ontológica de matriz exclusiva da Grécia (Nogueira, 2012), trazendo consigo uma noção de primazia da razão sobre a emoção e outros reflexos coloniais. São ficções que se perpetuam e legitimam -se pelo apagamento, falseamento e silenciamento de outras pluriexistências até os dias atuais.

Democratizar sonhos com propósito de garantir potenciais futuros plurais é agência que se soma substancialmente ao diálogo junto de uma ética da libertação, potente ingrediente num caldeirão bioético. Dos rituais invisíveis aos feitiços cotidianos produzidos nas bordas e nas beiras, que abrem fissuras na manta galvanizada que sufoca vozes sonhadoras, uma ética pluriversal também pode ser encantada. O encantamento *“é uma matriz de diversidade dos mundos. Ele não inventa uma ficção. Ele constrói mundos. (...) O encantamento é uma atitude diante do mundo e diante da vida”* (OLIVEIRA, 2003, p. 5), o encantamento co-cria tempos.

Uma bioética pluriversal, inquieta, encantada. Uma ética ancestral que realize travessias junto aos que nas margens seguram cuidadosamente as bordas do mundo para o céu não cair de vez. É na inspiração dos saberes ancestrais, saber valorizar o que veio antes, olhar para trás para se pensar o amanhã que me inspiro para enredar as trocas e cruzos que se tecem aqui. *“Trate bem o mundo. Isso não foi dado a você por seus pais. Foi desejado por seus filhos”* (provérbio queniano).

**REFERÊNCIAS**

BELLAGUARDA, M. et al. **O corpo humano numa aproximação à antropologia da saúde**. In: Revista Mal- estar e subjetividade- Fortaleza – vol.Xi-Nº3 , 2011.

BRASIL, Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Saúde na 2009. 96 p. : il. – (Série B. Textos Básicos de Saúde) (Cadernos de Atenção Básica ; n. 24);

CABANAS, E.; ILLOUZ, E. **Happycracia: fabricando cidadãos felizes**. Tradução Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2022. 288p. (Coleção Exit)

DAS NEVES, C. S. (2019). **E a Jurema se Abriu Toda em Flor: práticas e discursos para a efetivação de direitos humanos na Jurema do Ilè Asé Orisalá Talabí**. Revista Calundu, 3(2), 22.

FAUSTINO, D. M. A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “Ser” negro. Revista Tecnologia e Sociedade. 9(18). 2013

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Olojá: **Entre encontros - Exu, o senhor do mercado**. Das Questões, [S. l.], v. 4, n. 1, 2016.

HOLANDA, Marianna. **Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma: sobre pandemias continuadas, capturas do Bem Viver e a reimaginação do mundo**. In: “Reencontro com Rita Segato por sua linhagem: memórias e memorial” | (org.) Tânia Mara Campos de Almeida Ed. UnB, 2023. Pp. 36-52.

\_\_\_\_\_Saúde Coletiva e o planeta comum: o chamado das mulheres indígenas de cura pela terra. Interterritórios - Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco/ Caruaru, V.7 N.13, 2021.

\_\_\_\_\_Dia Mundial da Saúde | Nota de Reflexão: “**Só há saúde se ela for coletiva**”. *Liga Acadêmica de Bioética e Direitos Humanos (LiABDH)* da Universidade de

Brasília (UnB). Disponível em <https://liabdh.wordpress.com/2020/05/02/dia-mundial-da-saude/>

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Eugênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

IBERÊ, Daniel. **IIRSA: A Serpente do Capital: pilhagem, exploração e destruição cultural na América Latina (Santo Antônio e Jirau)**. Rio Branco: Edufac, 2015;

\_\_\_\_\_ Sobre Palavras e Parentes ou para além de humanos e não-humanos. Disciplina Tópicos Especiais em Teoria Antropológica (Encontro dos Saberes e Teorias da Decolonização) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Universidade de Brasília (UnB), 2019;

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1 ed. Companhia das letras. 2019.

LARSEN, N. **What Is 'Futures Literacy' and Why Is It Important?** On overcoming blind resistance to change and poverty of the imagination.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios do racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LE BRETON, David. **Antropologia das Emoções**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

LUTZ, Catherine. Entrevista: **Antropologia com emoção**. MANA 18(1): 213-224, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/fngwjYSYm6QrTzDNXCDKM7B/?lang=pt>

MACERATA, Iacã, Soares, José Guilherme Neves e Ramos, Julia Florêncio Carvalho. **Apoio como cuidado de territórios existenciais: Atenção Básica e a rua**. Interface - Comunicação, Saúde, Educação [online]. 2014, v. 18, suppl 1 [Acessado 23 Dezembro 2022], pp. 919-930.

MANOEL, Jones; Landi, Gabriel. 2019. **Revolução Africana: Uma Antologia do Pensamento Marxista**. São Paulo, SP: Autonomia Literária;

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **"O negro do Pomba quando sai da Rua Nova, ele traz na cinta uma cobra coral": os desenhos dos corpos-territórios evidenciados pelo Afoxé Pomba de Malê**. 2014. 180 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Desenho Cultura e Interatividade) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. 2021. Disponível em: <https://trechos.org/wpcontent/uploads/2021/06/Livro-Nao-va-nos-matar-agora-por-Jota-Mombaca.pdf> , acesso 20 novembro, 2023.

NEITZEL, O.; SANTOS, C. . **A educabilidade das emoções: implicações éticas e políticas**. Controvérsia (UNISINOS), v. 11, p. 29-43, 2015.

NOGUERA, Renato. **O ensino de Filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: PALLAS: Biblioteca Nacional, 2014;

\_\_\_\_\_. **Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maioout/2012.

NOGUERA, Renato, Valter Duarte and Marcelo dos Santos Ribeiro. **"Afroperspectividade no ensino de filosofia: possibilidades da Lei 10.639/03 diante do desinteresse e do racismo epistêmico."** (2019).

NUSSBAUM, Martha. **"Introdução"** em: Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones. Barcelona: Paidós, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sem fins lucrativos. Por que a democracia precisa das humanidades**, Martins Fontes, São Paulo, 2015, 153 p.

OLIVEIRA, Fátima. **FEMINISMO, LUTA ANTI-RACISTA E BIOÉTICA**. cadernos pagu (5) 1995: pp. 73-107;

\_\_\_\_\_. **"Para onde caminha a humanidade sob os signos das bios (tecnologia e ética)?"**, IN Saúde em debate, nº 45/dezembro 94, pp. 32 a 37.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects** in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New

York:Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento.

PESSINI, Leo. Humanização da dor e sofrimento humanos no contexto hospitalar. Rev Bioét, v.10, n.2, 2012.

RIBEIRO, S. **O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 459 p.

ROCHA, Mônica; SANTOS, Adriana; RESENDE, Catarina. **Polissemias do sensível: resistência e ethos na formação em saúde**. Interterritórios - Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco/ Caruaru, V.5 N.9, 2019.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília. INCTI, UnB, 2015.

SEGATO, Rita. **Raça é signo**. Serie Antropologia 372, Brasília, 2005.

\_\_\_\_\_. Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais. In: Mana 12(1): 207-236, 2006.

SHIRATORI K, Gongora MF, Sztutman R, Ribeiro Júnior RR. Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios: uma apresentação. Rev Antropol [Internet]. 2022;65(Rev. Antropol., 2022 65(3)).

UNESCO (2005). **Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos**. Paris, 19 de outubro de 2005. Tradução brasileira sob responsabilidade da Cát-edra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília. Disponível em: <http://www.bioetica.catedraunesco.unb.br> Acesso em: 20 set. 2023

WORLD HEALTH ORGANIZATION, World mental health report: transforming mental health for all. Geneva: World Health Organization; 2022.



Artista: Isadora Vilela

## EDUCAÇÃO E BIOÉTICA A PARTIR DE DIÁLOGOS ENTRE A DUBDH E A LDB: DESCOLONIZANDO PONTES

EDUCATION AND BIOETHICS BASED ON DIALOGUES BETWEEN DUBDH AND LDB:  
 DECOLONIZING BRIDGES

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173674>  
 Envio: 30/10/2023 - Aceite: 25/11/2023

### Mariana Siqueira



Professora de História da Secretaria de Educação do Distrito Federal/SEDF  
 mestranda no Programa de Pós-Graduação em Bioética/Cátedra Unesco-  
 Universidade de Brasília, criadora do Projeto Gira Mundo.

### Izabela Amaral Caixeta



Professora de Sociologia SEDF, mestre em políticas públicas em saúde pela  
 Fiocruz, especialista em estudos afro-latinoamericanos e caribenhos pela  
 CLACSO, doutoranda no PPG Bioética/Cátedra Unesco- UNB.

## RESUMO

Dada as relações de colonialidade presentes na institucionalização das áreas da educação e saúde, em particular nos territórios considerados periféricos, 'terceiro mundo' ou 'sul global' como o Brasil, o presente texto tem por objetivo estabelecer um diálogo entre a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) do país e os princípios da Bioética de Intervenção (BI) tendo como perspectiva a importante Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH). Reflete-se aqui a articulação entre os campos da bioética e educação a partir dos documentos normativos e três princípios selecionados, a saber: o respeito à autonomia, o respeito à pluralidade e a solidariedade. Percebe-se uma demanda pela produção na literatura de referência a respeito dessa ponte temática, bem como a urgência de se destacar a infiltração neoliberal-colonial na maneira como os princípios são agenciados, evidenciando a hegemonia do principalismo norte global na produção nacional.

**PALAVRAS-CHAVES:** bioética de intervenção; DUBDH; LDB; educação; colonialidade.

## ABSTRACT

Given the relations of coloniality present in the institutionalization of the areas of education and health, particularly in territories considered peripheral, 'third world' or 'global south' such as Brazil, the aim of this text is to establish a dialogue between the country's Law of Guidelines and Bases of Education (LDB) and the principles of Intervention Bioethics (IB) from the perspective of the important Universal Declaration on Bioethics and Human Rights (UDBHR). It reflects on the link between the fields of bioethics and education based on the normative documents and three selected principles: respect for autonomy, respect for plurality and solidarity. There is a perceived demand for the production of reference literature on this thematic bridge, as well as the urgency of highlighting the neoliberal-colonial infiltration in the way the principles are acted upon, highlighting the hegemony of global North principlism in national production.

**KEYWORDS:** intervention bioethics; UDBHR; LDB; education; coloniality.

## INTRODUÇÃO

Para que se estabelecesse um modelo colonial de dominação foi preciso que se consolidasse um discurso baseado na hegemonia dos europeus e na desumanização de povos originários e de africanos que foram escravizados. Essa estrutura racista permeou toda a história da América Latina influenciando fortemente os níveis de pobreza e desigualdades sociais, principalmente com um recorte de raça e gênero. Quijano chama esse processo de Colonialidade de Poder na qual se hierarquizou seres humanos prometendo um progresso moderno próximo ao europeu e uma possível salvação permeada de discursos religiosos que autorizavam escravidão, mortes e estupros com o argumento de modernizar, racionalizar e civilizar esses povos considerados inferiores (RAPOSO; DE ALMEIDA; DOS SANTOS, 2021).

O sistema neoliberal e os efeitos perversos da colonização do Brasil tendem a transformar a educação em uma mercadoria visando o lucro dos países centrais. Esse reducionismo cultural e econômico que o capitalismo impôs vai na contra mão de uma educação democrática e libertadora e acaba resultando na aparição de regimes autoritários e perversos baseados em um anti-intelectualismo que avança ferozmente para desconstruir o pensamento crítico. O contexto do neoliberalismo não deve ser deixado de lado dentro dessa discussão uma vez que o mundo capitalista tende a mercantilizar o direito à educação fazendo dele um bem que promove muito lucro a corporações com intencionalidades antidemocráticas que, disfarçadas de uma falsa solidariedade que encobre uma exploração, aumentam consideravelmente suas fortunas (FREIRE, 1999).

Essa história afeta consideravelmente a estrutura educacional brasileira que foi construída tendo base nessa colonialidade do saber/poder/ser, o que causa grandes problemas educacionais ainda nos dias de hoje. O ensino brasileiro foi construído para forjar essa realidade estabelecendo o parâmetro branco e europeu como sendo o único e universal, relegando as demais culturas o caráter de inferioridade, negando os saberes locais produzidos pelos povos negros e indígenas e reconhecendo os conhecimentos produzidos pelos países centrais como legítimos (DA SILVA, 2018).

Apesar desse histórico de opressão, os países da América Latina sempre mantiveram acesa a resistência diante dessa hegemonia do conhecimento, procurando desenvolver teorias e conceitos próprios para dar conta de responder problemas específicos de países que sofreram com o pensamento colonial (CASSIANI; SELLES; OSTERMANN, 2022). Uma dessas teorias que vem se desenvolvendo no Brasil é denominada de Bioética de Intervenção- BI.

A Bioética de Intervenção surge, enquanto UM projeto epistemológico insurgente, com a intenção de oferecer ferramentas de análises éticas que sejam de acordo com as necessidades desde o território, analisando com um olhar crítico os princípios que fundamentam nossas reflexões. Essa maneira politizada de entender a bioética ficou reconhecida internacionalmente após a promulgação da DUBDH, que teve grande influência dessa bioética pensada a partir do Sul.

A modernidade estruturou os arranjos culturais e sociais hierarquizando dentro de uma perspectiva colonial e ditando qual maneira devemos perceber e organizar a nossa vida. A BI tem uma proposta de politização da ética nos conflitos diversos que acontecem na América Latina, dentre eles o racismo produzido e perpetuado por uma educação formada pelos colonizadores, de maneira crítica fornecendo bases conceituais para os estudos decoloniais (FLOR DO NASCIMENTO; GARRAFA, 2011).

Considerando as recomendações propostas pela BI acerca da inserção do estudo de ética no campo educacional, haja vista que “desigualdades sociais fragilizam as noções de cidadania, dificultando ou mesmo impedindo a tomada de decisões conscientes e autônomas” (PIRES, GARRAFA, 2011, p.739) , o objetivo desse artigo é estabelecer um diálogo entre a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) e os princípios da Bioética de Intervenção (BI) tendo como perspectiva a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH).

A ideia é refletir sobre a possibilidade da leitura de princípios comuns desses dois documentos dentro de uma ótica crítica e contextualizada com vistas a construir uma educação em bioética plural. Os princípios selecionados para a análise são: o respeito à autonomia, o respeito à pluralidade e à solidariedade. Acerca do primeiro

princípio, o objetivo é debater de modo a não individualizar e supervalorizar a autonomia de maneira descontextualizada, reduzindo a ideia de consentimento. Em seguida, trataremos sobre a pluralidade cultural dialogando não apenas com a DUBDH, mas também com a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO e trazendo a noção de pluralismo bioético como princípio fortalecedor e nutritivo aos debates propostos.

Trataremos também acerca dos artigos no corpo da LDB que permitem a construção de políticas públicas educacionais visando a pluralidade, uma vez que ética aplicada e educação se atravessam inteiramente. E, por fim, traremos para o debate o princípio da solidariedade buscando diferenciar esse conceito de outros semelhantes, como a caridade e a filantropia, que muitas vezes são utilizados de maneira escusa para proporcionar lucros para grandes corporações fantasiadas de uma falsa solidariedade (GARRAFA; PYRRHO, 2021).

Destaca-se, por fim, a preeminência da reflexão acerca da infiltração neoliberal-colonial na maneira como os princípios éticos são agenciados, evidenciando a influência do principalismo norte global (FEITOSA; NASCIMENTO, 2015) na produção nacional, bem como a urgência de uma necessária politização dos conflitos morais que capitanearam as práticas educacionais. Sugere-se que a defesa dos princípios de uma bioética crítica e implicada, como a Bioética de Intervenção e o pluralismo bioético possibilitem uma nova abordagem contra colonial para garantia de futuros plurais.

## **METODOLOGIA**

Para realização do levantamento de literatura sobre o tema foram visitadas plataformas como “PubMed”, “LILACS” e Google Scholar, com uso de descritores que interseccionam os temas da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (1996), junto da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (2005). Também foi realizada análise dos documentos em questão, com foco nas palavras chaves: autonomia, pluralidade e solidariedade, a fim de se perceber possíveis conexões epistemológicas, semânticas e ou políticas sobre os termos.

Acerca da literatura de referência em bioética e educação que articule os documentos em questão, os achados da revisão de literatura mostraram-se insuficientes, tendo como maior incidência artigos que debatem sobre a inserção da bioética em currículos educacionais, a importância do ensino em bioética na educação básica e/ou ensino superior ou ainda, a educação como um valor bioético.

### **ESTABELECENDO PONTES: EDUCAÇÃO EM BIOÉTICA SOB A PERSPECTIVA DA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO**

O termo “Bioética” surgiu por volta da década de 70, diante da necessidade de perceber o mundo através de lentes éticas mais amplas que sejam capazes de refletir sobre o mundo e o meio ambiente, indo além da ética médica. (GARRAFA, 2005). Potter foi um dos primeiros cientistas a empregar esse olhar menos restrito da bioética e perceber que é necessário aproximar as ciências humanas das práticas em saúde para garantir a sobrevivência humana. Essa proposta de uma bioética mais humanizada e amplificada refletindo sobre diversos aspectos que abrangem a vida humana foi, em parte, substituída por uma ética desenvolvida pelos EUA na qual se restringe às relações entre pacientes e profissionais de saúde baseada em quatro princípios (autonomia, beneficência, não maleficência e justiça) que nem sempre dão conta da complexidade dos debates que a bioética precisa enfrentar.

Geralmente fazemos uso dos princípios para buscar resoluções para conflitos morais que surgem no dia a dia. Eles devem servir de base para a construção de projetos pedagógicos e elaboração de políticas públicas, incluindo aquelas voltadas para a educação. Princípios, então, servem como uma base para a ética da vida norteando a moralidade dos atos, expressando valores e diretrizes fundamentados pelas normas constitucionais. Algumas correntes de pensamento, incluindo a bioética principialista, tendem a colocar os princípios de maneira verticalizada na qual alguns deles assumem uma importância hierárquica maior que outros (FEITOSA; NASCIMENTO, 2015).

Essa teoria principialista se mostra eurocêntrica e foi criada por países do Norte que não tem os mesmos problemas que países pobres precisam enfrentar e, por isso, o principialismo bioético produzido por Beauchamp e Childress é limitado em contextos mais plurais. (GARRAFA; MARTORELL; DO NASCIMENTO, 2016). De um ponto de vista mais amplo, podemos entender a bioética como um novo território do conhecimento inter e transdisciplinar que oportuniza novas leituras para o enfrentamento de problemas éticos emergentes e persistentes da sociedade contemporânea estabelecendo uma forte ligação entre ética e política incorporando à discussão temas como empoderamento, justiça ambiental, equidade e outros.

Mais do que obrigações e deveres, o objetivo é falar sobre direitos sociais para a construção de uma ética democrática e coletiva comprometida com a dignidade das pessoas, em especial aquelas mais necessitadas (MANCHOLA-CASTILLO; GARRAFA, 2017). Essa perspectiva de uma bioética abrangente mais conectada com problemas da humanidade, principalmente de pessoas pobres, é aliada a diálogos que objetivam refletir de maneira séria e dura iniquidades que assolam países mais pobres, no nosso caso especificamente a América Latina.

Não é possível analisar a história da América Latina e visar transformações nesse sistema sem refletir sobre seu processo de colonização e a dominação epistêmica que países europeus implantaram no Novo Continente à custa de muita violência. Apesar da força do processo colonial, sempre houve movimentos de resistência que se faziam ou por revoltas populares ou por Insurgências Epistêmicas que podem ser classificadas, segundo Catherine Walsh, como a construção de novas estratégias e mecanismos para o enfrentamento das epistemologias dominantes (FEITOSA; NASCIMENTO, 2015).

Assim como Potter (2016) que pensava a bioética como uma ponte para o futuro, Paulo Freire (1987) entende a educação como uma maneira integral do ser humano refletir sobre o contexto social na qual está inserido procurando perceber esse mundo real visando transformar o cenário em que os educandos estão inseridos. A proposta de Freire busca uma educação integral em que as pessoas sejam

influenciadas a pensar sobre as práticas sociais de sua comunidade procurando debates e reflexões conciliando teoria e prática.

Ambos os autores acreditam na educação fundamentada nos princípios dos direitos humanos como uma forma de integrar o ser humano ao ambiente na qual ele está inserido e que tenha como objetivo maior a garantia da autonomia, justiça social e liberdade. Para construção de uma educação contra colonial, é necessário contar com um alicerce teórico sólido que possibilite a formulação de políticas públicas educacionais que visem transformar essa realidade e, nesse aspecto, as bases teóricas da BI podem ser valiosas referenciais.

A BI é uma teoria latino-americana que tem como proposta politizar de maneira ética e aplicada o modo de lidar com os conflitos biotecnocientíficos, sanitários, sociais e ambientais a partir das necessidades da América Latina desenvolvendo uma linha de pesquisa acolhendo e críticas e contribuições de suas bases teóricas e epistemológicas. A atuação da BI se dá principalmente agindo de maneira ética e prática na intervenção de macroproblemas persistentes requerendo ferramentas diferentes daquelas utilizadas pelos modelos imperialistas (FLOR DO NASCIMENTO; GARRAFA, 2011). É nesse contexto de busca de teorias próprias da América Latina que está sendo construída a BI. Preocupada com problemas próprios do território e propondo intervenções duras em problemas persistentes graves, como o racismo.

A BI acredita na possibilidade de uma construção coletiva buscando discutir em espaços públicos situações provocadas pela desigualdade social pautando o estabelecimento de relações solidárias, não discriminatórias gerando condições mais dignas de sobrevivência. De maneira concreta, a BI faz frente a iniquidades moralmente inaceitáveis através de ações equitativas dentro do setor público e coletivo.

Em 2005 a UNESCO homologou a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH). Essa declaração ampliou o significado da bioética, pois incluiu no corpo da Declaração princípios norteadores que permitem transcender os limites da

área biomédica e biotecnológica. Apesar da resistência de alguns países à formulação da DUBDH, ela vem recebendo um crescente reconhecimento internacional e, embora tenha um caráter normativo e não uma força de lei, mostra-se um instrumento bastante útil para orientar os Estados na construção de legislações. (SANTOS; SHIMIZU; GARRAFA, 2014)

A partir daí se tornou evidente a busca de uma construção bioética mais comprometida com os vulneráveis sociais formulando um conhecimento baseado na justiça social empenhado em melhorar a vida dos mais necessitados. Esse caminho de uma bioética mais crítica e política se faz através de uma abordagem teórica construída na Cátedra de Bioética da Universidade de Brasília, a Bioética de Intervenção que estabelece paralelos entre a bioética e a ideias desenvolvidas por Paulo Freire (1987) mais precisamente a Pedagogia do Oprimido (SANTOS; SHIMIZU; GARRAFA, 2014).

Na DUBDH, a matéria pertinente à educação entra como diretrizes para promoção da Declaração, a saber, no Artigo 23:– Informação, Formação e Educação em Bioética, onde consta que

- a) De modo a promover os princípios estabelecidos na presente Declaração e alcançar uma melhor compreensão das implicações éticas dos avanços científicos e tecnológicos, em especial para os jovens, os Estados devem envidar esforços para promover a formação e educação em bioética em todos os níveis, bem como estimular programas de disseminação de informação e conhecimento sobre bioética.
- b) Os Estados devem estimular a participação de organizações intergovernamentais, internacionais e regionais e de organizações não governamentais internacionais, regionais e nacionais neste esforço (UNESCO,2005).

A LDB, 9394/96, foi constituída a partir de um projeto político estruturado na Constituição Federal 1988 que estabelecia que a educação se trata de um direito do todo cidadão e é um dever do Estado oferecer de forma universal o acesso à educação pública e de qualidade em todos os níveis estabelecidos por lei.

Nesse sentido a LDB se constitui em instrumento legal e regulamentar da educação no Brasil estruturando os rumos educacionais do país. Ao longo dos anos, em virtude principalmente dos movimentos de negros e indígenas em busca de uma educação plural, essa lei veio sofrendo algumas modificações importantes que incluem novas possibilidades e obrigações em torno de uma educação garantidora da dignidade de todos. Um exemplo, tratado mais especificamente é a inclusão dos artigos 26-A e 79-B que estabelecem a obrigatoriedade do ensino de história afro-brasileira em todos os níveis de ensino (LEAL; SILVA, 2020). Sem dúvidas que essas modificações são essenciais para uma mudança na estrutura hegemônica da educação, contudo devemos atentar que é necessário também uma leitura desses princípios que norteiam a pedagogia brasileira por uma perspectiva que não seja totalmente pautada pelo individualismo capitalista para novas perspectivas de olhar a educação.

A proposta deste trabalho é propor a construção de uma educação em bioética contra perspectiva colonialista a partir da leitura de princípios basilares da maior lei de educação no Brasil, LDB, por uma perspectiva contextualizada dentro de uma reflexão genuinamente brasileira trazida pela BI. Assim, serão tratados neste texto somente os princípios de respeito à autonomia, respeito à pluralidade e solidariedade.

## **RESULTADOS E DISCUSSÕES**

### **RESPEITO À AUTONOMIA**

Artigo 5 – Autonomia e Responsabilidade Individual Deve ser respeitada a autonomia dos indivíduos para tomar decisões, quando possam ser responsáveis por essas decisões e respeitem a autonomia dos demais. Devem ser tomadas medidas especiais para proteger direitos e interesses dos indivíduos não capazes de exercer autonomia (UNESCO, 2005).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação no Brasil carrega consigo, no uso da palavra autonomia, a polissemia própria que esse termo reflete. Aparecendo nove vezes ao longo do documento, seu entendimento é diverso, a saber: uma aparição sobre autonomia pedagógica, outra tratando sobre a autonomia intelectual e desenvolvimento do pensamento crítico e da formação ética dos educandos e as

demais tratando sobre a autonomia das instituições pedagógica, didática científica, administrativa e de gestão financeira do ensino superior (BRASIL, 1996).

Na DUBDH, a autonomia é contemplada no artigo 5º na qual consta que esse princípio deve ser respeitado desde que o indivíduo seja considerado responsável pelas suas decisões e essa não desrespeite a autonomia dos demais e, no caso de pessoas que não tenham condições de agirem de maneira autônoma, devem ser tomadas medidas especiais para garantir os direitos e interesses deles (UNESCO, 2005).

A autonomia tem origem na expressão grega *autos*, que significa “mesmo”, e *nomos*, que se traduz por “lei”, “regra”, “governo”, indicando, portanto, a noção de “autogoverno”. O princípio de autonomia é, portanto, a capacidade de decidir e agir tendo em vista o que é melhor para si 3. É princípio central na bioética principialista, focada no indivíduo” (ALBUQUERQUE, GARRAFA, 2016, p.453)

Dando uma possibilidade mais ampliada do princípio da autonomia que a corrente principialista, a Declaração favorece uma visão menos individualista tentando trazer o limite do outro para o debate buscando não abusar dos direitos individuais e não se esquecendo daqueles que, por algum motivo, mesmo que momentaneamente, não tenham a capacidade de decidir, como no caso de indivíduos menores de idade, por exemplo.

Na corrente principialista da bioética a autonomia, por vezes, é supervalorizada se sobrepondo aos outros princípios. O princípio da autonomia é importante, mas não deve ser hiper dimensionado em relação aos outros princípios. O individualismo que a ideia de autonomia traz consigo é bastante interessante dentro de uma sociedade de economia capitalista, porém, quando esse princípio é colocado acima dos outros (como a justiça, por exemplo) o bem coletivo pode ser prejudicado diante das garantias individuais dos cidadãos (GARRAFA,2012).

Um exemplo de que o princípio da autonomia deve ser melhor analisado merecendo um olhar atento são os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para pesquisas com seres humanos. Esses termos demandados por Comitês de

Ética em Pesquisa são documentos instrumentais muito importantes para evitar abusos em pesquisas envolvendo pessoas. Mas será que em um país como o Brasil onde grande parte da população é analfabeta funcional um paciente realmente tem autonomia para entender e concordar com os termos e condições da pesquisa? Podemos dizer que uma pessoa numa condição de instabilidade emocional devido ao estado de saúde de um ente querido tem de fato autonomia para compreender e aceitar os termos colocados no documento a ela apresentado? As críticas não estão sendo realizadas sobre a importância do TCLE, pois é uma ferramenta garantidora da preservação da dignidade, mas sim sobre a ideia de autonomia. Mesmo com as possíveis adaptações de linguagem previstas pelo sistema CEP/CONEP no TCLE, a insuficiência dessas medidas não esgarça as lógicas de poder que atravessam as relações.

Saindo de uma perspectiva mais individual e entrando numa análise mais coletiva da questão, podemos abordar a situação de países emergentes frente às potências econômicas mundiais. É certo que todo país tem autonomia para construir suas leis, preservar sua cultura e estruturar seus sistemas políticos e econômicos. No entanto é passível de dúvidas que esses países com a economia mais fragilizada e com índices de desenvolvimento mais baixo possam de fato ir contra as imposições de nações imperialistas. Uma bioética pautada pela supervalorização da autonomia é bem-vinda a esses países que já tem hegemonia, no entanto, pode prejudicar aqueles que não estão nesse grupo privilegiado (KOTTOW, GARRAFA, 2006).

Para a BI um novo olhar partindo da América Latina é dado aos princípios, incluindo a autonomia. Dessa nova perspectiva, dentro do campo público e coletivo, devemos priorizar a tomada de decisão que venha a privilegiar o maior número de pessoas pelo maior espaço de tempo resultando nas melhores consequências, mesmo que isso implique em certo prejuízo individuais. No campo privado e individual, devemos contextualizar o ambiente onde os mesmos acontecem para buscar soluções viáveis e práticas (GARRAFA, 2005). Podemos então adotar essas bases conceituais da BI para analisar de forma mais contextualizada o princípio da autonomia dentro do

contexto da educação propondo reflexões mais justas dentro do campo ético para a interpretação da legislação que rege o sistema educacional brasileiro. Na bioética de intervenção, podemos entender pessoa autônoma como

indivíduo com capacidade de deliberar sobre questões pessoais e de atuar de forma consciente. Respeitar a autonomia de uma pessoa significa considerar seus valores, posições e opções, não impedir sua liberdade de ação (exceto quando esta trazer prejuízo a outras pessoas) e proporcionar todas as informações necessárias para que ela elabore juízo próprio (ALBUQUERQUE, GARRAFA, 2016, p.453)

É importante que esse princípio presente tantas vezes na lei principal que trata da educação no Brasil seja objeto de reflexões em sua base teórica para evitar que equívocos práticos sejam cometidos e injustiças sejam legitimadas em nome da autonomia individual de alguns. Frente ao crescimento de atitudes fundamentalistas, dogmáticas e fomentadoras da barbárie que inibem as construções de um pensamento crítico e livre e as pluralidades no modo de existir é fundamental que o princípio da autonomia seja discutido com vistas de garantir o direito da liberdade e de uma educação emancipadora (OLIVEIRA; FORTUNATO; DE ABREU, 2022).

Em seu livro *Pedagogia da Autonomia*, Freire atenta para o fato que não existe democracia sem uma prática docente que precisa ser baseada dentro de uma perspectiva real, formadora de um sujeito conectado com o mundo concreto e capaz de formar um pensamento rigorosamente ético e gerador de boniteza. Ele atenta ainda para o respeito ao saber diverso e a capacidade criadora do educando em que é necessário que o professor seja atento para as vivências e bagagens que estes estudantes trazem da convivência comunitária dialogando com os conteúdos e com a realidade concreta. Para esse importante pensador a educação progressista é uma busca pela autonomia, considerando o desenvolvimento do senso crítico, ativo e transformador, na qual haja uma pedagogia que “faça da opressão e de suas causas objeto de reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará” (FREIRE, 1987, p. 17)

Adorno também chama a atenção para a necessidade de uma educação autônoma que garanta o potencial do sujeito capaz de ser arquiteto de sua cidadania intelectual. Ele critica a educação técnica que é voltada para a mercantilização do mercado praticando uma pedagogia que internaliza por meio dos conteúdos para que o estudante simplesmente processe o que lhe foi passado e reproduza esse conhecimento sem a mínima preocupação em criticar ou refletir sobre esse saber. Para ele é indispensável uma resistência a essa prática educacional e ela só irá ocorrer o impulso do pensamento crítico que é capaz de romper com esse tipo de educação pois gera uma emancipação em que o educando se assenhora da sua vida pensando e agindo por si, sem abandonar a abertura para o outro o que é indispensável para a existência democrática e plural (OLIVEIRA; FORTUNATO; DE ABREU, 2022).

As universidades públicas são instituições que podem tanto promover esse pensamento social crítico que busca a autonomia dos educadores, educandos e do próprio saber, como também (re)produtoras de saberes epistemologicamente colonizadores. É de suma importância que a lei garanta a essas instituições o direito a plena autonomia para que estas cumpram de fato seu importante papel social de gerar conhecimento. Dentro de um momento histórico de ataques às universidades públicas por aqueles que se interessam em aplicar uma educação pobre de pensamento voltada apenas para o lucro de grandes empresas, formando mão de obra mais barata, é de suma importância refletir sobre os princípios que constam nas ferramentas legais que garantem a liberdade das universidades independente do governo vigente.

Em suma, a autonomia é um princípio importante que, ao lado da justiça, da não maleficência e da beneficência, compõem o principialismo. Apesar disso, uma interpretação individualista e super valorizada da autonomia pode não dar conta dos conflitos éticos que se apresentam no cotidiano de países sul-americanos (GARRAFA; MARTORELL; DO NASCIMENTO 2016). A BI traz uma proposta de análise da autonomia mais ampla baseada nos artigos da DUBDH que são garantidores de construções de bioéticas mais interventivas em iniquidades sociais (ALBUQUERQUE; GARRAFA, 2016). Dentro desse diálogo aqui proposto entre a DUBDH e a LDB , percebemos que a

autonomia se faz presente em diversos momentos para garantir a liberdade docente de criação intelectual, do direito dos estudantes de acesso a uma educação crítica e libertadora e das instituições de ensino superior de cumprirem seu papel social de formar pessoas conscientes e críticas.

## **RESPEITO A PLURALIDADE CULTURAL**

Artigo 12 – Respeito pela Diversidade Cultural e pelo Pluralismo A importância da diversidade cultural e do pluralismo deve receber a devida consideração. Todavia, tais considerações não devem ser invocadas para violar a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais nem os princípios dispostos nesta Declaração, ou para limitar seu escopo. (UNESCO, 2005)

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) traz consigo que a cultura deve ser considerada como um conjunto de traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças. Ela também trata do conceito de pluralidade cultural como sendo a resposta política à realidade da diversidade cultural.

Sendo o pluralismo e a diversidade cultural inseparáveis do contexto democrático, torna-se conceitos propícios aos intercâmbios culturais e ao desenvolvimento das capacidades criadoras que alimentam a vida pública (UNESCO, 2002). A Declaração coloca que a paz se constrói a partir de um diálogo intercultural entre as nações, principalmente no desenvolvimento de políticas públicas de intercâmbio cultural visando o respeito dos direitos humanos e do desenvolvimento social. Nesse sentido, a educação tem um papel estratégico e basilar na construção de uma pedagogia dialógica que respeite as pluralidades.

A DUBDH, em seu artigo 12, aponta para a importância da diversidade cultural e do pluralismo e que estes devem receber a devida consideração no âmbito das reflexões éticas. Todavia, essas considerações não devem ser invocadas no intuito de

violam a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais (UNESCO, 2005). A educação é um espaço importante nessa tarefa uma vez que é no ambiente escolar que temos que lidar com o diferente aprendendo a conviver com outras identidades sem perder de vista o respeito a cada uma delas.

A construção de uma educação plural, contra colonial, não pode passar longe do respeito às diversas formas de vida existentes no planeta e a interação dos seres humanos com o diferente numa proposta de garantir o respeito à pluralidade. Dessa forma, a maior legislação da educação brasileira, LDB, também aborda a obrigatoriedade de se fazer uma educação inclusiva e não discriminatória que respeite as diferentes formas de interagir com o mundo. Logo em seu início, ainda no artigo 3º, que trata sobre os princípios da educação, o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas aparece como um dos primeiros princípios norteadores seguidos pelo respeito à liberdade e apreço à tolerância (LDB, 1996). A consideração com a diversidade étnico-racial também se faz presente no decorrer do artigo que trata sobre os princípios ressaltando, mais uma vez, a importância dentro de uma proposta de educação libertadora, democrática e inclusiva o respeito às mais diferentes identidades e culturas.

A legislação brasileira tem um especial cuidado ao respaldar legalmente a construção de uma educação antirracista que promova o respeito a população negra que sofreu durante séculos com a colonização imposta pelos europeus. A partir de muita luta protagonizada pelos movimentos negros do Brasil, leis específicas referentes a esse tema foram inseridas na Constituição Federal de 1988 sendo referendadas pelas outras que se seguiram ao longo do tempo. É importante destacar que apesar da existência desse aparato legal como respaldo, as transformações na educação muitas vezes não acompanham a legislação.

Em 2003, foi promulgada pela Presidência da República a Lei 1639/03 que acrescentou a LDB o artigo 26-A que trata da obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira em todos os níveis de educação. Em 2008, a Lei 11645/08 que trata da educação indígena foi também contemplada dando origem ao artigo 79-B da

LDB. Essas inclusões legais garantindo o direito e acesso a história e cultura de populações historicamente exploradas pelo sistema escravocrata são de severa importância na construção de uma educação não voltada apenas para o eurocentrismo tão prejudicial que toma conta de nossos currículos escolares. Eles permitem que tanto estudantes como professores e instituições de ensino públicas e privadas possam se valer desse respaldo legal para implementação de uma educação garantidora do respeito ao outro e se libertando das feridas que o racismo formou em nosso seio social (SILVA, 2013).

Nesse sentido, a categoria de pluralismo bioético possui diálogos diretos com esse princípio aqui discutido, enquanto uma proposta latino-americana de bioética implicada, crítica. O pluralismo bioético, enquanto potente princípio pode ser traduzido, segundo Vitenti (2023) em seu trabalho sobre a linhagem de pensamentos de Rita Laura Segato,

pela necessidade de se reconhecer que existem inúmeros e diversos projetos históricos, fluidos e em constante transformação, que expõem a prerrogativa de determinar seus próprios princípios morais, que a autora denomina “deliberação interna”. Sendo assim, a partir do pluralismo bioético, podemos pensar as concepções de humanidade, corpo humano, natureza, vida, morte, bem-estar, saúde [...] (VITENTI, p.28, 2023)

Acrescentaríamos aqui também pensar sobre a educação, seu lugar como espaço potente de éticas de escuta, compartilhamentos, indicando “processos de escuta da dor, que se cala dentro das normas de uma bioética não apenas biologizada, mas, sobretudo, branqueada e ocidentalizada”, demandando assim por uma nova “gramática plural sobre a economia da alteridade” (VITENTI, 2023, p.92).

## **SOLIDARIEDADE**

O Dicionário Latino Americano de Bioética (TEALDI, 2008) trata a solidariedade como sendo um valor social criado pela consciência comunitária diante da necessidade

moral de ajudar, assistir e apoiar outras pessoas como parte de uma responsabilidade. Não podemos esquecer de analisar a solidariedade do ponto de vista dos Estados em que países mais ricos têm a responsabilidade de auxílio aos países pobres dentro desse contexto de mundo globalizado.

A solidariedade pode ser entendida como um laço ou ligação mútua entre pessoas ou grupos na qual há partilha de responsabilidades a fim de construir uma unidade sólida para o enfrentamento e resistência de forças exteriores. Esse importante princípio defendido pela DUBDH pode ser apropriado de maneira incorreta sendo confundido com caridade, compaixão, fraternidade e filantropia. Caridade significa amor ao próximo e esse conceito foi adotado pelo cristianismo tendendo ser problematizado uma vez que há uma relação de desigualdade sem a busca de uma real mudança da situação. Já a compaixão significa se colocar no lugar do outro sem julgamento enquanto a fraternidade fala de auxiliar seus semelhantes morais. A filantropia diz respeito a responsabilidade social de empresas privadas (GARRAFA; PYRRHO, 2021)

A solidariedade pode ser dividida em três: solidariedade assistencial, solidariedade crítica e solidariedade radical. A solidariedade assistencialista não tem um compromisso com o outro, mas sim com a manutenção do sistema de opressão. Já a solidariedade mais crítica tem o Estado como ponto de referência visando a definição de políticas públicas, havendo comprometimento do sujeito com a conquista da autonomia do outro. A solidariedade radical acredita ser um dever moral impedir que injustiças aconteçam sendo inaceitável não agir diante das iniquidades. (GARRAFA; PYRRHO, 2021).

Na DUBDH o termo solidariedade está intimamente ligado à cooperação e podemos entender essa como uma expressão moral da ética. A Declaração defende que os Estados devem tomar medidas para reduzir as desigualdades sociais existentes entre países centrais e periféricos. A ideia de solidariedade também é defendida no contexto de compartilhamento de tecnologias e desenvolvimentos científicos de

maneira a incluir os países menos favorecidos nos benefícios de pesquisas evitando a exploração dos mais pobres.

É importante deixar claro que a solidariedade só é real quando um país mais rico ajuda aquele mais pobre sem nenhum retorno material ou vantagem e, de maneira nenhuma, ela pode se afastar do princípio do respeito à pluralidade. O artigo 15 da DUBDH pode ser usado como referencial para orientar esse compartilhamento de benefícios (UNESCO, 2005). Numa perspectiva da Bioética de Intervenção, a solidariedade crítica é uma possibilidade de caminho contra colonial, considerando que ser solidário

não é julgar que os mais vulneráveis são incapazes de mobilidade e melhorias autorrealizadas; tampouco é acreditar na possibilidade de transformação e entregar os mais vulneráveis à própria sorte. A solidariedade está mais ligada com o acolhimento da alteridade, no sentido atribuído por Lévinas (2007, p. 89-93), no qual o “eu” não prescreva o campo de pertença e atuação do outro.” (FLOR DO NASCIMENTO E GARRAFA, 2011, p.296)

Essa proposta de solidariedade crítica está vinculada, como aponta Flor do Nascimento e Garrafa (2011), “à proposta intercultural de encontro com uma inter-relação equitativa entre pessoas, conhecimento e práticas culturalmente diferentes” (NASCIMENTO; GARRAFA, 2011, p.297), com intuito de “reduzir o desnível provocado pelos jogos hegemônicos de poder” (idem). A busca por uma vida não colonizada é o horizonte.

A solidariedade é um princípio que está ligado intimamente com as efetivas ações para a promoção dos direitos humanos. É necessário, contudo, saber diferenciar a solidariedade, não apenas no âmbito individual, de ações muito semelhantes como a caridade e a filantropia. Esse pensamento individualista e pouco cooperativo ganha espaço na medida em que a solidariedade é enfraquecida ou disfarçada de uma caridade assistencialista que mais serve para manter as opressões sociais de maneira populista do que, de fato, combater as desigualdades para promoção da equidade (DALBOSCO; FILHO; CEZAR, 2022).

No contexto da LDB a solidariedade é um dos primeiros princípios a serem invocados estando presente já no segundo artigo da lei. Consta como Princípios e Fins da Educação Nacional, de acordo com a LDB que

Art. 2º A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (BRASIL, 1996).

Diante do que foi exposto acima, é necessário haver uma cooperação fundada numa relação de diálogo entre a sociedade, a família e o Estado para que a educação seja efetuada de forma solidária e responsável. Podemos entender, também, que para a qualificação profissional dos indivíduos é necessário que estes tenham acesso aos desenvolvimentos científicos e tecnológicos que a cada dia vem se desenvolvendo de maneira mais rápida. Deixar esse conhecimento apenas nas mãos dos países ricos e centrais é ajudar a perpetuar as desigualdades sociais transformando países periféricos em redutos de mão de obra barata e de baixa qualificação.

Como pontua Moreira (2023), a respeito do entendimento de Rita Segato e sua definição própria de ética, a saber: “se a consciência moral é a que reconhece a culpa, a consciência ética é a que reconhece a responsabilidade, no sentido preciso de responder às(aos) outras(os), reconhecendo sua interpelação e seu pedido de contas” (MOREIRA, 2023, p.37). Assim sendo, uma educação em bioética requer como princípio uma ética de solidariedade enquanto imprescindível atributo para garantia de futuros plurais e libertários, ou seja, necessariamente contra coloniais.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente texto teve por objetivo pensar nas travessias entre educação e bioética, a partir de documentos chaves para as possibilidades de diálogos entre campos. Buscou-se refletir criticamente como alguns princípios comuns nos documentos analisados, a saber a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) e a

Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH) dialogam desde uma mirada proporcionada pela Bioética de Intervenção (BI). Ao contrário do pensamento hierarquizado muitas vezes presente na bioética principialista, a BI propõem a contextualização dos princípios através do diálogo substituindo a ideia de relativismo pelo pluralismo moral dentro de um espaço de debate respeitoso interpretando esses princípios de forma horizontalizada e não hegemônica (MATSUI; LAYNNE DE OLIVEIRA MACHADO; GARRAFA, 2018).

Os efeitos da colonialidade são sentidos nas desigualdades sociais que assolam os países da América do Sul. Dentro desse processo, a história da educação brasileira foi a de um instrumento para a consolidação de pensamentos hegemônicos ao reconhecer como conhecimentos válidos apenas aqueles vindos de países centrais. Apesar desse histórico de opressão, a América Latina (GONZALEZ, 1979) sempre ofereceu resistência epistêmica procurando produzir conhecimentos contextualizados que respondam às necessidades específicas de países como o Brasil.

Selecionamos três princípios que aparecem de maneira explícita nos dois documentos: o respeito à autonomia, o respeito à pluralidade e a solidariedade. A autonomia é supervalorizada dentro de uma perspectiva principialista da bioética podendo tomar contorno de um individualismo que pouco considera o coletivo e restrito às questões relativas aos conflitos entre pacientes e profissionais de saúde. Dentro de uma interpretação voltada para a Bioética de Intervenção e partindo da DUBDH, a autonomia deve ser contextualizada, se preocupar com os limites do outro e garantir a proteção para aqueles que não possuem a capacidade de agir autonomamente.

O respeito à pluralidade cultural é o caminho para a construção de uma sociedade pacífica e garantidora da dignidade humana para todos. Além da DUBDH e da própria Declaração Universal de Direitos Humanos, a UNESCO homologou a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, que traz em seu corpo importantes

conceitos e propostas, deixando evidente a importância de aplicação desse princípio. A LDB também é de acordo com a prática da pluralidade cultural dentro da educação brasileira tendo, ao longo do tempo, inserido artigos específicos que tratam da diversidade nas práticas pedagógicas.

No contexto educacional brasileiro a solidariedade é um princípio de suma importância pois realça que deve haver cooperação entre o Estado e os diversos setores da sociedade na construção de uma educação democrática e libertadora e destaca também a responsabilidade de países ricos de compartilhar os avanços científicos e tecnológicos e os benefícios desses avanços com os países pobres salientando que sem esse compartilhamento as desigualdades sociais e as relações de colonialidade tendem a ser perpetuadas.

Para além disso, em questões legais que regem o Brasil, possuímos a LDB que ao longo dos anos, devido ao esforço dos movimentos negros e indígenas, vem sofrendo alterações para permitir a construção de uma educação mais plural que dialogue com a realidade brasileira. Tanto a legislação nacional quanto às declarações internacionais contribuem para a construção de uma educação plural, cabendo ao poder público fomentar programas e projetos dentro dessa perspectiva plural. Considerando as iniciativas que brotam das diversas localidades na busca pela transformação de realidades iníquas, é importante mensurar como as legislações e as políticas públicas tem se atravessado mesmo com as insuficiências já salientadas.

Os diálogos entre acordos internacionais e as leis do país se fazem cada vez mais importantes diante dos contextos políticos e econômicos que miram atacar a educação libertadora e crítica dando lugar a um ensino tecnicista voltado apenas para a formação de mão de obra barata favorecendo países ricos em detrimento dos mais pobres. Devemos então ressaltar que a defesa dos princípios de uma bioética crítica e implicada, como a Bioética de Intervenção e o pluralismo bioético possibilitem uma nova abordagem contra colonial para garantia de futuros plurais.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE R, GARRAFA V. **Autonomia e indivíduos sem a capacidade para consentir: o caso dos menores de idade.** Rev. bioét. (Impr.) 24 (3): 452-8, 2016;
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, LDB. 9394/1996. BRASIL
- CHAPARRO, A. **Cultura de paz desde las aulas. Un encuentro entre Potter y Freire.** El caso de la Sociedad Rural Argentina. Sociedad y Economía, (35), 178-197. <https://doi.org/10.25100/sye.v0i35.7293>
- CASSIANI, S.; SELLES, S. L. E.; OSTERMANN, F. **Negacionismo científico e crítica à Ciência: interrogações decoloniais.** Ciência & Educação (Bauru), v. 28, 2022.
- DALBOSCO, C. A.; FILHO, F. C. D. S.; CEZAR, L. O. **HUMAN HELPLESSNESS AND FORMATIVE SOLIDARITY: A CRITIQUE OF NEOLIBERAL PERVERSITY.** Educação e Sociedade, v. 43, 2022.
- DA SILVA, Nádía Maria Cardoso. **UNIVERSIDADE NO BRASIL: COLONIALISMO, COLONIALIDADE E DESCOLONIZAÇÃO NUMA PERSPECTIVA NEGRA.** Revista Interinstitucional Artes de Educar, [S. l.], v. 3, n. 3, p. 233–257, 2018.
- FEITOSA, S. F.; NASCIMENTO, W. F. DO. **A bioética de intervenção no contexto do pensamento latino-americano contemporâneo.** Revista Bioética, v. 23, n. 2, p. 277–284, ago. 2015.
- FLOR DO NASCIMENTO, W.; GARRAFA, V. **Por uma Vida não Colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade.** Saúde e Sociedade, v.20, n.2, p. 287-299,2011
- FREIRE, PAULO. **Pedagogia do Oprimido.** 22. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra , 1987
- \_\_\_\_\_. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.**p.28-34 Paz e Terra, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Educação como prática da liberdade.** 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra , 1992

GARRAFA V, PYRRHO M. **Bioética, cooperação internacional, solidariedade e compartilhamento de benefícios: do HIV/AIDS à COVID-19.** Cad. Ibero-amer. Dir. Sanit. Brasília 10(3): 101-126, 2021.

GARRAFA, V.; MARTORELL, L. B.; DO NASCIMENTO, W. F. **Críticas ao principlismo em bioética: Perspectivas desde o norte e desde o sul.** Saúde e Sociedade, v. 25, n. 2, p. 442–451, 1 abr. 2016.

GARRAFA, V. **Da bioética de princípios a uma bioética interventiva.** Simpósio Bioética, v.13 n°1, p. 125-134, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ampliação e politização do conceito internacional de bioética.** Revista Bioética, p. 9-20, 2012.

KOTTOW M; GARRAFA, V; O novo conceito de Bioética. **Bases conceituais da bioética–enfoque latino-americano**, p. 09-15 São Paulo Editora Gaia / Unesco, 2006

LEAL, S. P.; SILVA, W. G. DA. **Educação, currículo e diferenças: uma análise dos povos indígenas na educação escolar do Mato Grosso do Sul, Brasil.** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, p. 51–69, 3 dez. 2020.

GONZALEZ, Lélia. **O papel da mulher negra na sociedade brasileira.** In: Spring Symposium the Political Economy of the Black World, Los Angeles, 10-12 maio 1979. (Mimeo.)

MANCHOLA-CASTILLO, C GARRAFA, V. **Releitura crítica (social e Política) Do Princípio da justiça em Bioética.** Bioética e Direitos Fundamentais, v.18, n3, p.11-30, 2017.

MATSUI, S.; LAYNNE DE OLIVEIRA MACHADO, I.; GARRAFA, V. **Contribuição da bioética de Intervenção à releitura do conceito de “princípio”.** Revista Bioética, 2018.

MOREIRA, Elaine. **Pluralismos expressivos: contribuições e lições de Rita Segato.**In: ALMEIDA, Tânia Mara Campos de (org.). **Encontro com Rita Segato por sua linhagem** [recurso eletrônico]: memórias e memorial /– Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2023, 263 p.

OLIVEIRA, D. B.; FORTUNATO, I. R. D. S.; DE ABREU, W. F. **Aproximações entre Paulo Freire e Theodor Adorno em torno da educação emancipatória.** Educação e Pesquisa, v. 48, 2022.

- PIRES, J. R., & GARRAFA, V (2011). **Educação: nova fronteira da bioética**. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16, 735–745. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232011000700004>
- PYRRHO, M., GARRAFA, V.; **Bioética, cooperação internacional, solidariedade e compartilhamento de benefícios: do HIV/AIDS à COVID-19**. *Cadernos Ibero-Americanos de Direito Sanitário*, v. 10, n. 3, p. 101–126, 16 set. 2021.
- POTTER VR. **Bioética: ponte para o futuro**. São Paulo: Edições Loyola; 2016.
- RAPOSO, P. L.; DE ALMEIDA, R. S.; DOS SANTOS, S. C. M. **Decolonial thinking as a strategy to face structural racism in the school context**. *Praxis Educativa*, v. 16, 2021.
- SANTOS, I.; SHIMIZU, H.; GARRAFA, V. **Bioética de intervenção e pedagogia da libertação**. *Revista Bioética*, v. 22, n. 2, p. 271–281, 2014.
- SILVA, F. T. **Educação antirracista nos anos iniciais do ensino fundamental no Distrito Federal: reflexões curriculares**, 2013
- TEALDI, J.C. **Dicionário Latino Americano de bioética**. Red Latinoamericano y del Caribe de bioética. p.123. Unesco, Colômbia, 2008.
- UNESCO (2005). **Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos**. Paris, 19 de outubro de 2005. Tradução brasileira sob responsabilidade da Cát-edra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília. Disponível em: <http://www.bioetica.catedraunesco.unb.br> Acesso em: 20 set. 2023
- \_\_\_\_\_ (2002). **Declaração Universal sobre Diversidade Cultural**. *Pedagogia ao Pé da Letra*, 2012. Disponível em <<https://pedagogiaaopedaletra.com/declaracao-universal-sobre-a-diversidade-cultural-2002/>>. Acesso em: 19 de setembro de 2023.
- VITENTI, Livia. **O Povo do Veneno? Uma análise crítica das ações de prevenção do suicídio entre os Suruwahá**. Capítulo 6. In: ALMEIDA, Tânia Mara Campos de (org.). **Encontro com Rita Segato por sua linhagem** [recurso eletrônico]: memórias e memorial /– Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2023, 263 p.



Artista: Isadora Vilela

## TRANSEXUALIDADES, VIOLÊNCIAS E BIOÉTICA: OLHARES A PARTIR DO PRINCÍPIO DA NÃO DISCRIMINAÇÃO E NÃO ESTIGMATIZAÇÃO

TRANSEXUALITIES, VIOLENCES AND BIOETHICS: LOOKS FROM THE PRINCIPLE OF NON-DISCRIMINATION AND NON-STIGMATIZATION

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173688>  
Envio: 21/09/2023 - Aceite: 25/11/2023

Transexualidades, Violências...

### Rafael Bueno da Silva



Licenciado em filosofia pela Faculdade Católica de Anápolis. Especialista em formação de professores do ensino superior e em neuropsicopedagogia clínica e institucional. Mestrando em bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília (UNB). Possui interesse em temas relacionados aos direitos humanos e sua relação com as bioéticas latino-americanas, com foco para os estudos de gênero, diversidade e suas interseccionalidades.

**RESUMO**

Este artigo discute algumas bases históricas para se compreender a transexualidade e o processo de patologização da mesma, destacando as violências vividas por mulheres transexuais no Brasil, graças à histórica cisheteronormatividade que define as vidas dignas de se viver ou não. Considera-se como a estigmatização e discriminação são fatores a serem apontados para o entendimento dessas violências. Isso posto, realiza-se uma reflexão sobre a Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos, com foco no artigo 11 e os diálogos possíveis com a bioética na América Latina, sobretudo a partir da bioética de intervenção. Nessa perspectiva, é proposto um debate que considere o respeito à pluralidade e a tolerância como caminhos para a superação da estigmatização, discriminação e conseqüente violência vivida por mulheres transexuais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Transexualidade. Violência. Discriminação. Estigmatização. Bioética.

**ABSTRACT**

This article discusses some historical bases for understanding transsexuality and the process of pathologizing it, highlighting the violence experienced by transsexual women in Brazil, thanks to the **historical** cisheteronormativity that defines them as worthy of living or not. Consider how stigmatization and discrimination are factors to be pointed out when interpreting violence. That said, a reflection is carried out on the Universal Declaration of Bioethics and Human Rights, focusing on article 11 and the possible dialogues with bioethics in Latin America, especially from the point of view of intervention bioethics. In this one, a debate is proposed that considers respect for plurality and as permitted paths to overcome stigmatization, discrimination and consequent violence against transsexual women.

**KEYWORDS:** Transsexuality. Violence. Discrimination. Stigmatization. Bioethics.

## INTRODUÇÃO

A transexualidade não é um fenômeno surgido na contemporaneidade como rasamente muitos apontam. Desde a Antiguidade, encontramos bases para compreender como historicamente as performances de gênero e identidades de gênero foram se estruturando, até chegar à compreensão desse conceito nos dias atuais. A patologização e identificação da transexualidade como transtorno se sustentou por séculos, se estendendo aos nossos dias. Isso porque, o padrão de cisheteronormatividade, que tenta atrelar o gênero exclusivamente às diferenciações genitais ainda prevalece em muitos discursos. Aqueles sujeitos que fogem dessa organização são considerados possuidores de transtornos por muitos movimentos, como alguns movimentos religiosos.

A transexualidade, sempre foi marcada por um processo de estigmatização e discriminação intensos, presentes em todo o coletivo da comunidade LGBTQIAPN+. Contudo, no que tange às violências, identificamos por meio da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (2023), REDE Trans Brasil (2023) e Transgender Europe (2023), o quanto travestis e transexuais são ainda mais marginalizadas e violentadas. Inclusive, quando comparadas a outros grupos dessa mesma comunidade, vemos que os direitos fundamentais de mulheres trans são ainda mais vilipendiados.

As violências apontadas por Benevides (2023) no Dossiê *Assassinatos e Violência contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2022*, mostram que o Brasil é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo. A espetacularização da violência contra essa população é acompanhada de um discurso político crescente no país, que ganha força a partir de uma roupagem cristã que tenta “higienizar” corpos e vivências consideradas indignas. Esse processo se intensificou nos últimos anos, junto ao vertiginoso crescimento da extrema direita no Brasil.

As bioéticas latino-americanas, ancoradas numa perspectiva plural e política que estão em ascensão, como a bioética de intervenção, apontam para caminhos que podem corroborar para o debate sobre as corporalidades transexuais e as questões éticas que envolvem esse debate. Porto e Garrafa (2003), abalizam para um caminho

de superação de injustiças historicamente vividas por grupos vulneráveis. Isso posto, há de se considerar o respeito à alteridade como premissa central.

Nesse sentido, a *Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH)* emerge como um importante documento internacional, assentando-se em princípios primazes às relações humanas. Afirmamos isso, sobretudo, ancorados na premissa de que os indivíduos, sejam eles quais forem, devem ter sua dignidade, direitos e liberdades fundamentais preservadas (DUBDH). Os princípios da não discriminação e não estigmatização são fundamentais para pensarmos a partir das bioéticas com raízes nos direitos humanos, sobre os processos de violências a que corpos trans são submetidos.

O artigo propõe, portanto, uma reflexão a partir de bases teóricas importantes sobre transexualidade e gênero, incluindo a perspectiva apontada por autoras e pesquisadoras transexuais e travestis. São considerados dados atualizados sobre violências contra travestis e transexuais brasileiras apontados pela ANTRA, Rede Trans e Transgender Europe. Para o debate sobre a bioética, estão presentes no artigo, alguns dos mais proeminentes estudiosos das bioéticas latino-americana, incluindo o professor Volnei Garrafa, um dos principais responsáveis pela criação e disseminação da bioética de intervenção no Brasil.

## **TRANSEXUALIDADE: BREVE OLHAR HISTÓRICO**

A história da medicina nos mostra referências sobre transição de sexos desde Hipócrates e Heródoto, que narram a migração dos nômades, conhecidos como citas, saídos da Ásia Central para a Rússia Meridional no século VIII a.C. A conhecida “doença dos citas” é importante para a compreensão da origem do conceito transexualidade (JORGE e TRAVASSOS, 2021), pois por meio dela, podemos identificar alguns dos caminhos que foram erigidos ao longo dos anos e que culminaram em algumas visões cristalizadas na atualidade no que tangem as identidades transexuais.

Conforme Jorge e Travassos (2021) a “doença dos citas”, era caracterizada como fracassos em relações com mulheres, que faziam com que os homens, chamados anirreus, assumissem um destino visto como trágico: executar trabalhos femininos e vestirem-se como mulheres. Tudo isso, porque lhes faltava virilidade. Portanto, eram portadores da “doença feminina”. Identificamos aqui, um cenário de estigmatização dirigido, sobretudo, ao feminino, num período onde as mulheres já eram vistas como inferiores em muitas culturas (o que se estendeu por séculos).

Corroboram para pensarmos o tema, Moreira e Marcos (2019) ao citarem Laqueur, sexólogo americano. Eles apontam o resgate da história de Germain Garnier, que teria vivido como uma menina até os 15 anos (batizado de Marie). O mesmo servia o rei Carlos IX. Através de intervenção da própria igreja, apontam os autores, os “sinais de masculinidade” haviam sido reconhecidos e Marie passou a se chamar Germain.

É importante destacar que no período citado (Renascentista), os médicos consideravam que existia um único sexo, mas havia a manifestação social de pelo menos dois sexos. (MOREIRA e MARCOS, 2019). Autêntica essa visão, os estudos de Zanello (2018) que explicitam que desde Aristóteles até o século XVIII a teoria do sexo único era forte, apontando que existia uma diferença de grau apenas. Esse dado é importante para compreendermos como, ao longo da história, as premissas científicas, epistemológicas e políticas se refazem e quais os contornos que moldam essas formas de enxergar a realidade, partindo-se sempre de contextos culturais específicos.

Conforme Bento (2019) é só a partir de 1950 que o nomeado “fenômeno transexual” começa a ser utilizado em publicações científicas. O psiquiatra francês Jean-Étienne Esquirol, foi o primeiro a registrar um caso próximo à transexualidade. O mesmo o teria classificado como “demoniomania”. O caso citado, seria de um “homem” que havia se convencido de ser mulher e por isso assumia características culturalmente definidas como femininas (JORGE e TRAVASSOS, 2021). É perceptível, nesse sentido, que desde a sua origem (mesmo que sem a existência nominal como a conhecemos hoje), a transexualidade é apontada como comportamento, prática ou vivência desviante, muitas das vezes até demonizada.

A organização dos Centros de Identidade de Gênero nos Estados Unidos, na década de 1960, voltados para o atendimento a pessoas transexuais, marcou história. Contudo, é em Londres com a Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association (HBIIGDA) que se legitima a normatização do “tratamento” para pessoas transexuais em todo o mundo (BENTO, 2019). Nesse sentido, a cirurgia de redesignação passa a ser vista como mecanismo reparador do “desvio”.

É imprescindível destacar que o termo transexual, historicamente está vinculado à nomenclatura travesti, segundo apontado por Bento (2019), apesar das sucessivas tentativas de associação das pessoas trans exclusivamente àquelas que passaram por cirurgias de redesignação. A autora afirma que haveria uma busca de legitimação, onde transexuais tentam se desvincular da feminilidade travesti, como se essas últimas fossem vulgares, exageradas ou mesmo promíscuas. Nesse sentido, percebemos uma espécie de disputa. Autêntica essa visão, o pensamento de Leite Júnior (2011) ao afirmar que o discurso da transexualidade tem como escopo construir uma aura mais “higiénica” para uma via de feminilidade que se almeja. Tal fenômeno, aponta a existência de um capital linguístico mais valorizado para o termo transexual do que para o termo travesti. Assim, identificamos um cenário de querelas terminológicas, mas que não se reduz ao uso de uma palavra, mas para a validação ou não de vivências que são subjetivas.

Numa tentativa de posicionar quem era a travesti, Stoller (1982), apontou que o travestismo teria uma ordem fetichista, como se o uso de roupas femininas, gerassem uma excitação. Essa perspectiva é também narrada por Leite Júnior (2011), ao afirmar que um dos criadores da sexologia, o médico e psicólogo Magnus Hirschfeld foi o responsável por reposicionar as compreensões iniciais dos termos travesti e travestismo, associados ao uso de roupas do sexo oposto e vinculadas apenas às motivações eróticas. Conforme aponta o autor, com Hirschfeld, as hoje chamadas orientações sexuais foram dissociadas do desejo de vestir roupas do sexo oposto.

No sentido apontado acima, podemos conceber que uma mulher travesti, não necessariamente sentirá atração por um homem, pelo simples fato de usar roupas

femininas. Tal visão, notadamente teria levado muitos médicos à perplexidade, já que ainda preponderava no meio científico a equivocada ideia de que um “homem que se veste de mulher”, necessariamente teria que ter traços femininos e revelar-se homossexual (LEITE JÚNIOR, 2011).

Ao recorrermos à obra de Hirschfeld (1991), notamos que ele concebe o “travestismo” como tendo algumas relações com o “homossexualismo”. Apesar disso, o autor destaca também significativas diferenças entre eles. Ele chegou a essa conclusão ao identificar pessoas que ele afirmava possuírem desejo de se vestirem como de outro sexo, sem, contudo, serem de forma absoluta homossexuais ou heterossexuais. Desse modo, desperta-se o olhar para um debate importante sobre sexo biológico, identidade de gênero e orientação sexual.

Independentemente da nomenclatura utilizada, se transexual ou travesti, em ambas identificamos que sempre a ideia de monstruosidade os acompanhou. E nesse sentido, os dois conceitos se encontram, à medida que sinalizam uma acentuada estigmatização às mulheres que se identificavam e se nomeavam como transexuais ou travestis. Conforme destaca Leite Júnior (2011), dentro do processo de subjetivação do “monstro”, fortemente presente no século XIX, o cárcere em prisões ou hospícios eram espaços onde travestis comumente eram conduzidas. Contudo, verifica-se que seus locais de isolamento ideológico centrais, encontravam-se na tentativa de cientificização da perversão, parafila ou desvio sexual (o que aconteceu ao longo de anos).

É valioso avultar que um dos autores que trouxe uma separação entre sexo ancorado na biologia e sexo ancorado na natureza foi John Money. Essas reflexões contribuíram para o avanço das discussões que foram sendo gradativamente feitas acerca da transexualidade (ARÁN; ZAIHFAT e MURTA, 2008). Outra importante contribuição para pensarmos o tema (mesmo que em vários aspectos tenha sido superada), foi trazida por Robert Stoller (1982) que propôs refletir a transexualidade, considerando a existência de um sentimento de identidade permanente, uma relação

de negação com o pênis, que parte de uma ausência libidinal e por fim uma simbiose vivida na relação com a mãe.

Os estudos de Stoller (1982) apontam a transexualidade como assentada numa perspectiva sexual e como desvio de identidade. Segundo ele, haveria uma etiologia da transexualidade. O “transexualismo é uma desordem pouco comum, na qual uma pessoa anatomicamente normal sente-se como membro do sexo oposto e, conseqüentemente, deseja trocar seu sexo, embora suficientemente consciente de seu verdadeiro sexo” (STOLLER, 1982, p. 2). Vê-se a partir do exposto pelo autor, uma perspectiva ainda fortemente biologizante e que atravessou muitas discussões de outros estudiosos de sua época, bem como pesquisadores que vieram depois.

Segundo Bento (2019), com o desenvolvimento de várias discussões em torno da transexualidade, o conhecimento acerca do tema, ganha duas vertentes: o desenvolvimento de teorias sobre o funcionamento endocrinológico do corpo e de outro lado, teorias que trazem para o centro, o papel educacional para se formar as identidades de gênero. É importante destacar, que ainda hoje, ao falarmos em identidade de gênero, muitas discussões giram em torno do binarismo, sob o qual todas as identidades deviam estruturar-se (como masculino ou feminino). Porém, autores como Preciado (2022) apregoam sobre a emergência de uma discussão contrassexual. A contrassexualidade assenta-se na ideia de que “os corpos se reconhecem a si mesmos e aos outros corpos não como homens e mulheres, mas como corpos vivos” (PRECIADO, 2022, p.32). Assim, há uma renúncia de uma identidade sexual fechada e que seria determinada naturalmente.

Em uma sociedade heteronormativa e patriarcal não há espaço para “corpos estranhos” ou como diria Butler (2010), corpos abjetos. A heteronormatividade é a criadora dos corpos aceitáveis socialmente (inteligíveis), estes por sua vez, segundo aponta, emergem de uma matriz hegemônica. Por outro lado, essa mesma matriz é criadora dos corpos inaceitáveis, abjetos (não inteligíveis). Assim, como diria Teixeira (2021), os corpos lidos como sendo “os outros” são banalizados e marginalizados, conduzidos ao campo da vulnerabilização.

As discussões sobre transexualidade que passam a pulsar nos debates políticos e acadêmicos e que crescem historicamente, permanecem ainda carregadas, em determinados aspectos, por uma patologização, que muitas vezes tenta-se ocultar. Existem espaços e vias que não podem ser atravessadas por certos corpos. Conforme apontado por Louro (2018), as escolhas dos indivíduos e as formas que vivem “passam a marcar a fronteira e o limite, indicam o espaço que não deve ser atravessado” (LOURO, 2018, p.17). Notamos que os corpos só são reconhecidos como humanos e, portanto, dignos de integrar os espaços, quando atendem aquilo que a cadeia de produção capitalista impõe: precisam ser potenciais produtores de óvulos ou espermatozoides dentro dessa cadeia (PRECIADO, 2022).

Para Bento (2019), a despatologização da transexualidade precisa se dar a partir da problematização da linguagem. Isso porque, ela é criadora e localizadora dos sujeitos que vivem essa experiência. Conforme o filósofo francês Michel Foucault (2014), a sociedade capitalista funda padrões. Os indivíduos que não os seguem são considerados “anormais”. Se o indivíduo, por meio de seus comportamentos, não corresponde às expectativas estruturadas, abre-se uma via de desestabilidade das normas de gênero, gerando violência física ou simbólica para que as práticas dos sujeitos permaneçam dentro do que se considera humanamente normal. (BENTO, 2019).

Por muito tempo, acreditou-se que a transexual estava estritamente relacionada à mulher que passou por um processo de redesignação sexual, como vimos acima. Contudo, Jesus (2014), afirma que essa não é uma verdade. A cirurgia de redesignação, não seria propriamente um caminho escolhido por todas as mulheres transexuais. Algumas não trilham esse caminho por questões financeiras, outras porque não querem se enquadrar dentro do padrão binário estabelecido socialmente (sobre as cirurgias falaremos adiante). A ideia de conformação genital para reconhecimento da identidade feminina já é considerada superada, mas ainda apresenta ser um discurso presente.

A ideia de performatividade de Butler (2002) é fundamental para essa discussão. E ela não tem a ver com uma interpretação teatral ou um desejo de mudança por caprichos pessoais, conforme em alguns momentos as ideias de Benjamin parecem apontar. Isso porque,

performatividade é reiterar ou repetir as normas mediante as quais nos constituímos: não se trata da fabricação radical de um sujeito sexuado genericamente. É uma repetição obrigatória de normas anteriores que constituem o sujeito, normas que não podem ser descartadas por vontade própria. São normas que configuram, animam e delimitam ao sujeito de gênero e que são também os recursos a partir dos quais se forja a resistência, a subversão e o deslocamento (Butler, 2002, p.64).

As ideias trazidas acima sobre performatividade, aprofundaram o debate para se pensar naquilo que fisiologistas e as ciências *psi* pareciam querer impetrar. Partindo dessa premissa, diríamos que ela é uma quebra de paradigmas e que abala em vários aspectos teorias cisheterocentradas. O olhar de Butler (2002), explicita uma concepção assentada na ideia de resistência ou subversão. Seria uma desconstrução da compreensão do gênero como algo cristalizado. Ao contrário, ela aponta para a fluidez presente nos processos de construção das identidades, que pode inclusive, assentar-se na não identificação com a perspectiva binarista (homem/mulher, masculino/feminino) ou mesmo na construção de um itinerário que ora cumpre normas de gênero, ora as desfaz e confronta.

Apesar de ter Butler como uma de suas referências, Preciado (2022) defende que o gênero não deve ser apenas performativo. Ele seria, na visão do autor, prostético. Isso quer dizer, não se manifesta ou consolida sem a existência dos corpos. Assim, ele seria absolutamente algo construído, mas ao mesmo tempo orgânico, já que para ser entendido como gênero, precisa de um corpo. É importante destacar que nessa conjuntura, que o autor explicita a existência de uma espécie de tecnologia bionecropolítica que é heterocentrada. Sua estruturação se dá a partir de uma “máquina de produção ontológica que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado” (PRECIADO, 2022, p. 39).

Vemos que, o sexo cromossômico não pode ser a base para a construção do “verdadeiro” homem ou mulher. Nessa estrutura de produção ontológica, as roupas, os cabelos, o jeito de agir, acabam por definir, conforme as normas de gênero estabelecidas socialmente, quem é o verdadeiro homem ou mulher e o quanto a pessoa está em sintonia com o que se deseja do gênero ao qual ela performa (LEITE JÚNIOR, 2011). Nesse sentido, é mister destacar que a busca por uma passabilidade, faz com que muitas mulheres transexuais se adequem aos padrões estabelecidos socialmente para o gênero feminino (independente de cirurgias). E essa busca não pode ser invalidada, uma vez que ela se torna mecanismo de proteção às mulheres. De igual modo, a opção de não buscar essa passabilidade, através de mecanismos cishetero estabelecidos, não deve ser invalidada, se consideramos a pluralidade de formas de construir as identidades trans.

Com os autores supracitados, identificamos perspectivas distintas, mas que em outros momentos, dialogam entre si. De igual modo, ideias que podem gerar uma certa confusão, dada a superficialidade das reflexões que muitas vezes são erigidas diante do histórico cisheterocentrismo. O que devemos sinalizar é que a transexualidade e travestilidade estão ligadas a uma identidade de gênero: ou seja, à forma como a mulher se identifica, não tendo necessariamente relação com ter ou não ter um pênis e tampouco com a heterossexualidade ou homossexualidade. Essa é propriamente a perspectiva a partir da qual, nossas discussões se assentam, já que que partimos de um olhar plural das identidades trans. Como disse Beauvoir (1970), a feminilidade não é algo natural, mas construído. E aqui, consideramos a feminilidade construída de forma múltipla na experiência trans.

É esse processo de permanente construção, internalizado por mulheres travestis e transexuais, que identificamos como geradores de suas feminilidades, sempre fluidas, ora se alinhando às normas de gênero, ora delas fugindo. O tornar-se mulher (assim como o tornar-se homem) é oriundo de processos de subjetivação que são interpelados através de engenhosos artifícios sociais (ZANELLO, 2022). Esses artifícios, interpelam os sujeitos de forma díspar, não sendo possível, portanto,

dizemos que há uma única forma de ser homem ou mulher, pois do contrário, anularíamos toda a ideia de subjetividade, assentando-nos numa suposta homogeneidade. Isso traria para a contemporaneidade, aquilo que de forma equivocada a modernidade tentou fazer, pautada numa suposta igualdade: a construção de um sujeito universal (TEIXEIRA, 2021).

Letícia Nascimento (2021), em seu livro *Transfeminismo*, reconhece que o termo travesti está inserido no termo trans (o qual utilizamos ao longo do trabalho). Contudo, a autora destaca a importância da utilização do termo travesti em alguns momentos, com intuito de reforçar essa identidade que conforme vimos acima, é constantemente marginalizada. Em nossa escrita, utilizaremos o termo trans na maioria das vezes, como termo guarda-chuva. Mesmo assim, em outros momentos, trataremos as nomenclaturas travesti e transexual/trans juntas, afim de marcarmos a historicidade que as permeia, individualmente ou coletivamente. Portanto, ao falarmos de transexualidade ou mulheres trans, estamos falando do todo que contempla esse plural universo.

## **ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE VIOLÊNCIAS VIVIDAS POR MULHERES TRANS NO BRASIL**

A Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), publicou no ano de 2018 o primeiro levantamento de dados, referentes à violência contra travestis e transexuais no Brasil (com referência às violências de 2017). Desde o seu início, o Brasil acompanha com preocupação os dados do Dossiê: "Assassinatos e Violências Contra Travestis e Transexuais Brasileiras". Dada a ineficácia do Estado nos registros, esse é um documento importante que tem servido como base para sustentar estudos acadêmicos no Brasil e no mundo acerca dessas violências que ocorrem por aqui.

Em publicação feita no ano de 2023, com referência a dados de 2022, conforme aponta o Dossiê, o Brasil seguiu sendo um dos países que mais matou travestis e transexuais no mundo. Ao todo, foram 131 casos de assassinatos de pessoas trans.

Desses, 130 foram de mulheres trans e travestis. Esses dados, aproximam-se dos referentes a anos anteriores, quando por exemplo em 2021, 140 pessoas trans foram assassinadas, sendo 130 travestis e mulheres trans. De modo semelhante, no ano de 2020, conforme a ANTRA, foram assassinadas 175 pessoas trans. Dessas, todas eram mulheres trans ou travestis (BENEVIDES, 2023).

A Rede Nacional de Pessoas Trans (Rede Trans), entidade que também monitora casos de violência contra pessoas trans no Brasil, aponta em sua base de dados que em 2022 morreram 100 pessoas trans no Brasil. Dessas, 100% eram mulheres trans (ARAÚJO; NOGUEIRA; CABRAL, 2023). No ano de 2021, a entidade aponta para 111 mortes e em 2020 foram 162 (em 2021 e 2020 houve registros de homens trans assassinados). Identificamos nesse sentido, números distintos dos apontados pela ANTRA.

A divergência de casos nos dados da ANTRA e da Rede Trans, aponta para a ausência do Estado brasileiro, uma vez que a maioria dos registros/estudos só existem graças a ambas entidades que atuam na defesa de pessoas trans. Mas, vale destacar que são utilizadas metodologias distintas entre as entidades (ANTRA e Rede Trans), o que inclui por exemplo, o fato de os registros da Rede Trans corresponderem a um ciclo iniciado em um ano e finalizado no outro. É importante dizer, que os dados só são possíveis graças a catalogações de entidades LGBTQIAPN+ em cada estado e reportagens regionalizadas desses casos, o que gera preocupação.

Ao analisarmos os dados sobre os assassinatos ocorridos nesses três anos, chama-nos a atenção, a preponderância de casos de assassinatos de mulheres trans e travestis em detrimento à morte de homens trans (não que devesse existir um equilíbrio entre eles). Isso aponta para um fenômeno importante em nossa pesquisa e que em partes, justifica nosso recorte desse trabalho, que busca compreender de forma específica a violência contra mulheres trans e travestis e não outros grupos ligados à comunidade LGBTQIAPN+. Identificamos através de nossas análises, que mulheres trans e travestis são as maiores vítimas de violência dentro dessa comunidade (mesmo nos casos de violências simbólicas por exemplo).

Quando identificamos essa preponderância e fazemos um comparativo com os dados internacionais, apontados pela ONG Transgender Europe (TGEU), encontramos também um predomínio de mulheres trans assassinadas globalmente (TGEU, 2022). Elas são 95% dos casos de assassinatos no ano de 2022. A entidade aponta ainda que desses casos, 68% aconteceram na América Latina e Caribe. Há um reconhecimento por parte da entidade, de que tem crescido os casos de registros nessa região do globo, o que de alguma maneira pode estar associado à organização de entidades ligadas ao movimento trans nesses locais. Contudo, a TGEU destaca que esse é um fenômeno que “deve ser compreendido nos contextos sociais, políticos, econômicos e históricos específicos em que ocorrem” (TGEU, 2022).

Uma investigação de outros dados internacionais, em período cronológico anterior aos desenhos publicados nos últimos anos pela TGEU, ANTRA e REDE Trans, nos remete a um estudo realizado no ano de 2012 pela Agência Europeia de Direitos Fundamentais. Nele, a instituição inquiriu, só na União Europeia, a existência de 93.000 membros da comunidade LGBTQIAPN+ naquele ano. Por meio de questionário, foi revelado que quase metade dos entrevistados desta comunidade já sofreram alguma forma de discriminação, devido à sua orientação sexual ou identidade de gênero. O estudo apontou prevalência de crimes de ódio sobre a população trans, sendo as mulheres transexuais as maiores vítimas dessas violências (APAV, 2018), confirmando o que entidades do Brasil já nos apontaram.

Essa prevalência de violências contra mulheres trans, em detrimento às violências de que são vítimas outros membros pertencentes à comunidade LGBTQIAPN+, seja na Europa ou no Brasil, é bastante regionalizada. Essa regionalização, no caso do Brasil, não é estática ano após ano. Apesar de notarmos que alguns estados específicos, estão sempre nas primeiras posições entre os casos de assassinatos de mulheres transexuais. Quando retomamos o Dossiê da ANTRA, percebemos que o estado que mais matou mulheres transexuais e travestis em 2022 foi o Pernambuco, seguido de São Paulo e do Ceará (BENEVIDES, 2023).

Vale reforçar que o machismo é um problema estrutural que atravessa todas as sociedades (SAFFIOTI, 2015). Ao considerarmos essa estrutura cisheteronormativa, mas que antes de tudo é machista, é importante pensarmos que a masculinidade, destacada por uma suposta virilidade precisa ser fabricada, como aponta Zanella (2022). Homens aprendem a não serem doces ou afeminados para não serem rotulados como “mulherzinhas” (como se houvesse uma inferioridade no ser mulher). A autora afirma que a homofobia é central na masculinidade hegemônica. Os homens são estimulados socialmente a “desenvolver condutas agressivas, perigosas, que revelem força e coragem” (SAFFIOTI, 2015, p.37).

Isso posto, percebemos que a transfobia ocupa um espaço de deferência na construção dessas masculinidades, que sempre partem de uma perspectiva cis. O cisheterocentrismo torna-se em nossa sociedade um valor, enquanto a transexualidade é desenhada como um contra valor. Portanto, o machismo atua como um dispositivo de subalternização e extermínio de mulheres transexuais (RODRIGUES *et al*, 2021). Apesar da valorização do machismo e de uma suposta verdade heterossexual, que coloca o Brasil no topo dos países que mais matam corpos trans, chama-nos a atenção, o fato de figurarmos como o país que segundo o Pornhub, mais consome pornografia trans no mundo (PORNOHUB apud BENEVIDES, 2023). Esse dado nos provoca a pensar sobre os sentimentos e verdades que atravessam o ódio descomunal a essas corporalidades.

Um caso de transfobia que nos remete a pensar nesse ódio colossal, tornou-se notadamente um dos mais assustadores nos últimos anos na região Nordeste e no Brasil, o de Dandara, travesti cearense assassinada em 2017. O caso de Dandara foi estudado por diversos pesquisadores, dentre eles Cavichioli (2019). Em seu estudo, o autor aponta elementos presentes no assassinato de Dandara e que são comuns nos casos de transfeminicídios, confirmados pela ANTRA e REDE Trans. No caso da travesti cearense, ela passou publicamente por uma sessão de tortura que foi marcada por xingamentos, chutes, chineladas, golpes com pedaços de madeira na cabeça e no

rosto, até que seu crânio fosse afundado. A cena é finalizada, quando ela morre após três tiros.

A “banalidade do mal” de Arendt (1995) ganha sentido, sobretudo ao pensarmos na inação das forças policiais, como representantes do Estado, que chegaram 1 hora após o início das sessões de tortura públicas. Podemos pensar aqui, que no caso de Dandara, os homens envolvidos no transfeminicídio encontram na espetacularização uma forma de se afirmarem como homens, por meio de uma suposta força que extirpa do meio social, uma pessoa que foge dos padrões estabelecidos (esse fenômeno não é necessariamente consciente). Matar nesse caso é afirmar-se homem.

O caso de Dandara nos dirige para a certeza de que existe uma necrotransnormatização no Brasil (uma normatização da morte de pessoas trans). Se a partir da necropolítica de Mbembe (2018), podemos dizer que há uma definição de quem deve viver e quem deve morrer, na necrotransnormatização a morte de pessoas trans torna-se regra validada pelo Estado. Portanto, os objetivos foram cumpridos na extirpação do corpo de Dandara, um corpo abjeto para o Estado, marcado para morrer.

Segundo Cavichioli (2019), a necropolítica produz a desumanização de travestis e transexuais, elas são “expulsas dos espaços de sociabilidade, relegadas ao desaparecimento, à rotina notívaga, à redução de seus corpos à funcionalidade do desejo ambivalente que não pode aparecer, pois revelaria o que é inconfessável nas molduras da cisgeneridade e heterossexualidade compulsórias” (CAVICHIOI, p. 49). Os caminhos de apagamento de transexuais e travestis brasileiras reafirmam para nós um modelo de sociedade que se busca estabelecer através de uma colonização do gênero, tal como apontou Teixeira (2021). Para ele, o cisheterocentrismo produz o corpo público (hetero, branco, cis) e reforça as práticas de brutalidade, ao não reconhecer a dignidade dos indivíduos lidos socialmente como os outros, que ao não serem reconhecidos, são vítimas dos ilimitados projetos de execução.

Notamos por meio dos estudos dos Dossiês da ANTRA e REDE Trans, que nos últimos anos, houve um acentuado grau de violências transfóbicas e um crescimento vertiginoso da necrotransnormatização, uma vez que há uma intensidade de discursos cisheternormativos com o crescimento da extrema direita no Brasil. Percebe-se que “a violência transfóbica, o discurso de ódio e uma ideologia antitrans tem crescido e ganhado muita força nas redes sociais desde 2014, e fez-se mais presente em 2020 e em 2021, diante da crise política, econômica e humanitária em que nos encontramos” (BENEVIDES, 2022, p. 9). A forma como a extrema direita brasileira ridiculariza as vivências LGBTQIAPN+ tem trazido folego e impulso àqueles que aguardavam uma oportunidade para validarem seus discursos.

Todos esses processos de violência, tornam-se um problema persistente para a bioética. Nesse sentido, uma ética da diferença (TEIXEIRA, 2021), parece ser fundamental, aliada ao próprio pluralismo como sua essência, proposta que está presente na bioética de intervenção<sup>9</sup> (B.I) e em outras perspectivas da bioética desde a América Latina. A compreensão de que há processos de subordinação e manifestação de poder que tentam criar uma suposta igualdade entre os corpos, submetem ainda mais à margem, grupos que historicamente foram marginalizados, discriminados e estigmatizados. Isso posto, essa é uma temática fundamental para a bioética e que pode ser pensada a partir da DUBDH.

## **UM OLHAR A PARTIR DO PRINCÍPIO DA NÃO DISCRIMINAÇÃO E NÃO ESTIGMATIZAÇÃO**

---

<sup>9</sup> A bioética de intervenção configura-se como uma das bioéticas desenvolvidas na América Latina e que propõe se consolidar a partir de perspectivas decoloniais desde o sul global. Ela confronta a ética principialista, que possui assentamentos em reflexões preponderantemente médicas, sem considerar temas que lhe são caros como a pobreza, a miséria, questões de gênero e outras. Dito isso, é uma bioética crítica e defensora de um assentamento num pluralismo de valores.

O artigo 11 da DUBDH é fundamental para as análises que faremos adiante sobre as violências contra mulheres transexuais no Brasil. Segundo apontado no próprio documento, “nenhum indivíduo ou grupo deve ser discriminado ou estigmatizado por qualquer razão, o que constitui violação à dignidade humana, aos direitos humanos e liberdades fundamentais” (DUBDH, 2006, p. 8). Esse princípio nos faz retomar à essência própria da B. I e de igual modo à essência própria da DUBDH. Vemos nele um princípio que considera a pluralidade de manifestações das subjetividades humanas, podendo considerar aqui, as questões de gênero, raça, cultura, classe social, dentre outros.

A discriminação, possui no pensamento de Melo e Monteiro (2021), uma vinculação simbólica ao ato de cortar ou separar. É como se determinados atributos de algumas pessoas fizessem com que os seus interesses fossem desconsiderados em detrimento às pessoas tidas lidas como existências verdadeiras. Por outro lado, os autores apontam que o estigma, estaria associado a uma espécie de marca, como aquela que era aplicada a escravizados e criminosos. O estigma seria como uma ferida que coloca a pessoa que a possui em dado espaço de reputação na sociedade. Nesse sentido, podemos dizer que a discriminação é reforçadora da intolerância e conseqüentemente da violência, enquanto o estigma é uma mistura de percepções preconceituosas elaboradas negativamente.

Ao falar sobre o princípio da não discriminação e não estigmatização, Godoi e Garrafa (2014) sinalizam que neles, a DUBDH cria uma conexão do estigma com a dignidade humana. Isso porque, um só existiria na ausência do outro. Para que o estigma se sustente é necessário que o sujeito tenha sua dignidade suprimida. Isso ocorre quando um ser humano, pelo simples fato de ser quem é, na construção de sua subjetividade, é colocado abaixo dos demais humanos. Aqui, há uma ruptura da própria compreensão de pluralidade, já que o outro passa a ser, como diria Butler (2002) o não-humano.

Diante disso, são importantes as reflexões de Goffman (1980), sociólogo norte-americano, ao afirmar que a construção da estigmatização surge à medida em que

algumas características ou distintivos de determinadas pessoas passam a ser indesejados ou decifrados como sendo uma forma de desvio. Como resultado, passa a existir uma espécie de controle desses corpos, uma vez que a pessoa estigmatizada se torna um deturpador, inclusive das questões morais. É como se as formas que esses sujeitos assumem, não se ajustassem àquilo que uma sociedade que possui seus enquadramentos próprios exige (BUTLER, 2019). Esse fenômeno do controle, nos remete a pensar nos interesses oriundos dessa espécie de enquadramento de verdades.

As reflexões trazidas por Foucault (2002; 2019) nos ajudam a pensar em como a estigmatização é atravessada pelas questões de poder. Em *Microfísica do Poder*, identificamos a questão do poder como uma prática social que é permeada por finalidades claras, a partir de verdades produzidas. Há uma produção do verdadeiro e do falso. Em *História da Loucura na Idade Clássica*, temos destacada a forma como o autor nos sinaliza a exclusão dos corpos a partir da concepção da loucura. Quem era o louco? Aquele que não participava da verdade produzida através da economia do poder. Como vimos anteriormente, travestis e transexuais por exemplo eram relegadas aos espaços produzidos para amontoamento de pessoas tidas como loucas. Identificamos aqui, a verdadeira relação do estigma e as questões de poder.

O estigma acaba por ser uma potente tecnologia de poder, à medida que através dele, as verdades produzidas tentam justificar os processos de exclusão e discriminação dos quais os corpos estigmatizados se tornam vítimas. Na contemporaneidade, assim como antes, existe uma determinação dos espaços sociais e posições que os sujeitos podem estar, a partir do corpo que apresentam (LOURO, 2021). Nesse sentido, o corpo se torna uma marca de poder. Quando esse corpo/sujeito é estigmatizado, ele é contornado como inferior, atacando a própria dignidade humana que ele possui, sendo fator que esfacela suas oportunidades de vida e trânsito. Há assim uma desumanização da pessoa estigmatizada, pois ela passa a ser enxergada exclusivamente a partir do estigma ou até mesmo passa a ser confundida por ele (GODOI e GARRAFA, 2014).

Essa estrutura de poder, estabelecida a partir do estigma, apresenta ser útil para a própria manutenção do poder de grupos que se consideram superiores. Quando identificamos por exemplo, as questões que permeiam a transfobia, e a crescente marginalização de pessoas trans, ou mesmo a tentativa de relegá-las aos espaços dados às patologias, ou ainda aos deturpadores da fé, da família e da moral, vemos um poderoso mecanismo de poder. Ele se firma numa perspectiva hegemônica que tem por finalidade manter no centro o próprio cisheterocentrismo, mas também outras instituições que de alguma forma se sustentam nessa “verdade”. Diante disso, constroem-se rótulos como “minorias” e às vezes uma suposta aceitação, desde que esses corpos transitem em seus guetos (LOURO, 2021).

Goffman (1980) aponta que haveria três grupos que de forma ampla seriam estigmatizados com maior frequência: pessoas com deficiência física; indivíduos com caráter estabelecido como sendo anormal e grupos tribais. O primeiro grupo, incluiria pessoas que vivem com as mais diversas formas de deficiência, o segundo incluiria por exemplo criminosos, mas também grupos historicamente patologizados como pessoas transexuais e o último grupo seria formado por pessoas de diversas raças, etnias e até mesmo religiões. Vemos nesse sentido, que atributos específicos dos indivíduos, mas que não traduzem a totalidade do que os sujeitos são, tornam-se determinantes para o estigma.

O estigma é produto social que faz com que as interações daqueles que são estigmatizados se torne desconfortável, à medida que as limita, gerando um comprometimento amplo em sua qualidade de vida e promovendo a discriminação (LEVANTEZI; SHIMIZU; GARRAFA, 2020). Pode-se dizer, a partir do exposto que o estigma aumenta a vulnerabilidade dos sujeitos, à medida que faz com que a pessoa estigmatizada vivencie desvantagens sociais ao gerar uma espécie de discriminação estrutural (GODOI e GARRAFA, 2014). Portanto, vemos aqui que a discriminação é intrínseca à estigmatização.

A pessoa estigmatizada socialmente é colocada num lugar de desacreditada por essa mesma sociedade que a estigmatiza. Assim, quanto mais for perceptível a

característica geradora do estigma, tanto mais desacreditada a pessoa se torna. Quando isso ocorre, aquele que é estigmatizado buscará como estratégia de proteção se isolar ou esconder cada vez mais dos espaços sociais (MELO e MONTEIRO, 2021).

Nesse sentido, o silêncio daqueles que são colocados num lugar de precarização é um desejo e construção que advém dos próprios recursos de poder que o permeiam. Podemos dizer, portanto, que o silêncio é fabricado (TEIXEIRA, 2021). Esse silêncio, que deriva do estigma, é gerador de uma negação da identidade do outro e do seu direito de ser e existir (MELO e MONTEIRO, 2021).

A não discriminação exige o reconhecimento da dinâmica que existe nas relações de poder que são promotoras de opressão e dominação de grupos que historicamente estiveram à margem. Para isso, é preciso reconhecer a existência de uma pluralidade, mas não em níveis hierárquicos de humanidade, como se ontologicamente houvesse seres superiores aos demais, tal como o nazismo por exemplo tentou propor. A diversidade, não deve nos dividir, pois essa é uma estratégia colonial (NASCIMENTO, L., 2021). O respeito à pluralidade e à dignidade de todas as pessoas, é um desafio constante e reconhecidamente presente na DUBDH e também em muitas das produções de defensores e propagadores da B.I, por exemplo.

A B.I deve se preocupar com o estigma e a discriminação à medida que eles possuem um caráter eminentemente social (GODOI e GARRAFA, 2014). Numa bioética plural, precisam transitar todos os corpos. É preciso dizer que “atitudes discriminatórias atentam contra a dignidade e as liberdades fundamentais, infringindo dois princípios fundadores dos direitos humanos: a justiça e a igualdade” (LEVANTEZI; SHIMIZU; GARRAFA, 2020, p. 18). Há nesse sentido, a exigência de uma decolonização para que se possa forjar a alteridade, através de uma recusa de vozes que tentam homogeneizar os sujeitos (TEIXEIRA, 2021). Desse modo, podemos afirmar que enquanto a desigualdade é promotora da discriminação, o reconhecimento à diferença relaciona-se à heterogeneidade, promovendo integração a partir da pluralidade (LEVANTEZI; SHIMIZU; GARRAFA, 2020).

Ao analisarmos o princípio da não discriminação e não estigmatização presentes na DUBDH, parece ser muito explícita a necessidade de sua promoção e consequente rejeição às distintas discriminações e estigmatizações, sobretudo se queremos, como propõem as bioéticas latino-americanas e particularmente a B.I uma valorização da pluralidade. Contudo, vale destacar que não existem sistemas estruturados para formar profissionais nos distintos campos de conhecimento e a sociedade como um todo para combater as causas do estigma (MELO e MONTEIRO, 2021). A manutenção da discriminação e estigmatização gera adoecimento a grupos vulnerados, tais como as mulheres transexuais.

A decolonização de valores, a fim de construirmos uma ética da diferença, como apontado por Teixeira (2021) parece ser um dos caminhos possíveis para pensarmos no outro, a partir da pluralidade e diversidade de formas de ser e existir. Nesse sentido, seria necessária uma pedagogia que transforme crenças e atitudes sociais. Assim, teríamos uma via que pode ser assertiva para o combate à estigmatização. Por outro lado, a discriminação parece exigir uma pedagogia diversa desta primeira e precisa ser assegurada através de mecanismos que envolvam o âmbito legislativo e judicial (MELO e MONTEIRO, 2021). Em ambos os casos, partimos da compreensão de que é emergente uma decolonização de valores a fim de que todos os corpos possam transitar sem serem discriminados e estigmatizados.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A estigmatização e a discriminação, historicamente são problemas com os quais toda comunidade LGBTQIAPN+ e de maneira particular mulheres transexuais têm que enfrentar. O ainda presente processo de patologização das vivências trans, ancorados num falso cristianismo e num extremismo político, alimentado por uma cisheteronormatividade dão o tom das práticas sociais, ferindo princípios elementares presentes na DUBDH. Superar esse cenário parece ser um desafio.

No país que mais mata pessoas LGBTQIAPN+ no mundo e que lidera o ranking de assassinatos de travestis e transexuais, debater sobre estigma e discriminação é fundamental para que casos como o de Dandara não virem prática comum. O panorama de espetacularização de corpos trans ao se fortalecer, num prisma de higienização e moralização da sociedade, ataca a humanidade como um todo. O imperialismo moral que por aqui vigora que é branco, cis, hetero e nele não cabem corpos trans. Ele precisa, portanto, ser veementemente combatido, se enxergamos as identidades e existências humanas como plurais. Uma das vias para tal combate é propor uma inflexão ética (TEIXEIRA, 2023) que esteja disposta a desconstruir as morais restritivas (TEIXEIRA, 2021).

A bioética de intervenção, como ética da vida, pautada na pluralidade de vivências, deve assumir um compromisso permanente de enxergar essas distintas formas de existir, sob risco de ser sufocada por um binarismo e uma cisheteronormatividade que lateja em muitas teorias e práticas construídas. Ainda há poucos estudos no campo da bioética com relação à transexualidade. Esse baixo índice de pesquisas envolvendo grupo tão vulnerável nos preocupa, à medida em que parece ser muitas vezes, uma demanda secundária a pesquisadores da bioética. Mesmo nas bioéticas latinas, assentadas num suposto pluralismo, os estudos sobre o tema são incipientes. Esse fenômeno corrobora com a emergência desse debate numa bioética que se diz plural.

Sem dúvida alguma, a tolerância enquanto virtude e o respeito à dignidade da pessoa humana apregoados na DUBDH, serão sempre vias assertivas que podem e devem dialogar com as bioéticas latinas, possibilitando um debate eficaz, que aponte para a garantia de políticas públicas, capazes de gerar menor vulnerabilidade a mulheres transexuais. A defesa dos princípios da não discriminação e não estigmatização são primordiais nesse processo. Garantir a saúde física, mental e o bem-estar a mulheres transexuais é um desafio. A partir do respeito às individualidades, a bioética poderá corroborar para que corpos *trans* tenham

sobretudo, o direito de existirem sem serem discriminadas, estigmatizadas ou exterminadas. A despeito disso, nos parece claro que há um enorme desafio à frente.

**REFERÊNCIAS**

- APAV. **Manual Ódio Nunca Mais- Apoio a vítimas de crime de ódio**. Lisboa, 2018.
- ARÁN, M.; Zaidhaft, S.; Murta, D. Transexualidade: corpo, subjetividade e saúde coletiva. **Psicologia e Sociedade**, 2008. Disponível: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/cfC8WZVP68cGFdkH7KRHPVC/?format=pdf>. Acesso em 25 ago. 2022.
- ARAÚJO, T. A.; NOGUEIRA, S. N. B.; CABRAL, E. A. **Registro Nacional de Assassinatos e Violações de Direitos Humanos das Pessoas Trans no Brasil em 2022**. Série Publicações Rede Trans Brasil, 7a. ed. Aracaju: Rede Trans Brasil, Uberlândia: IBTE, 2023.
- ARENDT, H. **Da violência**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- BEAUVOUIR, S. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BENEVIDES, B.G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022**. Brasília: Distrito Drag/ANTRA, 2023.
- BENTO, B. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Salvador: Devires, 2019.
- BUTLER, J. Críticamente subversiva. In: **Sexualidades transgressoras: uma antologia de estudos queer**. JIMÉNEZ, R. M. M. (ed.). Barcelona: Icaria Editorial, 2002.
- BUTLER, J. **A vida psíquica do poder**. Teorias de sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BUTLER, J. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- CAVICHIOLO, A. **Uma história de extermínio transfóbico no Brasil: a disputa de nomeação do assassinato da travesti Dandara Katheryn**. 2019. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS. **UNESCO**, 2006. Disponível em: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_por). Acesso em 20 de mai. 2023.

GARRAFA, V.; PORTO, D. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. **Bioethics**, 17 (5-6), 399- 416. 2003. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-8519.00356>. Acesso em 14 de ag. 2022.

GODOI, A. M. M; GARRAFA, V. Leitura bioética do princípio de não discriminação e não estigmatização. São Paulo: **Saúde Sociedade**, 2014. V.23, n. 01. P-157-166.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

HIRSCHFELD, M. **Travestites: the erotic drive to cross-dress**. New York: Prometheus books, 1991.

JESUS, J. G. (Org.). **Transfeminismo: Teorias e Práticas**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

JORGE, M.A.C; TRAVASSOS N.P. Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência. (1 ed.). Rio de Janeiro: Zahar; 2018.

LEITE JÚNIOR, J. Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico. (1 ed.). São Paulo: Annablume, 2011.

LEVANTEZI, M; SHIMIZU, H. E; GARRAFA, V. Princípio da não discriminação e não estigmatização: reflexões sobre hanseníase. *Revista Bioética*: 2020. Disponível em: [https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista\\_bioetica/article/view/1963](https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/1963).

Acesso em 23 de jun. 2023.

LOURO, G.L. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica; 2018.

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

MELO, K. P; MONTEIRO, P. S. Discriminação e estigma na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. **Revista Bioética**: 2021; 756-62.

MOREIRA, E.A.S; MARCOS, C.M. Breve percurso histórico acerca da transexualidade.

**Psicologia em Revista**, 2019. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/15311/165>

89. Acesso em 14 ago. 22.

NASCIMENTO, L.C.P. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

PRECIADO, P.B. **Manifesto contrassexual**. Práticas subversivas de identidade sexual.

Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

RODRIGUES, J. S; NASCIMENTO, L.P; MENESES, R.M; ARAÚJO, V. P. S. Vidas Precárias de Travestis Negras: uma geografia do machismo e da transfobia em Parnaíba-PI.

**Revista Latino Americana de Geografia e Gênero**, v.12, n. 2, p-39-55, 2021. Disponível

em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/18061/209209216368>.

Acesso em 04 de set. 2022.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, Patriarcado e Violência**. São Paulo: Fundação Perseu

Abramo/Expressão Popular, 2015.

STOLLER, R.J. **A experiência transexual**. Rio de Janeiro: Imago,1982.

TEIXEIRA, T. **Decolonizar valores: ética e diferença**. Salvador: Devires, 2021.

TRANSGENDER EUROPE. **Trans Murder Monitoring**. 2022. Disponível em:

[https://transrespect-org.translate.google/en/map/trans-murder-](https://transrespect-org.translate.google/en/map/trans-murder-monitoring/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc)

[monitoring/?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=pt&\\_x\\_tr\\_hl=pt-BR&\\_x\\_tr\\_pto=sc](https://transrespect-org.translate.google/en/map/trans-murder-monitoring/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc). Acesso em 20 fev. 2023.

ZANELLO, V. **Saúde Mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação**. (1 ed.). Curitiba: Appris, 2018.

ZANELLO, V. **A prateleira do amor: sobre mulheres, homens e relações**. Curitiba: Appris, 2022.



Artista: Isadora Vilela

## VIOLÊNCIA E BIOÉTICA: MARCAS COLONIAIS E O FENÔMENO DO SUICÍDIO

VIOLENCE AND BIOETHICS: COLONIAL MARKS AND THE PHENOMENON OF SUICIDE

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173701>

Envio: 31/10/2023 - Aceite: 12/03/2024

### Luana Lima



Doutora e mestra em Bioética (UnB); Psicóloga e Bacharel Interdisciplinar em Humanidades (UFBA).

### Wanderson Flor do Nascimento



Doutor em Bioética; Mestre, Especialista e Graduado em Filosofia (UnB). Professor Associado do Departamento de Filosofia na Universidade de Brasília.

**RESUMO**

Apesar de invisibilizados, os dados epidemiológicos salientam os suicídios entre as populações vulnerabilizadas, que parecem carregar a morte como expectativa de vida. Esse artigo problematiza, ao mesmo tempo em que põe em evidência, a política como força moderadora da vontade de viver. Objetivou-se produzir uma análise bioética acerca do entrelaçamento entre a violência-suicídio, as éticas da vida e as políticas de morte desde as dinâmicas coloniais. Sob a herança colonial, sustentado historicamente pelo aparato da violência e de relações bélicas, inclusive consigo próprio, o suicídio é pautado como parte dos agenciamentos das políticas de morte. Partindo da ideia de que o suicídio e a sua prevenção não se fazem em primeira pessoa, essa investigação responde a um compromisso de dilatar e afirmar as possibilidades de vida a partir das óticas da interseccionalidade e da bioética crítica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Suicídio; Colonialidade; Violência; Política; Bioética.

**ABSTRACT**

Despite being invisible, epidemiological data highlights suicides among vulnerable populations, which seem to have death as their life expectancy. This article problematizes, at the same time that it highlights, politics as a moderating force of the will to live. The objective was to produce a bioethical analysis about the intertwining between violence-suicide, the ethics of life and the politics of death since colonial dynamics. Under the colonial legacy, historically sustained by the apparatus of violence and warlike relationships, including with oneself, suicide is guided as part of the arrangements for death policies. Starting from the idea that suicide and its prevention are not done in the first person, this research responds to a commitment to expand and affirm the possibilities of life from the perspective of intersectionality and critical bioethics.

**KEYWORDS:** Suicide; Coloniality; Violence; Politics; Bioethics.

## INTRODUÇÃO

Do dicionário à literatura, o suicídio é compreendido como um ato autoprovocado deliberado, voluntário e infligido intencionalmente de tirar a própria vida. Essa definição corrente explicita que não existe suicídio sem agência do sujeito e, assim, baliza-o como único autor da morte. Ao mesmo tempo, o suicídio é registrado e classificado como “morte por causas externas”, juntamente com homicídios e acidentes de trânsito, em que supostamente, as causas estão para além do controle do indivíduo. Não seria esse um paradoxo categórico? O paradoxo supracitado, que implica em uma “imprecisão” interpretativa tanto popular, quanto científica, é debatido por Daniel Münster e Ludek Broz (2015). Os autores apontam para o tensionamento entre duas noções do termo agência: intencionalidade e responsabilidade. Para eles, ao passo que se lê uma intenção singular e indivisa, parece haver uma responsabilidade difusa, observada especialmente em situações em que as causas são localizadas “fora do sujeito” (forças externas como biológicas, químicas ou invisíveis) ou em leituras do suicídio como fato social – reflexo de mudanças político-econômicas e/ou violências estruturais que “conduzem” a pessoa ao suicídio, uma morte-efeito dos poderes vigentes.

A compreensão ocidentalizada privilegiada do suicídio parece reduzir o suicídio a um ato individual, alicerçado sobretudo por uma escolha, cuja violência é voltada para si. Katrina Jaworski (2015) recusa a suposição de que somos todos livres e capazes de escolher sobre as condições da vida e da morte. Assim conjectura a restrição da agência no suicídio a uma esfera eurocêntrica e masculinista, na medida em que assume um sujeito heterossexual masculino branco como único capaz de verdadeiramente exercer a agência. Apesar da importância política desse debate, o reconhecimento da agência afetada ou negada parece ocorrer apenas em casos de transtornos mentais, justamente por esta ser tomada como entidade distinta daquele que sofre, típico de uma ontologia psicopatológica. A interpretação em pauta indica que o livre arbítrio é comprometido e/ou o sujeito não pode ser responsabilizado por suas ações. Essa condição, segundo os autores, conotaria um estatuto de vitimização –

definição questionável uma vez que a morte por suicídio não parece provocar, em nenhuma circunstância, compaixão (CARVALHO, 2014).

James Staples (2015) afirma que as tentativas de suicídio não podem ser entendidas como atos individuais isolados, divorciados dos valores, ordenamentos, contextos, relacionamentos e expectativas dos quais eles acontecem, inclusive porque estas constituem, com possibilidades e limites, as construções de personalidade, escolha e agência. Reyes-Foster (2015), em diálogo com Sahlins, Bourdieu e Ortner, encontrou uma definição de agência em comum, que se refere à capacidade de agir socioculturalmente mediada. Nesse sentido, é possível declarar o suicídio como um ato socialmente mediado, enodado, portanto, a uma compreensão mais sutil de agência.

À vista disso, Staples (2015) sugere depreender as tentativas ou os suicídios como análogos a uma dança: envolvendo duas ou mais pessoas interconectadas, em passos particulares e movimentos dinâmicos sociais, culturais e afetivos. Todos têm papéis a desempenhar, são agentes com capacidade de improvisação frente às coreografias da violência; as performances são espelhadas, ou seja, os movimentos de um dançarino também respondem aos de seu(s) parceiro(s). Falamos então de um emaranhado e coreografia complexa de histórias de vida, agentes, políticas de afeto, políticas públicas de saúde, senso comunitário ou de pertencimento (ou a ausência deles), contextos, etc.

Dito isso: quem somos nós na dança da violência? O quê e como isso nos aciona? Como subverter as sentenças esculpidas nos corpos dissidentes? “Como escutar sujeitos cujas formas de vida estão condenadas ao mero campo do objeto e do abjeto? [...] O que significa estar desde sempre na posição de quem é descartável?” (RODRIGUES, 2022, p. 25-26). Tomamos ainda emprestadas as indagações de Jota Mombaça (2021): como habitar a vulnerabilidade, esse espaço de vidas quebradas geradas pela violência normalizadora, e ainda gerar conexões afetivas? Que modalidades de cuidado político devemos gerar a fim de sanar as feridas que a violência produz em nós e na nossa sociedade? Quando a gente quebra, que

infraestruturas se precipitam, as do cuidado ou do descarte? Como escapar com vida para refazer o mundo?

Diante deste cenário, o objetivo do presente artigo é analisar bioeticamente o entrelaçamento entre a violência-suicídio, as éticas da vida e as políticas de morte desde as dinâmicas coloniais. Mobilizando as categorias a partir das leituras críticas à colonialidade, o artigo interpretará o fenômeno do suicídio à luz das teorias que emergem diante da experiência colonial experimentada na América Latina e continente africano, que com o decorrer do tempo, mundializou-se.

### **ZONAS RELACIONAIS DETERMINADAS PELA COLONIALIDADE: ZONA DO SER E DO NÃO-SER**

Em conformidade com os trabalhos de Frantz Fanon (2022; 2008), Aimé Césaire (2020), Sueli Carneiro (2005), Wanderson Flor do Nascimento (2022; 2020; 2012), Achille Mbembe (2020; 2018), entre outros autores, a violência é a matriz ordenadora e constituidora do processo colonial. As violências operadas sobre os colonizados tiveram como marca, o controle, a punição e a expropriação de vidas matáveis. Foi por meio delas ainda, que se impuseram valores morais, éticos, culturais, religiosos, saberes, modelos político-econômico-estéticos que delimitaram a definição do normal e anormal, o lícito e ilícito, do humano e do não humano (PIRES, QUEIROZ & FLOR DO NASCIMENTO, 2022). Nesse mundo compartimentado, delineia-se o racismo como gramática moderna do *ethos* social, da política, da economia, da linguagem, da produção de conhecimento, entre outros, delineando duas zonas relacionais determinadas pela colonialidade. A constituição da vida social das Américas foi erguida, assim, a partir da centralidade das ideias de raça e racismo, do Outro racializado, gestado como Não-ser: na tentativa de se construir como humanidade (universal), o Ser branco cria o negro como seu contraponto, o Não-ser do humano (FANON, 2008).

Essa diferença ontológica, que é, na realidade, uma extorsão ontológica, inscreveu os negros em uma esfera de subalternidade e inferioridade em relação aos

brancos: “se as características do branco são a norma da humanidade, todos os não brancos são o desvio da norma. Todos os negros são os não humanos” (NOGUEIRA, 1988, p.89). O Não-ser assim fabricado, afirma o Ser:

Tem-se então, o doente mental viabilizando o homem normal. Assim, para Foucault, se o homem normal tiver que vir a público para dizer o que ele é, ele só vai se afirmar pela negatividade “não sou doente mental”. Ele se define negativamente para demarcar a sua diferença em relação ao sujeito-forma, aquele construído negativamente para afirmar a dinâmica positiva do Ser. [...] a dinâmica instituída pelo dispositivo de poder é definida pelo dinamismo do Ser em contraposição ao imobilismo do Outro. (CARNEIRO, 2005, p.39-40).

Sueli Carneiro (2005) salienta como o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro – inclusive respaldado por uma apreciação ou sentença dita científica das possibilidades biologicamente limitadas dos indivíduos negros – reduzindo-o à dimensão do Não-ser do humano, limite da alteridade. O racismo então, estrutura as subjetividades – a branca fundada sob proteção, no registro do vitalismo e a negra na zona do Não-ser, sob a condenação do signo da morte (CARNEIRO, 2005).

O cálculo ontológico contrastivo teve e tem a raça como medida da valorização e, o racismo como aceitabilidade do morrer. À vista disso, as mortes dos negros e indígenas são não apenas menosprezadas, são igualmente almejadas porque podem vir a ocupar um lugar de solução na remediação desse infortúnio que é o Outro (do branco como universal). O desvalor na forma de morte (FLOR DO NASCIMENTO, 2022) ou a experiência histórica mortal carrega, para além das mortes literais, outras formas de desvitalização, haja vista a exposição às múltiplas formas de violência, fome, desemprego, dificuldade de acesso à educação, lutos crônicos, processos de saúde-doença-cuidado desiguais, como elevados níveis de estresse, ansiedade, depressão, dificuldade de autocuidado, experiências circunscritas por abandono ou omissão (TAVARES, FILHO & SANTANA, 2020; NAVASCONI, 2019).

Desenha-se, especialmente por via da impossibilidade(s) de existência(s) digna(s), a interdição do reconhecimento e da reciprocidade (PIRES, 2013; FAUSTINO, 2020), cujo processo de dominação retira dos colonizados, das pessoas não brancas, a

humanidade e, conseqüentemente, o estatuto de sujeito moderno, a cidadania e os direitos equivalentes.

Os direitos humanos, tal qual conhecemos, não compreendem essa “humanidade” – a proteção dos direitos é tratada a partir de um discurso universalista e abstrato, indiferente às diferenças e desigualdades, de modo a escamotear a realidade e naturalizar as relações de opressão (PIRES, 2013).

Ainda que a colonização como evento histórico, modelo socioeconômico e modo de governar tenha cessado, a dinâmica colonial se atualiza sob a égide das diferenças ontológicas, nomeada por Flor do Nascimento (2010) de “colonialidade da vida” – conceito baseado na compreensão que as distintas formas de vida em países centrais e periféricos não se transmutam apenas em discrepâncias de recursos, mas também, em ordenamento de valores vitais. Esta referência, por um lado, valida a relevância de algumas vidas – política, ontológica e existencialmente – e por outro, fundamenta a dominação destas sobre as outras, especialmente sob a dissimulação do “desenvolvimento”. Essa questão política não se restringe ao cenário internacional, a colonialidade da vida compreende uma capacidade de análise ampla, que contempla experiências diversas de vida, que convivem por exemplo, de modo iníquo no Brasil: a elite branca, grandes proprietários, cristãos, homens cisheterossexuais, em contraposição aos trabalhadores, às pessoas pobres, negras, indígenas, mulheres, lésbicas, pessoas com deficiência, etc.

## **O DEVIR NEGRO DO MUNDO**

Velhos e novos termos se impõem para o funcionamento de democracias liberais, cujas relações entre violência e lei, norma e exceção, estados de guerra, segurança e liberdade despertam o exercício de uma ditadura contra si e seus inimigos, como durante o colonialismo – ainda que, para alguns grupos, como indígenas e negros, a guerras e as lutas políticas pelo direito à vida nunca tenham findado. Para Mbembe (2020), a guerra se instala ou se atualiza assim, como fim e como necessidade, como o veneno e o antídoto de nossa época. As violências veladas

das democracias voltam à tona reinaugurando uma organização para a morte, política do vivente nomeada pelo autor de “Política da inimidade”.

A subjugação da vida aos poderes da morte é extensivamente especulada, banalizada e experimentada nos regimes necropolíticos – um modo de governo vigente ancorado no surgimento do racismo moderno, baseado em matar ou expor à morte (MBEMBE, 2018). Sob uma sombra racial, a morte é autorizada ou incitada no interior das políticas do Estado, por parte da sociedade ou indivíduos. E aí vale dizer: não qualquer morte. “A morte, no contexto necropolítico – seja auto imposta ou imposta por alguém – é sempre rodeada de violências ou crueldade: uma espécie de resolução de uma vida sofrida e não de uma vida vivida” (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p.31). A capacidade de organizar a vida por meio da regulação da morte traduz a necropolítica como um modo de persistência da experiência colonial (FLOR DO NASCIMENTO, 2021).

Apreende-se o ódio como mediador comum – que é tudo, menos uma relação de reconhecimento. Evidencia-se assim, a transformação da figura e referência do Outro: outrora estabelecida pela via de uma tensão constitutiva, se firma como um Outro-inimigo, que precisa ser exterminado. A destruição do Outro se desenhou como uma forma de garantir a própria segurança, fazendo do terror uma marca cravada no corpo social. A racionalidade da vida, nessa lógica, perpassa a morte do outro. A pulsão genocida, constitutiva do processo colonial que se instaurou a partir do entrelaçamento da política de raça e política de morte, se reafirma e se desdobra no capitalismo a outros marcadores, processo nomeado por Mbembe (2018) de “devir negro do mundo”. A raça como dispositivo de poder ou matriz de opressão produz e repercute outras gramáticas de opressão, de dilaceração, despedaçamento, exclusão, coisificação, de modo a ampliar a zona do Não-ser:

Assistimos agora a uma tendência de universalização da condição que antes era reservada aos negros [...]. Essa condição consistia na redução da pessoa humana a uma coisa, a um objeto, a uma mercadoria que se pudesse vender, comprar ou possuir. A produção de “sujeitos raciais” prossegue, é claro, mas sob novas modalidades. O negro de hoje já não é apenas a pessoa de origem africana, marcada pelo sol da sua cor (o “negro de superfície”). O “negro de

fundo” de hoje é uma categoria subalterna da humanidade, [...] essa parte supérflua e quase excedente de que o capital dificilmente precisará e que parece estar condenada ao zoneamento e à expulsão. (MBEMBE, 2020, p.196)

Outros indivíduos e populações marginais, dissidentes e condenadas à não existência ocupam lugares cristalizados, violados e violentados do zoneamento, cujas repercussões apontam de um lado, para condicionantes sociais da saúde, e, de outro, para a dimensão sociopolítica do sofrimento. Essa diz respeito, sobretudo, a efeitos subjetivos do não enquadramento aos padrões normativos: marcas de exclusão, estigmatização, criminalização, iniquidades, negação, subordinação, silenciamento, etc., desencadeando um comprometimento na dinâmica dos afetos, relação com a autoestima, sensação de não pertencimento, assimilação da identidade inferiorizada, fragilidade com a vida e o viver. Em uma relação dialética com a dimensão sociopolítica do sofrimento, observa-se o risco aumentado de morte, incluindo o suicídio.

### **SUICÍDIO COMO UM CONTÍNUO APARATO DE GUERRA?**

Raça, classe, gênero, sexualidade, capacidade, etc., fazem parte de uma ordem social, da hierarquização ontológica, que determina, constitui e constrói o modo como se acessa, compreende e experimenta a saúde ou ausência dela (NAVASCONI, 2022). Desde essa perspectiva, o suicídio, como parte de um projeto de mundo pertencente às políticas racistas, sexistas, classistas, cisheteronormativas, deve ser compreendido como reflexo de uma sociedade extremamente violenta, cujo eixo e princípio de desenvolvimento se dá através da dominação de si e do outro (BLOSS, 2022).

O suicídio seria o resultado final, na esfera particular do indivíduo, de um processo histórico universal cuja essência é a violência, a qual impossibilita a efetiva realização desse indivíduo, de sua liberdade, autonomia (BLOSS, 2022 – p.68).

Nesse sentido, é necessário extrapolar a relevância da singularidade na experiência de violência e sofrimento psíquico, de forma a notabilizar os aspectos políticos do fenômeno.

Retrato da violência e da vida deteriorada, destacam-se os suicídios nas populações vulnerabilizadas: 79% da carga global de suicídios ocorrem em países de baixa e média renda; se designados os jovens, esses dados crescem para 90% (OMS, 2019). No Brasil as notificações de tentativas de suicídio estão concentradas na população com idade economicamente ativa, no entanto, a maior proporção ocorreu entre as pessoas que estavam desempregadas (BRASIL, 2019). Ainda pensando na relação da vulnerabilidade socioeconômica ou pobreza com a saúde mental, destaca-se a pesquisa de Flávia Alves (2017), que teve por objetivo avaliar o efeito da cobertura do Programa Bolsa Família nas taxas de suicídio e de hospitalizações por tentativas de suicídio em 5.507 municípios brasileiros, entre os anos de 2004 e 2012. Os resultados revelaram que, quanto maior a taxa de cobertura do Bolsa Família nos locais, menores as taxas de tentativas e suicídios consumados. Essa repercussão ficou ainda mais evidente quando a duração da cobertura foi mantida por três anos ou mais. Essa pesquisa salienta como a melhoria de condições e qualidade de vida e saúde podem atenuar a ocorrência de suicídios e tentativas.

Em território nacional, a população indígena apresenta dados alarmantes: a taxa geral padronizada dessa população é três vezes maior do que a população geral brasileira não indígena; destes casos, 75% representam a faixa etária dos 10 aos 29 anos (BRASIL, 2017). Esses dados parecem refletir uma realidade árida, cujos principais fatores de risco identificados perpassam a retirada de terras, reassentamentos, o racismo, o etnocídio, a segregação, o abandono, inclusive de tradições, etc., que repercutem profunda e negativamente na saúde mental dessa população. Conforme alega Geni Núñez (2022), o acolhimento às feridas psicossociais dos povos indígenas está intimamente ligado à cura e cuidado com as feridas da terra, que são sinônimo de alimento, dignidade e vida.

A prevalência de suicídios entre as populações étnico-raciais minoritárias reflete um alto número de mortes entre a população negra. Os Centros de Controle e

Prevenção de Doenças dos Estados Unidos registraram uma diminuição na taxa de suicídio no ano de 2019, de 14,2 por 100mil indivíduos em 2018, para 13,9 por 100 mil no ano seguinte. Essa, que é a primeira redução nacional desde o ano de 1999, vem acompanhada de uma curva ascendente entre jovens racializados: entre os anos de 2014 e 2019, a taxa entre jovens negros se elevou em 30%, para os asiáticos e das Ilhas do Pacífico, 16% (RAMCHAND, GORDON & PEARSON, 2021).

Em alinhamento estatístico, uma pesquisa realizada no Brasil pelo Ministério da Saúde em parceria com a Universidade de Brasília, ratifica uma maior ocorrência de casos entre a juventude negra. Em 2012 a taxa de mortalidade por suicídio foi de 4,88 óbitos por 100 mil entre jovens negros, já em 2016, este valor aumentou 12%, atingindo 5,88 óbitos por 100 mil; enquanto a taxa de mortalidade entre os brancos permaneceu estável. Em 2016 o risco de suicídio entre jovens negros foi 45% maior quando comparado aos jovens brancos (BRASIL, 2018). O relatório aponta para outros fatores de vulnerabilidade atrelados ao racismo que contribuem para a ocorrência do fenômeno do suicídio: maior percentual de doenças crônicas, baixa escolaridade, dificuldades de acessibilidade aos serviços de saúde, um não lugar social, ausência de sentimento de pertença, sentimento de inferioridade, rejeição, maus tratos, negligência, violência, inadaptação, perdas violentas, sentimento de incapacidade, isolamento social, etc.

Do ponto de vista do gênero, a literatura aponta uma maior ocorrência de suicídio entre os homens e, de tentativas, entre as mulheres, compondo o paradoxo de gênero do comportamento suicida (BAÉRE & ZANELLO, 2022). O boletim epidemiológico de 2021 (BRASIL, 2021) indica que os homens apresentaram um risco 3,8 vezes maior de morte por suicídio que as mulheres. Observou-se ainda a crescente taxa para ambos os sexos entre os anos de 2010 e 2019: um aumento de 29% entre as mulheres e 26% entre os homens. As tentativas são, aproximadamente, inversamente proporcionais, no Brasil e no mundo. Essas diferenças têm sido associadas a um conjunto de explicações, que contemplam desde métodos mais letais, maior acesso a armas de fogo e outros objetos, maior suscetibilidade aos impactos de instabilidade financeira, até a menor busca por ajuda ou por serviços de saúde mental por homens (BRASIL,

2021). A influência dos processos identitários e de constituição subjetiva, como trabalhado por Valeska Zanello (2016), aponta entre outras coisas, como homens e mulheres expressam distintivamente seus sentimentos e suas emoções, em especial o sofrimento psíquico.

O que tem levado as mulheres a desejar a morte com maior frequência? Karl Marx (2006), publicou um livro sobre a relação do suicídio com a opressão das mulheres nas sociedades modernas. Sua leitura privilegia o suicídio como mais um sintoma da luta social geral ou, ainda, o último recurso contra os males da vida privada. Habitualmente considerado da esfera privada, Marx politiza o privado indicando, especialmente no caso das mulheres, que o ato suicida pode ser “um protesto apaixonado contra o patriarcado, a sujeição das mulheres, incluídas as burguesas e a natureza opressiva da família burguesa.” (MARX, 2006, p.19). Nesse sentido, complementa que a crítica à sociedade burguesa não se pode limitar à questão da exploração econômica, por mais importante que seja; é preciso assumir um caráter social e ético.

Conforme advogam Rita Segato (2018), Marianna Holanda (2022) e Alejandra Urrego (2018), o corpo das mulheres está no centro da construção geopolítica colonial, cujas existências são atravessadas pelo patriarcado, em maior ou menor intensidade, a maior ou menor exposição ao sofrimento, em nome do “desenvolvimento”. Em dialogicidade, June Jordan no livro “On call” compartilha a experiência como mulher e filha de uma mulher suicidada pela sociedade:

Não estou certa que de que o suicídio da minha mãe foi algo extraordinário. Talvez a maioria das mulheres tenha de lidar com uma herança similar: o legado de uma mulher cuja morte não pode ser identificada com precisão, porque ela morreu muitas e muitas vezes e porque, antes mesmo de se tornar mãe, a vida dela já havia acabado. (JORDAN *apud* COLLINS, 2019, p.413)

No que tange à identidade de gênero e orientação sexual “dissidentes”, os dados nacionais são raros, em especial pela invisibilidade desses marcadores nas fichas de notificação. No Brasil os dados sobre a mortalidade por suicídio procedem de informações que constam em atestados de óbito, compiladas pelo Sistema de Informação de Mortalidade (SIM) do Ministério da Saúde. As notificações de tentativas

e óbitos por suicídio se tornaram obrigatórias no Brasil desde 2016, com demanda de registro até 24 horas após o ocorrido (Port. 204/16). O instrumento prioritário da coleta de dados é a ficha de notificação de violência interpessoal/autoprovocada. No entanto, o perfil dos usuários parece sofrer um apagamento, com itens de raça/cor, identidade de gênero e orientação sexual não preenchidos, incompletos ou alçados aos estatutos da “brancura como universal” (NAVASCONI, 2019) ou da “cisheterossexualidade como compulsória”, especialmente nos casos de morte por suicídio, em que os sujeitos não podem se identificar (BAÉRE & ZANELLO, 2018). Com a orientação sexual e identidade de gênero ocultadas da identificação dos sujeitos, também se ocultam as violências atravessadas por esses grupos. O Ministério da Saúde (2019), refere-se à produção de dados como um trabalho limitado, reforçando o argumento supracitado. As variáveis, quando preenchidas de forma adequada, oferecem informações relevantes sobre os fatores a serem trabalhados na prevenção, que superam os problemas com a saúde mental – delinea-se a urgência de focar menos em problemas de saúde e mais em problemas políticos (CASSIDY, 2002; LIMA & PAZ, 2022).

Com evidências internacionais, compreende-se uma chance aumentada de morte autoprovocada entre não heterossexuais e pessoas transgêneras, a exemplo de duas pesquisas norte americanas: 1) em uma amostra de 30 mil participantes, observou-se que a propensão ao suicídio entre heterossexuais foi de 4% enquanto a de não heterossexuais foi de 20% (HATZENBUEHLER, 2011); e 2) ao longo da vida, 1,6% de pessoas cisgêneras tentaram suicídio, enquanto 41% das pessoas transgêneras atentaram contra a própria vida (GRANT ET AL., 2010).

As opressões inter cruzadas e os fatores de risco ignorados e/ou encobertos podem ser vislumbrados, igualmente, no marcador da idade, cujos idosos e jovens compõem grupos de altos índices de suicídio. O suicídio é a 2ª causa de morte mundial entre pessoas de 15 a 29 anos (OMS, 2019), sua ocorrência no Brasil equivale à 4ª causa de morte entre a população jovem (BRASIL, 2017). O último Boletim Epidemiológico (BRASIL, 2022) indica que os suicídios foram mais frequentes em jovens de 15 a 19 anos (84,4%), do sexo masculino (67,9%) e, em pretos e pardos

(56,1%). Entre 2016 e 2021 verificou-se um aumento de 49,3% nas taxas de mortalidade de adolescentes de 15 a 19 anos e, de 45% entre adolescentes de 10 a 14 anos. O boletim reitera ainda que as estruturas raciais, sociais e econômicas, que contemplam desigualdades, indisponibilidade de recursos, privações, ausência de oportunidades e exclusão são fatores que agravam as estatísticas do suicídio. Ressaltam-se ainda, características de autoestima e percepção de autoimagem corporal, padrões idealizados de beleza, distorção da autoimagem, somados a sentimentos de solidão, ansiedade e depressão.

Apesar dos dados alarmantes em diversas sociedades do mundo, o suicídio entre os idosos sofre um grave apagamento, seja por serem vidas consideradas de menor valor, descartáveis, inúteis ou ultrapassadas dentro da lógica neoliberal, seja por métodos encobertos, cuja intenção pode ser mascarada em função das medicações, tratamentos e problemas de saúde, próprios do processo do envelhecer, que ganham o estatuto de “morte natural”. Um estudo realizado pela Organização Mundial de Saúde (WHO/Euro Multicentre Study of Suicidal Behaviour) em 13 países europeus demonstra que as taxas médicas de suicídio no grupo etário com mais de 65 anos chegam a 29,3/100.000 habitantes e as tentativas, a 61,4/100.000 (MINAYO, 2022).

Alguns dos dados conhecidos durante o período da pandemia correspondem a uma publicação recente de Jesem Orellana e Maximiliano Souza (2022) acerca da primeira onda do COVID-19 em 2020, que aponta para um decréscimo de suicídios em 13% (diminuição geral), ao passo que evidencia um aumento significativo nas regiões Norte e Nordeste entre a população idosa. Entre homens com 60 anos e mais da região Norte, o acréscimo de suicídios alcançou 26%; entre as mulheres com 60 anos ou mais do Nordeste, o crescimento foi de 40%. Essas vidas, que padeceram da agudização dos processos desvitalizantes, sofreram concomitantemente, uma tentativa de enquadramento – “envelhecimento como doença” – por parte da OMS.

A literatura aponta para a complexidade do ato suicida nessa população, que contempla a presença de problemas físicos, neurobiológicos, psicológicos e sociais. Dentre os fatores predisponentes, evidenciam-se: desvalorização, perdas, doenças graves, crônicas e/ou degenerativas, dependências diversas, vivências de violências,

cuidados inadequados em saúde, sofrimentos mentais, sobretudo a depressão severa, relações familiares conflituosas e isolamento social (MINAYO, 2022).

Alejandra Urrego (2018) advoga acerca da distribuição e determinação dos processos mórbidos entre os grupos sociais. A epidemiologia crítica, segundo a autora, estabelece-se como uma ferramenta de resistência aos mecanismos de naturalização do sofrimento, ao tornar visível e governável uma parte do sofrimento que de outra forma deveria permanecer invisível e inquantificável. Conforme notado nas estatísticas citadas, que são amplamente desconsideradas na suicidologia hegemônica, a desigualdade, as iniquidades, a aporofobia, o racismo, o patriarcado, o heteroterrorismo, a transfobia, gerontofobia, etc., “interatuam na reprodução da morte como expectativa de vida” (MOMBAÇA, 2021, p.23). Essas zonas de exclusão, que compõem a interface entre o suicídio e a interseccionalidade, denunciam não apenas a escala ontológica que repousa nos modos de vida vigentes, mas também parecem denunciar, um mundo que não produz desejo de vida nos viventes.

Desde essa perspectiva, pode-se compreender que a morte na condição de fim de vida biologicamente compreendida não é o único modo, nem o verdadeiro, de morte. É possível compreender a morte como um processo ou ainda, como afirmou Byung-Chul Han (2021), “a morte então começa antes da morte” (p.25). À vista disso, o gesto suicida pode ser considerado parte do processo do suicídio enquanto uma política de morte. Depreende-se a ideia do suicídio como um fenômeno que prescinde dos ataques diretos “dos inimigos” ou das balas do Estado, a despeito de ser também um aparato de agenciamento por via da incitação, indução, negligência ou abandono às condições indignas de sobrevivência (LIMA, 2020). A eficácia sofisticada da política moderna de guerra parece indistinguir os processos de morte, incluindo a morte política, o homicídio e o suicídio (LIMA & PAZ, 2021). É nessa medida que o suicídio se revela como uma dimensão da necropolítica.

As vidas precarizadas supramencionadas, traduzidas por Paulo Navasconi (2019) como vidas não reconhecidas ou não dignas de direitos e cuidados, denunciam ao menos, dois processos dialógicos: 1) a violência como matriz dos processos de subjetivação e 2) a política como força moderadora da vontade de viver ou morrer.

Mbembe (2020) evidencia duas instâncias de violência, uma que é concebida externamente, mas que produz a outra: a violência que habita o sujeito internamente, e nele desperta raiva, dor, desespero. “A pulsão de destruição voltada para o exterior, ou projetada, pode ser redirecionada para o interior ou introjetada. Ela começa assumindo o Outro interno como alvo” (MBEMBE, 2020, p.117). Se a diferença e o conflito tornam o outro um inimigo – que carrega o desejo de destruição – uma vez conflitado com o mundo e/ou consigo mesmo, internaliza-se a lógica do inimigo. Há aqui uma contraposição à lógica do martírio trabalhada por Mbembe, que inclui o homem bomba, kamikaze, etc., figuras que não são de alta escalão, modeladoras ou que operam a engrenagem, não são soberanos, são armas do soberano. Estes se sacrificam em nome do inimigo que ainda está fora. Suas mortes são instrumento de guerra contra o outro; diferente do sujeito que carrega o inimigo em si. Nas palavras de Flor do Nascimento (2022), no cenário necropolítico o inimigo pode passar a habitar em nós mesmos e assim, reproduzindo consigo a mesma relação destrutiva que temos com o Outro:

estamos sob o mesmo risco de tolerarmos que nossa própria existência possa ser ameaçada nessa relação de inimizade em que possamos, nós mesmas, ser o *inimigo* a desejar essa inimizade, reforçando a possibilidade do autoextermínio, intensificando a abertura da guerra das pessoas contra si mesmas (FLOR DO NASCIMENTO, 2022, p.133-134).

À vista disso, pode ser o suicídio um retrato da inimizade, como racionalidade política e modo de subjetivação, retornada e hospedada em si, espelho de uma relação bélica consigo mesmo? Assim sendo, o aniquilamento de si pode ser considerado uma resposta tipicamente “moderna” e neoliberal da relação de inimizade (como *ethos* da relação)?

Como parte do fundamento da modernidade, as éticas da vida se sustentam, sobretudo, na decisão sobre o valor ou desvalor de determinadas existências. Há um escalonamento populacional hierarquizado, que torna algumas vidas mais propensas que outras à uma mortalidade politicamente provocada. O suicídio corresponde então,

a mais um projeto de morte, que não reflete apenas projetos individuais, mas também, uma possível reação a projetos estruturais que têm como efeito colateral fazer matar-se (LIMA, 2020; LIMA & FLOR DO NASCIMENTO, 2020).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Partindo das dinâmicas coloniais em suas continuidades e descontinuidades com o neoliberalismo, vislumbrou-se mecanismos de controle, violência e distribuições desiguais, de modo a projetar possibilidades díspares de viver e morrer. A invenção da raça, que fundou a modernidade, delineou duas zonas relacionais determinadas pelo colonialismo, a zona do Ser e do Não-ser: a tentativa de instaurar a humanidade universal (branca) estabeleceu o seu contraponto, o Não-ser do humano (os/as racializados/as). A raça, matriz de opressão, produziu uma gramática plural de precarização, “o devir negro do mundo” – tendência à ampliação da condição que antes era reservada aos negros, que consiste na redução da pessoa humana a uma coisa. Retrato da ampliação das vidas deterioradas, a epidemiologia evidencia, entre os condicionantes sociais da saúde, a prevalência de suicídios entre as populações vulnerabilizadas, como as populações pobre, negra, indígena, idosa, LGBTQIA+, etc., que parecem carregar a morte como expectativa de vida.

A noção de autonomia, fonte maior de representatividade e/ou reconhecimento do status de sujeito no modelo neoliberal, é utilizada também pela bioética, de modo a delinear a interpretação do suicídio como um ato de autodeterminação. Ainda que essa discussão seja cara ao debate contemporâneo sobre os direitos de fim de vida, esta parece comungar tanto com o paradigma colonial da autonomia, como com o debate hegemônico na suicidologia, que tende a invisibilizar a interseccionalidade e a violação do direito à vida digna. Nesse sentido, a defesa da autonomia em um sistema de morte pode ser um recurso utilizado contra o próprio sujeito sofrente. Demarca-se o imperativo de operar para além da autonomia, entre outras vias, pela ampliação de questionamentos e problematizações que cerceiam os poderes da vida e da morte na “coreografia do suicídio”.

Mesmo as bioéticas sociais, que consideram as injustiças e desigualdades, parecem avançar pouco no debate do suicídio como objeto bioético, de modo a assimilar os limites impostos pela dualidade discursiva do suicídio: a patologia e a autonomia radical, sem uma politização ontológica, sem contemplar ou ser crítica à organização das relações entre dominantes e dominados (amplamente abordado pela colonialidade da vida). As implicações ou riscos desse conservadorismo ou reducionismo teórico correspondem à propagação de modos mortificantes de viver. É urgente ao campo da bioética o compromisso com o tema, especialmente em interlocução com trabalhos que dialoguem com epistemologias do Sul global e com correntes latino americanas mais próximas à realidade brasileira.

Ademais, pensar o comportamento suicida e as políticas públicas do fenômeno não implica apenas a evitação compulsória da morte das pessoas, ou tão pouco, promulgar a atribuição da responsabilidade individual e direito deliberado como resposta ao conflito moral – afinal, nem o suicídio nem a sua prevenção se fazem em primeira pessoa –; requer considerar as implicações éticas do ato, assim como as dimensões do cuidado, em especial, nas formas comunais, de reconhecimento, refazimento, de aposta e persistência coletiva.

Dito isso, a ideia do suicídio como política de morte, cria como necessidade, respostas que compreendam dignidade e desejo de vida nos viventes. A bioética, que abarca em seu fundamento, modos plurais de existência, pode ser uma ferramenta potente de enfrentamento, ou pelo menos, nos dar aberturas em direção a de outros *ethos* da vida, cuja gestão seja compartilhada, alicerçada à esperança, reconstrução coletiva e, valorização e promoção das (múltiplas) vidas. Ancorada em instrumentos de reflexão e ação, a bioética pode assim cumprir: a) uma função denunciativa, de modo a explicitar os conflitos éticos e morais das gestões da vida e da morte necropolíticas, que se retroalimentam; b) uma função epistemológica, ou seja, ocupar a produção do conhecimento em suicidologia por um viés crítico e emancipador, contra o epistemicídio e em prol da dilatação da ideia hegemônica – medicalizante, individual – e, porque não dizer, falida, de prevenção do suicídio; c) uma função ético-política de

operacionalização de políticas públicas, que outorgue, sobretudo, modos ampliados e politizados de cuidado.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Flávia Jôse Oliveira. **Efeito do Programa Bolsa Família na redução das taxas de suicídio e de hospitalização por tentativa de suicídio nos municípios brasileiros**. 2017. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

BAÉRE, Felipe de; ZANELLO, Valeska. Sexualidade e os dispositivos de gênero no comportamento suicida. In: LIMA, Luana; NAVASCONI, Paulo Vitor Palma. **(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriépistêmicos**. Salvador: EDUFBA, 2022.

BAÉRE, Felipe de; ZANELLO, Valeska. O gênero no comportamento suicida: uma leitura epidemiológica dos dados do Distrito Federal. **Estudos de Psicologia**, v. 23, n. 2, p. 168-178, abr./jun. 2018.

BLOSS, Thiago. Suicídio, Política e Sociedade: Elementos para uma Suicidologia crítica. In: LIMA, Luana; NAVASCONI, Paulo Vitor Palma. **(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriépistêmicos**. Salvador: EDUFBA, 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Hepatites agudas graves de etiologia a esclarecer em crianças e adolescentes. **Boletim Epidemiológico**. Secretaria de Vigilância em Saúde – Ministério da Saúde. Volume 53, n 37, 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Mortalidade por suicídio e notificações de lesões autoprovocadas no Brasil. **Boletim Epidemiológico**. Secretaria de Vigilância em Saúde – Ministério da Saúde. Volume 52, n 33, 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Suicídio: saber agir e prevenir. **Boletim Epidemiológico**. Secretaria de Vigilância em Saúde – Ministério da Saúde. Volume 50, nº 24, 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. **Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016/** Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio À Gestão Participativa e ao Controle Social. Universidade de Brasília. Observatório de Saúde de Populações sem Vulnerabilidade – Brasília: Ministério da Saúde, 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Suicídio. Saber agir e prevenir. **Boletim Epidemiológico**. Secretaria de Vigilância em Saúde – Ministério da Saúde. Volume 48, nº 30 – 2017. Disponível em: <http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/21/2017-025-Perfil-epidemiologico-das-tentativas-e-obitos-por-suicidio-no-Brasil-e-a-rede-de-aten--ao-a-sa--de.pdf> .

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Soraya. **A morte pode esperar? Clínica psicanalítica do suicídio**. 1. Ed. – Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2014.

CASSIDY, Barbara. **Getting Rid of the Indian Problem: aboriginal suicide as a manifestation of genocid**. Graduate Program in Enviroment Studies, York University, North Yok, Ontario, 2002.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. / Ilustração de Marcelo D'Salete. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. – 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison. **Introdução ao Pensamento de Frantz Fanon**. Rede à Flor da Pele, 2020.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Iku e seus impactos para a prevenção do suicídio na percepção dos povos de terreiro**. In: LIMA, Luana; NAVASCONI, Paulo Vitor Palma. **(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriépistêmicos**. Salvador: EDUFBA, 2022.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Conferência **“Entre a necroeconomia e a necropolítica: perspectivas em tempos obscuros**. Departamento de Filosofia PUC-Rio, 2021.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Da necropolítica à Ikupolítica. **Revista Cult**. ano 23. Edição 254, p.29-31, Fevereiro, 2020.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Colonialidade da vida: hierarquias e intersecções na ótica da bioética. In: **XIII Congresso Brasileiro de Bioética. V Congresso Brasileiro de Bioética Clínica e I Jornada Brasileira de Ética em Pesquisa**, Goiânia, 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Diferença, poder e vida: perspectivas descoloniais para a bioética. In: PORTO, Dora; GARRAFA, Volnei; MARTINS, Gerson Zafalon; BARBOSA, Swenderberger do Nascimento. **Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois**. 1ª ed. Brasília: CFM/Cátedra Unesco de Bioética/ SBB; p.153-170, 2012.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Por uma vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade**. Tese (Doutorado em Bioética). Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/7898>

GRANT, J. M., MOTTET, L. A., TANIS, J., HERMAN, J. L., HARRISON, J., KEISLING, M. **National transgender discrimination survey report on health and health care**. Washington, DC: National Center for Transgender Equality and the National Gay and Lesbian Task Force, 2010.

HAN, Byung-Chul. **Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas**. Tradução Gabriel Salvi Philipson. – 1ª ed. – Petrópolis Vozes, 2021.

HATZENBUEHLER, Mark. The social environment and suicide attempts in lesbian, gay, and bisexual youth. **Pediatrics**, 127(5), p.896-903, 2011.

HOLANDA, Marianna. **Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma**: sobre pandemias continuadas, capturas do Bem Viver e a reimaginação do mundo. In: ALMEIDA, Tânia Mara Campos de (org.). **Reencontro com Rita Segato por sua linhagem: memórias e memorial**. Brasília: EdUnB, 2022. p. 36-52.

JAWORSKI, Katrina. (2010). The gender-ing of suicide. **Australian Feminist Studies**, 25(63), 47-61.

LIMA, Luana. **Deverei velar pelo Outro? Suicídio, estigma e economia dos cuidados**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

LIMA, Luana; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Del suicidio: entre éticas de la vida y políticas de muerte - Reflexiones desde el Brasil. **Revista Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética/UNESCO**. Año 11, Vol. 2, No. 22, julio - diciembre de 2020.

LIMA, Luana; PAZ, Francisco. A morte como horizonte? Notas sobre suicídio, racismo e necropolítica. **Revista Teoria e Cultura**. v. 16 n.1. Junho, 2021.

MARX, Karl. **Sobre o suicídio**. Tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Tradução Sebastião Nascimento. – 1ª ed. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado exceção, política de morte**. Traduzido por Renata Santini. – São Paulo: N-1 edições, 2018.

MINAYO, Maria Cecília. **Por que antecipar o fim? Comportamento suicida e suicídio consumado na velhice**. In: LIMA, Luana; NAVASCONI, Paulo Vitor Palma. **(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriepistêmicos** . Salvador: EDUFBA, 2022.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MÜNSTER, Daniel; BROZ, Ludek. The anthropology of Suicide: ethnography and the tension of agency. In: **Suicide and Agency: Anthropological Perspectives on Self-Destruction, Personhood and Power**. Ashgate, 2015.

NAVASCONI, Paulo Vitor. Reflexões sobre o fenômeno do suicídio em corpos negros LGBTQIA+ marcados para morrer, mas que recusam a ontologia colonial. In: LIMA, Luana; NAVASCONI, Paulo Vitor Palma. **(Re)pensando o suicídio: subjetividades, interseccionalidade e saberes pluriepistêmicos** .. Salvador: EDUFBA, 2022.

NAVASCONI, Paulo Vitor. **Vida, Adoecimento e Suicídio: racismo na produção do conhecimento sobre jovens negros/as LGBTQIAs**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NOGUEIRA, Isildinha. **Significações do Corpo Negro**. 1998. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

NÚÑEZ, Geni. **Efeitos do binarismo colonial na Psicologia: reflexões para uma Psicologia anticolonial. Psicologia Brasileira na Luta Antirracista: volume 1**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia e Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia. – Brasília: CFP, 2022.

ORELLANA, Jesem; SOUZA, Maximiliano. Excess suicides in Brazil: Inequalities according to age groups and regions during the COVID-19 pandemic. **Int J Soc Psychiatry**, May 2022.

PIRES, Thula. **Criminalização do racismo entre política de reconhecimento e meio de legitimação do controle social dos não reconhecidos**. 2013. Tese (Doutorado em Direito) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

PIRES, Thula; QUEIROZ, Marcos; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Prefácio: A linguagem da revolução: Ler Frantz Fanon desde o Brasil. In: FANON, Frantz. **Os Condenados da terra**. Tradução Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. – 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

RAMCHAND, Rajeev; GORDON, Joshua; PEARSON, Jane. Trends in Suicide Rates by Race and Ethnicity in the United States. **JAMA Netw Open**. 2021;4(5):e21111563. doi:10.1001/jamanetworkopen.2021.11563.

REYES-FOSTER, Beatriz. Between Demons and Disease: Suicide and Agency in Yucatan, Mexico In: **Suicide and Agency: Anthropological Perspectives on Self-Destruction, Personhood and Power**. Ashgate, 2015.

RODRIGUES, Carla. Necropolítica e psicanálise: uma oportunidade de atualização. Dossiê Psicanálise e Necropolítica – a morte como política de Estado. **Revista CULT**, ano 25, ed.288, 2022.

SEGATO, Rita Laura. **Contra-pedagogías de la crueldade**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

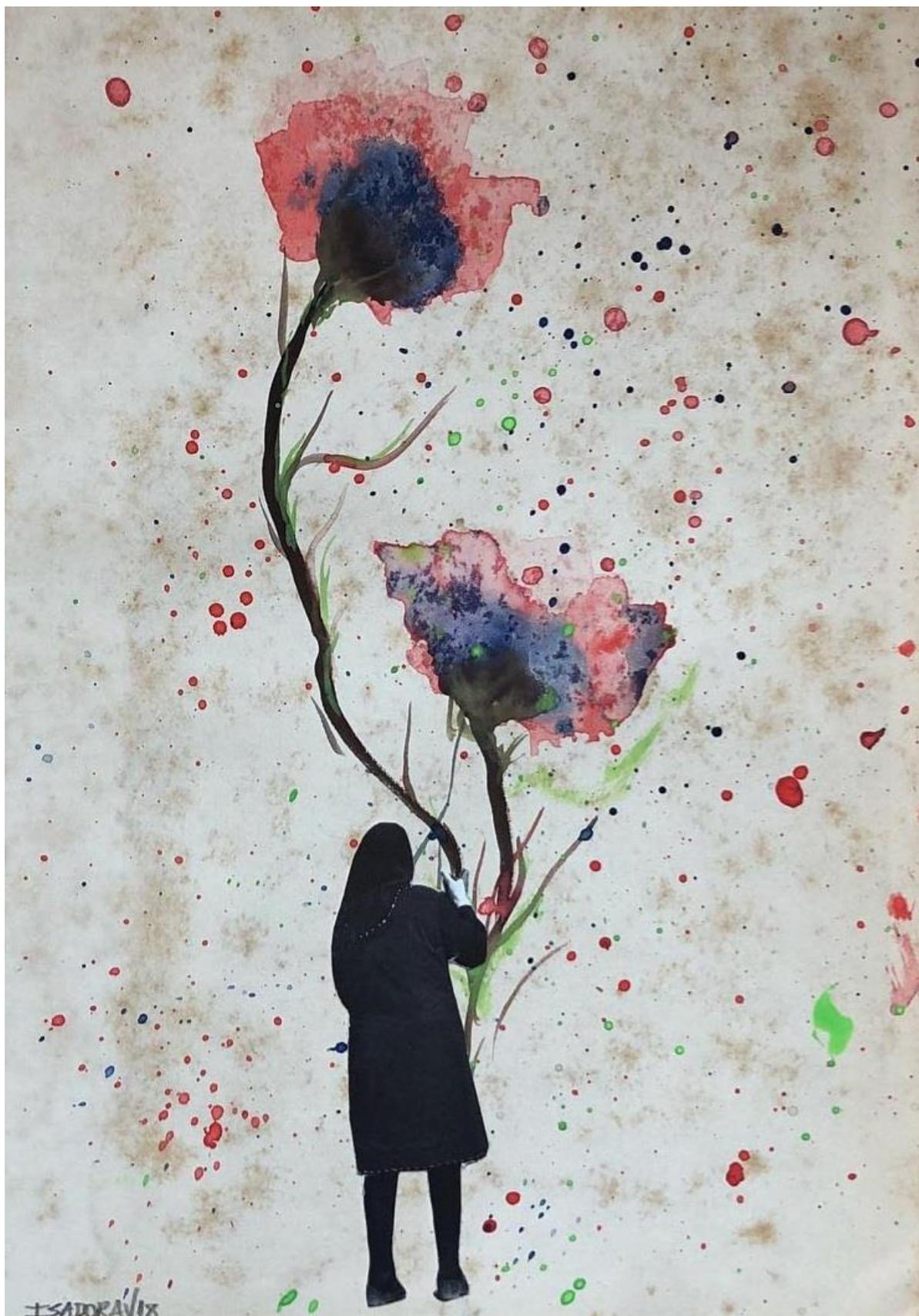
STAPLES, James. Personhood, Agency and Suicide in a Neo-Liberalizing South India. In: **Suicide and Agency: Anthropological Perspectives on Self-Destruction, Personhood and Power**. Ashgate, 2015.

TAVARES, Jeane; FILHO, Carlos Antonio; SANTANA, Elisangela. Por uma política de saúde mental da população negra do SUS. **Revista da ABPN**, v.12, 2020, p.138-151.

URREGO, Alejandra. **La gestion moderne de la souffrance – Généalogie du corps souffrant en Colombie**. 2018. Tese (Doutorado em Bioética). Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Suicide in the world**. Global Health Estimates. 2019. Disponível em: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/326948/WHO-MSD-MER-19.3-eng.pdf?ua=1>

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos**. Cultura e processos de **subjetivação**. Curitiba: Editora Appris, 2016.



Artista: Isadora Vilela

## BIOÉTICA E ASSIMETRIA DE PODER: RELAÇÕES DE CUIDADO ENTRE PROFISSIONAIS DE SAÚDE E PACIENTES INDÍGENAS

BIOETHICS AND POWER ASYMMETRY: RELATIONSHIPS BETWEEN HEALTH PROFESSIONALS AND  
INDIGENOUS PATIENTS

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173714>

Envio: 29/10/2023 - Aceite: 12/03/2024

### Clarisse Moreira Aló



Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Bioética, da Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília – UnB. Bacharela e licenciada em história pela UnB e mestra em História Social pela UnB. Atua na área de políticas públicas de saúde e pesquisa movimentos indígenas, mulheres e protagonismo seguindo a linha de pluralismo bioético.

## RESUMO

Este artigo tem como escopo discutir a produção de pesquisas recentes acerca da relação entre profissionais de saúde e pacientes indígenas em contexto de cuidado sob o ponto de vista da bioética crítica latino-americana e da bioética de cuidados em saúde. São tecidas reflexões teóricas e críticas sobre alguns conceitos relativos à bioética dos cuidados em saúde, sobre a interculturalidade na atenção diferenciada de saúde indígena e o papel da bioética crítica na transformação da relação entre profissionais de saúde e pacientes indígenas no tocante às assimetrias de poder e a injustiça epistêmica presentes no modelo biomédico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Saúde Indígena; Bioética; Interculturalidade; Relação paciente indígena-profissional de saúde; Assimetria de poder.

## ABSTRACT

This article discusses recent academic researches on the relationship between health professionals and indigenous patients in the context of health care from the point of view of Latin American critical bioethics and health care bioethics. Theoretical and critical reflections are made on some concepts related to the bioethics of health care, on interculturality in indigenous health care and the role of critical bioethics in transforming the relationship between health professionals and indigenous patients regarding asymmetries of power and epistemic injustice present in the biomedical model.

**KEYWORDS:** Indigenous health; Interculturality; Indigenous patient-health care professional relationship; Power asymmetry.

## INTRODUÇÃO

Os ambientes tradicionais de cuidado em saúde são cenários em que frequentemente se encontram relações de assimetria de poder, onde a comunidade médica – de quem se espera ações e decisões em prol do melhor cuidado dos pacientes – se vê também como detentora de um saber e de uma responsabilidade unilateral. Do outro lado, as pessoas que se encontram sob cuidado de saúde – os pacientes – passivamente caracterizados, de modo geral ignoram conhecimentos técnicos biomédicos, e em muitos casos sequer são consultados na decisão sobre seu tratamento. Se a supremacia do conhecimento biomédico e da colonialidade do saber (Quijano, 2005) dos profissionais de saúde em hospitais e outros centros de assistência em saúde se fazem sentir nas mais cotidianas situações, no caso do tratamento de pacientes de origem indígena, essa assimetria assume proporções abissais.

Os indígenas sob tratamento e cuidado de profissionais de saúde, seja em contexto de aldeia ou em centros urbanos, sofrem o que Neto (2016) chama de “dupla submissão”: se por um lado já suportam o peso de estigmas típicos do preconceito contra povos indígenas subjugados pelo etnocídio colonial e decorrente marginalização histórica, por outro são submetidos como objetos de uma medicina não indígena e totalmente alheia, na qual não possuem poder de agência ou voz. Nas ocasiões em que indígenas são transportados das aldeias para realizar tratamentos de maior complexidade nos centros urbanos, a barreira linguística é uma das muitas dificuldades percebidas para que se respeitem e operacionalizem os princípios de dignidade humana dos indígenas e para que haja tomada de decisão compartilhada em contexto de cuidado em saúde. Não à toa, por isso, é comum que indígenas resistam ou rejeitem os tratamentos prescritos por médicos para suas condições de saúde.

A ética no cuidado em saúde, e nas clínicas, é uma das preocupações recorrentes do campo bioético, desde sua emergência na década de 1970 (Albuquerque e Tanure, 2023). Do ponto de vista teórico, o principialismo dominou os comandos normativos das profissões de saúde no que toca à relação entre profissionais e pacientes. Os quatro princípios – beneficência, não maleficência,

autonomia, justiça (Beauchamp e Childress, 2019) – ainda se encontram hegemônicos na ética deontológica dos cursos de formação em saúde e mostram um caráter residual mesmo no campo bioético. Em contrapartida, o desenvolvimento do debate sobre pluralismo e interculturalidade no campo bioético tomou maiores proporções com o protagonismo da bioética crítica latino-americana, fundamentada na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos (DUBDH), de 2005, em especial no artigo 12 – Respeito pela diversidade cultural e pelo pluralismo.

A bioética como área do saber que se debruça sobre conflitos morais no campo da saúde toma as relações entre profissionais de saúde e pacientes como tema privilegiado para discutir assimetrias de poder inerentes ao modelo paternalista hegemônico de cuidado da medicina ocidental. Em oposição, a corrente teórica da Bioética dos Cuidados em Saúde (ou *Healthcare Bioethics*, Albuquerque e Tanure, 2023) busca a incorporação dos debates sobre direitos dos pacientes ao campo, no que toca a centralidade do paciente e a qualidade do cuidado como imperativos morais nos ambientes clínicos. Há, porém, poucos estudos dos variados enfoques bioéticos que tematizam a relação particularmente conflituosa entre profissionais de saúde e pacientes indígenas.

Para levantar questões sobre a relação interétnica de cuidado em saúde indígena pelo campo bioético este artigo traz, num primeiro momento, a estrutura da atenção diferenciada de saúde indígena e coloca o estado da arte do debate feito (e não feito) pela bioética e antropologia da saúde sobre a (in) operacionalização da interculturalidade; a segunda seção traz reflexões bioéticas derivadas de etnografias de pacientes em casas de saúde indígena, levantadas por pesquisa bibliográfica; e a terceira parte traz propriamente a discussão de textos produzidos por bioeticistas brasileiros em pesquisas que tematizam a relação profissionais de saúde-paciente indígena, articulados com uma discussão de correntes teóricas da bioética.

A partir da escolha pela metodologia de análise bibliográfica e discussão teórica seguiu-se uma análise crítica do conteúdo, daquilo que foi – e também não foi – encontrado. As referências bibliográficas que foram localizadas no campo da bioética,

se concentram no debate de discriminação e desafios de comunicação; tomada de decisão, ética e etnocídio; pluralismo cultural e epistêmico; cuidado em saúde (do ponto de vista amplo e geral); entre outros, sobretudo com origem estadunidense, canadense, australiana e neozelandesa (Wylie e Mcconkey, 2019; Cohen-Fournier, Brass e Kirmayer 2021; Mackay, 2022; Briskman, Zion e Bagheri, 2020; Nortjé, Jones-Bonofiglio e Sotomayor, 2021; Crichton, 2017).

Na língua espanhola, foram levantados artigos recentes de origem colombiana e mexicana, entre outras, mas poucas tratavam sobre exemplos diretos da relação entre profissionais e pacientes indígenas (Mateus, 2019; Ortega, 2022). Por estes motivos, e porque se pretende discutir a produção bioética em relação a casos específicos da população indígena brasileira, foram priorizados artigos sobre o contexto nacional, um deles publicado em inglês (Castellani e Montagner, 2012; Lorenzo, 2011; Melo et al., 2021; Santos et al., 2017; Honorato et al.; 2022). Foram buscadas, também, pesquisas a partir do campo da antropologia da saúde, mas não são muitas as etnografias específicas sobre situações de atendimento em saúde, em aldeias ou casas de saúde indígena, (Cruz e Guimarães, 2016; Gonçalves, 2018; Macedo, 2021; Neto (2016) ).

Ainda assim, é na antropologia que se encontram muitos relatos sobre essa experiência relacional, de contato e diferença, no atendimento médico de pacientes indígenas, como também há relatos sobre o ponto de vista de profissionais de saúde, pela lente da bioética (SANTOS et al., 2017). Muitos artigos no Brasil se ocupam em discutir o modelo de atenção diferenciada e sua implementação, bem como o papel da interculturalidade no campo da política de saúde pública direcionada aos povos indígenas (Cardoso, 2021; Ferreira, 2021; Garnelo, 2004; Langdon, 2005).

## **MODELO DE ATENÇÃO DIFERENCIADA E O DEBATE DA INTERCULTURALIDADE NA SAÚDE INDÍGENA**

A atenção diferenciada à saúde indígena é organizada, desde 1999, em um Subsistema de Saúde Indígena (Sasi), cuja gestão está, desde 2010, à cargo da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI). A organização do Sasi foi fruto da mobilização e pressão política indígena, contrária a implantação de um sistema genérico, universalizante e homogeneizante de saúde (Neto, 2022). Inserido no SUS, o Sasi possui um modelo com características diferenciadoras, com a estruturação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dsei), hoje com 34 unidades territorialmente definidas e espalhadas pelo país, compostas por equipes multidisciplinares. Estas equipes, segundo a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (Pnaspi), devem incluir agentes indígenas de saúde (AIS), agentes indígenas de saneamento (AISAN), técnicos de enfermagem, enfermeiros, odontólogos e médicos, além de contar com a participação sistemática de antropólogos e outros especialistas nas questões indígenas dentro de cada Dsei.

O cuidado pela atenção básica, nas aldeias, se dá pela instalação de postos de saúde, auxiliados pelos AIS e AISAN, com visitas periódicas das equipes multidisciplinares. Em segunda instância, há os chamados pólos-base, criados em terra indígena ou em municípios de referência, que com frequência são incorporados às unidades básicas de saúde já existentes, onde, portanto, o cuidado ofertado não é exclusivo para os indígenas. Para casos de média e alta complexidade, os indígenas seguem para um sistema de referência e contrarreferência, apoiados pelas casas de saúde indígena (Casai), que hospedam a pessoa sob cuidado médico e seus acompanhantes por períodos que podem variar de acordo com o tratamento designado. Seguindo esta rede de cuidado, em muitos casos de média e alta complexidade os indígenas perfazem um caminho de consultas e exames com variados profissionais de saúde e em diversos serviços hospitalares, nos quais não há necessariamente condições de atendimento diferenciado e voltado para relações interétnicas. O problema da língua também é uma questão frequente, particularmente

com idosos, os quais, em muitos povos indígenas, tiveram um contato com a língua portuguesa tardio e restrito – e são essas pessoas, muitas vezes, aquelas que precisam de tratamento mais complexo e demorado.

Decorrem desta trajetória de cuidado variadas situações de conflitos éticos, que não se limitam aos casos em que indígenas precisam sair de suas terras para tratamento. Mesmo nas aldeias a interação dos indígenas com técnicos de enfermagem, médicos e outros profissionais de saúde segue caminhos que vão desde a desconfiança mútua, negociação, dissimulação, até casos de flagrante desentendimentos e preconceitos. Neto (2016), em etnografia da saúde “alopática” na aldeia Kawerêtxikô, em Mato Grosso, descreve a discussão entre um homem Tapayuna que levava sua filha para ser medicada para febre e o técnico em enfermagem de plantão no posto de saúde da aldeia. O técnico logo se vê irritado ao ser confrontado pelo indígena sobre sua atuação. Logo após a discussão, o técnico em enfermagem diz ao antropólogo “que existiam diversos homens indígenas que não sabiam nada de tratamento de saúde e, ainda assim, tentavam dar alguma opinião na ação dos técnicos e outros especialistas” (Neto, 2016, p. 170) e que essa intervenção era despropositada, já que estes indígenas não tinham nenhuma formação na área de saúde. A falta de conhecimento técnico formal no modelo biomédico de saúde, portanto, desqualificaria a posição dos indígenas nos atendimentos de muitos profissionais de saúde, ainda que alocados diretamente em funções de atendimento em saúde indígena, pretensamente diferenciada e intercultural.

Por sua vez, Lorenzo (2011), ao propor uma reflexão bioética da política de saúde indígena, lembra que é comum perceber em campo que os profissionais vejam as práticas terapêuticas indígenas como algo a ser tolerado ou no máximo incorporado de forma acessória na ambiência dos cuidados de saúde prestados. Segundo o autor, isso é também resultado da predominância das bases do determinismo cientificista nas formações de epidemiologia e biomedicina e mesmo do predomínio do modelo principialista estadunidense nas disciplinas de bioética, que pouco ou nada concorrem para responder e preparar profissionais para conflitos interculturais.

A atenção diferenciada foi criada para atender um princípio de respeito às especificidades culturais e práticas tradicionais de cada grupo indígena. O controle social é realizado por meio de Conselhos locais e distritais, de modo a incluir as comunidades no planejamento, gestão, execução e avaliação dos serviços de saúde (Langdon, 2005). Para que princípios sejam operacionalizados, no entanto, é necessário que fique claro para os profissionais de saúde exatamente como esse “respeito às tradições” implica concretamente nas intervenções realizadas nas comunidades indígenas e na relação de cuidado com pacientes.

Segundo a Pnasp, em todos os níveis de complexidade, deve-se incentivar atendimentos sensíveis a hábitos e restrições/prescrições alimentares, ao acompanhamento por parentes e/ou intérpretes da língua indígena, a visita de terapeutas tradicionais, entre outras adaptações dos serviços e atendimentos (Brasil, 2002, p.15). Também são indicadas a necessidade de se reconhecer a eficácia da terapêutica indígena e o direito destes povos à sua cultura, seguindo orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS) sobre a articulação do sistema de saúde nacional com os conhecimentos tradicionais que toda sociedade humana constrói sobre o processo saúde-doença (Melo et al., 2021). Assim, a articulação de saberes e práticas de saúde deve ser estimulada, abandonando o entendimento de uma simples transferência de conhecimentos e tecnologias biomédicas para um público unicamente passivo ou paciente. O componente intercultural está preconizado na Pnasp em duas diretrizes: a primeira, na necessidade de formação de recursos humanos para atuar em contextos interculturais de saúde indígena e, a segunda, na orientação para articulação dos serviços aos sistemas tradicionais indígenas de saúde (Brasil, 2002).

Há, porém, entre pesquisadoras e pesquisadores da antropologia em saúde, consenso sobre a falta de operacionalização da chamada atenção diferenciada em saúde para povos indígenas, e sobre a indefinição da categoria “interculturalidade” no campo da saúde indígena (Ferreira, 2021; Garnelo, 2004; Macedo, 2021). A falta de políticas bem definidas e concretamente aplicadas faz com que estas noções se apresentem como meramente nominativas, sem capacidade de alterar a apreensão

dos agentes de saúde do viés ideológico de integração, herdeiro do dispositivo tutelar historicamente empregado e residualmente presente nas relações do Estado com os povos indígenas (Ferreira, 2021).

Entre outras barreiras na operacionalização de uma atenção diferenciada estão a falta de trabalhadores em saúde com competência intercultural (Ferreira, 2021), bem como o entendimento de que saberes médicos, como a biomedicina, também são construções socioculturais e historicamente situadas, e que os saberes e formas de auto-atenção praticadas por indígenas devem também ser levadas a sério. Os princípios genéricos de ação dos documentos do subsistema, segundo a literatura em saúde indígena, não se traduzem em atividades concretas de ação (Garnelo, 2004). A formação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS) também é problemática, uma vez que são treinados, em muitos casos, para serem meros transmissores de conceitos biomédicos às aldeias, para traduzir em linguagem indígena a medicina ocidental e auxiliar no convencimento sobre seu uso (Cardoso, 2021; Ferreira 2021).

O diálogo intercultural se colocou como uma alternativa ao universalismo etnocentrista, uma maneira de propor soluções para conflitos de sentidos e significados sem a imposição de uma cultura sobre outra. Mas é preciso salientar que, quando há um fundamento histórico irremovível de dominação e subalternidade, não se pode presumir que os conflitos éticos subjacentes serão de simples tradução e solução. Supor que a assimetria de poder nas relações entre profissionais de saúde e pacientes indígenas será superada com diálogo e interculturalidade, menosprezando a profundidade do desequilíbrio entre estes dois mundos, é ignorar que o processo de extermínio e de guerra promovido pelo ocidente é algo vivido por indígenas de forma contínua desde 1500 para o caso brasileiro. Krenak, em 2018, descreveu essa situação de forma direta no documentário Guerras do Brasil: “Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra” (Bolognesi, 2018).

Toda intervenção em saúde indígena deve se iniciar com a compreensão sobre este estado de coisas, e os profissionais da saúde têm de ter em perspectiva que

qualquer interação com pacientes indígenas deveria ser cuidadosamente negociada entre iguais.

## 2. CASAI: ETNOGRAFIAS DO ENCONTRO EM SAÚDE

O atendimento dos pacientes indígenas se inicia nas aldeias, mas fora destes contextos, o cuidado de média e alta complexidade é reservado, como já dito, aos hospitais em municípios de referência dos distritos sanitários, e onde há casas de saúde indígena. Em uma das 66 Casai do país são hospedados indígenas e seus familiares de diferentes grupos, onde devem ter apoio ao tratamento, oferta de serviços de enfermagem e acompanhamento do tratamento nos hospitais do SUS (Brasil, 2002; Cruz e Guimarães, 2016). Em contexto urbano e nas Casai, as práticas médicas indígenas são mais dificilmente acionadas e mesmo a presença de pajés nos ambientes de cuidado biomédico dificilmente ocorrem sem algum grau de conflito e resistência. A bibliografia consultada para este artigo levantou etnografias feitas em Casai que permitem um vislumbre da relação interétnica de saúde e dos conflitos existentes entre profissionais e pacientes indígenas, dados que são úteis para uma discussão no campo bioético.

Um levantamento realizado na Casai de São Paulo (Gonçalves, 2018) apontou uma série de dificuldades relatadas por pacientes indígenas e seus acompanhantes vividas durante a estadia na casa. Reconhecendo a subjetividade das experiências individuais e também as especificidades das diversas etnias indígenas que se conjugam nestes espaços, o estudo apontou reclamações comuns sobre alimentação, privacidade e convivência, atividades e temporalidades. No que tange à relação entre profissionais e pacientes, a autora nota uma discrepância com relação ao tempo: “o tempo que se destina à conversa com os pacientes, o tempo de escuta, o tempo do diálogo ou o que um deles chamou de *pressa da cidade*” (Gonçalves, 2018, p.73). Um resultado desta pressa é o desconhecimento dos pacientes sobre seus diagnósticos e a duração do tratamento. A falta de diálogo com pacientes não acontece apenas quando são indígenas, mas certamente este é um agravante, já que demanda um esforço maior de tradução e paciência:

Tem médico assim, fica sentado perguntando o que tem e nem levanta, têm outros médicos que já ouvem, têm mais paciência assim. Têm uns não, conversa e passa a caneta e pronto. Com as enfermeiras aí, têm umas que recebem a gente bem, têm outros que não é tão chegado assim (...) A gente não é como eles pensam. Eles trabalham aqui, só vendo o lado deles. (Indígena Suruí citado por Gonçalves, 2018, p. 73)

O problema da comunicação entre profissional de saúde e paciente não é um debate particularmente novo: ele decorre de aspectos estruturais da formação dos trabalhadores e da própria montagem da prática dos cuidados em saúde. A pressa da cidade, e particularmente, a pressa dos médicos, enfermeiros, técnicos em enfermagem, etc, também é resultado das suas condições de trabalho e da demanda volumosa de atendimentos. Mas não só: esse problema se conecta ao modelo biomédico de saúde, tecnicista e objetificante, no qual a doença se encontra no centro, como problema a ser solucionado, deixando o paciente em segundo plano, ensinando que a postura profissional deve ser uma de distanciamento emocional. Essa é a dimensão de submissão mais geral, que se impõe às pessoas quando vão ao médico, por exemplo. A dupla submissão estaria ligada a todo esse sistema assimétrico e cientificista que age sobre corpos, sobre pessoas, sobre tradições de organização social que são também, de antemão, tidas como “pseudo” ou “proto-científicas”, “selvagens”, “não-ocidentais”, “índios” ou “primitivos”. Daí que vem a ideia de dupla submissão (Neto, 2016).

Gonçalves também nota, na Casai de São Paulo, que a comunicação difícil entre profissionais de saúde e indígenas parecia resultar de uma falta de preparo para o trabalho com estas populações, para além da sobrecarga e vínculos empregatícios frágeis. Em dado momento, a autora menciona o uso de linguagem inadequada, com uso de “piadas” de cunho sexual para explicar procedimentos e diagnósticos aos pacientes, em uma tentativa de aproximação, mas resultando em diálogos tensos. Por outro lado, parte da equipe de enfermagem receava ter maior contato com os

pacientes, e falava-se apenas o necessário para administrar um comprimido ou medir a temperatura e a pressão (Gonçalves, 2018, p. 79).

A falta de preparo mínimo para o contato intercultural pode ser resultado também da alta rotatividade de profissionais nas casas de saúde indígenas, o que tem efeito direto no preparo da equipe e no refinamento do trabalho com o tempo (Gonçalves, 2018; Macedo, 2022). O esforço que se empreende na empatia clínica também aparece como fator que distancia profissionais da área da saúde indígena, uma vez que se trata de universos culturais muito distintos. O deslocamento necessário para um diálogo interétnico demanda dos trabalhadores certo envolvimento pessoal – e muitos deles não estão pré-dispostos a isso.

A falta de comunicação nos cuidados em saúde é característica de processos de injustiças hermenêutica e epistêmica (Albuquerque, 2022), na qual os pacientes são levados a não participar da decisão sobre seu tratamento (ou sequer entender seu diagnóstico), e também se ignora por completo qualquer compreensão e conhecimento que tenham sobre sua condição e sobre o processo saúde-doença. Os saberes terapêuticos indígenas e a forma como suas culturas lidam de maneiras diversas com a experiência do adoecimento são ignoradas ou menosprezadas no âmbito da supremacia da biomedicina e do comando individual e unilateral dos profissionais de saúde.

Outras situações frequentes são os diálogos permeados de preconceito e estigmatização dos povos indígenas ou mesmo de culpabilização por nexos causais de suas práticas com as doenças que os acometem. Em mais uma etnografia da Casai de São Paulo, Macedo (2021) traz um diálogo relatado por um paciente indígena com o médico cardiologista:

Doutor falou que é parentesco, ‘você estão casando, é por causa disso’, ele falou. Ele também falou que é porque ‘você moram tudo no mato’, por isso tem bastante gente que casa assim na aldeia. O doutor perguntou pra mim: ‘você casou sua parente, sua prima?’. Mas, se todo mundo na aldeia casa assim, então todo mundo ia ter

problema no coração. E só um pouquinho que tem. (Indígena Wajãpi citado por Macedo, 2021, p. 15-16)

Em estudo sobre a Casai DF (Cruz e Guimarães, 2016), as autoras notam a variabilidade de posturas individuais de profissionais da equipe de saúde em relação à aproximação com os pacientes indígenas e a tentativa de inseri-los nas discussões sobre seus processos terapêuticos. Mas, novamente, se pontua graves casos contrários, em que profissionais de hospitais solicitam autorização e assinatura de documentos por parte de trabalhadores da Casai DF para realizar procedimentos em indígenas hospitalizados, excluindo-os de qualquer participação. Nestes casos podemos perceber que permanece residual um elemento de tutela que antecede a Constituição Federal de 1988.

Em outras situações, os próprios pacientes e seus acompanhantes parecem não saber como agir, o que podem ou não fazer nas Casai e nos hospitais, ficando imobilizados em algumas situações. Com medo de não ser permitido, uma mulher Macuxi que acompanhava sua filha pequena não abriu uma janela do quarto do HUB, apesar do calor. Um homem que acompanhava seu filho internado para tratamento de câncer no Hospital da Criança em Brasília não pegava a criança no colo quando ela chorava, por receio de não ser o momento e o lugar adequado (Cruz e Guimarães, 2016, p. 403). Estes e outros casos de temor e inação de pacientes indígenas revelam que subjaz uma relação profundamente assimétrica com trabalhadores em ambientes de cuidado em saúde, e de interdição do diálogo, relegando os indígenas a um lugar de passividade para o qual uma das poucas saídas é a recusa do tratamento.

A tentativa de aproximação de alguns profissionais de saúde também pode se dar como uma estratégia para permitir o convencimento dos indígenas a seguir um tratamento e os procedimentos determinados pela equipe. Por outro lado, a etnografia de Macedo (2021) aponta que os indígenas também tomam posições no manejo da relação com funcionários e trabalhadores da Casai, de modo a negociar ou amenizar sua potência predatória (Macedo, 2021, p. 7). Em estudo canadense, Cohen-

Fournier, Brass e Kirmayer (2021) trazem casos de resistência ao tratamento que também podem ser vistos como um esforço de criar justiça epistêmica ao insistir na legitimidade do saber, tradição e formas de conhecimento indígenas (Cohen-Fournier, Brass e Kirmayer, 2021, p.776).

A partir desta breve exposição de casos etnográficos da antropologia da saúde, iremos, na próxima seção, nos mover para as teorias correntes da bioética no que tange à temática do presente artigo.

### **3. CORRENTES BIOÉTICAS NO DESAFIO DOS CONFLITOS ÉTICOS EM SAÚDE INDÍGENA**

No campo da produção acadêmica em saúde, foram localizados artigos sobre os desafios da bioética em relação ao tema de saúde indígena, a maior parte versando sobre considerações teóricas, princípios bioéticos e a política de saúde. Apenas dois se concentravam na relação entre pacientes indígenas e profissionais de saúde. Os dois trabalhos foram publicados em revistas dedicadas à bioética, um deles no Brasil e outro no Canadá.

Dois dos artigos que tratam da política de saúde indígena, Lorenzo (2011) e Melo et al. (2021) realizam o debate sobre os desafios da construção de uma bioética clínica e intercultural, respectivamente, na atuação em contextos interétnicos e na superação dos limites do paternalismo principialista e da deontologia corporativa de profissionais de saúde. O protagonismo latino-americano na bioética crítica e sua crescente politização têm trazido a campo reflexões e proposições para conflitos éticos emergentes de injustiças sociais e desigualdade históricas, e carregam consigo, de acordo com Lorenzo (2011), a possibilidade de melhor resolução de conflitos interétnicos no âmbito do cuidado em saúde. Para tanto, a relação paternalista herdada da tradição hipocrática e principialista bem estabelecida entre os profissionais da saúde precisa ser superada. Para Lorenzo, a bioética clínica, voltada para o contexto do atendimento e assistência, precisa desenvolver competências em seu escopo epistemológico para ser capaz de lidar com os conflitos que necessariamente emergem no universo de intervenção com povos de cultura diversa da ocidental, com concepções de saúde outras que a biomédica. Essas competências seriam alicerçadas

em noções sólidas da antropologia da saúde e na filosofia moral, de fundamentos dialógicos nas relações interétnicas (Lorenzo, 2011). O Brasil forneceria, neste caso, um contexto interessante para refletir sobre os conflitos éticos em práticas de cuidado, pois não haveria outra forma de fundamentar uma decisão intercultural se não pelo diálogo ‘livre’ entre os envolvidos.

Na mesma linha de propor uma discussão sobre a transformação da prática médica em contextos interculturais, o artigo de Melo et al. (2021), centraliza a análise no uso de tecnologias leves<sup>10</sup> de saúde como caminho para superação das dificuldades em contextos de grandes desigualdades e diferenças entre culturas. A prática médica intercultural é colocada como um dos desafios principais da bioética no campo da saúde indígena. A interculturalidade preconizada pela Pnspi se torna uma possível ferramenta, desde que tomada pelo seu aspecto crítico, e não funcional. Isto é, se usada como questionamento da estrutura dominante em sua dimensão de exclusão e apagamento, em oposição a uma perspectiva de multiculturalismo “que não questiona a origem da colonialidade” (Melo et al., 2021, p. 489).

A gestão da saúde indígena e a interculturalidade preconizada pela atenção diferenciada também é tratada em artigo de Castellani e Montagner (2012), na qual a bioética é percebida como potencial instrumento de respeito às diferenças, por localizar a implicação do diálogo como premissa da sua ação. Os autores defendem os argumentos e princípios que embasam a DUBDH, em particular o artigo 12 – “Respeito pela diversidade cultural e pelo pluralismo” (UNESCO, 2005), destacando o respeito às diferenças culturais, à pluralidade e à abertura do diálogo, para subsidiar a discussão sobre saúde indígena no Brasil, lembrando a importância da qualidade de diálogo livre, simétrico e plural como horizonte ético.

---

<sup>10</sup> As tecnologias leves, preconizadas pela Política Nacional de Humanização (BRASIL, 2013), se caracterizam por tratar da criação de vínculo, como o acolhimento, a relação de confiança, e por prescindir de intervenções invasivas, que necessitam de equipamentos tecnológicos complexos, com o uso de equipamentos, exames.

Partindo de uma reflexão sobre princípios da bioética aplicados na relação de cuidado em saúde com pacientes indígenas, foram localizados outros dois escritos recentes: Santos et al. (2017) e Honorato et al. (2022) – o último publicado em língua inglesa. Ambos concentram a discussão acerca do papel da autonomia no atendimento a populações culturalmente distintas e apontam este princípio como uma das principais conquistas do campo teórico da bioética, com impactos positivos na relação de cuidado. De início, Santos et al. (2017), toma como objeto a relação “médico-paciente” na busca por uma “relação ideal” (Santos et al., 2017, p. 606). Compreende-se, deste e de outros trechos, que o ponto de partida da análise é específica da classe médica, e que existe uma preocupação com a qualidade do vínculo estabelecido durante o atendimento prestado.

A escolha da discussão sobre o princípio da autonomia, em lugar, digamos, da dignidade da pessoa humana, pode ser indicativa de uma trajetória de continuidade com a tradição principialista. Ainda que ambos os trabalhos critiquem a assimetria de poder de profissionais da saúde frente aos seus pacientes, sobretudo o estudo de Santos et al. (2017) vislumbra a possibilidade de um “equilíbrio entre autonomia e paternalismo”, e complementa que este, o paternalismo, seria “fundamental para manter a simetria do relacionamento entre médico e paciente” (Santos et al., 2017, p. 608). Assim não se vê uma posição de ruptura com o paternalismo, talvez residualmente tido como benéfico ou necessário, em parte, para o curso do atendimento e tratamento em saúde. Ademais, cabe o questionamento sobre como a classe médica entende a manutenção de uma simetria que inexiste. Mais à frente o texto, que se situa teoricamente no campo da bioética clínica, pontua que:

*Quando for necessário, devem solicitar a ajuda do pajé para tratamentos mais abrangentes, unindo forças para um bem maior que, espera-se, repercuta na aceitação e adesão ao tratamento pelo paciente devido à confiança e ao conhecimento que se soma. Quando se contempla a situação do ponto de vista do paciente a quem se pretende servir com a ciência médica, salta à vista a necessidade de elemento integrador que reestabeleça a saúde, ou seja, um referencial de confiança capaz de guiá-lo durante o tratamento médico. O paciente indígena precisa perceber o interesse*

*e o comprometimento de seu cuidador*, fator essencial na luta contra a doença. No médico se deposita a confiança e, a partir de seus conselhos, enfrenta-se a nova situação: o estar doente. (Santos et al., 2017, p. 608-609. Grifos meus)

De forma sutil, e talvez pouco intencional, o texto leva ao entendimento de que, se há “aceitação” do lado do indígena, deve haver decisão pelo lado do profissional da medicina. Há presente um entendimento de que o pajé, bem como os agentes indígenas de saúde e eventuais tradutores, devem ser chamados a auxiliar “sempre que [o médico] julgar necessário” (Santos et al., 2017, p. 606), ou caso seja preciso convencer o paciente de que o tratamento está a seu favor. Resta claro que as decisões sobre a forma de cuidado permanecem unilateralmente no campo médico, ainda que se busque “conciliar” exercícios de escuta e de “soma de saberes” (Santos et al., 2021, p. 608). Os agentes indígenas de saúde são citados como facilitadores e mediadores da relação “médico-paciente”, o que corrobora a visão mencionada anteriormente de Ferreira (2021) e Cardoso (2021) de que os AIS teriam mero papel de tradução da medicina ocidental para as línguas indígenas, concorrendo para a aceitação de tratamentos, e bem vindos para o auxílio dos médicos.

O artigo de Honorato et al. (2022), por sua vez, ao refletir sobre os limites do principialismo de Beauchamp e Childress (2019) na relação de cuidado em saúde, assevera que “seus princípios sozinhos *provavelmente* não serão capazes de garantir a integridade bioética dos povos indígenas e de minorias tribais espalhadas pelos continentes” (Honorato et al., 2022, p. 375, grifos meus). Paradoxalmente, o texto coloca uma visão crítica sobre a assimetria de poder e a necessidade de se buscarem alternativas em favor da autonomia dos indígenas, mas não entende o fundamento principialista como mantenedor desta disfunção. O que se lê é uma posição de defesa do modelo:

Later, after philosophers Beauchamp and Childress’ studies, it [Principialism] evolved into the four foundations which are currently recognized: justice, respect for autonomy, beneficence, and non-maleficence. *These principles always aim at the well-being and*

*preservation of individuals.* (Honorato et al., 2022, p. 375, grifos meus)<sup>11</sup>.

A hegemonia do princípalismo não é questionada, nem são citadas as correntes teóricas que a criticam, sobretudo do ponto de vista da supremacia da epistemologia biomédica. As questões levantadas por Honorato et al. se ocupam com o respeito da autonomia individual e coletiva, e se haveria conciliação para as duas, no caso de conflitos éticos. Um falso dilema e uma pergunta retórica parecem ser levantados neste momento, sobre a complementaridade das práticas terapêuticas indígenas: *“It becomes necessary to ask: “Whose autonomy should be protected, the individual’s, the community’s, or both?”*<sup>12</sup>(Honorato et al., 2022, p. 378). Seria um falso dilema, pois não se trata de duas opções necessariamente antagônicas, e uma pergunta retórica, uma vez que se percebe que a resposta sugerida é a primazia do indivíduo. Sobre os agentes indígenas de saúde, os autores entendem que houve um avanço na união do que entendem como um sistema de saúde tradicionalmente paternalista e dominante com a população assistida, e uma maneira de tentar “dar voz” às questões de saúde individuais e coletivas (Honorato et al., 2022, p. 379).

O foco no debate do princípio da autonomia é usual entre bioeticistas ligados à corrente princípalista, na mesma medida em que questionam a operabilidade do conceito de dignidade humana (Albuquerque, 2017). Não por acaso, nos artigos acima mencionados, não há sequer menção ao princípio da dignidade humana, que abre os artigos de conteúdo da DUBDH (UNESCO, 2005). A discussão sobre autonomia é afeita aos círculos médicos, uma vez que trata de instrumentais pragmaticamente localizáveis por estes e não afronta a manutenção da epistemologia dos profissionais de saúde sobre os pacientes, que relega aos pacientes um lugar quase-exclusivo de

---

<sup>11</sup> “Mais tarde, após os estudos dos filósofos Beauchamp e Childress, ele [o Princípalismo] evoluiu para os quatro fundamentos atualmente reconhecidos: justiça, respeito pela autonomia, beneficência e não maleficência. *Esses princípios visam sempre o bem-estar e a preservação dos indivíduos*” (HONORATO et al., 2022, p. 375, tradução livre, grifos meus).

<sup>12</sup> “A autonomia de quem deve ser protegida: a do indivíduo, a da comunidade ou ambas?” (HONORATO et al., 2022, p. 375, tradução livre, grifos meus).

objeto de intervenção. Isso se deve, em grande parte, à trajetória de origem do principialismo, cujo escopo envolve os cuidados em saúde e a pesquisa com seres humanos, equalizando pacientes e participantes de pesquisa (Albuquerque, 2022), muito atrelada à preocupação de violações de direitos humanos em pesquisas em casos concretos. Para o campo do cuidado clínico, o principialismo não é capaz de equacionar as necessidades e preferências dos pacientes no processo do cuidado, por não ter a dimensão relacional em vista, e ser centrada na atuação dos profissionais de saúde, em particular, os médicos.

Cabe atentar para a falta de discussão sobre conceitos chave da bioética clínica em todo o escopo de artigos levantados no campo da bioética sobre a relação paciente indígena e profissional de saúde, como empatia clínica, cuidado centrado no paciente, necessidades e preferências dos pacientes e tomada de decisão compartilhada.

Possivelmente este posicionamento de trabalhos com foco nos princípios, a partir de um ponto de vista do profissional de saúde, sejam decorrentes de uma falta de discussão do campo bioético com a pluralidade e a diversidade. Afinal, a bioética não tem dado ênfase, na sua versão teórica, institucional ou normativa, aos conflitos culturais e aos dilemas morais em saúde resultantes da relação interétnica (Albuquerque, 2015). A vertente da interculturalidade dentro do campo teórico e prático da bioética, surge, então, para superar a imobilização do antagonismo entre etnocentrismo e relativismo cultural, e o respeito das diferentes culturas em busca de um encontro na igualdade.

Outra vertente que deveria ser levada em conta na discussão sobre a relação interétnica em saúde é a abordagem do pluralismo bioético (Oliveira e Osman, 2017), que dispõe de categorias para apontar o imperialismo moral e as barreiras que a hegemonia do paradigma biomédico produz quando se trata do respeito aos saberes 'tradicionais', preconizado pela própria Pnasp (Ferreira, 2021). O pluralismo bioético instrumentaliza a reflexão sobre a mediação da relação entre os conhecimentos biomédicos, com os quais operam as equipes multidisciplinares de saúde indígena

(EMSI), e os saberes indígenas localmente situados, sem que se caia em falsos dilemas: ou aplica-se a biomedicina, ou os saberes ‘tradicionais’.

Há um caminho possível na abordagem do pluralismo bioético aliado à bioética de intervenção para que se aprofunde o debate sobre as relações interétnicas nas instâncias de cuidado em saúde. É necessário que se realize uma leitura crítica sobre a forma como a colonialidade da vida (Nascimento e Garrafa, 2011) produziu diferenças quase inconciliáveis entre os sistemas médicos indígenas e a biomedicina. Não se pode ‘remediar’ os conflitos no âmbito da bioética clínica ou do cuidado em saúde com pacientes indígenas sem levar em conta o processo de epistemicídio que se levou, e se leva, a cabo nas interações assimétricas de poder derivadas da colonialidade. Sem um olhar profundo e sincero sobre os fundamentos dessa separação, não se produzirão soluções éticas. Tampouco bastaria chamar de interculturalidade práticas meramente nominativas, de um pretenso diálogo no qual um lado finge que faz perguntas e ouve respostas – livres. A operacionalização deste diálogo não se dará sem reconhecimento real da verdade do outro. A empatia, palavra muitas vezes usada para tratar de uma mínima abertura, também precisa ser radicalizada no sentido de propor o reconhecimento mútuo e entre iguais.

A atuação dos agentes indígenas de saúde, tomados pelo artigo Santos et al., (2021), como conciliadores das práticas biomédicas e da sua aceitabilidade pelos indígenas, é também um jogo que se deve entender de forma mais aprofundada. A atuação de indígenas não teria como mediar os conflitos derivados da terapêutica indígena com a medicina ocidental, uma vez que esta última toma um de caráter universalizante, assentada no corpo como entidade estanque e impessoal. Para as correntes derivadas do principialismo bioético, a medicina ‘tradicional’ indígena é acessória neste sentido, que pode ser incluída dentro da ‘verdadeira’ medicina, desde que atue na perpetuação da domesticação dos indígenas às suas práticas. Assim, visão sobre a ação dos AIS como um simples facilitador da biomedicina em campo indígena é reducionista e este é outro nó que a bioética crítica necessita dimensionar.

O debate sobre a possibilidade real de um diálogo intercultural diante do fosso da colonialidade do saber médico está em aberto. É certo que houve avanços, que se localizam diversas vozes na direção da empatia clínica (Albuquerque, 2023), da operacionalização da interculturalidade crítica (Melo et al., 2021), em defesa do método dialógico e em respeito às diferenças culturais e à pluralidade (Castellani e Montagner, 2012). Mesmo o esforço de qualificar o atendimento através da construção de um vínculo com os pacientes indígenas é válido. A questão que se aponta aqui é a limitação deste discurso quanto à superação de uma prática que produz injustiça epistêmica quando não se questionam suas origens históricas e as bases de sua manutenção.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atenção diferenciada foi uma conquista dos povos indígenas. O acesso à saúde 'branca' nas aldeias, com implantação dos postos de saúde, era reivindicação antiga do movimento indígena. Mas é preciso ir além da estrutura e mudar a concepção de relação entre os sistemas de saúde e a relação entre indígenas e não indígenas, em especial os não indígenas em lugar de poder – como os profissionais de saúde.

Eu acho que uma boa parte do povo das aldeias consegue tratar o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena como um complexo complementar. Quando o pajé não cura, quando os rituais não curam, quando as terapêuticas indígenas não curam, você deixa os médicos brancos cuidarem (Krenak, 2022, p.64)

Há, da perspectiva da produção acadêmica da bioética brasileira um ponto cego sobre a relação paciente indígena- profissional de saúde e talvez sobre a possibilidade mesma de um diálogo livre e simétrico em contexto de desigualdades estruturantes.

Não se propõe aqui um desfecho único ou uma orientação final para os muitos conflitos decorrentes do encontro interétnico na saúde indígena, mas pretendemos, isto sim, reconhecer uma falta. A bioética, ao menos em contexto brasileiro, não tem se ocupado de enfrentar os desafios dessa interculturalidade imposta na prática. A falta de preparo dos profissionais da saúde para trabalhar com a diferença, reconhecendo que a medicina ocidental é também ela social e historicamente construída, é um entrave para que se construa um diálogo em pé de igualdade, com os saberes tradicionais indígenas no processo de tratamento e cura de enfermidades.

É preciso entender que a biomedicina sozinha jamais poderá atender à demanda por saúde tomada por indígenas como mais que a falta da doença. A bioética dos cuidados em saúde traz algumas importantes considerações para a prática dos profissionais, desde que tenham em seus percursos formativos o fundamento da centralidade do paciente no cuidado, empregando para isso tempo e empatia clínica. A tarefa não é simples, mas não há outro caminho fiel ao respeito dos direitos humanos que não siga a do esforço do diálogo intercultural crítico da colonialidade do saber médico.

O princípio do pluralismo na DUBDH assevera que se deve ter em conta a importância da diversidade cultural e do pluralismo, sem que elas não sejam usadas para infringir os direitos humanos. Daí a importância de procedimentos dialógicos

legítimos (Albuquerque, 2015) para possibilitar decisões de consenso entre as partes. No caso da saúde indígena, a maior parte dos conflitos cotidianos não incorrem em violações de direitos humanos, e sim em desacordo moral sobre determinadas condutas, como a determinação de tratamento de condição de saúde. Nestes casos, o diálogo intercultural deveria ser o caminho para o consenso. O que se aponta aqui é que não basta preconizar o diálogo como solução, se não há condições concretas para que haja igualdade entre as partes, quando esse diálogo acontece em contexto de grande assimetria de poder.

A interculturalidade crítica e o pluralismo cultural interpelam a bioética a enfrentar não apenas suas origens, mas sobretudo como irá se desenvolver. Para os indígenas, a saúde branca não é dispensável, ela é uma conquista sobretudo para tratar de problemas que desconheciam antes do contato/invasão colonial e que decorrem dele. Mas ela não pode ser mais uma forma de imposição e violência de conquista e apagamento dos saberes medicinais originários.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, A., 2015. Perspectiva Bioética Intercultural e Direitos Humanos: a busca de instrumentos éticos para a solução de conflitos de base cultural [Internet]. **Tempus – Actas De Saúde Coletiva**, 9(2), Pág. 09-27. Acesso em 30 out 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.18569/tempus.v9i2.1760>
- ALBUQUERQUE, A., 2017. Dignidade humana: proposta de uma abordagem bioética baseada em princípios. **Revista De Direitos e Garantias Fundamentais**, 18(3), 111–138. <https://doi.org/10.18759/rdgf.v18i3.1140>
- ALBUQUERQUE, A., 2022. Críticas ao princípalismo sob a ótica do novo paradigma ético nos cuidados em saúde: O protagonismo do paciente. **Rev. Redbioética/UNESCO**, Año 13, 1 (25): 12 - 25.
- ALBUQUERQUE, A.; TANURE, C., 2023. Healthcare bioethics: a new proposal of ethics for clinical practice. **History and Philosophy of Medicine**; 5(2):10.
- ALBUQUERQUE, A., 2023. Empathic care as a command of a new clinical bioethics. **The Open Nursing Journal**. 10.15406/ncoaj.2023.09.00266.
- BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F., 2019. **Principles of Biomedical Ethics**, Nova Iorque, Oxford.
- BOLOGNESI, L., 2018. As Guerras da Conquista In. **Guerras do Brasil.doc**. Netflix, 26 min. SP.
- BRASIL, 2002. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas** [Internet]. 2ª ed. Brasília: Ministério da Saúde. Acesso em 29 out 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3f8jkbM>
- BRASIL, 2013. **Política Nacional de Humanização** [Internet]. Brasília: Ministério da Saúde. Acesso em 30 outubro 2023. Disponível em: <https://bit.ly/2VmOeWH>
- BRISKMAN, L.; ZION, D.; BAGHERI, A., 2020. Indigenous Bioethics and Indigenous Rights. Em **Indigenous Health Ethics**. World Scientific Publishing Company. [https://doi.org/10.1142/9781786348579\\_0001](https://doi.org/10.1142/9781786348579_0001)
- CARDOSO, M. D., 2021. "Políticas de saúde indígena no Brasil: do modelo assistencial à representação política". Em: Langdon EJ, Cardoso MD (org.). **Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina**. Florianópolis: Ed. da UFSC (2015): 83 106.
- CASTELLANI, M.R.; MONTAGNER, M.A., 2012. Saúde indígena: a bioética como instrumento de respeito às diferenças. **Rev. bioét.** (Impr.). 20(2):349-59.
- COHEN-FOURNIER, SM.; BRASS, G.; KIRMAYER, L., 2021. Decolonizing health care: Challenges of cultural and epistemic pluralism in medical decision-making with Indigenous communities. **Bioethics**; 35:767–778.

CRICHTON, 2017. Fa'asāmoa bioethics and healthcare decision-making in New Zealand. **The Journal of Sāmoan Studies**, Volume 7, no. 3.

CRUZ, L.G.M.M.; GUIMARÃES, S., 2016. Hospitalização de pacientes indígenas no DF/Brasil, Em: F. Asensi et al. (org), **Saúde e direitos humanos**, Rio de Janeiro, Multifoco.

FERREIRA, L.O., 2021. Interculturalidade e saúde indígena no contexto das políticas públicas brasileiras. Em: Langdon EJ, Cardoso MD (org.). **Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina**. Florianópolis: Ed. da UFSC: 83 106.

GARNELO, L., 2004. **Política de saúde dos povos indígenas no Brasil: análise situacional do período de 1990 a 2004**. Rondônia, UNIR/ENSP.

GONÇALVES, LJ. M., 2011. **Na fronteira das relações de cuidado em saúde indígena**. São Paulo, Annablume.

HONORATO, M.M. et al, 2022. The bioethical principle of autonomy in caring for the health of Indigenous peoples. **Rev. Bioét.** vol.30 no.2 Brasília Apr./Jun.

KRENAK, A., 2022. Quando o povo indígena descobriu o Brasil. Em PONTES, A.L.M., (orgs.) [et al.]. **Voices indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos**. 1. ed. Belo Horizonte, MG: Piseagrama.

LANGDON E.J., GARNELO, L. (Orgs.), 2004. **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, p. 129-148.

LANGDON, E.J., 2005. A Construção sociocultural da doença e seu desafio para a prática médica". Em: BARUZZI, R.G.; JUNQUEIRA, C. (Org.). **Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história**. São Paulo: Terra Virgem.

LORENZO C.F.G., 2011. Desafios para uma bioética clínica interétnica: reflexões a partir da política nacional de saúde indígena. **Rev. bioét.** (Impr.) [Internet]. 19(2):329-42. Acesso 30 out 2023. Disponível: <https://bit.ly/3rHJkzO>

MACEDO, V., 2021. O Cuidado e Suas Redes: doença e diferença em instituições de saúde indígena em São Paulo. **Revista Brasileira De Ciências Sociais**, 36(106), e3610602. <https://doi.org/10.1590/3610602/2021>

MACEDO, V.; MARTINS, J.A.; TRONCARELLI, M.C., 2017. Três linhas e alguns nós: serviço social, educação e Antropologia na CASAI-SP. **Amazônica - Revista de Antropologia**, 9, 2: 632–659. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v9i2.5668>

MACEDO, Valéria; MARTINS, Jaciara Augusto & TRONCARELLI, Maria Cristina. (2017), "Três linhas e alguns nós: serviço social, educação e Antropologia na CASAI-SP". **Amazônica - Revista de Antropologia**, 9, 2: 632–659. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v9i2.5668>

MACKAY, R., 2022. Tlacoqualli in Monequi "The Center Good": A Brief Consideration of Indigenous Bioethics. **Voices In Bioethics**, VOL. 8: 1-4.

MATEUS, S.M.R., 2019. **¿Cómo promover el diálogo intercultural desde una perspectiva bioética en una institución de salud?**. Universidad el Bosque, maestría en bioética. Bogotá, D.C.

MELO, A.V., et al, 2021. Bioética e interculturalidade na atenção à saúde indígena. [Internet] **Rev. Bioét.** vol.29 no.3 Brasília Jul./Set.

NASCIMENTO, W.F.D.; GARRAFA, V., 2011. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. **Saúde e Sociedade**, 20, 287-299.

NETO, M.S.A., 2016. **Educação formal e saúde alopática entre os Tapayúna**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília.

NETO, M.S.A., 2022. Institution in backward: FUNAI and the Brazilian democracy under Bolsonaro. **ALICE News**. Centro de Estudos Sociais. <https://alicenews.ces.uc.pt/index.php?lang=1&id=38215>

NORTJÉ, N.; JONES-BONOFILIO, K.; SOTOMAYOR, C., 2021. Exploring values among three cultures from a global bioethics perspective. **Global Bioethics**, Vol. 32, n.1: 1–14 <https://doi.org/10.1080/11287462.2021.1879462>

OLIVEIRA, M.D.J., OSMAN, E.M.R.O., 2017. Pluralismo bioético: aportes latinoamericanos a la bioética en perspectiva decolonial. **Revista Bioética**, 25, p.52-60.

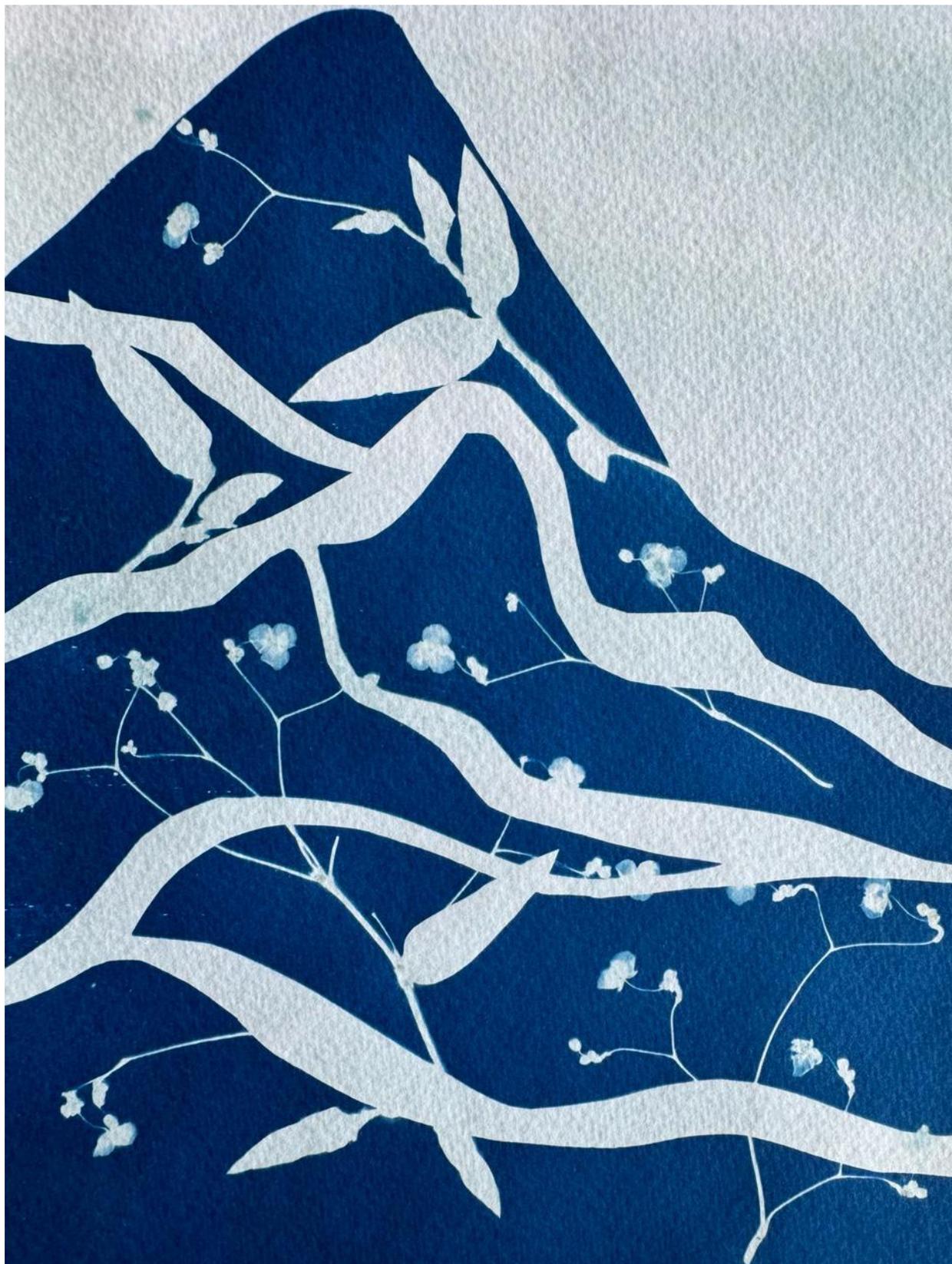
ORTEGA, D.M., 2022. **Aspectos bioéticos del derecho a la protección de la salud de las mujeres del pueblo indígena purépecha el caso de Santa Fe de la Laguna, México**. Programa de Doctorado en Derecho y Ciencia Política por la Universidad de Barcelona.

QUIJANO A., 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander E, organizador. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas** [Internet]. Buenos Aires: CLACSO. Acesso 12 jul 2023. p. 227-78. Disponível: <https://bit.ly/2WysXtV>

SANTOS A.C.G., et al., 2017. Considerações bioéticas sobre a relação médico-paciente indígena. **Rev. bioét.** (Impr.); 25(3):603-10. DOI: 10.1590/1983-80422017253217

UNESCO. **Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos**. [Internet]. Acesso 31 out 2023. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf>.

WYLIE, I.; McCONKEY, S., 2019. Insiders' Insight: Discrimination against Indigenous Peoples through the Eyes of Health Care Professionals. **Journal of Racial and Ethnic Health Disparitie**; 6:37–45. <https://doi.org/10.1007/s40615-018-0495-9>.



Artista: Isadora Vilela

# Artigo

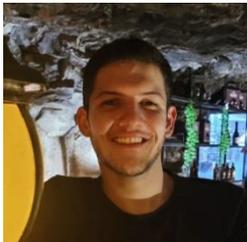
**OUTROS**

## **A CONSTRUÇÃO DO SIMBÓLICO NA ARQUITETURA FUNERÁRIA: ARTICULAÇÃO ENTRE A DIMENSÃO CONCEITUAL E A CONCEPÇÃO ARQUITETÔNICA DE UM CREMATÓRIO**

THE CONSTRUCTION OF THE SYMBOLIC IN FUNERAL ARCHITECTURE: ARTICULATION BETWEEN  
THE CONCEPTUAL DIMENSION AND THE ARCHITECTURAL CONCEPT OF A CREMATORIUM

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173836>  
Envio: 10/08/2023 - Aceite: 08/10/2023

### **Yuri Potrich Zanatta**



Arquiteto e Urbanista pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Mestre em Geografia (PPGGeo/UFFS). Membro do Grupo de Pesquisa em Geografia e Gênero, Natureza e Vida Cotidiana (GENVI/UFFS).

### **Andreia Saugo**



Arquiteta e Urbanista pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Mestra em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Santa Catarina (POSARQ/UFSC). Doutora em Arquitetura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PROARQ/UFRJ). Docente do curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS).

**RESUMO**

Esse artigo apresenta a fundamentação teórica e elaboração projetual de um crematório. Tendo como premissa do projeto a arquitetura como elemento ativo das emoções dos usuários, propusemos um percurso teórico que considerou a história da morte no ocidente, o modo como algumas culturas tratam o tema e aspectos simbólicos de determinados rituais. Conclui-se que a morte possui dois vieses principais: o primeiro relacionado à ideia de transcendência a outro plano, enquanto o segundo expressa a finitude da matéria. A partir disso, é proposto um objeto arquitetônico que abarca ambas as visões, explorando aspectos simbólicos da paisagem e dos elementos naturais. Conclui-se que a proposta se qualificou com utilização dos aspectos simbólicos construídos a partir da fundamentação teórica, o que nos demonstra a importância de tratar o projeto arquitetônico como um exercício de pesquisa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Projeto arquitetônico, trabalho de conclusão de curso (TCC), trabalho final de graduação (TFG), paisagismo, natureza.

**ABSTRACT**

This article presents the theoretical foundation and design elaboration of an architectural proposal for a crematorium. Having as a premise the exploration of architecture as an active element of the users' emotions, we proposed a theoretical path that considered the history of death in Western society, the way some cultures treat the theme and symbolic aspects of rituals. It is concluded that death has two main biases: the first related to the idea of transcendence to another plane, while the second expresses the idea of the finitude of matter. From this, an architectural object is proposed that embraces both visions, exploring symbolic aspects of the landscape and natural elements. It is concluded that the proposal was qualified with the use of symbolic aspects built from the theoretical foundation, which demonstrates the importance of treating the architectural project as a research exercise.

**KEYWORDS:** architectural project, final paper, undergraduate thesis, landscaping, nature.

## INTRODUÇÃO

Esse artigo resulta de um Trabalho Final de Graduação (TFG) apresentado ao curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS/*campus* Erechim) que consistiu na proposta de um anteprojeto arquitetônico de crematório para a cidade de Erechim, localizada no norte do Estado do Rio Grande do Sul (RS), região do Médio-Alto Uruguai gaúcho. Erechim é um município de cerca de 100.000 habitantes, em estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019), e figura como polo microrregional do Conselho Regional de Desenvolvimento Norte (COREDE Norte), sendo referência na área da saúde, educação, comércio e prestação de serviços, atendendo diversas pequenas cidades situadas nos seus arredores. Em termos de arquitetura funerária, possui quatro cemitérios: dois municipais e dois privados. Um exemplar privado possui tipologia de cemitérios-jardim, enquanto os demais caracterizam-se por cemitérios horizontais tradicionais, com túmulo sobre o solo. Não há oferta de serviços de cremação na microrregião.

Ao escolher um crematório como tema do trabalho de conclusão de curso, motivado pela vontade de trabalhar um objeto que possibilitasse tratar a arquitetura como elemento ativo das emoções dos usuários, muitas dúvidas e questionamentos surgiram: como se aproximar do tema da morte? Como tratar com naturalidade esse assunto tão tabu e transmitir tal naturalidade aos leitores do projeto? Como criar bases conceituais sólidas para a proposta e justificar as escolhas projetuais?

A construção da proposta contou com levantamentos de tipologias de arquitetura funerária e os diferentes impactos ocasionados no tecido urbano e no meio ambiente; mapeamento de cidades que ofertam o serviço de cremação na região sul, justificando a viabilidade da implantação no município de Erechim; panorama nacional de aumento da procura por esse tipo de serviço; e a história da cremação como prática ritual, seus simbolismos e especificidades técnicas. No entanto, esse artigo terá enfoque na construção conceitual da proposta arquitetônica, que teve como pontos de estudo as transformações que a sociedade ocidental sofreu na

maneira como encarou a morte e o morrer ao longo da história, além de algumas práticas rituais atuais e do passado, que embasaram as decisões projetuais desde a escolha do terreno, a implantação da edificação e suas particularidades arquitetônicas.

Portanto, o objetivo desse artigo é discutir e apresentar o percurso conceitual utilizado na concepção de um anteprojeto arquitetônico de crematório, tendo como foco a maneira como a fundamentação teórica originou conceitos e abordagens para a concretização da proposta, demonstrando o papel da pesquisa na construção do objeto arquitetônico. Para isso, o trabalho foi organizado em três seções. Primeiramente, apresentaremos o embasamento teórico, cujo conteúdo será a busca pelo significado da morte na sociedade ocidental e estudos de rituais em diferentes contextos para diversificar o repertório cultural da proposta. São fragmentos teóricos-conceituais que embasaram reflexões e questionamentos e direcionaram as escolhas projetuais que viriam em seguida. Em um segundo momento, apresentaremos a elaboração do partido arquitetônico, quando transformamos o embasamento teórico em premissa projetual a partir da articulação entre abstrato e concreto, conceito e materialização arquitetônica. Por fim, apresentaremos a proposta projetual, na qual foram materializados os partidos e conceitos resultados do embasamento teórico do tema. Caracteriza a etapa de criação, a união entre simbólico e material, o momento onde o subjetivo se transforma em ambiente e, assim, modifica o sentido do lugar e condiciona a experiência espacial.

### **EMBASAMENTO TEÓRICO: A BUSCA PELO SIGNIFICADO**

A morte, hoje, é selvagem - este é o argumento de Ariès (2012) ao analisar as atitudes diante da morte desde a Idade Média até meados do século XX. Para ele, a maneira como a sociedade ocidental vê a morte foi se modificando ao longo da história, mas seu processo é lento e, por sua morosidade, despercebido pelos indivíduos de determinado momento histórico.

A morte e a maneira como lidamos com ela é um dos elementos que caracterizam a cultura de uma sociedade. Para Elias (2001), a experiência da morte é

variável e específica segundo os grupos e, independente de como pareça em cada sociedade, apresentando-se de forma natural e imutável, ela foi aprendida. Para o autor, os rituais correspondentes às diferentes ideias da morte se tornam um aspecto de socialização: ideias e ritos comuns unem pessoas, proporcionando identificações entre grupos sociais, enquanto ritos divergentes tendem a separá-las. Portanto, a experiência da morte tem um papel importante na construção da identidade coletiva de uma sociedade. Nesse sentido,

A morte é caracterizada pelo mistério, pela incerteza e, conseqüentemente, pelo medo daquilo que não se conhece [...]. Todos esses atributos da morte desafiaram e desafiam as mais distintas culturas, as quais buscaram respostas nos mitos, na filosofia, na arte e nas religiões, buscando assim pontes que tornassem compreensível o desconhecido a fim de remediar a angústia gerada pela morte (Caputo, 2008, p. 73).

Voltando à Ariès (2012) e sua jornada rumo à compreensão da morte na sociedade ocidental, temos que, a partir da Idade Média a morte era percebida como domada pelos indivíduos: sentia-se e sabia-se que ia morrer e, com isso, atitudes e precauções eram tomadas. “A morte era regulamentada por um ritual costumeiro, ela não se apoderava, traiçoeira, das pessoas. Sendo assim, algumas pessoas tinham pressentimentos sobre o momento de sua ocorrência” (Rezende et. al., 1995, p. 11). A morte era esperada e transformava-se em uma cerimônia pública: o quarto do moribundo era aberto à comunidade, onde circulava-se livremente. A familiaridade face à iminência da morte é debatida por Ariès nos seguintes termos:

Para compreender bem esses fenômenos, é preciso ter presente que esta familiaridade tradicional implica uma concepção coletiva de destinação. O homem desse tempo era profunda e imediatamente socializado. A família não intervinha para atrasar a socialização da criança. Por outro lado, a socialização não separava o homem da natureza, na qual só podia intervir por milagre. A familiaridade com a morte era uma forma de aceitação da ordem da natureza, aceitação ao mesmo tempo ingênua na vida cotidiana e sábia nas especulações astrológicas (Ariès, 2012, p. 49, *sic.*).

No âmbito das representações artísticas, o autor analisa que entre os séculos XVI e XVIII os temas da morte passam a carregar um cunho erótico: enquanto nas representações antigas a morte raramente tocava o vivo e, quando o fazia, era de

forma terna e amável, agora ela o viola, toma o indivíduo para si de forma violenta e implacável.

[...] a morte é, a partir de então, cada vez mais acentuadamente considerada como uma transgressão que arrebatava o homem de sua vida quotidiana, de sua sociedade racional, de seu trabalho monótono, para submetê-lo ao paroxismo e lança-lo, então, em um mundo irracional e cruel (Ariès, 2012, p. 67).

Nas artes pictóricas e na literatura dos séculos XVIII e XIX há uma íntima relação entre a morte e o amor, fato visto em várias correntes artísticas do período. Nas obras do romantismo, percebemos uma abordagem centrada no indivíduo e não mais em representações da natureza. São comuns temáticas que retratam os amores trágicos e não correspondidos, além dos dramas da vivência humana atrelados a emoções exacerbadas, muitas vezes acompanhadas de atitudes desesperadas e suicidas.<sup>13</sup>

Ao adentrar o século XVIII, Ariès (2012) aponta para um novo sentido no tratamento da morte pelo homem das sociedades ocidentais. Segundo ele, o homem se ocupa menos com sua própria morte e passa a romantizar a morte do outro, abordando-a dramática e arrebatadora. Esta nova atitude cria bases para, nos séculos XIX e XX, um crescente culto aos túmulos e cemitérios, que passam a manifestar-se cada vez mais artísticos e opulentos. No final do século XIX e início do XX, houve mudanças brutais nas ideias da sociedade e os sentimentos tradicionais para com a morte, que passa a ser alvo de interdição. Os que cercam o moribundo tendem a poupá-lo da gravidade do seu estado e a verdade começa a ser um problema:

A primeira motivação da mentira foi o desejo de poupar o enfermo de assumir sua provação. Porém, bem cedo esse sentimento [...] foi superado por um sentimento diferente, característico da modernidade: evitar não mais ao moribundo, mas à sociedade, mesmo aos que o cercam, a perturbação e a emoção excessivamente fortes, insuportáveis, causadas pela fealdade da agonia e pela simples presença da morte em plena vida feliz, pois, a partir de então, admite-se que a vida é sempre feliz, ou deve sempre aparentá-lo. Nada mudou ainda nos ritos da morte, que são conservados ao menos na aparência, e ainda não se cogita em muda-los. Mas já se começou a esvaziá-la de

<sup>13</sup>Podemos ilustrar esses aspectos citando obras como o romance *Os Sofrimentos do Jovem Werther*, de Goethe; a pintura *A Reconciliação dos Montecchios e Capuletos Diante da Morte de Romeu e Julieta*, de Leighton; ou a escultura *O Êxtase de Santa Teresa*, de Bernini.

sua carga dramática, o processo de escamoteamento teve início (Ariès, 2012, p. 85).

Com isso, nas décadas de 1930 a 1950, a sociedade promove um deslocamento do lugar da morte: antes a casa, agora o lugar apropriado para morrer é o hospital, onde são prestados cuidados que não podem ser feitos em casa. Atrelado a isso, têm-se uma nova explicação para o morrer, caracterizado por um fenômeno técnico de parar os cuidados ou pela impossibilidade de o médico curar o enfermo. A morte se fragmenta em vários pequenos processos e seu momento é incerto entre a perda da consciência e a perda da respiração. O momento dramático e arrebatador da morte perde seu sentido (Ariès, 2012). O autor conclui que hoje o homem se distanciou de tal maneira da morte, escondendo-a na sociedade, que vive como se fosse imortal. A morte não é mais algo corriqueiro, cotidiano ou natural. O contato que temos com ela está mais atrelado a respostas técnicas enquanto seguros de vida e outras questões práticas do que a um enfrentamento e aceitação do fato de que um dia morreremos.

Elias (2001) também afirma que as atitudes diante da morte passaram por mudanças nos últimos séculos, atentando para a crescente privatização do morrer em contraste com a morte pública dos tempos anteriores. Ele reforça este argumento de que a morte hoje é distanciada ao analisar a relação dos pais com seus filhos, que tendem a “protegê-los” do contato com a morte: “Nada é mais característico da atitude atual em relação à morte do que a relutância dos adultos diante da familiarização das crianças com o fato da morte” (p. 25). Se antes a morte era corriqueira, natural e doméstica, hoje a criança é propositalmente afastada dela, em um ato de protecionismo que transforma o assunto em tabu na sociedade contemporânea. Com isso, surge o questionamento: como fazer o espaço da morte ser natural à criança?

Uma vaga sensação de que as crianças podem ser prejudicadas leva a se ocultar delas os simples fatos da vida que terão que vir a conhecer e compreender. Mas o perigo para as crianças não está em que saibam da finitude de cada vida humana, inclusive a de seu pai, de sua mãe e de sua própria; de qualquer maneira as fantasias infantis giram em torno desse problema, o medo e a angústia que o cercam são muitas vezes reforçados pelo poder intenso de sua imaginação. A consciência de que normalmente terão uma longa vida pela frente pode ser, em contraste com suas perturbadoras fantasias, realmente benéfica. A

dificuldade está em como se fala às crianças sobre a morte, e não no que lhes é dito. Os adultos que evitam falar a seus filhos sobre a morte sentem, talvez não sem razão, que podem transmitir a eles suas próprias angústias (Elias, 2001, p. 26).

Rezende et. al. (1995), ao entrevistar pessoas idosas sobre suas visões para com a morte, nos coloca questões interessantes sobre o seu ritual. Para elas, temos no momento da sentinela o espaço sagrado e o espaço profano, e ambos se complementam – e se completam - no rito de despedida:

As fronteiras eram tênues, demarcando a espacialidade do sagrado e do profano, relativizando uma e outra dimensão. O morto era ponto de ligação entre os ritos – cânticos e rezas – num espaço sagrado, e a festa – comidas, bebidas, namoro – que se desenrolava num espaço profano. No espaço sagrado – a sala onde se “guardava” o defunto – não eram servidas as comidas e bebidas. A elas era reservado um espaço diferenciado – na rua, onde se acendia uma fogueira, ou no fundo da casa, na cozinha (Rezende et. al, 1995, p. 13).

As autoras narram o ritual no contexto de um velório doméstico, ocorrido na casa do morto. Hoje os ritos de despedidas ocorrem em espaços especiais para este fim e os velórios não têm mais rezas grupais de hora em hora como nos ritos domésticos antigos, mas continuam sendo uma ocasião de encontro coletivo e reagrupamento de pessoas que, às vezes, só se veem nessas situações. Isso nos traz novas reflexões enquanto indício de projeto: o programa precisa conciliar o espaço sagrado e o profano, pois fazem parte da ritualística do nosso tempo, mantendo uma relação não conflituosa entre eles, mas respeitando as particularidades das atitudes dos usuários em cada um. Além disso, esses espaços precisam abarcar o universo da criança, configurando-se, sobretudo, como um espaço lúdico e interativo, com atrativos sensoriais.

Nessa seara, Eliade (1992, p. 21) nos explica que, para o homem religioso, o espaço não é homogêneo, isto é, há a existência de:

[...] um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados [...]. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado - o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca.

O autor também nos apresenta o tema da “hierofania”, que é o ato de manifestação do sagrado. Isto é: atribui-se a objetos, símbolos, lugares, elementos da natureza, a manifestação de algo “de ordem diferente”, uma realidade que não pertence ao nosso mundo (não só ao Deus propriamente dito, mas à relação simbólica de ligação ao sagrado). Através dessa ligação simbólica, os elementos “revelam” condições que ultrapassam o sentido próprio daquele objeto, daquela materialidade. Portanto, a atmosfera proporcionada pelos ambientes através de escolhas projetuais (luz, texturas, cores, escala, elementos simbólicos) pode auxiliar na interpretação da manifestação do sagrado ou na leitura do ambiente como espaço profano, diferenciando os ritos e comportamentos presentes em cada local.

Ao tratar dos ritos que permeiam a morte em diferentes culturas, temos indícios interessantes acerca dos símbolos envolvidos nessa etapa da vida humana. Novamente para Eliade (1992, p. 149):

No que diz respeito à morte, os ritos são mais complexos, visto que se trata não apenas de um “fenômeno natural” (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino post mortem, mas deve também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles. Para certos povos, só o sepultamento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto. Além disso, a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias funerárias, ou quando a alma do defunto foi ritualmente conduzida a sua nova morada, no outro mundo, e lá foi aceita pela comunidade dos mortos.

Dada essa complexidade, abordaremos alguns ritos de despedida que permeiam a morte em diferentes contextos culturais para entender dimensões simbólicas que vão além das concepções pré-estabelecidas por nós e nossos *backgrounds* culturais específicos. Uma das autoras que trabalha tal problemática é Rezende:

A morte, o enfrentamento do limite, é insuportavelmente angustiante, e esta angústia precisa ser domesticada pelas representações simbólico-sociais que a mediatizam, relativizando a estranheza do evento. [...] [os ritos] ocupam um espaço fundamentalmente legítimo e necessário à eufemização da angústia do finir. Tais ritos têm caráter protetor da sociedade e restauram o conjunto social. Apresentam-se como teatralidades, representações de crenças, sentimentos e

emoções que estabelecem a agregação social, cimentam as relações construindo elos de ligação, pela participação de todos e de cada um, numa mesma representação social (Rezende et. al., 1995, p. 7).

Os mesopotâmicos costumavam depositar, junto à sepultura, pertences que representavam a identidade do morto - como roupas, objetos pessoais e a comida favorita - pois tinham a morte como uma travessia e necessitava-se garantir que nada faltasse nessa jornada ao mundo dos mortos, situado no subterrâneo (Caputo, 2008). A morte era, então, tida como passagem. No Egito antigo, a morte também era um processo em que a alma se desprendia de sua moradia (o corpo). Para garantir que esta passagem se completasse com êxito, os corpos eram mumificados e colocados em sarcófagos e túmulos, que poderiam preservá-los por vários anos. Nos túmulos dos indivíduos mais importantes – como os faraós e altos sacerdotes - eram depositadas oferendas e pertences pessoais, simbolizando sua riqueza e importância para a sociedade.

Já os gregos da antiguidade praticavam a cremação como símbolo da nova condição existencial dos indivíduos, não mais ligados ao plano terreno. O caráter destes ritos se dava de acordo com a importância social do morto – os anônimos eram cremados coletivamente, enquanto os “heróis” contavam com piras crematórias próprias e cerimoniais de bela morte, acreditando que estes ritos elevariam o morto à condição de imortal. As cinzas simbolizavam a memória dos mortos e, nesses casos, eram acondicionadas pelas famílias. Os hindus também utilizam a cremação como ritual oficial, mas de uma perspectiva diferente. Para eles, no ato da morte o cadáver se dissocia de sua identidade e ocupação social e, depois da combustão, as cinzas são lançadas ao vento ou no rio Ganges, símbolo do sagrado, purificador da vida e da morte. Aqui, o rito representa a travessia a um novo plano de existência, fundindo-se ao Absoluto, ao Nirvana, à paz (Caputo, 2008).

Para os Maori, povo nativo da atual Nova Zelândia, a morte é denominada ‘Mate’, que significa ‘múltiplos esclarecimentos’. Nos ritos deste povo, o corpo do morto era posto em pé, enfeitado como se estivesse vivo e posteriormente colocado em uma árvore. Assim, a natureza, através do ar, vento, chuva, insetos, pássaros e outros animais consumiria o corpo. Depois, pintavam os ossos com argila vermelha e

depositavam em uma caverna. O rito nasce da ideia de conexão e harmonia com a natureza e visa devolver o corpo para a mãe-terra (Appel, 2016).

Ocupantes do território da Amazônia, os índios Yanomami possuem uma prática curiosa para os indivíduos que possuem seu *background* formulado pela cultura ocidental que bebe na antiguidade clássica greco-romana. Em seu rito de despedida, os integrantes cheiram um pó alucinógeno extraído de cascas de árvores para entrar em contato com o mundo dos espíritos. Depois disso, o morto é cremado e as cinzas são colocadas em uma cabaça e, posteriormente, misturadas em um mingau de banana. Toda a aldeia consome o mingau como símbolo do retorno do espírito do finado, que passa a proteger seus entes.<sup>14</sup> O ritual é acompanhado por danças e cantorias até o fim da noite (Fachel, 2009).

A partir dessa pequena coletânea de exemplos, vimos que os ritos constroem aspectos simbólicos que fazem parte do enfrentamento da morte. Nesse sentido, o espaço pode atuar como componente que possibilita e potencializa esses aspectos simbólico, pois toda arquitetura é impregnada por significados e símbolos impostos a ela ou construídos a partir dela. A experiência do lugar é condicionada pelas intenções dos usuários em consonância com as possibilidades espaciais que o objeto promove.

A arquitetura simbólica está intimamente relacionada às vivências propostas em sua base conceitual: o encontro entre a intenção do projetista e as cargas subjetivas dos indivíduos que vivenciarão aquele espaço configura a experiência da arquitetura. Nesse sentido, o arquiteto deve utilizar de elementos como a luz, a água, a vegetação (com sua plástica e seus aromas), a textura e temperatura dos materiais, para criar ambiências que expressam as ideias e sentimentos intencionados para aquela experiência espacial. Colin (2019) chama essa dimensão subjetiva de “conteúdo psicológico da arquitetura”, uma instância em que as emoções e os desejos representam papel fundamental. Para o autor:

O encontro entre psicologia e arquitetura pode acontecer em três níveis diferentes. Primeiro, instrumentando o arquiteto quanto às necessidades subjetivas dos usuários e quanto à natureza da

---

<sup>14</sup> Cabe ressaltar que as “cinzas” são fragmentos calcificados de ossos que não entraram em combustão, posteriormente triturados para chegar ao aspecto de pó, como conhecemos.

percepção humana de espaços e formas; segundo, na medida em que diversas teorias psicológicas ocupam-se do processo de criação, pode o trabalho do arquiteto fundamentar-se nas mais recentes conquistas sobre esse assunto; e, por último, na atividade crítica, a aplicação de conhecimentos psicológicos muito pode ajudar o estudioso e teórico em suas especulações sobre as motivações profundas do arquiteto para tal ou qual solução (Colin, 2019, p. 128).

Ao levar em conta o conteúdo psicológico da arquitetura, trabalhando o edifício e suas relações com a estância da mente, o arquiteto se insere em uma gama interdisciplinar com a filosofia, psicologia, poesia, em que o edifício “[...] é uma fonte inesgotável de associações com sentimentos e figuras que povoam a mente inconsciente” (Colin, 2019, p. 131). Nesse sentido, Pallasmaa (2016) afirma que a arquitetura serve como mediadora e também elemento que evoca sensações e emoções existenciais. O autor distingue o espaço vivido do espaço físico ou geométrico ao chamar aquele de “espaço existencial”, que, por sua vez, se “[...] *estructura sobre la base de los significados y los valores que se reflejan en él por el individuo o el grupo, sea de manera consciente o inconsciente; el espacio existencial es una experiencia única interpretada a través de la memoria y los contenidos empíricos del individuo*” (Pallasmaa, 2016, p. 61).

Tendo em vista essas dimensões e os exemplos simbólicos citados anteriormente, discutimos: como desconstruir a morte? Como naturalizá-la? Como o espaço pode contribuir para um enfrentamento menos doloroso desse momento da vida? Qual é a arquitetura da morte nos dias de hoje? Esses foram alguns questionamentos levantados no percurso de estudo do tema. Não é intenção aqui responder a estas perguntas, mas refletir sobre elas. Vimos que há uma sensibilidade sobre a morte que pode ser positiva ou negativa e essas atitudes dependem do indivíduo e do contexto social/cultural em que ele se insere, bem como na concepção geral de seu momento histórico e suas crenças pessoais. Pallasmaa (2012, p. 68) discute a problemática do contexto do objeto arquitetônico nos seguintes termos:

Em seu modo de representar e estruturar a ação e o poder, a ordem cultural e social, a interação e a separação, a identidade e a memória, a arquitetura se envolve com questões existenciais fundamentais. Qualquer experiência implica atos de recordação, memória e comparação. Uma memória incorporada tem um papel fundamental

como base da lembrança de um espaço ou um lugar. Transferimos todas as cidades e vilas que já visitamos, todos os lugares que reconhecemos, para a memória encarnada de nossos corpos. Nosso domicílio se torna integrado à nossa autoidentidade; ele se torna parte do nosso corpo e ser.

Dessa maneira, a arquitetura cria metáforas existenciais para a nossa vida que concretiza e estrutura a experiência no mundo, sendo que as edificações e cidades nos permitem reconhecer e lembrar quem somos. Para o autor, é papel da arquitetura intensificar a própria vida, visto que “A arquitetura permite-nos perceber e entender a dialética da permanência e da mudança, nos inserir no mundo e nos colocar no *continuum* da cultura e do tempo.” (Pallasmaa, 2012, p. 67). Dessa forma, levar em consideração, na concepção projetual, aspectos fundamentais da nossa existência enquanto humanidade (a religiosidade, a relação com a morte, as crenças e simbolismos envolvidos nos ritos de passagem) toca dimensões profundas do ser e se tornam elementos enriquecedores da experiência espacial e da imagem mental criada a partir da interação com o edifício.

Para além do aspecto religioso, quanto à cremação, há quem queira simplesmente ter uma alternativa diferente do sepulcro para a destinação do seu corpo. Aqui o projeto toma possibilidades inúmeras que vão além da concepção de transcendência, da existência do divino, do espaço simbólico da reza e da passagem de um plano a outro da existência. O objeto arquitetônico se torna sobretudo o lugar que ficará na memória, a última lembrança, a experiência cognitiva que deve ser uma característica da própria arquitetura, o encontro dos entes em homenagem àquele que se foi. O espaço sagrado e o profano se complementam e um perde sua força sem a existência do outro.

O que faz um indivíduo em confronto com o conhecimento de sua morte iminente decidir de que maneira quer despedir-se do mundo dos vivos, bem como escolher o lugar deste ritual? Em outras palavras, como o projeto arquitetônico acolhe o enfermo à procura do serviço funerário? Essas questões precisam ser levantadas e consideradas na concepção projetual, seja através de estímulos sensitivos, de espaços acolhedores, de percursos dinâmicos ou entradas convidativas. A experiência da morte, quando negativa, pode ser amenizada pelo espaço, desde que ele dialogue com

a sensibilidade do momento envolvido. Pallasmaa (2016, p. 96), ao discutir o modo de interação entre o usuário e o edifício, nos coloca que:

*Un edificio no es un fin en sí mismo. Un edificio altera y condiciona la experiencia humana de la realidad: enmarca, estructura, articula, relaciona, separa y une, facilita y prohíbe. Las experiencias arquitectónicas profundas son acciones, no objetos. Como consecuencia de esas acciones implícitas, la reacción corporal es un aspecto inseparable de la experiencia arquitectónica. [...] Interactuamos con un edificio: nos lo encontramos, nos aproximamos y nos enfrentamos a él, nuestro cuerpo se relaciona con él, deambulamos por él y lo utilizamos como contexto y como condición para objetos y acciones, etc. La arquitectura dirige, escala y enmarca acciones, percepciones e ideas. Y, lo más importante, articula nuestras relaciones con otras personas e instituciones humanas. Las construcciones arquitectónicas materializan y dan concreción al orden social, ideológico y mental.*

Além dos aspectos citados, o morrer é carregado por simbolismos cujo significado depende das diferentes crenças dos indivíduos. Desde as primeiras civilizações, o fogo foi adorado e considerado uma divindade, seja pelo seu poder de destruição ou o seu símbolo enquanto elemento purificador. A prática da cremação foi adotada, nos tempos antigos, em concordância com o grau de significado do fogo nos diferentes contextos culturais. Em alguns casos, onde o fogo era considerado mais como destruição do que luz, cabia à água o papel de elemento purificador nos rituais mortuários, o que nos traz outra premissa importante de projeto.

Considerando essas particularidades, entendemos que o projeto precisa criar pontes sensoriais entre o espaço e o usuário e abarcá-lo na sua experiência cognitiva, em uma relação mútua de influências. Existem hoje inúmeros exemplos de arquiteturas que emocionam e passam mensagens sem a utilização de signos (religioso, militar, educativo), seja pelo uso da luz e da forma, seja pela monumentalidade ou a simplicidade de sua concepção, explorando, para além da visão, outros sentidos, como cheiros, sons, texturas, temperaturas dos materiais (Pallasmaa, 2012). Assim, o partido arquitetônico precisa levar em conta todos esses aspectos de subjetividade que atenderão às intenções projetuais, além dos sentidos elencados na pesquisa teórica sobre o tema.

## DESENVOLVIMENTO PROJETUAL: A ELABORAÇÃO DO CONCEITO E PARTIDO ARQUITETÔNICO

Atribuir um conceito e um partido para o exercício projetual perpassa a premissa de que o projeto não é um produto do acaso. Há uma relação de causa e efeito entre as condicionantes de um projeto: o programa, o lugar de implantação, o modo de construir (Maciel, 2003). Para Silva (1998), o partido é a síntese das características principais do projeto, isso é, dos traços elementares da proposta desenvolvida. Não é a representação esquemática da concepção, mas o conceito representado e, portanto, “[...] deriva do processo de elaboração mental que procura sintetizar o resultado das principais decisões tomadas pelo projetista enquanto procura definir os traços essenciais do objeto em concepção.” (p. 100). A definição desses traços essenciais precisa levar em conta as condicionantes da proposta, que acarreta no estudo sobre o tema, o contexto em que o edifício se insere e as intenções subjetivas do arquiteto e dos usuários com aquele ambiente. Nesse sentido, é preciso definir uma estratégia de ação projetual, que pode ser embasada em diferentes aspectos. Maciel (2003, s. p., grifo nosso), discute que:

A aparente restrição que a delimitação clara de um campo de ação sobre o qual o arquiteto opera durante o processo de projeto não se constitui em eliminação da subjetividade, mas, pelo contrário, exige um direcionamento desta subjetividade como algo operativo sobre os problemas efetivamente colocados pelo mundo ao arquiteto. Enquanto a busca pelo conceito por parte do fruidor ou usuário parte da interpretação do objeto em si, no ato do projeto o objeto é o que se busca realizar, e portanto não se dá ao conhecimento do autor para que dele se extraiam, se compreendam ou se estabeleçam conceitos. Sendo assim, é necessário recuar nesta busca por algo concreto que, antes da realização do edifício, já esteja disponível ao conhecimento do arquiteto e que permita sua interpretação. **No caso do projeto, o que se coloca como concreto à compreensão do arquiteto são, na grande maioria dos casos, as demandas e determinações relativas ao lugar, ao programa e à construção.**

Essa visão confirma a importância da etapa de pesquisa no exercício projetual, pois ajuda a definir direcionamentos e a elencar aspectos fundamentais do objeto arquitetônico a ser desenvolvido. Novamente, Silva (1998) nos auxilia nessa discussão,

ao afirmar que a importância do partido está mesmo na coerência que esse atribui ao projeto em relação a seu contexto de implantação e na sua capacidade de abranger pormenores que atribuem à forma arquitetônica e às decisões projetuais a adequação ao programa e à intencionalidade subjetiva da proposta.

Tendo em vista essa dimensão, a procura pelo terreno que receberia a proposta arquitetônica embasou-se nas premissas discutidas anteriormente, quando abordamos a questão dos ritos. Naquela etapa, percebeu-se que os ritos da morte em diferentes contextos expressam duas ideias: a de passagem e a de finitude. Cabe ressaltar que essas perspectivas, de certo modo antagônicas, já fazem parte da visão humana sobre o mundo e a natureza desde, pelo menos, a civilização clássica. A perspectiva da natureza como movimento ininterrupto de criação e autodestruição das formas já era defendida por Aristóteles (2009) em sua teoria sobre a *physis* (natureza). Já em Platão (2002) temos a ideia do demiurgo, um ser superior que molda e ordena a matéria e assim dá forma às coisas, aproximando-se da ideia do divino.

Enquanto passagem e transcendência, na ideia de que, após a morte, elevar-se-á a alma a uma esfera superior de existência, atribuímos ao projeto o conceito do lance de vista da paisagem. A partir desse princípio, remetemos a um além distante e enigmático, trazendo à tona questionamentos sobre a incompreensão da existência humana, sua pequenez diante desse mundo grande e complexo e a persistência da vida após a morte.

Enquanto finitude e retorno da matéria à natureza, temos como premissa projetual a inserção na mata nativa, explorando ambiências que a proximidade física com a natureza pode proporcionar. O homem, enquanto matéria orgânica oriunda da natureza, deixa seu corpo para que a ela retorne quando sua vida se encerra. Essa premissa foi decisiva na escolha do local de intervenção, além de outras escolhas projetuais e sua relação simbólica.

A partir do processo conceitual explicado na seção anterior, identificamos as diretrizes para a escolha do terreno que receberia a proposta do crematório. Tendo em mente as ideias de transcendência (o lance de vista da paisagem) e finitude (retorno da matéria à natureza), buscou-se no tecido urbano e nas margens da cidade de Erechim/RS as massas expressivas de vegetação nativa que possibilitariam trabalhar o contato com a natureza na proposta projetual. Outra premissa foi a presença de vazios na mancha vegetal, no intuito de inserir o objeto arquitetônico com menor

impacto ambiental no processo de implantação. Com as massas vegetais mapeadas, o segundo critério de escolha do terreno foi a conformação topográfica: procurou-se um terreno alto ou com desnível, onde pudéssemos explorar a contemplação da paisagem, o olhar para além e refletir sobre a passagem da vida.

Além disso, desde o início houve a intencionalidade de trazer o edifício para a cidade e não afastá-lo do seu tecido urbano, pois, como foi discutido, hoje a morte apresenta um deslocamento na vida dos indivíduos. Acreditamos que o projeto precisa se afirmar enquanto objeto que compõe a cidade, inserindo-se nela como estratégia de inserção também na vida da população, com o intuito de desmistificar o tabu que permeia o tema da morte.

O terreno escolhido (Imagens 1 e 2) é uma área de compensação ambiental de uma indústria em bairro residencial próximo a uma subcentralidade da cidade, com boas condições de acesso viário. Por tratar-se de um terreno ladeado por área de compensação ambiental, inclusive próximo a nascentes e Áreas de Preservação Permanente (APPs) que impossibilitam a construção de novas edificações nos arredores, garantimos que as massas vegetais ali presentes se manterão no futuro, não descaracterizando a proposta face a um possível avanço do tecido urbano.

Imagem 1: Vista aérea de Erechim/RS – localização do terreno

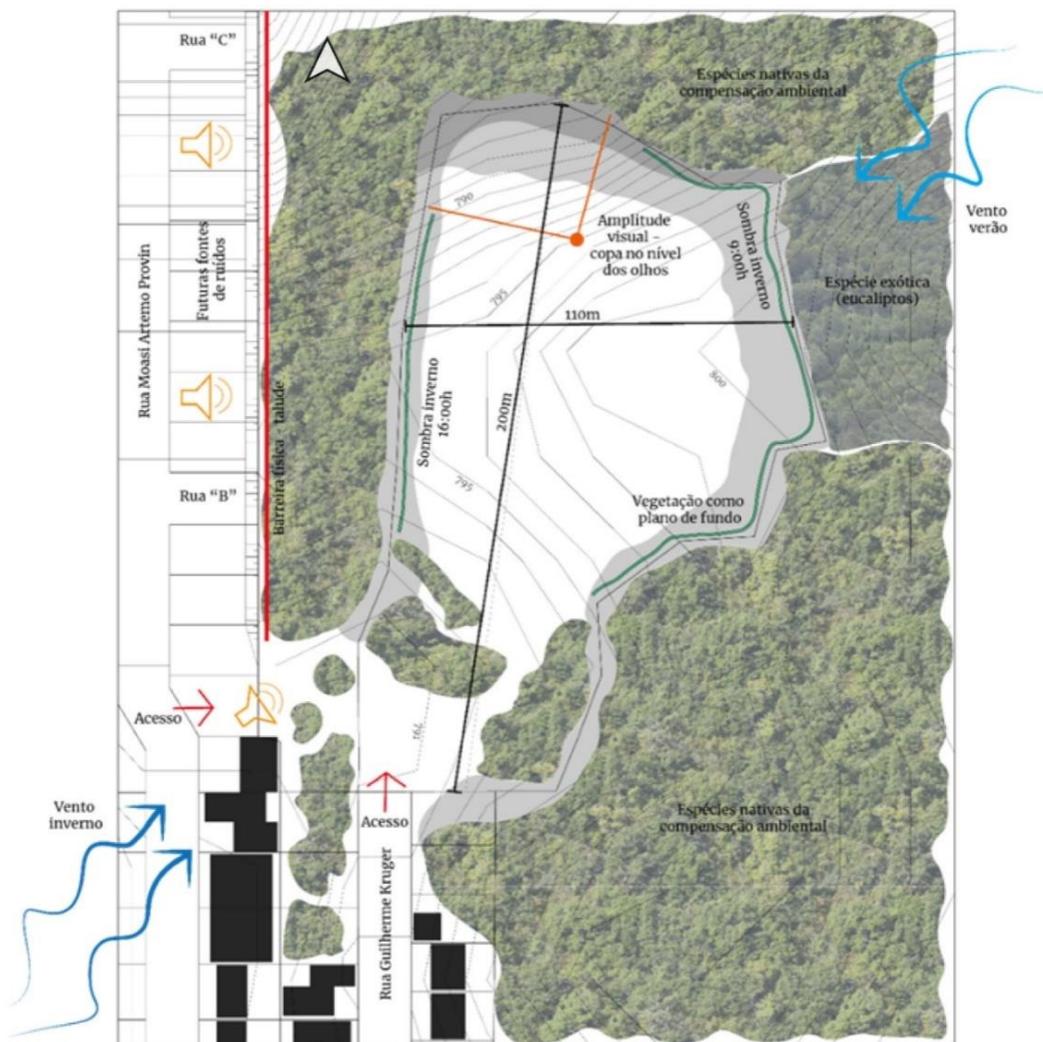


Fonte: Elaborado pelos autores. Imagem obtida através de app. Google Earth Pro (2019)

## PROPOSTA ARQUITETÔNICA E PAISAGÍSTICA: A MATERIALIZAÇÃO DAS IDEIAS

A proposta arquitetônica foi desenvolvida a partir das questões conceituais até aqui apresentadas, além da análise de elementos condicionantes percebidos no meio biofísico da área escolhida e a legislação vigente concernente aos aspectos ambientais, urbanísticos e de construção civil (Imagem 2).

Imagem 2: Estudo do terreno



Fonte: Elaborado pelos autores (2019)

Com o intuito de manter as massas vegetais presentes no terreno, optamos por concentrar os blocos edificados na clareira existente no ponto mais alto, o que

também possibilita a exploração do visual para a paisagem, premissa do projeto (Imagem 3). Alocamos uma grande praça que estrutura a disposição dos edifícios e possibilita a criação de um percurso diversificado de platôs e possibilidades visuais. O bloco dos velórios foi implantado de maneira a explorar o potencial paisagístico voltado ao norte, onde se situa uma grande massa de vegetação nativa que figura a paisagem vista a partir do interior das salas.

Imagem 3: Volumetria do complexo

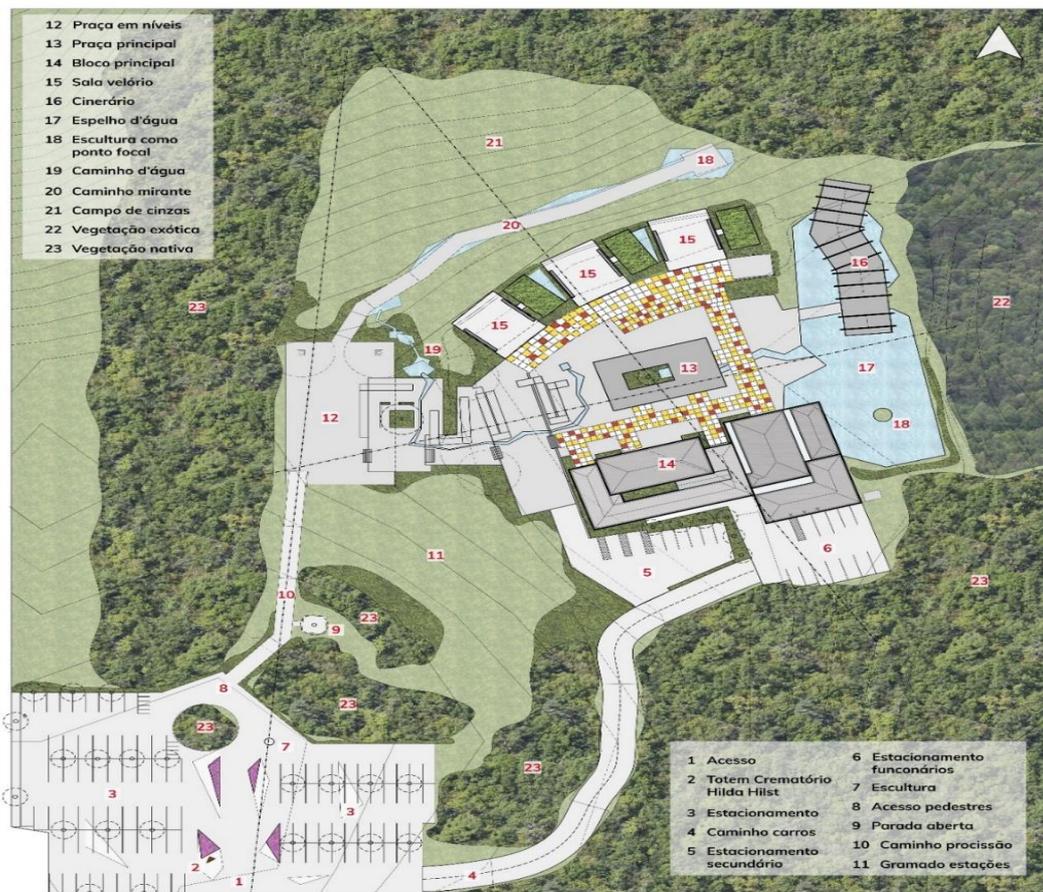


Fonte: Elaborado pelos autores (2019)

Como pano de fundo para a praça, no lado leste do terreno, alocou-se o cinerário como ponto de fuga da perspectiva do complexo. O cinerário aparece como um santuário aberto flutuando sobre o grande espelho d'água, cuja escassez de fechamentos laterais permite a permeabilidade visual para a mata. A água simboliza a purificação e está presente em diversos pontos do projeto, cortando o concreto e dinamizando as áreas de estar.

No lado sul da praça foram alocados os serviços que necessitam abastecimento e demandam fluxo de funcionários, tirando proveito de uma clareira lateral que permitiu a criação de uma via de serviço. O bloco principal abriga as maiores reuniões de público, na cafeteria e na sala cerimonial. Essa escolha é estratégica por permitir o zoneamento dos usos, proporcionando privacidade para a circulação do bloco de velórios, situado um nível abaixo. A divisão desses ambientes também permite que o ritual da procissão se mantenha entre o local onde o corpo é velado e o momento da cerimônia final de despedida, na sala cerimonial do bloco principal.

Imagem 4: Ocupação do terreno

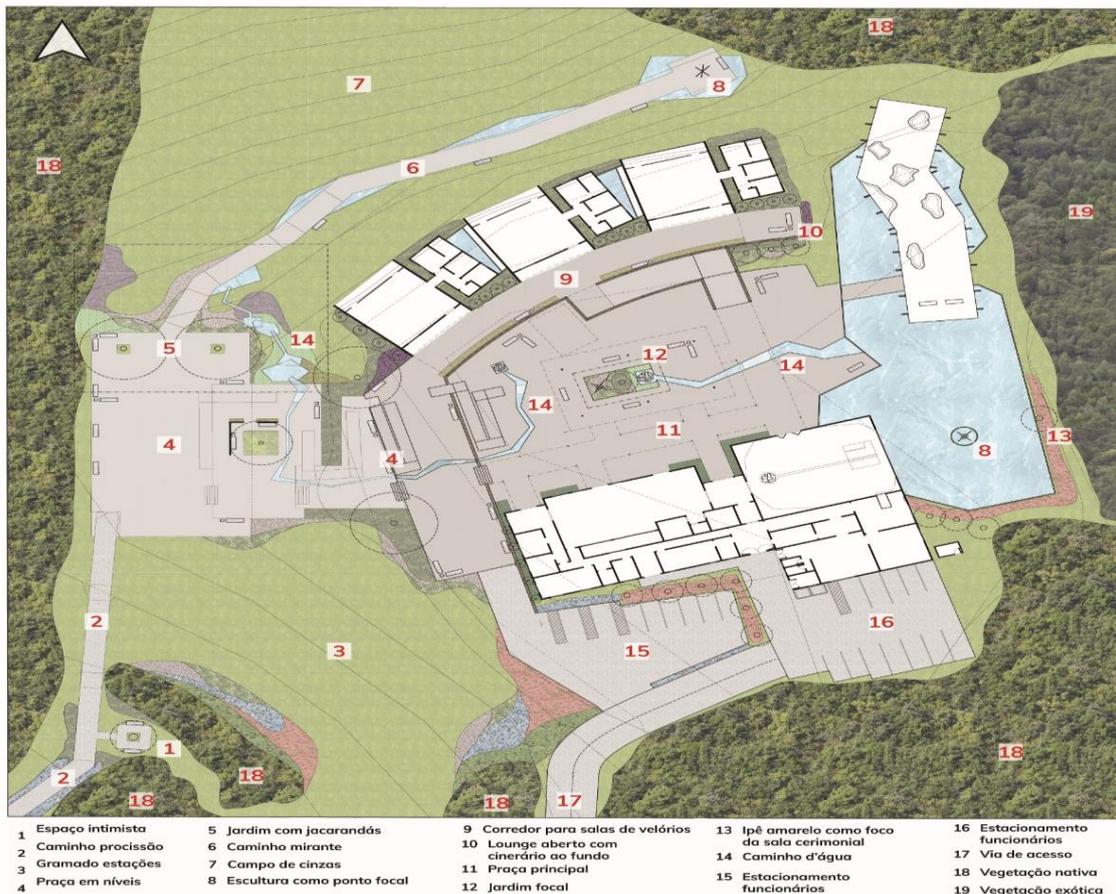


Fonte: Elaborado pelos autores (2019)

As manchas de vegetação na parte mais baixa do terreno proporcionaram um bom indício projetual: ao alocar o estacionamento na entrada do complexo e propor um caminho a pé para subir até o conjunto edificado, produzimos uma área de amortecimento entre a dinâmica urbana e os ritos que serão executados naquele espaço. O caminho possibilita também o ato da procissão, comum em diversos rituais mortuários. Como resposta técnica, também se projetou um estacionamento secundário menor que acessa diretamente a praça central do complexo, destinado àqueles indivíduos que não podem locomover-se por todo o percurso a pé.

Por fim, na área de maior declividade do terreno, situado ao norte, optou-se por manter um grande campo gramado para livre apropriação, permitindo também o plantio de mudas de espécies nativas a partir de bags ecológicas contendo as cinzas dos entes cremados. Logo, têm-se no espaço do projeto três opções de destinação das cinzas: o cinerário, o uso do seu componente para plantio de árvores ou o espargimento junto à água ou à vegetação nativa.

Imagem 5: Espaços abertos



Fonte: Elaborado pelos autores (2019)

As Imagens 4 e 5 demonstram a estruturação geral da proposta. A partir de agora explicaremos o percurso de acesso ao complexo até a praça principal. Posteriormente, apresentaremos os blocos edificados e explicaremos suas particularidades.

No estacionamento há um totem demarcando a entrada do complexo (Imagem 6-A). O percurso é ladeado por canteiros de petúnias<sup>15</sup> que indicam o caminho a seguir. No fim do estacionamento alocamos uma escultura de aço como ponto focal, indicando o caminho a ser seguido pelos pedestres (Imagem 6-B). Hortênsias rosas<sup>16</sup> auxiliam a indicação do caminho de imersão, situado atrás de uma pequena massa de vegetação existente no terreno. O caminho contorna essa massa e segue em direção ao percurso da procissão.

Adentrando a mata, as hortênsias mudam do rosa para o azul, proporcionando maior sensação de limpeza/purificação e calma, além do envolvimento causado pela vegetação nativa (Imagem 6-C). A transição entre a aridez do estacionamento, com flores de cores quentes, em contraste com a aproximação à mata nativa, com flores de cores frias, modifica a percepção e o microclima entre os dois espaços. Adiante, no ponto de fuga, uma pequena área de imersão com ipê amarelo<sup>17</sup> destaca-se na composição. Essa solução foi intencionalmente pensada para dar a sensação de deixar para trás as dinâmicas externas ao complexo, proporcionando a sensação de entrar em um mundo particular de reflexão, saudade e homenagens.

Seguindo o percurso, chegamos a um grande gramado colorido através de composição de diferentes flores e herbáceas que dá boas-vindas ao complexo, depois

<sup>15</sup> *Integri integrifolia* (petúnia). Herbácea de sol pleno com flores em diferentes colorações de rosa, roxo e branco, paleta que remete à calma, sensibilidade, espiritualidade. Apesar de seu aspecto delicado, suporta bem a amplitude térmica da região. Floração quase o ano todo e altura média de 20-40cm. Especificações técnicas desse e demais exemplares vegetais descritos adiante foram consultados em Lorenzi (2015).

<sup>16</sup> *Hydrangea macrophylla* (hortênsia). Arbusto de sol pleno/meia sombra com inflorescência compacta e globular, mais comum nas cores azul e rosa. Escolhido devido à sua adaptabilidade ao clima da região, além de textura contrastante com a petúnia. Bom efeito visual para o encerramento dos caminhos. Floração de novembro a março e altura média de 100cm.

<sup>17</sup> *Handroanthus albus* (ipê). Árvore caduca de grande valor ornamental devido à coloração das flores dispostas em cachos e à forma escultural de sua estrutura de galhos. Floração no inverno e primavera e altura média de 3-7m.

do percurso de envolvimento na vegetação nativa. Álissos<sup>18</sup>, hortênsias e azaleias<sup>19</sup> foram escolhidas priorizando espécies nativas e por possuírem épocas de floração duradouras e diversificadas, garantindo que exista floração em todas as estações do ano (Imagens 6-D e 6-E). Ao fundo, dois jacarandás<sup>20</sup> criam um portal para o campo das cinzas, local mais silencioso e visualmente neutro do projeto.

### Imagem 6: Primeira parte do percurso

---

<sup>18</sup> *Lobularia marítima* (álisso/flor-de-mel). Herbácea de flor branca/rosa de intenso perfume adocicado, auxiliando na sensação de calma, pela delicadeza, e criação de paisagem olfativa, outra dimensão sensorial que modifica a percepção do ambiente. Floração na primavera até meados de outono e altura média de 15-20cm.

<sup>19</sup> *Rhododendron simsii* (azaleia). Arbusto de folha áspera verde escura e flores de rosa intenso. Apresenta textura interessante para o cerramento do espaço aberto e a altura possibilita transição gradual entre a hortênsia e as árvores de médio porte da mata que circunda. Floração no outono e inverno e altura média de 1,80m.

<sup>20</sup> *Jacaranda mimosifolia* (jacarandá). Árvore ornamental caduca de médio porte, mais comum em tons de roxo e lilás. Sua estrutura de galhos configura uma copa espalhada e com permeabilidade visual para o céu, gerando grande beleza cênica. Perde as folhas no inverno e floresce na primavera, com altura média de 15m.



Fonte: Elaborado pelos autores (2019)

A praça em níveis é composta por uma série de patamares que criam um caminho de ascensão rumo à praça principal (Imagens 6-F, 6-G, 6-H e 6-I). Um fio

d'água sai de uma fonte de pedra na praça central e desce rasgando o concreto, criando pequenas quedas d'água ao longo do passeio. Além do simbolismo da purificação e o som calmante das quedas, o fio d'água proporciona também um espaço lúdico de reflexão e possibilidades de interação entre crianças e adultos. O patamar intermediário conta com um ipê em evidência, ocasionando um clima mais intimista em preparação para a aridez da praça central. Dianelas<sup>21</sup> (Imagem 6-I) entre os platôs auxiliam na redução da escala e flores-de-mel dão ao percurso cores claras e aroma adocicado.

Para a acessibilidade, foram talhadas rampas dentro dos platôs, criando dinamicidade para o caminho acessível. Inclusive, o percurso das rampas passa por cima dos fios d'água, sobre pequenas pontes translúcidas, inserindo seus usuários na experiência do percurso. Chegando ao nível da praça central, uma mureta de pedra prepara para o caráter mais árido (Imagem 6-J). Nesse ponto há maior amplitude visual e menos vegetação, trabalhando o simbolismo da água cortando o concreto. Mobiliários também de concreto mantêm essa materialidade e se mesclam à composição volumétrica dos patamares.

Uma cobertura metálica com jogo de cheios e vazios coloridos demarcam os acessos aos edifícios e protege os principais percursos do projeto: da entrada ao bloco principal e deste ao bloco dos velórios (Imagens 7-A e 7-B). No centro da praça, uma grande cobertura de concreto com bancos permite um ambiente mais intimista, criando uma micro-ambiência de estar e reflexão (Imagem 7-C). O paisagismo de cores leves e o aroma adocicado da flor-de-mel contribui para essa sensação. A disposição das plantas gera um jogo de texturas que vai da gentileza do áliso, comportando-se como uma cama para a escultura, passa pelo ipê ornamental e chega na pedra, uma fonte de água que corre em direção ao espelho d'água, criando outro caminho que corta o concreto (Imagem 7-D). Esse fio de água, inclusive, passa pelo meio do

---

<sup>21</sup> *Dianela tasmanica* (dianela). Herbácea ereta de sol pleno/meia sombra com folhas fibrosas totalmente verdes ou verde com listras brancas. Textura e forma diferem dos demais elementos vegetais utilizados na composição paisagística, enriquecendo a percepção sensorial. Altura média de 60cm.

caminho que liga as salas de velório à sala cerimonial, simbolizando a purificação dos entes antes da última homenagem (Imagem 7-E).

Imagem 7: Segunda parte do percurso



Fonte: Elaborado pelos autores (2019)

A Construção do Simbólico...

No início e fim do corredor que acessa as salas de velórios foram colocados canteiros de lavandas<sup>22</sup>, cujo aroma e coloração lilás possuem propriedades calmantes. Nos intervalos entre os módulos, ciprestes-de-montereí<sup>23</sup> e dianelas atribuem contraste à composição e evidenciam a entrada dos blocos, escondendo as áreas de apoio. Rente à mureta da praça principal foram colocados canteiros de íris amarelas<sup>24</sup> e camedórias<sup>25</sup>, espécies mais delicadas que auxiliam na transição escalar entre os blocos e dão vida e coloração à circulação (Imagens 7-F e 7-G).

Direcionando-se ao campo das cinzas, propomos um jardim de transição no intuito de proporcionar uma ambiência mais intimista e informal, que contrasta também com a aridez e os grandes vazios da praça principal (Imagens 7-H e 7-I). É o lugar para descansar, ouvir o som da água correndo pelas pequenas quedas e contemplar o jogo de cores, texturas e cheiros, aliviando a tensão que pode existir nos velórios. No campo de cinzas, propomos um paisagismo mais simples, com preponderância da grama e os fios de água que não mais cortam o concreto, mas o envolvem, abraçando as pessoas que ali passarem (Imagem 7-J). Trapoeradas-roxas<sup>26</sup>, aspidistras<sup>27</sup> e aves-do-paraíso<sup>28</sup> configuram singularidade ao espaço, através da sua delicadeza e jogo de cores, alturas e texturas.

O bloco dos velórios (Imagem 8) foi alocado na intenção de se projetar em direção à vegetação nativa, tanto na sua implantação, saindo do ponto mais alto do terreno, quanto pela sua forma que se abre para a paisagem. O telhado bastante inclinado permite uma entrada mais intimista no pé-direito mais baixo, ocasionando também maior privacidade ao grupo, enquanto, ao adentrar no recinto, o visual se

<sup>22</sup> *Lavandula dentata* (lavanda). Herbácea verde-acinzentada com flores lilás de aroma característico e propriedades calmantes. Altura média de 60-90cm.

<sup>23</sup> *Cupressus macrocarpa* (cipreste-de-montereí). Arbusto de copa colunar compacta e folhas aromáticas verde-amareladas. Proporciona textura e coloração diferenciada, destacando-se entre os blocos. Altura média de 3-4m.

<sup>24</sup> *Neomarica longifolia* (ísis amarela/pseudo-ísis). Herbácea de floras laminares e flores amarelas delicadas na ponta das hastes. Altura média de 60-90cm.

<sup>25</sup> *Chamaedorea elegans* (camedória-elegante). Palmeira anã com folhas alongadas e farfalhantes, que atribuem delicadeza e efeito sonoro com a passagem do vento, auxiliando a composição de ambiência diferenciada. Altura média de 60cm.

<sup>26</sup> *Tradescantia pallida purpurea* (trapoeraba-roxa). Herbácea de folha e caule roxo intenso e pequenas flores rosadas. Desenvolvimento à meia-sombra e altura média de 30-40cm.

<sup>27</sup> *Aspidistra elatior* (aspidistra). Herbácea de folha grande e brilhante verde claro e desenvolvimento à meia-sombra/luz difusa. Altura média de 40-60cm.

<sup>28</sup> *Petunia integrifolia* (ave-do-paraíso). Herbácea ereta de floras rígidas. Flores alaranjadas com estigma azul e formato semelhante a um pássaro em pleno voo. Floração o ano todo e altura média de 1,5m.

expande em direção à área externa, filtrada por um grande painel de aço. A luz natural é explorada nesses ambientes através de claraboias laterais e da abertura frontal, causando uma explosão de luz que se modifica ao longo do dia. Essa noção do passar das horas é importante no projeto, pois é comum que familiares e amigos passem grandes períodos de tempo no local do velório. Na frente dessa abertura é criada também uma varanda que permite melhor visualização da paisagem e do campo de cinzas à frente, configurando mais um momento de reflexão do projeto, além de ser uma resposta técnica pois funciona também como brise horizontal que barra a insolação direta no verão.

Imagem 8: Bloco das salas de velórios



Fonte: Elaborado pelos autores (2019)

Ao lado, em volume menor, estão locadas as áreas de apoio, como copa, sanitários e sala privativa para descanso. Na transição entre os módulos existe um pequeno espelho d'água para onde estão dispostas as aberturas das salas, configurando uma gentil surpresa para quem utiliza esses ambientes, que contrasta com a formalidade da sala de velório. No canteiro, difembáquias<sup>29</sup> e orelhas-de-elefante<sup>30</sup> auxiliam na sensação de umidade em contraste com a aridez do concreto e do aço patinado do painel de fundo, além de atribuírem identidade visual diferenciada para essa área surpresa do projeto.

O bloco principal (Imagem 9) apresenta-se como um espaço de volumetria rígida e grandes proporções. A variação dos planos e altura marca os diferentes usos que ele abriga, partindo da recepção, com pé-direito simples e situado imediatamente no início da praça, passando pela cafeteria e culminando no volume monumental da sala cerimonial. Palmeiras-cascata<sup>31</sup> fazem a transição entre a praça e as paredes que encerram o bloco.

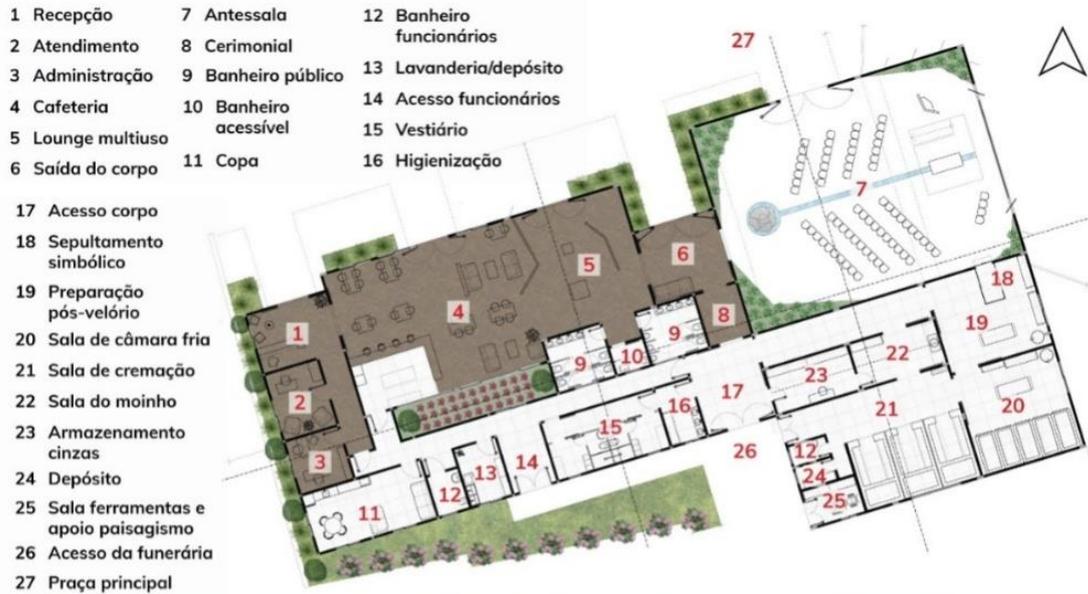
---

<sup>29</sup> *Dieffenbachia amoena* (difembáquia/comigo-ninguém-pode). Herbácea de meia sombra/sombra, com folha escura mimosa e manchas brancas que se adapta a ambientes úmidos. Altura média de 20-50cm.

<sup>30</sup> *Alocasia macrorrhizos* (orelha-de-elefante). Herbácea alongada de grandes folhas verde-claras e nervuras marcadas, de grande valor ornamental. Altura média de 1-2m.

<sup>31</sup> *Chamaedorea cataractarum* (palmeira-cascata). Palmeira anã de troncos múltiplos e finos com folíolos estreitos e alongados, mais rígida que a camedória elegante. Altura média de 60-150cm.

Imagem 9: Bloco principal



Fonte: Elaborado pelos autores (2019)

A cafeteria evoca o espaço profano e, por isso, está situado em evidência na praça, dando boas-vindas a quem ingressa nesse espaço. Por isso, possui cores escuras no piso e mobiliários em madeira, criando um ambiente mais intimista e informal, onde haverá a conversa, a distração, a lembrança em um ambiente acolhedor e descontraído. Também é o lugar do respiro, da renovação das energias. Há também um jardim interno, trazendo a vegetação para o interior do projeto, além de um espaço multiuso que pode receber exposições de obras de arte e outras atividades, servindo também de elemento de transição entre o espaço profano (a cafeteria) e o espaço sagrado (a sala cerimonial). A sala cerimonial evoca o espaço sagrado e possui

linguagem simples e atmosfera azulada, reforçando a ideia de limpeza, purificação, transcendência. Entre esses dois ambientes situa-se a sala onde os familiares resgatam o corpo rumo às salas de velórios, retomando a ideia de que ambos os opostos, o sagrado e o profano, coexistem na experiência da morte e são importantes no seu processo de enfrentamento.

No interior da sala cerimonial, alguns elementos simbólicos são evocados. Começando pelo *layout*, temos a mesa funerária à frente dos assentos, em plataforma rebaixada para permitir melhor visualização durante o cerimonial. No ponto de fuga, uma escultura em forma de ampulheta simboliza o passar do tempo e, atrás, um ipê amarelo rodeado por hortênsias finaliza a composição. Entre a mesa funerária e as cadeiras colocou-se uma claraboia de luz indireta, demarcando o espaço entre o velado e o público no intuito de criar uma aura que simboliza o início do processo de passagem. Atrelado a isso, no fundo da sala, uma pedra bruta serve como fonte para um novo fio d'água que corta o piso e segue rumo à mesa funerária, passando por debaixo dessa rumo ao espelho d'água, simbolizando também a purificação do corpo pelo elemento natural. Todo o espaço é rodeado por canteiros de difembáquias, reforçando a presença da água e o contato com a natureza, por ser uma planta que se desenvolve na sombra e umidade.

Por fim, o cinerário (Imagem 10) foi pensado como um elemento teatral, uma grande escultura aberta no pano de fundo da praça. A sua implantação estratégica sobre o espelho d'água, acessado por uma passarela, o distancia fisicamente dos demais espaços do projeto, proporcionando privacidade e silêncio. Porém, ainda se relaciona com os demais blocos, por manter a mesma materialidade e ser a perspectiva da praça e do corredor que acessa o bloco das salas de velórios.

Imagem 10: Cinerário



Fonte: Elaborado pelos autores (2019)

Sua arquitetura é simples e de fácil compreensão, composto por dois planos horizontais ligados a pórticos de aço que pousam sobre o espelho d'água. Ele comporta-se como um monumento, um santuário ao ar livre. Não é um espaço fechado e enclausurado, mas sim um ambiente de permeabilidade visual e sensorial. É o último volume descoberto pelos visitantes no percurso do complexo, fazendo alusão ao seu papel como destino final e lugar de reflexão. No interior, optou-se por um paisagismo mais sóbrio, com poucas cores, mas explorando texturas através de pedras

e pinheiros-de-buda<sup>32</sup> que geram ambiência distinta do restante do projeto, singularizando o espaço. Simbolicamente, entre os demais espaços depois de adentrar o complexo, é o que mais se aproxima fisicamente das massas de vegetação. Isso, atrelado às pedras e à água, evoca a reflexão e abarca o luto silencioso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Intentamos, nesse artigo, demonstrar a importância do embasamento teórico na construção de premissas projetuais, bem como a materialização dessas premissas no projeto arquitetônico. Nosso foco foi a maneira como a fundamentação teórica originou conceitos e abordagens arquitetônicas e direcionou escolhas projetuais que refletissem os aspectos simbólicos escolhidos para o projeto.

Dessa maneira, ressaltamos a importância de tratar o projeto arquitetônico como um exercício de pesquisa, em vistas de buscar, para além de soluções técnicas, questões formais e sensoriais a serem aplicadas no planejamento dos espaços. A partir do embasamento teórico e a articulação de relações entre teoria e possibilidades projetuais, pudemos elaborar premissas que levaram à escolha do terreno e estratégia de implantação do complexo, bem como a forma, materialidade e organização dos ambientes propostos. O projeto nasceu como consequência das premissas elencadas, como a contemplação da paisagem, o contato com a vegetação nativa e os elementos simbólicos explorados para definir ambiências e sensações ao longo das áreas externas e internas (luz, cores, cheiros, texturas, temperatura, uso da vegetação, transição de escalas nos planos de massa etc.).

O processo criativo proposto para esse artigo, a partir da pesquisa de fragmentos teóricos histórico-culturais que, posteriormente, foram reorganizados e tiveram papel fundamental na elaboração espacial do objeto, evidencia o movimento de processo e criação no campo do projeto arquitetônico. Inicialmente, selecionamos e produzimos fragmentos, aguçando ideias, provocações e projeções possíveis para a

---

<sup>32</sup> *Podocarpus macrophyllus* (pinheiro-de-buda). Arbusto de altura variável, com estrutura de ramagem bastante ornamental e folhas que configuram pequenas copas fechadas. Suporta o desenvolvimento à meia sombra e se adapta bem à poda e topiaria. Altura média de 2,5-3m.

construção da espacialidade. Com essas projeções, organizamos as possibilidades de aproximação entre teoria e materialização do objeto arquitetônico, promovendo o encontro entre essas diferentes perspectivas sobre o tema para compor um espaço próprio que integra e não exclui seres humanos com distintas visões de mundo. No fim, temos a convergência desses aspectos, que culmina na materialização das ideias, transformadas em objeto arquitetônico.

Destacamos, também, que o percurso da fundamentação teórica pode ser utilizado em outros projetos de arquitetura funerária, como metodologia projetual. A ideia de explorar a paisagem, em uma relação com a religiosidade que considera a morte como uma passagem a outro plano da existência; e o contato com a natureza, íntimo à noção de que, através da morte, a matéria do corpo se transformará para criar algo, no movimento ininterrupto de criação e aniquilação das formas (Aristóteles, 2009); são potentes pontos de partida para projetos de arquitetura funerária. Não apenas projetos de crematório, mas também outras tipologias como projetos de cemitérios horizontais, cemitérios verticais ou cemitérios-jardins, encaminhando nossa contribuição conceitual e metodológica ao campo da arquitetura e urbanismo.

**REFERÊNCIAS**

- APPEL, Camila. A morte segundo o sentido dos Maori. **Folha de São Paulo**: Morte sem Tabu. maio 2016. Disponível em: <https://mortesemtabu.blogfolha.uol.com.br/2016/05/31/a-morte-segundo-os-sentidos-dos-maoris/>. Acesso em: 12 maio 2019.
- ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- ARISTÓTELES. **Física I-II**. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- CAPUTO, Rodrigo Feliciano. O homem e suas representações sobre a morte e o morrer: um percurso histórico. **Saber Acadêmico**: Revista Interdisciplinar da UNIESP, São Paulo, v. 6, p.73-80, 6 dez. 2008.
- COLIN, Silvio. **Uma Introdução à Arquitetura**. 7 ed. Rio de Janeiro: Jaguaritica, 2019.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- FACHEL, Flávio. Imagens exclusivas mostram o ritual do luto dos ianomâmis. **Globo Repórter**. 24 jul. 2009. Disponível em: <http://g1.globo.com/globoreporter/0,,MUL1242490-16619,00-imagens+exclusivas+mostram+o+ritual+do+luto+dos+ianomamis.html>. Acesso em: 12 maio 2019.
- IBGE. Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais. **Estimativas da população residente**. 2019. Online. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/rs/erechim.html>. Acesso em: 20 jun. 2019.
- MACIEL, Carlos Alberto. Arquitetura, projeto e conceito. **Arquitextos**, n. 43, 2003. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/04.043/633>. Acessado em: 10 out. 2023.
- LORENZI, Harri. **Plantas para jardim no Brasil**: herbáceas, arbustivas e trepadeiras. Plantarium, 2015.
- PALLASMAA, Juhani. **Os Olhos da Pele**: a arquitetura e os sentidos. Porto Alegre: Bookman, 2012.
- PALLASMAA, Juhani. **Habitar**. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2016.
- PLATÃO. **Timeu e Critias**. Ou A Atlântida. Editora Hemus, 2002.
- REZENDE, A. L. M.; SANTOS, G. F.; CALDEIRA, V. P.; MAGALHÃES, Z. R. Ritos da morte na lembrança de velhos. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 48, n. 1, p. 7-16, mar. 1995.
- SILVA, Elvan. **Uma Introdução ao Projeto Arquitetônico**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1998.

# Literatura

CONTOS

## O CHEIRO DO CÁRCERE<sup>33</sup>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173871>  
Envio: 10/08/2023 - Aceite: 08/05/2024

Danú Cabral Gontijo<sup>34</sup>



É escritora, pesquisadora, ativista e artista transdisciplinar. Advogada, fez mestrado em Direitos Humanos pela Universidade de Utrecht (2004), doutorado em Bioética pela Universidade de Brasília (2015), com “sanduíche” doutoral de um ano na UNAM, México (2012). Desde 2003 se dedica ao estudo da violência, vias dissidentes e antídotos contra a opressão. Seu livro “La viralización de la violencia. Género, medios, mimesis, reexistencias”, foi publicado em 2023 na coleção Pensamientos del Brasil em Español, da Ed. Prometeo, Argentina, com prólogo de Rita Segato. Mora atualmente em Berlim.

A primeira vez que entrei no cárcere aprendi um cheiro.

(E cheiro se aprende? Eu não sei. Cheiro fundo, penso no mundo e posso “fragrar” uma pedagogia dos cheiros. Há um jeito certo de cheirar, uma “alta cultura” olfativa, e o resto são perfumes baratos.

<sup>33</sup> “O cheiro do cárcere” foi escrito por Danú Gontijo durante o período doutoral, em estágio no PUEG/UNAM, México, entregue como um dos trabalhos realizados para a disciplina ministrada por Marisa Belausteguigoitia, no 1o semestre de 2012. Foi também apresentado no VI FIFI (Colóquio de Filosofia e Ficção), realizado na UnB de 6 a 8 de maio de 2013. Integra a tese de doutorado “Violência pega?”, de 2015.

<sup>34</sup> GONTIJO, Daniela Cabral. Violência pega? 2015. 373 f., il. Tese (Doutorado em Bioética) — Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

O nariz, protuberante testemunha nasal, passa despercebido, aficionado que está o mundo com as oculares.

“Não me cheira bem” é uma expressão de pressentimento: mau presságio, diz de algo que se decompôs.

O tecido social se infeccionou, mas o cheiro foi arrestado. Já não sabemos de cheiros. Que cheiro de nada tem o tecido social em decomposição? A tevê é inodora. O Estado é insípido.

Como conhecer o que “não cheira bem”? Como pensar com o nariz? E nariz lá pode pensar?

Houve um tempo em que narizes puderam pensar, e pensavam para escapar: de pestes, venenos, maremotos... Acumulações... Sim, estas “não cheiravam nada bem” aos povos estudados por Mauss, talvez por isso praticassem o potlatch...

Esse tempo também se decompôs e a funcionalidade do nariz é inalação serial irrefletida.

Mas nem toda. Eu, como muitas, “volteio o nariz” para o capitalismo. Farejo que algo vai mal por seu bafo hidrolisado, misto de coca light com bacon frito. É duro decifrar seu faro, às vezes me confundo com seu cheiro.

O capitalismo sequestrou as fragrâncias, vende artifícios, cheira a assepsia. Pasteurizou a manada e exportou o que exalava para os cárceres.)

A primeira vez que entrei no cárcere aprendi um cheiro. Era doce, como às vezes cheira o lixo pela decomposição dos orgânicos, esse cheiro que aprendemos podre, forte, fétido, nauseante, como só pode ser o cheiro quando se encerram um amontoado de pessoas que comem, e defecam e urinam, e dormem e acordam, tudo e sempre no mesmo lugar.

Cada cárcere, por mais que cheirasse distinto, guardava semelhança olfativa. Já nos perguntamos quanto a modos de ver, modos de ler, modos de dizer, sensações tantas, mas e quanto aos modos de cheirar? Pode-se falar sobre uma colonialidade nasal? Como descolonizar quem já nem funga? O que seria um devir olfativo?

Uma das últimas vezes que entrei na Colmeia, penitenciária feminina de Brasília, entrevistei duas mulheres trancada com elas na cela. Alargamos a entrevista e chegou a hora do almoço. Tocava ovo. Leidi disse: “de novo! Quando é ovo vem sempre mal, eu não como, não, mas a Sandra come. Viveu na rua, tá acostumada,

come tudo”. Mal terminara o anúncio de Leidi, Sandra se pôs a comer, sem respirar, metia tudo goela dentro. A cela cheirava a ovo decomposto. E eu disfarçava o incômodo, estirava minhas ventanas nasais, respirava fundo, controlando a ânsia. De vômito. De que se acabara logo. De que se fora o cheiro. De que se fora para sempre o cheiro.

Talvez fosse o ovo que cheirasse à cela, numa espécie de mimese olfativa.

(O capital e suas tecnologias vendem desodorizantes para todo (des)gosto. Vendem para nós que compramos assepsia. Existem pessoas que em toda uma vida não sentiram um cheiro. E muitas que não sabem que o sentiram, um farejo inconsciente, como as que nunca estudaram música e saem tocando instrumentos. Há poucas, mas ainda há dessas que vivem de ouvido. As que “vão de nariz” são mais raras. Desodorizadas por anos, aspiram letárgicos os narizes – como o meu, o que eu sinto muito.

E se sente com o nariz?

Se sente e se conhece. Basta dizer que as pessoas não cheiram para não sentir. Não (re)conhecer. Um cheiro ousado arrisca amolecer estruturas de séculos. E há sempre o perigo dos odores retroativos.

...

Mas a revanche do fétido está em curso. Vai invadir nossas praias. Emergirá podre, como o cheiro do cárcere, denunciando, num teorema baudrillardiano, que o sequestro dos odores não foi total.

Trago comigo o cheiro do cárcere, memória olfativa de gente que tem corpo, meu nariz é testemunha. Cheira lembrança, o que poderíamos também chamar de “devir nasal”, para não esquecer o olor putrefato do que fizemos de nós.

Os fedores amontoados e apartados revolverão, baixarão os narizes esnobes, que saberão, por fim, que o cheiro do cárcere nunca foi tão nosso).

## OS FINS DO MUNDO E SEUS HUMANOS – UMA MANIFESTA SOBRE DIGNIDADES SITIADAS

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173891>  
Envio: 10/10/2023 - Aceite: 08/12/2023

Os fins do mundo...

### Marianna Assunção Figueiredo Holanda



Antropóloga e doutora em Bioética, professora da Universidade de Brasília. Fundadora e coordenadora da Liga Acadêmica de Bioética e Direitos Humanos da UnB. Presidenta da Sociedade Brasileira de Bioética - Regional Distrito Federal (gestões 2022-2023 e 2024-2025) e, atualmente, coordenadora da Cátedra UNESCO de Bioética da UnB. Pesquisadora de Bioética e Direitos Humanos desde a decolonialidade, as interseccionalidades de gênero, raça, etnia e das lutas por Justiça Social. Em particular, Pluralismos Jurídico e Bioético; Antropologia do corpo, das emoções e dos sentidos, Da morte e do morrer, Da dignidade e do nascer. Mãe do Caetano, do Samuel e do Francisco.

Cidadania é uma questão de privilégios, desde que foi inventada para desigualar humanos de não cidadãos. A longa história da Dignidade Humana emerge, assim, como necessidade diante de cenários de violência – nem sempre moderna, mas necessariamente acirrada como capitalista e colonial – que produziram justamente a indignidade<sup>35</sup>.

Cidadania tem viés de raça, classe e gênero desde suas origens e esteve historicamente relacionada à autoafirmação da existência de uma “classe acima da média” – a mesma que esteve pelas ruas do Brasil pedindo golpe de Estado: "Anti-governo, anti-cotas nas universidades, anti-pobre em aeroporto, anti-bolsa família, anti gênero, anti-demarcação de terras indígenas e quilombolas". O que roubaram de

---

<sup>35</sup> Ver: HOLANDA, Marianna A. F. Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o Pluralismo nos movimentos de lutas por direitos. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília, 2015. 211p.

suas vidas foi a condição exclusiva de classe média que podia pagar pelo que acredita que a elite tem. Roubaram a distinção necessária pra continuarem se afirmando como "gente diferenciada" – aquela que quer consumir tudo que não produz, de preferência sem pagar pelos direitos e pelos impostos.

Uma parte atarantada do planeta vive em um umbral-mundo onde se defende que para nos protegermos uns dos outros precisamos do Estado, das leis e da polícia. Prega-se há alguns séculos que os humanos sem leis, sem regimes de contenção e sem representantes autorizados a fazê-lo se digladiariam em estado de barbárie. A narrativa hegemônica que se repete afirma que devemos ter medo: haveria uma permanente, crescente e disruptiva manada de anti-humanos portadora de devaneios intoleráveis - a ela se atribui toda ordem: adjetivos úteis para moralizar.

Nesta mobilização da economia do medo: “eles querem o meu lugar, minhas posses, minha distinção” cidadãos-de-bem-pagadores-de-impostos mancharam a diferença como desigualdade: “Quanta gente bárbara, selvagem, censurável. Traficantes, meliantes, perambulantes. Gente que não se esforça e nada quer”. Falta-lhes ambição, dizem. Clamam por leis para encarcerar, mas impedem incansavelmente leis para equalizar a concentração hereditária e meritocrática de renda, o monopólio de tantos recursos que deveriam ser “direitos”.

Desde o parecer de Hannah Arendt sobre o julgamento de *Eichmann* (o agente nazista que matou centenas de judeus e que se declarou “culpado perante Deus mas não perante a lei”) ela afirmou: o mal, a banalidade do mal, não está nas pessoas: está no sistema. A “banalidade do mal” denunciada por Arendt é o que Hilan Besusan chamou de “pedagogia do opressor” - quais seriam estes mecanismos que constroem discursivamente o múltiplo como violento isentando sempre as elites e o *status quo*? Invertendo o pressuposto de Paulo Freire de que quando os oprimidos tiverem consciência de sua opressão poderiam juntar-se em prol de uma pedagogia da libertação, Besusan quer entender como se mantém a pedagogia da opressão: aquela que permite que cada um de nós perca a empatia por todos os outros vivos que coabitam (algum) mundo. Para Rita Segato, deste a perspectiva de um mandato de masculinidade próprio da colonialidade do saber-poder, configuraria-se uma pedagogia da crueldade: todos os atos e práticas que ensinam, habitam e programam cidadão-de-bem rapinar o múltiplo, a pluralidade, “a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas”.

Um sistema organizado para afirmar direitos que poucos têm e respaldar as leis que a muitos pune. Dos princípios daquele evento repetidamente narrado como “marco dos direitos modernos” – de uma Revolução que não foi nossa e que nunca foi de qualquer *povo* – temos a igualdade para sermos punidos, a liberdade para pertencermos ao Estado e resta, de banda, quase em desuso, relegada ao discurso missionário, a fraternidade – cuja origem, tal qual o Digno, é o patriarcado. De modo que a narrativa sistêmica do Um já estava lá, garantindo a captura do momento histórico. Transformou insurgência em burocracia, organizando um Estado modelo mundo à fora onde não cabiam mais outras Revoluções.

As grandes guerras “mundiais” foram bem localizadas geopoliticamente. Narraram o nazismo como a fissura Humana: “como puderam chegar a tal ponto?” Esta mesma indignação seletiva, barbarizada pelo genocídio de seis milhões de judeus, foracluiu da narrativa histórica as outras 60 milhões de vítimas da mesma guerra. O tribunal de Nuremberg julgou e puniu o genocídio judeu ao mesmo tempo em que Vietnã, Hiroshima e Nagasaki eram bombardeadas: o grande teste da nova tecnologia de ponta: cobaias humanas ao vivo. Tudo sendo redesenhado hoje contra o povo palestino e seu grito que não se escuta. Os donos do capital herdaram terras, bens, acessos, direitos e a posição social no mundo dos que falam e detém características incontestavelmente humanas. E o que dizem nessa história de que há ganhadores e vencidos é que toda essa gama de sub-gente que não cabe na cidadania é merecidamente indigna.

Em *Abya Ayala*, latino-américa, veias pulsam apesar do genocídio negrindo: 100 milhões de mortos, nem direitos e nem humanos. O sangue saiu das veias regando o chão: “Volveré, y seré millones” disse Julian Apasa Nina, ou “Tupac Katari”, minutos antes de ser esquartejado por ordem da justiça colonial espanhola, em 1781. Aime Cesaire argumenta que o grande crime cometido pelo nazistas foi o crime contra o homem branco, foi “ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes na Argélia, os collies da Índia e os negros de África estavam subordinados”. Não há espaço discursivo e material para ambiguidades, incertezas e transformações – aquelas novidades que irrompem e tornarem-se o motor do Múltiplo.

Dos multiversos que nascem como mangue e rizoma, brotando inesperadamente da terra e encobrimdo por todos os lados a História sistêmica – silenciosamente? Não. Sorrateiramente, manhosamente até que tudo seja

(In)Dignação. A narrativa da História única permanece como único brado no monólogo da classe acima da média, apegada a pequenos poderes desalinhadores e a tudo que indique prestígio, vantagem, distinção. Mas os sussurros se ouvem nas margens, nos cantos, nas brechas. Há-gentes no subsolo! Agentes do Sul-bsolo.

As gentes dos sul-bsolos falam outras coisas. Na Marcha das Margaridas, uma senhora de passos firmes empunhava o seu cartaz: “Sem os direitos das Mulheres os direitos não são Humanos”. Parece óbvio, mas não é. No Humano universal não cabem muitos viventes. É um Humano acovardado, podemos dizer. Ele acredita em pequenos maus e grandes mesquinhas. Um Humano tão achatado que tenta garantir para si mesmo que ele é o único; autolimitante e infértil. Por isso mesmo, vive da rapina, do espólio, dos juro. Da captura de tudo que transparece reciprocidade, colaboração, satisfação. “Como eles podem sorrir com tão pouco?” – se perguntam, um tanto invejosos. “Miseráveis”, classificam. “Comem gente, abortam, matam crianças, mudam de sexo. São poligâmicos, ateus, vândalos: cadê a ordem?”, “Ainda correm nus! Cadê o pudor?”. Mas nos submundos os maracás e tambores tocam em muitos tons a quem quiser ouvir: “Se não pudermos dançar, não é minha revolução<sup>36</sup>”.



Marcha das Margaridas 2012, foto: Marianna A. F. Holanda

<sup>36</sup> Lema feminista latino-americano.

## O RITMO DO TEMPO

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173920>

Envio: 01/11/2023 - Aceite: 25/11/2023

O ritmo do tempo...

### Felipe Medeiros Pereira



Doutor em Bioética pela Universidade de Brasília e Mestre em Políticas Públicas em Saúde pela Fundação Oswaldo Cruz com pesquisa referente às contribuições das parteiras para se pensar as políticas de parto e nascimento e as condições éticas de nascer. Bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília.

A noite caía na cidade, movimentada pelo fluxo de gente voltando para casa após o expediente. A roda estava marcada para o início da noite, que se aproximava apressadamente. O encontro aconteceria no beco do Mercado Sul, ocupação cultural que reivindica o direito à cidade no coração de Taguatinga. Juliana é parteira e uma das mediadoras da roda, espaço destinado às trocas relacionadas a assuntos da gestação, que aconteciam semanalmente naquela época. Quando chegou lá, algumas pessoas ainda trabalhavam no local, finalizando o dia. Durante a tarde tinha acontecido uma oficina de teatro mamulengo, em que cada uma das presentes confeccionara um fantoche para si. Juntou-se ao movimento de organização do espaço, já preparando-o para receber a roda. Com tudo pronto, aguardou. As mulheres foram chegando aos poucos e se acomodando nas cadeiras dispostas em círculo. Umas bem barrigudas, outras nem mesmo saberíamos dizer se estavam grávidas. Juliana colheu um ramo de barbatimão do jardim e retornou para dar início aos trabalhos.

- Boa noite a todas e todos, eu me chamo Juliana e sou filha da dona Cecília e do seu Vicente, venho do Ceará. Sou parteira e já tem alguns anos que eu tô nesse caminho, que começou acompanhando rodas como essa lá no Recife. Sou nordestina de nascença, mas resolvi tentar a vida aqui no planalto central. Hoje eu tô bem animada apesar do corpo cansado, vai ser bom que a roda nutre muito a gente. O objetivo então é cada uma trazer algum assunto, tema ou dúvida a respeito desse universo da gestação, parto e criação de filhos, e aí a gente vai conversar sobre o que surgir. Esse aqui é o nosso bastão da fala, que vai passando pra quem quiser falar. É um barbatimão, planta muito usada pelas parteiras principalmente no puerpério, porque tem um poder de cicatrização muito grande.

Dito isso, franqueou o bastão da fala que seguiu à sua esquerda, parando nas mãos de uma mulher com a gestação avançada.

- Boa noite, gente, meu nome é Fernanda e eu já tô de 37 semanas, quase na hora, né? Então, a minha maior preocupação nesse momento é a amamentação. Como é a minha primeira gestação, eu não sei como vai ser, tenho medo de não dar certo, de doer, dele me morder... não sei, dizem que o leite materno é tão importante, né? Queria saber mais sobre isso.

Quando terminou de falar, passou o ramo à mulher ao seu lado. Essa, por sua vez, não aparentava barriga. Tinha a fala tímida, e soltou as palavras meio atropeladas.

- Oi, gente, eu sou a Raissa. Fiquei grávida tem pouco tempo, então é tudo muito novo pra mim. Não sei nem o que perguntar, acho que vou só ouvir mesmo.

Esticou a mão para o rapaz ao seu lado que, mais tímido que ela, simplesmente repassou a planta à mulher que o acompanhava, sem sinais aparentes de gravidez. Ela tinha a presença firme, apanhou o ramo e perguntou com franqueza.

- Eu queria saber mais sobre o aborto.

Rapidamente, repassou o barbatimão a Juliana, que seguiu na condução da roda.

- Bom, surgiram alguns temas, então eu vou abordar na ordem que vieram. Primeiro sobre amamentação, então. Eu ainda não tenho filhos, então nunca amamentei. O que posso dizer vem de dois lugares. A sabedoria das parteiras com quem aprendi nas rodas e também com os meus estudos de Ecologia de Sistemas Humanos, que é uma vertente dissidente da psicanálise, desenvolvida por um cara chamado Wilhelm Reich. O que essas perspectivas têm pra nos ensinar é que amamentação é uma questão de presença. Quando o bebê tá mamando, ele não tá absorvendo apenas os nutrientes do leite que vão alimentar o seu corpo. Ele também tá se nutrindo de afeto, carinho, cuidado, atenção. Então quando o bebê morde o peito da mãe, muitas vezes o que ele quer é chamar a atenção. Como que tá essa amamentação? Tá dando o peito, mas tá ligada no celular, vendo TV? Apaga a luz, deixa o bebê em contato direto com a pele, olha nos olhos dele. Amamentação é entrega, presença. Mas também não precisa ficar na nóia de que a mulher é obrigada a amamentar. O leite materno é melhor que a fórmula? É verdade. Mas às vezes é melhor uma mamadeira dada com presença do que um peito dado com desgosto.

Um silêncio percorreu o grupo enquanto as palavras se assentavam. Fernanda, que tinha feito a pergunta, agradeceu a Juliana pelas palavras. Vendo que ninguém mais desejava se colocar naquele momento, a parteira prosseguiu.

- Então, surgiu também o tema do aborto, né? Vou partilhar um pouco da minha experiência, que é como eu posso contribuir. Eu já passei por dois abortos, os dois com o mesmo cara. Eu era bem nova, tava na faculdade ainda. A primeira vez eu morava na casa da minha mãe, em Fortaleza, e viajei a Recife pra ficar na casa dele. Eu disse à minha mãe que ia passar o final de semana na casa de uma amiga, imagina. Daí rolou o final de semana, foi ótimo. Durante o sexo foi curioso que eu percebi que eu fiquei grávida na hora. Quando ele gozou eu senti alguma coisa diferente, que depois eu fui entender. Daí eu voltei pra casa, fiz o exame e não deu outra, grávida. Entrei em contato com o cara e contei o que tava rolando, mas ele não quis botar pra frente. Sozinha eu também não quis, então a gente se organizou. Encontramos uma clínica particular e ele bancou tudo. Lá foi pelo método da aspiração a vácuo, então em dois

dias eu tava zerada. É, porque tem isso, né, no Brasil o aborto é mais perigoso e difícil pra mulher que não tem condições de procurar uma clínica particular. A segunda vez foi mais ou menos a mesma história, só que eu morava com ele lá no Recife. Eu fazia faculdade de Fisioterapia, então eu tinha amigos psicólogos do movimento estudantil que me deram um suporte emocional que foi massa. Mas ainda assim ficam as sequelas emocionais, né? Durante um tempo o sexo não era um lugar seguro pra mim, não conseguia relaxar, não era bom. Eu não conseguia falar sobre esse assunto, escondi durante muitos anos da minha mãe. Hoje se tornou uma história, um aprendizado. É algo que a gente precisa falar sobre, chega dessa hipocrisia de transformar tudo em tabu.

Com essa fala surgiram burburinhos pela roda, as pessoas ficaram tocadas. A mulher que tinha feito a pergunta, que não se identificara, lançou um olhar de agradecimento à parteira e em algum momento deixou a roda, discretamente. Algumas outras mulheres tinham chegado nesse meio tempo, acomodando-se como puderam. A roda seguiu nesse movimento até que todas as dúvidas fossem sanadas. Juliana arrematou as temáticas e fechou o trabalho. Sentia o corpo cansado, mas ao mesmo tempo nutrido pela roda. Enquanto organizava o ambiente, a cabeça não parava. Descobrira, há pouco, que também estava grávida.

A história dessa vez era diferente, estava em outro momento da vida. Não conhecia Ernesto há muito tempo, o pai da criança. Se envolveram fazia uns dois meses, logo quando se conheceram e se conectaram muito, intelectualmente. Podiam conversar por horas, sobre vários assuntos. Apesar das suas investidas, sentia que o cara estava se esquivando. Quando resolveu que não valia mais a pena insistir, ele tomou uma atitude para firmarem o relacionamento e estavam enamorados desde então. Terminados os trabalhos no beco, partiu ao seu encontro. Ele morava perto dali, e precisava dar-lhe a notícia.

- Oi, meu amor, como foi a roda? – perguntou Ernesto, animado.

- Oie, foi boa, muita gente chegou dessa vez.

- É mesmo? Que bom que tá firme o movimento. Entra, entra. Você quer tomar alguma coisa?

- Acho que uma água mesmo tá bom.

- Não quer um vinho? Você vai dormir por aqui hoje?

- Então, na verdade eu preciso te contar uma coisa.

- O que foi?

- Eu fiz um exame daqueles de farmácia hoje cedo e descobri que tô grávida.

Ernesto arregalou os olhos e assim ficou, parado, fitando Juliana.

- Tá tudo bem? Como você tá se sentindo? – Perguntou a parteira.

- Quer dizer então que vou ser papai?

- É isso que você quer?

- Não sei, não tinha pensado muito sobre isso. Pelo menos não pra agora, por quê?

- Porque eu preciso saber se você tá junto comigo nessa.

- É claro que eu estou! E você, como tá se sentindo?

- Ah, é uma mistura de emoções, né? Ao mesmo tempo feliz, mas com um certo medo. É muita coisa criar uma criança. Mas com você comigo, eu encaro.

- Então vamos, juntos! Já temos que começar a pensar em tudo. Acho que tenho que me mudar, esse lugar é muito pequeno. Você vai querer morar comigo? Ainda temos que pensar na criança, tem que ter um quarto pra ela. E o pré-natal, já sabe onde vai fazer? Você tem plano de saúde? E se a gente...

- Calma, respira aí. Cada coisa a seu tempo. Que tal agora a gente só celebrar?

E assim fizeram. Celebraram a chegada de uma nova vida. Ernesto não se aguentou e voltou aos assuntos dos planos, parecia que queria resolver tudo naquela mesma noite. Juliana só relaxou e o deixou elaborar o que quer que desejasse. Passaram a noite juntos, muito conectados, decididos a enfrentar o que quer que viesse.

\*\*\*\*\*

O tempo da gestação transcorria e Juliana foi acompanhada por uma parteira que escolheu com Ernesto. Ela se chamava Rosa. A mulher era conhecida e amiga do casal, o que facilitou a conexão. Juliana a conhecera em um encontro de parteiras realizado na Bahia, a terra onde Rosa mora. O pré-natal, portanto, teve que se dar a distância, com conversas ao telefone e receitas de banhos e chás indicados para as devidas questões. A filha de Rosa, Maíra, também é amiga do casal e reside nas proximidades de Taguatinga, sendo então um importante apoio a Juliana durante o processo. Contariam também com sua presença no parto. Como a família de Juliana é do Ceará, sua rede de apoio era composta principalmente por amigas.

Paralelamente a isso, o pré-natal do posto de saúde seguia com o acompanhamento médico. Nesse ínterim, a gestante descobriu um mioma uterino. Um tumor benigno formado por tecido muscular. A questão levantou dúvidas se poderia trazer riscos ao parto domiciliar. Embora não fosse maligno, tinha um tamanho considerável e poderia atrapalhar a passagem do bebê.

- Então, se tem esse tumor, será que não era melhor a gente se programar pro parto acontecer no hospital? – ponderou Ernesto.

- Mas a gente ainda nem sabe se pode ou não atrapalhar, pra que eu vou pro hospital logo? Não tá nem perto do parto ainda, vamos aguardar. – disse Juliana em tom conciliador.

- Tem que fazer os exames pra acompanhar o andamento, então. Já fez essa semana?

- Não é necessário ficar fazendo toda semana, isso só gera estresse. Quando tiver mais perto de parir eu faço de novo. Porque você não pede a opinião da Rosa nesse assunto? Quem sabe ela te acalma.

- Eu tô calmo, só tô preocupado contigo e com nosso bebê. Que, aliás, ainda não decidimos a questão da alimentação. Você tá com essa ideia de privar a criança de comer carne, acho que isso pode gerar uma deficiência de proteína.

- Não quero privar ninguém de nada, só não quero forçar algo que é claramente uma imposição cultural. O consumo de carne em excesso também pode trazer vários problemas. Inclusive, existem várias fontes de proteína vegetal mais saudáveis.

- Imposição cultural? O consumo de carne faz parte da história da raça humana, não é uma coisa que a gente resolveu fazer de ontem pra hoje.

- Amor, eu tô cansada. Amanhã tem o encontro das comadres e eu quero estar bem pra isso. Será que a gente não pode só ficar de boas por um tempo?

- Pode, claro, me desculpa. É que eu fico preocupado com tudo isso.

- É muita coisa, né? Mas vamos respirar que tudo vai dar certo. Anima ver um filminho agora pra relaxar?

- Bora!

Deitaram-se no sofá, se abraçaram e logo adormeceram. Não passou muito tempo até que Ernesto desligasse a TV e encaminhasse o descanso para o quarto. Dormiram até que a alvorada anunciasse a chegada de um novo dia. Juliana estava animada, seria o dia que suas amigas viriam para fazer a despedida da barriga. O ritual não tinha um protocolo específico, bastava juntar as comadres para comer, dançar, cantar e celebrar o momento. Levantou-se antes de Ernesto e foi para cozinha preparar o café. Entre os afazeres, já foi dando uma geral na casa. O companheiro logo juntou-se aos preparativos. Com a casa arrumada, era hora deles ficarem prontos para aguardar as visitas, que logo começaram a chegar.

- Oi, amiga! Nossa, que barrigão! Como vocês tão? – cumprimentou Camila.

- Tô bem, amiga, vamos entrando.

- Trouxe uma torta de palmito pra gente, vou deixar ali na cozinha.

- Tu já é de casa, fica à vontade.

Na sequência, um casal com uma criança chegou à porta.

- Oi, Ju, como vai? Fala oi pra tia, Juninho. – apresentou-se Jade.

- Oi, tia! Tem alguma criança aí?

- Ainda não, mas vai chegar, pode ir brincar no quintal se quiser.

- Êba!

- Trouxemos um presente! – falou Davi, sacando uma sacola de fraldas descartáveis.

- Ih, é um chá de fraldas, é? Não sabia. – respondeu Juliana, rindo.

- Vai por mim, amiga, você vai precisar.

- Muito grata!

Juliana tinha dúvidas quanto a isso. Não era lá muito chegada à ideia das fraldas descartáveis. Podia irritar a pele do bebê e também tinha a questão ambiental, pensou. De qualquer forma pode ser útil, em algum momento específico que precise sair de casa, ou então doaria a outra pessoa que fosse fazer uso. Mais pessoas foram chegando e se acomodando para o evento. As crianças corriam e brincavam no quintal. Os adultos se reuniram ao redor da mesa de comes e bebes, na varanda. Trocavam experiências e davam conselhos, especialmente aquelas que já tinham parido. De repente, Jade iniciou um canto que logo se tornou um coro, uma a uma iam se unindo à música.

*Vim aqui para saudar*

*Força Feminina*

*Essa Força delicada*

*Mãe que nos ensina*

*A onça arranhou*

*Perfumou a mata*

*Essa mesma onça*

*Abalou a terra.*

Logo estavam todas de pé, cantando em roda abraçadas. O verso se repete algumas vezes à medida que toca o coração de cada uma, que o puxa mais uma vez. Essa música era especial para Juliana, a aprendera com Rosa, sua parteira. Logo uma de suas amigas trouxe a grávida para o centro da roda, que se fechou ao seu redor. Com todas lhe abraçando, cantaram.

*Ô mamãe,*

*abraça eu mamãe,*

*embla eu mamãe,*

*cuida de mim.*

Até que o coro foi diminuindo e o ritmo dos embalos também. Algumas mulheres choravam, especialmente Juliana, tocadas pelo momento de acolhimento, união e também pelo prazer de estarem vivas, juntas, cantando e apoiando umas às outras. O festejo foi revigorante, era ótimo poder receber as energias das amigas nesse momento. A tarde avançava e, uma a uma, as pessoas foram partindo, deixando o casal a sós.

- Finalmente te tenho só pra mim. – brincou Ernesto.

- Larga de ser bobo, tem todo dia. – riu Juliana, se entregando aos seus braços.

\*\*\*\*\*

A partir da 38ª semana, a parteira já estava na cidade. O parto poderia acontecer a qualquer momento. Juliana estava bem barriguda, com dificuldades para fazer algumas coisas, especialmente dormir. Boa nordestina que é, já tinha trocado a cama pela rede. Sua mãe, dona Cecília, estava prevista para chegar depois da 40ª semana, imaginando que o bebê já teria nascido. Mas as semanas iam passando, e ele não vinha. Ernesto estava ansioso e preocupado. Tinha dúvidas se estava tudo bem com a companheira, se entraria efetivamente em trabalho de parto por conta do mioma, eram muitas questões. Dona Cecília chegou à cidade, mas nada do bebê vir. Com 40 semanas, os movimentos de dilatação ainda eram tímidos. As pessoas ao redor exerciam um campo de ansiedade na espera. A parteira, Rosa, teve um papel fundamental em acalmar os ânimos da família. Sua voz mansa, calma e macia ajudou a tranquilizar as tensões, enquanto o tempo ia passando.

Juliana tinha uma lista interminável de coisas a fazer antes de se tornar mãe. Queria resolver a vida inteira em nove meses. Já estava com 42 semanas e ainda não transferira suas plantas dos vasos para a terra, como desejava. Utilizou desse desejo também como uma forma de escapar da pressão da família, e decidiu trabalhar no jardim nesse dia. Sentia que estava tudo bem aguardar, mas ao mesmo tempo não aguentava mais os comentários dos familiares, ansiosos. Enquanto trabalhava na terra, pôde ter um momento de introspecção e se conectar com o que sentia. Sabia que tudo estava bem e que o parto aconteceria sem grandes intercorrências. Sentiu algo desbloquear nesse dia, como se houvesse permissão para parir.

A mudança, contudo, foi interna. Aos demais, tudo seguia na mesma. Rosa viria para o chá da tarde nesse dia e poderia auxiliar arrefecendo as tensões. Enquanto comiam, a parteira acompanhava os diálogos da família.

- Eu acho que o mioma pode estar atrapalhando a começar o trabalho de parto. 42 semanas não é o limite? Precisamos fazer alguma coisa. – disse Ernesto, preocupado.

- Homem de Deus, relaxa um pouco, o bebê vai vir na hora que estiver pronto. – respondeu Juliana, cansada.

- Vamos combinar uma coisa, então? Amanhã você vai no posto de saúde fazer um ultrassom pra ver se tá tudo bem, assim todos ficam tranquilos. – propôs a parteira, em tom conciliador.

Os dois se entreolharam e assentiram com a proposta de Rosa. Ficou assim combinado, no dia seguinte pela manhã iriam fazer o exame. Terminaram de saborear o chá e se despediram. A casa estava cheia. Além de dona Cecília, a tia de Juliana também estava presente, dona Santana. Todas vieram para ajudar no pós-parto, deixando a puérpera livre de atividades que não fossem os cuidados com o bebê. Com a noite avançando, cada uma foi se recolhendo, até que todas estavam dormindo.

Na manhã seguinte, Juliana acordou com contrações diferentes dos ensaios que vinha sentindo nas últimas duas semanas. Logo viu que o ultrassom que pretendia fazer não ia rolar, o parto se aproximava. Entrou em contato com a equipe, que logo se mobilizou, e assim que chegaram começaram as bruxarias. O fogão aquecia a água para o preparo dos chás, enquanto Juliana permanecia no quarto com sua doula, Thaís. As duas estavam focadas no progresso do trabalho. A doula fazendo massagens e movimentos que auxiliam na abertura do quadril. De quando em quando alguém entrava no quarto para oferecer-lhe chá ou comida. Juliana aceitava tudo sem questionar.

Aos poucos, as contrações se intensificaram. Junto com elas vinha um certo incômodo, uma dor. Quando conseguia se concentrar bastante, ficar bem focada na respiração, aliviava. A presença de Rosa era sutil. Seu tom de voz era baixo e passava uma suavidade que deixava o clima tranquilo. Juliana se sentia bem à vontade, selvagem. Quando as contrações ficaram bem fortes, a gestante disse que queria ir para a água. Maíra e Thaís encheram uma bacia bem grandona com um chá quentinho e chamaram Juliana quando tudo estava pronto.

Assim que Juliana entrou na água, o tempo parou. Conseguiu se concentrar tanto na respiração, que os incômodos e as dores cessaram. Nada mais existia. Apagou tudo e todos ao seu redor. Sentia o seu corpo dilatando, se abrindo para dar passagem ao bebê. Não sabia dizer quanto tempo ficou ali, parada, de olhos fechados, apenas

respirando, no ritmo do tempo. A doula, Thaís, chegou até a pensar por um instante que o trabalho de parto tinha parado. Juliana percebeu que era esse o relaxamento necessário para sentir o prazer que algumas mulheres relatam no parto.

Enquanto isso, no mundo exterior, alguém batia à porta da casa. Dona Santana atendeu para dar de cara com um par de policiais. Devidamente fardados, ostentavam a postura de autoridade característica de sua profissão. A tia, entendendo a confusão e a graça da situação limitou-se a perguntar:

- Pois não, senhores?

- Os vizinhos relatam gritos vindos daqui, viemos verificar o que tá acontecendo.

- Minha sobrinha tá em trabalho de parto, daí os gritos. Algo mais?

- Podemos entrar para verificar?

- É claro que não! A mulher tá parindo, imagina se entram dois desconhecidos durante o parto da sua esposa? Acha que ela ficaria feliz?

- Perdão, senhora, não queríamos incomodar. Se tá tudo bem, nós vamos indo. Tem certeza que não precisa que chame uma ambulância?

- Tá tudo certo, senhor, obrigada pela preocupação.

E assim se despediram. No quintal da casa, Ernesto acendia uma fogueira. Juliana vinha de dentro da casa, acompanhada de Rosa e Thaís. A parteira acendeu um incenso e começaram a cantar. Ficaram ali por alguns momentos, aproveitando o poder do fogo. Até que as contrações foram ficando cada vez mais fortes, e decidiram entrar. Ernesto se posicionou atrás de Juliana, que se acorou apoiada nele. Rosa estava à sua frente, fazendo compressas com chá na vulva, para aliviar o ardor, o inchaço, trazer irrigação aos vasos sanguíneos e evitar a laceração.

As contrações eram avassaladoras e Juliana começou a empurrar. Sentia que não tinha escolha, tinha que se entregar para a força e os movimentos das contrações,

mas não conseguia acessar o mesmo nível de introspecção e concentração que houvera na banheira. Anunciou-se então o círculo de fogo. A cabeça do bebê estava bem posicionada na saída da vagina, coroando. A sensação que tinha é de que ia partir no meio e deixar de existir. Transcendeu todas as noções conhecidas de medo e dor naquele momento. Não tinha qualquer sentimento de controle sobre a situação, só precisava se entregar. Mas era difícil, doía. Queria acabar com aquele incômodo, aquela dor. Até que a cabeça saiu.

- Tá aqui! – Disse a parteira, entusiasmada.

O círculo de fogo passou. O que veio depois foi mais tranquilo diante do clímax dos momentos anteriores. Mais algumas contrações e o corpinho do bebê foi saindo, aos poucos. A tia de Juliana cantava.

*Senhora Santana ao redor do mundo  
Aonde ela passava, deixava uma fonte  
Quando os anjos passam, bebem água dela  
Oh que água tão doce, oh senhora tão bela*

*Encontrei Maria na beira do ri  
Lavando os paninhos do seu bento fi*

*Maria lavava, José estendia  
O menino chorava do fri que sentia*

*Os filhos dos homens em berço dourado  
E tu, meu menino, em palhas deitado*

*Calai meu menino, calai meu amor  
Que a faca que corta não dá tai sem dor*

Embalado pela música, o bebê nasceu. A parteira anunciou sua chegada a todas. Gentilmente posicionou-o no colo da mãe, que respirava aliviada. Sentia que seu dever estava cumprido. Quando o tomou nos braços, tinha a sensação de que

poderia acontecer qualquer coisa, que o mundo poderia desabar, que conseguiria protegê-lo. Sentiu que estava pronta para doar sua vida a ele. “Vamos nessa, meu filho. Tamo junto!” Pensou. Ernesto começou a chorar e Juliana também. A força do nascimento é de uma beleza ímpar, ainda mais com todas aquelas pessoas ali reunidas, focadas nesse propósito. Logo o bebê pegou o peito e se aninhou no colo da mãe. Aguardaram a saída da placenta e continuaram com os cuidados finais, com uma pequena sutura para fechar a laceração causada pela saída do bebê. Quando terminavam, dona Cecília meteu a cabeça pra dentro do quarto e disse:

- Já acabou? O jantar tá pronto.

- Já estamos indo. – respondeu Juliana, sorrindo.

- E o nome, vocês escolheram? – perguntou Rosa.

- Ainda estamos discutindo. – riu Juliana. – O Ernesto gostaria de homenagear o pai, vamos ver.

Finalizaram os trabalhos e se reuniram ao redor da mesa para jantar. Dona Cecília havia preparado um banquete. Arroz, feijão, farofa, banana à milanesa e salada de manga, pepino, alface e tomates. Ao fim de todo o processo, Juliana surpreendeu-se com a tranquilidade de sua mãe, que teve seus filhos no hospital. Saborearam a comida que lhe lembrava a infância. Tudo estava muito gostoso, mas a banana à milanesa tinha um sabor especial. Em um clima gostoso, onde se festejou o início de um novo ciclo para a família.

## TOPA A SOLUÇÃO, NÃO DANIFIQUE TÃO CARA JOIA

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173936>  
Envio: 31/12/2022 - Aceite: 20/06/2023

Topa a solução...

**Marcelo Calderari Miguel**

Um timbre que não se aqueceu, plausível perecer  
Poucas desculpas, vagas respostas, condição corporal  
Irrompo seus versos, esquece talvez, o simplório lazer  
De para-choque, para-chuva, para-lama, para-raios e para-brisa.

Não tenho lugar no mundo, tenho o silêncio do universo  
Vozes que pouco se projetam, reinventam um mergulho silenciado  
Impossibilidade física, distanciamento estático, ancestral dinâmica pública  
Cadê o para-sol? Meus e seus rumo, errático a pluma, reverbera.

Venha comigo, isso não é um livro mas reúne o melhor conceito do mundo  
Se argumento é oração, a desordem abre qualquer página sem rumo  
Se equilibra o intransferível e intransponível direito de dizer tudo  
A planetária vontade, deleita toda memória que não jaz muda.

# Perfil da Artista

---

*Isadora Vilela*

## ISADORA VILELA E A COLAGEM COMO COMUNICAÇÃO NARRATIVA

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14173944>

### Ademir Luiz da Silva



Membro da Academia Goiana de Letras (Cadeira 31). Presidente da União Brasileira de Escritores de Goiás. Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e professor da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Docente do programa de pós-graduação interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER), e nos cursos de História e Arquitetura Urbanismo. Realizou pós-doutorado em Poéticas Visuais e Processos de Criação. Bolsista pesquisador do Instituto Camões de Portugal (2002). Criador e coordenador do LUPPA (Laboratório de Pesquisa e Produção Audiovisual). Editor do periódico acadêmico Revista "Nós - Cultura, Estética Linguagens".

A colagem é a categoria das artes plásticas que melhor resistiu à tentação do hermetismo da estética artística contemporânea. Acredito que isso aconteça porque a colagem é um estilo de produção estética moderna por definição, criada no contexto moderno, permanecendo impermeável aos cacoetes pós-modernos, que transformaram as linguagens artísticas em jogos criativos isentos de limites e não mais em catalizadores de objetos físicos compostos por códigos de discurso delimitados pelos próprios elementos que o compõem. A colagem, para fazer sentido em si, necessita comunicar. A comunicação está no DNA de sua concepção, o que não impede voos de imaginação, dependendo do talento e do repertório de cada criador.

O contexto do surgimento da colagem conforme conhecemos hoje está filiado aos movimentos de vanguardas artísticas da modernidade.

O cubismo analítico estava se transformando em cubismo sintético, que é a denominação oficial dada à introdução de *papier collé* por Braque e Picasso, uma expressão que deriva do verbo francês *coller*, colar ou grudar. Esses dois grandes pioneiros da arte haviam mais uma vez triunfado: tinham inventado a colagem (...) parecia tão óbvio, tão fácil; tão infantil. Mas antes de Braque e Picasso ninguém, absolutamente ninguém, tinha pensado nisso como uma forma de arte. (Gompertz, 2013, p. 152).

O crítico e historiador da arte E. H. Gombrich, em seu monumental *A História da Arte*, cita a figura lendária do refugiado alemão Kurt Schwitters (1887 – 1948), autor da célebre colagem “Tinta invisível”, de 1948, como um símbolo da atitude fundamental do artista que decide dedicar-se ao *coller*. “Schwitters usou bilhetes de ônibus jogados fora, recortes de jornais, trapos e outras sobras, e colou-os para formarem um buquê divertido e de bom gosto (...). Era certamente desejo desses artistas tornar-se como que crianças pequenas e fazer pouco caso da solenidade e pomposidade da Arte com A maiúsculo” (1983, p. 476). Uma pomposidade que, atualmente, caracteriza-se pela negação da clareza.

Sabemos que comunicar não é mais uma prioridade na arte. Parece ser tendência universal em, por exemplo, instalações, vídeo arte ou performances a busca pelo discurso deliberadamente impenetrável. Nestes casos, a interpretação da obra de arte não pode mais ser direta ou intuitiva, precisa passar pela tutela de interpretes

oficiais ou, num registro diametralmente oposto, recusar-se a se encaixar nos limites de caixinhas de sentido explícitos ou implícitos. A proposta é que ter sentido deixou de ter sentido, bastando a construção imagética do objeto final para justificá-lo, independente de explicações. Obras como o tubarão morto no formol de Damien Hirst, as fotos de sexo explícito entre Jeff Koons e Cicciolina ou os excrementos enlatados de Piero Manzoni simplesmente existem e ponto. Ou talvez nem exista, como a escultura invisível de Salvatore Garau.

É compreensível que esse *status quo* gere estranhamento no público em geral ou mesmo no público culto não especializado. O que não se pode ignorar é que tal cenário não surgiu do nada, ele foi maturado ao longo de complexos processos históricos, analisados com erudição por figuras do porte intelectual de Arthur Danto e Roger Scruton. O que não nos impede de rir da famosa piada sobre o extintor de incêndio confundido com uma escultura numa exposição de arte contemporânea.

Na letra da música “Bienal”, o cantor e compositor Zeca Baleiro ironizou essa perspectiva escrevendo que:

Minha mãe certa vez disse-me um dia,  
 Vendo minha obra exposta na galeria,  
 "Meu filho, isso é mais estranho que o cu da gíria  
 E muito mais feio que um hipopótamo insone".

Pra entender um trabalho tão moderno  
 É preciso ler o segundo caderno,  
 Calcular o produto bruto interno,  
 Multiplicar pelo valor das contas de água, luz e telefone,  
 Rodopiando na fúria do ciclone,  
 Reinvento o céu e o inferno.

Não encontramos hipopótamos insones na obra da artista plástica Isadora Vilela.

Ela nasceu em Goiânia, capital de Goiás, e formou-se em Direito pela Universidade Federal de Goiás, especializando-se em Direito Público. Atua como analista judiciário no Tribunal Regional do Trabalho da 18ª Região. Em paralelo com a formação e atuação jurídica, construiu sua formação em artes visuais primeiramente explorando a linguagem fotográfica. Em meados de 2015 participou do curso de

fotografia da escola “Canopus”, em 2016 fez a oficina de “Luz Natural” com o professor Antônio Marcos Brasiliense e em 2017 foi selecionada para participar do workshop “Trajetória e processo criativo”, ministrado pelo fotógrafo Cássio Vasconcellos, no âmbito do Festival de Fotografia Goyazes. Aprendeu que “como uma tecnologia moderna de cunho popular, a fotografia estava em ótima posição para assumir um papel central na arte de vanguarda” (Hacking, 2012, p. 13).

Esses estudos sobre fotografia tiveram um papel importante no passo seguinte de sua trajetória artística, o interesse pela técnica de colagem sobre papel, a colagem analógica. Intervenções sobre fotografias antigas ganharão protagonismo em suas criações posteriores. Incorporou em seu projeto estético uma velha polêmica conceitual dos primórdios da técnica fotográfica. Em contraponto a defesa da pureza da foto como objeto artístico por si mesmo, “um conceito oposto de fotografia afirma que ela não possui características inatas. Sua identidade, portanto, dependeria dos papéis e das aplicações a ela atribuídos” (Hacking, 2012, p. 14).

Ainda em 2017 realizou duas oficinas de colagem com o artista Wolney Fernandes, no espaço da Plus Galeria/Goiânia, “Oficina dos Começos” e “Con Vivência com Colagem”. Desde então, tem feito diversos trabalhos como colagista, associando à técnica de colagem sobre papel, diversos elementos e experimentações, a exemplo de bordados, aquarela e pastel seco. A partir de 2023, após realizar curso de cianotipia botânica com a artista plástica Letícia Volpi, integrou essa técnica de impressão fotográfica aos trabalhos de colagem.

Isadora Vilela expos seus trabalhos em uma série de exposições, como o “Di (ver) cidades II”, realizado em 2017 na Galeria Studio Art MD’Azevedo, em Brasília. Em 2018 realizou a Exposição individual “C(alma) e Flor”, integrante das atividades da 5ª Semana de Responsabilidade Socioambiental do Tribunal Regional do Trabalho da 18ª Região; e as exposições coletivas “IX Quarteto em Mostra”, no Hotel Serras de Goyaz, e a “Olhares Pictóricos”, em parceria com a artista Yves Amui, na Livraria Palavrear, em Goiânia. Ainda em 2018 participou das exposições coletivas “Vinylism”, “The Tent Gallery”, em Edimburgo, na Escócia, e de uma mostra organizada pela galeria “Well Well Well Art Project”, de São Paulo. Em 2019 participou de três exposições em

Goiânia. Da 15ª Exposição coletiva “Sincretismo”, ao lado dos artistas Dalmo Antônio, Deni Vilela, Fé Córdula e Laurice Noletto, no Espaço Cultural CRD; da COLAB, exposição de obras de colagem com curadoria dos artistas Marcelo Maróstica e André Borelli, no espaço Dox Garden Coworking e da “Nova”, exposição coletiva de artistas goianos, no estacionamento Stop Car. Em 2023 participou da produção de um mural coletivo do Festival Internacional de Lambe Lambe de Goiânia. Como mostra permanente, usando o potencial de divulgação das redes sociais, a artista divulga seus trabalhos no perfil do Instagram denominado @acervovintage\_colagens.

O uso da palavra “vintage” para definir o conceito geral da produção exposta no perfil não é por acaso. De acordo com o “Dicionário On Line da Língua Portuguesa” o significado de *Vintage* seria “quaisquer produtos antigos e de excelente qualidade; estilo de vida que retoma os conceitos utilizados entre os anos 20 e 60, aplicando-se, principalmente, no vestuário, objetos decorativos, móveis etc”. Apesar de pertencer a Geração Y, de ser uma *millennial*, Isadora Vilela não é uma apologista da tecnologia. Sua opção pela colagem analógica testemunha esse fato.

Segundo Isadora Vilela, seu processo criativo em colagens “começa a partir de pesquisas em revistas, livros, fotos e toda a espécie de impressos, preferencialmente, os antigos e com nódoas do tempo. Neste estágio, há um processo minucioso de escolha e recorte das figuras. E, na sequência, os fragmentos e imagens soltos e descontextualizados são reunidos em novos rearranjos e composições por meio da colagem propriamente dita, adquirindo, assim, novos significados e narrativas”.

A palavra-chave para compreensão da criação artística de Isadora Vilela é “narrativa”. Sua principal pretensão é construir, ou reconstruir, narrativas por meio de imagens que inicialmente, isoladamente, não dialogariam. O começo de sua criação não é a interioridade, como seria por exemplo no caso de uma pintora abstrata ou artista performática, mas o mundo real e objetivo, suas referências culturais e históricas disponíveis em imagens impressas. É somente a partir dessas referências selecionadas que a artista intervém para criar a partir de sua subjetividade, não visando expor um discurso dado e oculto, mas criando um discurso possível. Que pode ser crítico, cômico ou lírico.

Neste sentido, Isadora Vilela é uma artista plástica que cria por meio de obstáculos autoimpostos. Diferente de, por exemplo, Kurt Schwitters que produzia colagens como mosaicos preocupados, sobretudo, com o equilíbrio das formas, submetendo essas ao discurso crítico subjacente, Isadora Vilela trabalha como uma poeta visual que cria imagens inusitadas a partir de propostas muito bem definidas.

Essas limitações não são, porém, limitadoras, uma vez que “investigando com uma análise sutil a atividade dialógica a partir da qual o artista, limitando-se diante do obstáculo, encontra sua liberdade mais verdadeira, pois passa do indistinto das aspirações vagas ao crivo concreto das possibilidades do material com o qual luta, cujas leis reconstrói aos poucos no quadro de uma organização que as transforma em leis da obra” (Eco, 2016, p. 16). Ao organizar seu universo estético, a artista cria uma obra consistente, tanto internamente quanto externamente. Internamente na medida em que é possível vislumbrar um estilo muito bem definido, ainda que em constante evolução técnica e estética. Externamente porque o mundo visual proposto por Isadora Vilela, potencialmente, encontra eco na experiência do expectador que estiver disposto a entrar nele, a decifrá-lo, sendo que o sucesso da empreitada vai depender do repertório do próprio expectador, não da descoberta de chaves ocultas de hermetismo impenetrável. Isadora Vilela cria para ser compreendida, não para gerar confusão hermenêutica.

Em Isadora Vilela, “o deslocamento e a condensação superam as contradições do contraste fazendo com que a estranheza surja quando se percebe, de súbito, que os elementos opostos se integram e convivem num espaço comum” (Cañizal, 1986, p. 34). Portanto, mais uma vez, suas colagens não são uma manada de hipopótamos insones. Isadora Vilela pretende comunicar mensagens muito específicas em cada um de seus trabalhos. Se seremos capazes de compreender sua narrativa é outro problema. São narrativas simples, no sentido de sua coerência interna e horizonte de expectativas de debate, mas nunca simplistas.

Embora dialogue com a psicanálise e traga influências visuais surrealistas evidentes, seu trabalho não se filia a essa corrente artística. O *Manifesto Surrealista* define o movimento da seguinte forma:

Surrealismo, n. m. Automatismo psíquico puro mediante o qual se tem o proposito de expressar, seja verbalmente, seja pela escrita ou por qualquer outro meio, o funcionamento real do pensamento. Ditado do pensamento que não sofre o controle exercido pela razão e que se mantém à margem de qualquer preocupação estética ou moral (1985, p. 37)

Neste caso, forma não é conteúdo. A arte de Isadora Vilela é “estética e moral”, não onírica ou desapegada da realidade. É fortemente crítica e combativa. A estética surrealista é usada para questionar a realidade, não para desconstruí-la acriticamente. A artista usa a beleza e o encantamento da manipulação das formas para despertar, muitas vezes acusar, não para entorpecer. Sempre trás temas sociais e mesmo quando eles não estão presentes explicitamente, então nas entrelinhas.

Em suas colagens, uma criança nunca é apenas uma criança no que está possui de fofo e delicado, é sempre a representação de uma criatura frágil, à mercê do tempo e do mundo dos adultos. Uma mulher nunca é apenas uma mulher no que ela teria de belo ou sedutor, baseado unicamente em formas, essa mulher é sempre um ser em constante busca, lutando para se encontrar em ambientes hostis ou, pelo menos, inusitados; deitadas em praias forradas de pedras, como veremos.

Um homem, um casal, uma família, grupos de trabalhadores ou burgueses sempre estão ali como representantes da coragem, profundidade, fragilidade, curiosidade, insegurança ou insensatez humana. Não por acaso, a figura humana sempre está presente no trabalho de Isadora Vilela. Podem estar remodelados, disformes ou desconstruídos, mas são onipresentes. A natureza morta pode ser objeto de narrativa, o ser humano é a própria narrativa. É a narrativa que lhes faz humanos.

Umberto Eco ensinou que “o primeiro passo para interpretar uma obra de arte é buscar uma intenção originária e o primeiro passo para fazer uma obra de arte é estabelecer uma intenção formativa. O que acontece, então, com quem encontra, passeando pelo campo, um seixo moldado de forma curiosa e, ao pegá-lo, pensa numa escultura de Brancusi?” (2016, p. 183). Proponho selecionar alguns trabalhos de Isadora Vilela e procurar interpretar suas intenções originais a partir desse pequeno recorte.

**Figura 1: colagem “Uma luzinha brilhante longe, longe”**



**Fonte: @acervovintage\_colagens Acesso dia 26 de abril de 2024**

A colagem “Uma luzinha brilhante longe, longe” foi postada no @acervovintage\_colagens no dia 27 de abril de 2018 acompanhada da seguinte legenda “Que barato construir narrativas a partir de múltiplos fragmentos. A capa de um disco de infância do Luiz, um livro de botânica do meu pai, uma revista Cruzeiro encontrada em um mercado de pulgas de SP e um livro de contos dos Irmãos Grimm foram meus combustíveis pra criar essa composição”.

A legenda, algo não comum no perfil, expõe tanto as intenções da composição quanto o encontro com o “seixo moldado de forma curiosa” que inspira sua

transformação em “escultura”; obviamente, entenda-se “escultura” aqui como sendo obra de arte em sentido amplo. Tomarei essa legenda como uma indicação de poética da artista, aplicando-a como motivação recorrente. Sobretudo no que tange ao método de escolha de materiais, uma vez que:

A técnica com que a sociedade industrial organiza sua atividade; e o que a ela se contrapõe é uma técnica não-projetual, que consiste em tomar e utilizar coisas ou imagens que fazem parte do contexto social, do ambiente. É a técnica que Lèvi-Strauss, do ponto de vista da antropologia cultural, chama de *bricolage*: a do primitivo que vive da coleta (...) Há três hipóteses: ao comportamento da sociedade em relação aos mesmos objetos, o artista opõe um comportamento diferente e contraditório; o artista repete um comportamento da sociedade; o artista revela o verdadeiro comportamento da sociedade, sob a ordem aparente de sua projetualidade tecnológica. Está última é a hipótese mais plausível: a sociedade industrial ou “de consumo” reconduz a sociedade a um nível pré-histórico, transforma o homem civilizado num primitivo, num selvagem, num *bricoleur* (Argan, 1992, p. 558 – 559).

Essa atitude *bricoleur*, em um contexto contemporâneo, no qual há amplas discussões sobre motivações artísticas, é traduzida na elaboração de códigos de representação da realidade. Neste trabalho em particular há a presença de alguns elementos que tomarão escala de *leitmotiv* na obra da artista.

O primeiro é o uso de capas de disco para pontuar ou delimitar o espaço ocupado pela intervenção artística da colagem. Certamente, trata-se de uma incorporação da rica tradição pictórica representada pelas capas de discos de vinil, antes do surgimento do CD, que reduziu as possibilidades estéticas da arte produzida pelas gravadoras, e agora quase que completamente extintas pela massificação do consumo de música via aplicativos e plataformas de compartilhamentos de produções audiovisuais. Uma apologia *vintage* por definição.

Além disso, essa delimitação do

espaço do quadro, enquanto espaço real, é capaz de acolher elementos retirados diretamente da realidade; uma das inovações técnicas mais sensacionais é, de fato, a aplicação de pedaços de papel, de tecido etc. (collage). É uma maneira drástica de destruir o preconceito de que a superfície do quadro era um plano para além do qual se distinguia a invenção de um acontecimento: a pintura, a

partir de agora, é uma construção cromática sobre o suporte da superfície (Argan, 1992, p. 305).

O segundo *leitmotiv* é a presença de elementos em preto e branco dividindo o espaço da superfície com elementos coloridos deliberadamente desgastados pelo tempo, como se estivessem caminhando para também perder sua pigmentação. As cores lavadas pelo tempo reforçam a estética *vintage*, sobretudo se pensarmos que a objeto dominante é um automóvel antigo, guiado por crianças que seriam idosas ou talvez já estejam mortas hoje, ainda que o registro fotográfico as tenha congelado no tempo, como observou Roland Barthes em seu ensaio sobre fotografia *Câmara Clara*.

Segundo Barthes, “a fotografia transformava o sujeito em objeto, e até mesmo, se é possível falar assim, em objeto de museu (...). O fotógrafo tem que lutar muito para que a fotografia não seja a Morte” (2017, p. 19 - 20). Reutilizar uma fotografia que antes foi peça de propaganda ou registro jornalístico na concepção de uma obra de arte seria a mais permanente forma de perpetuação dos indivíduos registrados, ainda que suas identidades pessoais tenham se perdido, garantindo-lhes a condição de objetos de museu, mas museu de arte, não apenas museu de rememoração ou arquivamento.

Ao trazer fotos para suas colagens, Isadora Vilela dialoga com a polêmica afirmação de Susan Sontag de que:

Faz sentido que uma pintura seja assinada e uma foto não (ou que pareça mau gosto assinar uma foto). A própria natureza da fotografia implica uma relação equívoca com o fotógrafo como *auteur*; e quanto maior e mais variada a obra de um fotógrafo talentoso, mais ela parece adquirir uma espécie de autoria antes corporativa do que individual. Muitas fotos publicadas pelos maiores nomes da fotografia parecem obras que poderiam ter sido feitas por outros profissionais de talento do mesmo período (2004. p. 159).

Portanto, independentemente de a fotografia ser em si arte ou não, uma vez incorporada à colagem, pela própria natureza de sua técnica analógica, o elemento artístico passa a ser incontestável.

O terceiro aspecto é a presença de elementos vegetais contextualizados como contrapontos aos objetos tecnológicos. No caso de “Uma luzinha brilhante longe,

longe” temos folhas verdes saindo do escapamento do automóvel, como se o fato do veículo ser guiado por crianças purificassem o gás carbônico produzido pelo motor à combustão.

O quarto são elementos circulares ou semicirculares em posição de destaque ou mesmo no ponto de fuga da imagem. Em “Uma luzinha brilhante longe, longe” trata-se de um disco solar ou aureola dupla circundando as crianças motoristas.

O quinto e mais significativo elemento é a presença de tarjas cobrindo os olhos de pelo menos uma das figuras humanas em destaque. A questão do olhar, ou do não olhar, é fundamental no trabalho de Isadora Vilela. Seus personagens podem querer olhar e ser impedidos, podem olhar e não ver, podem ser cegos de orgulho, podem ver independentemente dos obstáculos à visão. Tudo depende da narrativa em que estão inseridos. Em “Uma luzinha brilhante longe, longe” um dos meninos olha fixamente para a câmara. Parece desafiá-la. Não olha para frente para dirigir.

Esses mesmo cinco elementos também estão presentes na obra “Chega de Saudade”, postada no Instagram no dia 31 de maio de 2018. Um trabalho que mescla colagem, aquarela e bordado. Temos a base da obra realizada a partir de um vinil amarelo, um disco solar por si só; uma foto em preto e branco do cantor João Gilberto com uma tarja igualmente amarela cobrindo os olhos e elementos de natureza brotando do centro do disco, como se o círculo central fosse fértil terra preta. A opção pelo amarelo remete-se a simbologia do “disco de ouro”, um símbolo *vintage* de sucesso na antiga estrutura da indústria fonográfica.

Observamos o retorno desses elementos na colagem “Consolo na Praia”, postada dia 11 de maio de 2018, com a legenda-pergunta “Tem energizante melhor do que banho de mar?”, com o detalhe de que o elemento semicircular é uma rosa acoplada ao corpo da figura feminina gigantesca que domina a paisagem costeira. As pétalas dessa rosa podem tanto ser uma representação da rosa dos ventos, que indica os pontos cardeais, quanto o próprio sol surgindo ou se pondo por detrás das montanhas.

Figura 2: Colagem “Chega de saudade”



Fonte: @acervovintage\_colagens Acesso dia 26 de abril de 2024

Notemos que, embora a personagem esteja vestida com um maiô de praia *vintage*, não há sinal de faixa de areia na imagem. Vemos rochas, vemos formações montanhosas, não nada que se assemelhe a praia, mesmo que à distância. O tema e o título da colagem são em negativo, o que fortalece o uso da palavra “consolo” no título. A personagem busca consolo. Consolo de quê? Sobre o quê? Encontra? Só encontra pedras e distância, a ponto de se tornar um elemento da paisagem?

Figura 3: Colagem “Consolo da praia”



Fonte: @acervovintage\_colagens Acesso dia 26 de abril de 2024

Em “Vênus Capitolina”, colagem e bordado sobre papel, postado dia 15 de junho de 2018, ocorrem mudanças significativas nos *leitmotiv*. As fotos antigas são substituídas pelo registro de uma escultura de mármore branco, trocando o veículo da representação humana ao mesmo tempo em que ocorre uma “simulação” do aspecto “preto e branco”, uma vez que, aparentemente, observando os tons de cinza presentes nas sombras, a foto é “colorida”.

Figura 4: Colagem “Vênus Capitolina”



Fonte: @acervovintage\_colagens Acesso dia 26 de abril de 2024

Não há tarja nos olhos da deusa romana. Talvez pelos olhos, como é comum em esculturas de mármore, não possuir órbitas. Por outro lado, ela transforma as próprias mãos em tarjas, ocultando sua nudez. Não é ela quem vê, ou não vê, é o outro que a observa, e a julga, fazendo-a se esconder.

Cabe destacar que essas posições das mãos não foram acrescentadas na imagem por Isadora Vilela, diferentemente das tarjas citadas anteriormente. Contudo, como foi destacado, a escolha de cada imagem incorporada à colagem não é aleatória. Faz parte de uma narrativa tecida. Aqui, literalmente, tecida. A narrativa da busca por proteção em um mundo belo, cheio de surpresas, porém, perigoso. As asas quebradas ou

rasgadas, dependendo da perspectiva, testemunham essa condição, bem como o poema escolhido para “falar” em nome de Vênus Capitolina, no qual se lê “Não és lua-mulher / nem água / és símbolo talvez, / tortura de minhas carnes”.

A incorporação de um poema à obra não pode ser subestimada.

Os processos de associação submetem os signos às tensões de um espetáculo dramático onde, em cenas singulares, os elementos do mundo exterior e os da interioridade se confundem e dessa singular mistura emergem quando menos se espera, sentidos latentes predispostos a dialogar com esses outros sentidos de que se revestem as mensagens do dia-a-dia, conversas em que os participantes se emaranham nas redes sutis que o desejo tece no uso da linguagem. (Cañizal, 1986, p. 77).

Essa associação entre a interioridade, representada pela literatura, e o cotidiano também é o mote da colagem “Carolina Maria de Jesus”, postada no Instagram dia 3 de fevereiro de 2019, e doada pela artista para o acervo permanente da União Brasileira de Escritores Seção de Goiás. Temos a autora numa foto em preto e branco, com uma tarja sobre os olhos onde se lê “achei o dia bonito e alegre. Fui catando papel”.

A legenda dessa colagem é sintomática para interpretação da obra de Isadora Vilela. A artista escreveu: “‘Quando percebi que eu sou poetisa fiquei triste porque o excesso de imaginação era demasiado’. Carolina Maria de Jesus, autora de ‘Quarto de Despejo’. Escreveu sobre a miséria e a vida infausta dos favelados, sem deixar escapar o olhar sensível e singelo, que normalmente é suprimido por completo diante de uma realidade tão avessa à dignidade humana”. Importante perceber que a menção ao olhar sensível ressignifica o *leitmotiv* da tarja nos olhos. A personagem vê demais porque vê através da literatura, representado pelo fragmento poético posto sobre seus olhos. Ver demais a entristece. A tarja a impediria de chorar ou seriam as próprias lágrimas em forma de versos?

A flor na orelha da escritora, no ponto de fuga da imagem, é um disco solar que se espalha. As pétalas, cercando um incandescente núcleo vermelho, são como as línguas de fogo de uma supernova, espalhando sua luz e potência pela imagem, que é

seu próprio universo feito de páginas impressas, que a afastam e aproximam da miséria ao mesmo tempo.

Figura 5: Colagem “Carolina Maria de Jesus”



Fonte: @acervovintage\_colagens Acesso dia 26 de abril de 2024

Para finalizar, voltando para letra de “Biel”, Zeca Baleiro escreveu satiricamente:

Com a graça de Deus e Basquiat,  
 Nova York, me espere que eu vou já.  
 Picharei com dendê de vatapá  
 Uma psicodélica baiana.

Isadora Vilela postou no Instagram sua “psicodélica baiana” no dia 28 de dezembro de 2019, com a legenda: “À procura da rosa tenho andado / causando às criaturas estranheza. / Se me encontrares terei um jeito de flor, / e um não sei quê de brisa nos meus ares”. Sua narrativa vai muito além da referência ao mito de Carmem Miranda.

Imagem 6: Colagem sem título



Fonte: @acervovintage\_colagens Acesso dia 26 de abril de 2024

Vejam o sol vermelho saindo dos olhos da baiana.

Vejam os arranjos de flores e asas de borboletas voando livres dentro da cabeça da baiana.

Vejam o papagaio garantindo a voz da baiana.

Em Isadora Vilela essa “psicodélica baiana” não poderia ser apenas um estereótipo para gringo ver. Em seu jeito de flor causaria às criaturas estranheza. Teria uma narrativa pregressa, para além da superfície da obra. Saberá o quanto lhe custaria ser psicodélica, ser baiana e ser mulher.

### Referências

- ARGAN, Giulio Carlo. *Arte Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BARTHES, Roland. *A câmara clara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- ECO, Umberto. *O segundo diário mínimo*. São Paulo: Record, 1994.
- ECO, Umberto. *A definição de arte*. São Paulo: Record, 2016.
- CAÑIZAL, Eduardo Peñuela. *Surrealismo*. São Paulo: Atual, 1986.
- GOMBRICH, E. H. *A História da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- GOMPERTZ, Will. *Isso é arte? 150 anos de arte moderna ao impressionismo até hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- HACKING, Juliet (Org.). *Tudo sobre fotografia*. Rio de Janeiro: Sextarte, 2012.
- MANIFESTO DO SURREALISMO. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- SONTAG, Susan. *Sobre a fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

## O SURREALISMO DE ISADORA VILELA

A colagem é uma das vertentes da arte contemporânea de relevância internacional. Desde que Georges Braque (1882 - 1963) e Pablo Picasso (1891 - 1973) em 1911 incorporou papel e tecidos para elaborar suas composições pictóricas cubistas, em suas fases denominadas de "analíticos", a colagem encantou a sensibilidade do espectador de imediato, e se tornou uma voga universal.

Assim, a colagem, que começou com os mestres cubistas, passou pela pop arte, Futurismo e desaguando definitivamente no surrealismo; a exemplo do trabalho da jovem artista goiana Isadora Vilela. O trabalho em colagem de Isadora vem se somar às várias técnicas artísticas praticadas no cadinho da arte goiana/brasileira.

Às vezes suas criações visuais são generosas em deixar transparecer um fundo branco, propositalmente para "oxigenação" de nossos olhos, permitindo que a composição figurativa flutua diante de amplos espaços vazios, em composições inusitadas as vezes mesclando a figura humana entre a fauna e a flora, com caráter lúdico/poéticos; ha momentos que a arte de Isadora preenche o espaço por completo, e a perspectiva se instala, dando profundidade ao cenário onírico de sua poética visual.

É de se perceber que o diálogo visual dessas colagens com a era tecnológica que vivemos, é um fato verídico. Não podia ser diferente na produção cultural dessa geração inteiramente cibernética. Há um hemisfério visual de nuances orientais na cosmovisão isadoriana, e sua técnica apurada, empresta limpeza e um charme à retina de nós os seus espectadores. Um trabalho ordenado, sereno, agradável; distante de qualquer dicotomia que possa polemizar ou conflitar, em uma sociedade já saturada por antagonismos de várias naturezas.

Nonatto Coelho. (Ex-presidente da AGAV-Associação Goiana de Artes visuais, membro do IHGG Instituto Histórico e Geográfico de Goiás, artista e pesquisador)

### **O LIRISMO DE ISADORA VILELA**

O trabalho de Isadora nos traz um lirismo contagiante, uma sensação ao observar de que tudo pode acontecer, dependendo da imaginação do fruidor! Parabéns!!!

Vânia Ferro, artista visual

### **FORMAS E CORES EM ISADORA VILELA**

Isadora Vilela, com propriedade e talento, revela em suas obras curiosa disposição de formas, movimento e cores em profusão que se harmonizam sincronicamente induzindo o olhar à apreciação do belo.

A artista sábia e ricamente contextualiza universos de ideias, pensamentos e emoções imprimindo vida em suas imagens como raios de luz que iluminam e aquecem a alma.

Hernani França, escritor



DOSSIÊ  
**BIOÉTICAS LATINO-AMERICANAS:**

# **RAÇA, GÊNERO E DECOLONIALIDADE**

**REVISTA NÓS**  
CULTURA, ESTÉTICA E LINGUAGENS

VOL. 09, Nº 1, 1º SEMESTRE DE 2024

ISSN 2448-1793

Achei o dia bonito e alegre. Fui catando papel.

...aís bolacha. Voltei catando tudo  
eu não quiz catar papel. Quando  
u-me que a baiana havia lhe chin  
gar com uma criança de 5 anos!  
ngando a Vera confirmou. Assim  
a insultar-me. Mostrou uma peixeira  
e pretende lhe picar.  
Fui no senhor Manoel vender uns ferros  
veí pouco material e achei que era muito  
hor Manoel se não errou no troco.  
... Fui na feira, comprei 1 quilo de feijão e 1  
ando um português jogou uns pés de alface no chão  
ei, o português gritou:  
— Chegou a freguesia do Bastião!

... Hoje eu não lavo as roupas porque o senhor  
comprar sabão. Vou ler...  
A Leila pegou machado...  
vone Horacio, que deu-me a...  
O processo foi cancelado p...  
vone pediu a bacia, a Leila n...  
iquei horrorizada e com dó.

... Dois nortistas brigaram. So...  
nuistém, o valentão, apanhou...  
comprar

... eu estava to... fome devido ter levanta-  
... café... Fui lavar as roupas na la-  
... anual de Saúde que publicou  
... há 160 casos positivos de  
... remédio para os favelados. A mu-  
... me com as demonstrações da doença caramu-  
... é muito difícil de curar-se. Eu não fiz o  
... comprar os remédios.  
... Manoel vender os ferros. E eu fui

... ar. Peguei a... saí. Levei os meninos. Fui  
... na Rua Carlos de Campos. E pedi para ela  
... deu-me arroz e macarrão. E eu fiquei con-  
... Ele deu-me umas garrafas para eu ven-

... umas coisas para os meninos comer.  
... Fui no senhor Manoel vender as  
... 10 de pão e um cafezinho.  
... lavar roupas. 3 semanas  
... visinhas ficaram horri-  
... lavei. A Dona Geralda  
... procurar a Fernanda di-  
... roupas. E foi vasculhar a  
... acompanhou até a sua  
... pediu desculpas a Fer-  
... Quando recebeu a garra-  
... contemplan-  
... a Dona Geralda.

— Que mulher boa!

O rancor da Fernanda desanarcou por...

## CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

- 1) A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor";
- 2) O arquivo da submissão está no formato: Microsoft Word (.doc) ou OpenOffice (.docx);
- 3) Todas as margens: 3 cm;
- 4) Fonte: Calibri;
- 5) Tamanhos da fonte: "12" para corpo do texto; "11" para nota de rodapé, citação direta recuada e referências bibliográficas;
- 6) Espaço entre linhas: "1,5" para corpo do texto; "simples" para nota de rodapé, citação direta recuada e referências bibliográficas;
- 7) Título: O título do trabalho deve ter fonte Calibri - tamanho "14", estar centralizado, em CAIXA ALTA e destacado em negrito. O título em língua estrangeira deve ter fonte Calibri - tamanho "11", estar centralizado, em CAIXA ALTA, sem destaque, figurando logo abaixo do título em português;
- 8) Nome do Autor(a): O(s) nome(s) do(s) autor(es) deve(m) figurar logo abaixo do título;
- 9) Microbiografia do Autor(a): Deve figurar abaixo do Nome do Autor(a); deve ter no máximo: 05 linhas (fonte Calibri - tamanho "11" e espaçamento "simples");
- 10) Resumo e Abstract: Máximo: 10 linhas, em fonte Calibri - tamanho "11". Resumo e Abstract devem ser seguidos de cinco palavras-chave ou keywords;
- 11) Nota de rodapé: As notas não devem ser utilizadas como espaço para citação de referência bibliográfica, reservando-se ao propósito explicativo, interlocutório, estético, dentre outros;
- 12) Artigos e Ensaios: Artigos científicos, Ensaios teóricos e Ensaios literários poderão variar de 12 a 25 páginas (incluindo referências bibliográficas). A página inicial dos artigos deve conter: título; título em inglês; resumo; resumo em língua estrangeira; nome do autor; microbiografia do autor; e foto do autor;
- 13) Resenha: Resenhas críticas poderão variar de 05 a 10 páginas. Página inicial: título; referência completa da obra resenhada; microbiografia do autor(a); foto do autor(a). Podem ser resenhados livros e filmes que foram publicados/lançados no Brasil nos últimos três anos e nos últimos quatro anos, se foram publicados no exterior; podem ser resenhadas ainda obras reconhecidas como clássicas. Admite-se também a resenha de exposições de arte, tanto físicas quanto virtuais;

- 14) Entrevistas: 05 a 20 páginas;
- 15) Informes de Pesquisa e Resumos de Monografias: Informes de pesquisa ou Resumos de monografias (dissertações ou teses) poderão variar entre 05 e 10 páginas;
- 16) Discursos: Discursos de colação de grau, tanto de paraninfos quanto de oradores, poderão variar de 03 a 10 páginas;
- 17) Produções Literárias e Artísticas: Literárias: Contos, crônicas, poesias: até 15 páginas. Artísticas: Pinturas, gravuras, artes sequenciais, ensaios visuais, ensaios fotográficos: até 15 páginas;
- 18) Demais gêneros: Demais gêneros de trabalho, não elencados nestas especificações, terão sua pertinência analisada pelos editores;
- 19) Referenciação: Toda e qualquer citação, remissão ou menção deve ser referenciada, ou seja, as referências das citações devem vir obrigatoriamente no Corpo do Texto, no modelo (AUTOR, ano, página). Exemplo de referência: “Na literatura mundial do passado, há muito mais riso e ironia (uma das formas do riso reduzido) do que nosso ouvido é capaz de ouvir e captar” (BAKHTIN, 1999, p. 116). Mesmo que ocorram repetições no processo de referenciação, não adotar os termos “Op. cit., Idem, Ibidem,”;
- 20) Citação ou Remissão: a) Citação direta no Corpo do Texto (até 4 linhas): entre aspas, devidamente referenciada; b) Citação direta recuada (maior que 4 linhas): recuo esquerdo “4 cm”, sem aspas, devidamente referenciada;  
Citação Indireta/Remissão no corpo do texto: sem aspas, devidamente referenciada;
- 21) Referência Bibliográfica: Todas as referências bibliográficas devem ser informadas de forma completa ao final do texto, em ordem alfabética, com indicação dos títulos em negrito;
- 22) Imagens e Gráficos: As imagens (fotografias, desenhos, ilustrações, mapas) e suas respectivas legendas devem estar inseridas no corpo do texto, não no final do documento. Sem restrição de tamanho, as imagens devem estar em formato JPG ou PNG, sendo que em suas legendas devem constar informações sobre: a autoria, o título da obra, a data, a localização, as dimensões e outras informações consideradas necessárias para a caracterização da imagem. É importante ressaltar que imagens possuem direitos autorais que devem sempre ser respeitados, ficando o autor responsabilizado pelo uso indevido. Os gráficos (tabelas, organogramas, esquemas) também devem estar em formato JPG ou PNG e possuir legenda explicativas, quando necessário;
- 23) URLs para as referências foram informadas quando possível;
- 24) O autor está ciente e de acordo com as [Diretrizes para Autores](#).

## DIRETRIZES PARA AUTORES

A *Revista Nós* recebe contribuições, mediante submissão no Sistema OJS/PKP, nas seguintes categorias convencionais: Artigo, Ensaio, Resenha, Entrevista, Palestra e Discurso. No entanto, para além dessas categorias, admite-se ainda a submissão de produções artísticas, literárias e de artes sequencias.

A titulação mínima necessária para publicação dos artigos é a de mestre. No entanto, admite-se submissões de mestrados, desde que em regime de co-autoria com o seu orientador.

As contribuições devem ser inéditas ou configurar-se como proposta de republicação de textos clássicos ou documentos de arquivos. Além disso, as contribuições podem ser submetidas nas seguintes línguas: português, espanhol, francês e inglês, sendo que, obrigatoriamente, tais contribuições devem estar de acordo com as normas gramaticais da língua escolhida.

O processo editorial desenvolve-se da seguinte maneira: 1) recepção da submissão: o Corpo Editorial avalia a compatibilidade entre o conteúdo da submissão e os princípios e propósitos da *Revista Nós*; 2) constatada a compatibilidade, retira-se a identificação de autoria(s) e a submissão é enviada para avaliação; 3) a submissão considerada compatível é enviada para dois avaliadores (modalidade "duplo cega": avaliadores desconhecem os autores e autores desconhecem os avaliadores); 4) gestão de divergência: caso as recomendações dos dois avaliadores diverjam radicalmente, a submissão é enviada para um terceiro avaliador ou o próprio Corpo Editorial avalia e emite o terceiro parecer; 5) Em caso de "aprovação com sugestões de modificação", o Corpo Editorial averiguará a pertinência das adequações no artigo, podendo o mesmo ser reprovado nesta etapa; 6) Aprovada pelos avaliadores, a submissão segue para a etapa de editoração. Em caso de reprovação pelos avaliadores, a submissão é rejeitada

e o autor informado da decisão; 7) Após a editoração, o artigo ficará na fila para a publicação.

As resenhas, ensaios, entrevistas e outros tipos de submissão serão avaliadas apenas pelo Corpo Editorial da Revista.

Via de regra, a *Revista Nós* promove duas edições por ano: uma no primeiro trimestre, outra no terceiro trimestre; apesar disso, podem ser editados números extras nos intervalos das publicações regulares. Não será admitida mais de uma contribuição por autor em cada número da *Revista Nós*, assim como em números consecutivos, devendo o autor observar o intervalo de uma edição para voltar a publicar.

Ao efetuar uma submissão, o autor está concordando em ceder os direitos de primeira publicação para *Revista Nós*, o que não impede o autor de estabelecer contrato de publicação da sua contribuição com editoras e afins. É importante ressaltar que a veracidade e a exatidão de cada um e de todos os elementos contido na contribuição publicada é de inteira responsabilidade do autor.

Caracterizado por um movimento dialógico-sequencial (submissão/recepção/avaliação/editoração/publicação), o processo editorial precisa ser dinâmico e isso depende de uma comunicação eficiente. Dessa forma, solicitamos que os autores e os avaliadores mantenham seus endereços de email atualizados. Em contrapartida, o Corpo Editorial da *Revista Nós* se coloca à disposição para o esclarecimento de dúvidas e, acima de tudo, para o diálogo em qualquer momento do processo:

revistanoscel@gmail.com



DOSSIÊ  
**BIOÉTICAS LATINO-AMERICANAS:**

# **RAÇA, GÊNERO E DECOLONIALIDADE**

**REVISTA NÓS**  
CULTURA, ESTÉTICA E LINGUAGENS

VOL. 09, Nº 1, 1º SEMESTRE DE 2024

ISSN 2448-1793

Achei o dia bonito e alegre. Fui catando papel.

...aís bolacha. Voltei catando tudo  
eu não quiz catar papel. Quando  
u-me que a baiana havia lhe chin  
gar com uma criança de 5 anos!  
ngando a Vera confirmou. Assim  
a insultar-me. Mostrou uma peixeira  
e pretende lhe picar.  
Fui no senhor Manoel vender uns ferr  
veí pouco material e achei que era muito  
hor Manoel se não errou no troco.  
... Fui na feira, comprei 1 quilo de feijão e 1  
ando um português jogou uns pés de alface no chão  
ei, o português gritou:  
— Chegou a freguesia do Bastião!

... Hoje eu não lavo as roupas porque  
comprar sabão. Vou ler  
A Leila pegou machado  
vone Horacio, que deu-me a  
O processo foi cancelado p  
lvone pediu a bacia, a Leila n  
iquei horrorizada e com dó.  
... Dois nortistas brigaram. So  
nuistém, o valentão, apanhou  
ampor

...ela. Todos ge  
am 2 cace  
e comprar

...tu estava to... fome devido ter levanta-  
... café... Fui lavar as roupas na la-  
...ual de Saude que publicou  
...ndé há 160 casos positivos de  
...remedio para os favelados. A mu-  
...me com as demonstrações da doença caramu-  
...a é muito difícil de curar-se. Eu não fiz o  
...ão n... comprar os remedios.  
... Manoel vender os ferros. E eu fui

...ar. Peguei a... saí. Levei os meninos. Fui  
...na Rua Carlos de Campos. E pedi para ela  
...deu-me arroz e macarrão. E eu fiquei con-  
...o. Ele deu-me umas garrafas para eu ven-

...mas coisas para os meninos comer.  
...Fui no senhor Manoel vender as  
...ei 10 de pão e um cafezinho.  
...i lavar roupas. 3 semanas  
...visinhas ficaram horri-  
...lavei. A Dona Geralda  
...ocurar a Fernanda di-  
...upas. E foi vasculhar a  
...acompanhou até a sua  
...pediu desculpas a Fer-  
...Quando recebeu a garra-  
...na contemplando a garrafa.

...Quando a Dona Geralda.  
— Que mulher boa!  
O rancor da Fernanda desanarcou por...