

24

roberta de pinho silveira  
marisangela spolaôr Lena  
mateus aparecido de Faria  
fernanda carlise mattioni  
cristianne maria Famer rocha

**PRÁTICAS INTEGRATIVAS  
E COMPLEMENTARES EM SAÚDE:  
uma análise dos silenciamentos  
produzidos por estratégias  
biopolíticas**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94395.24](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94395.24)

## SOBRE SABERES E PRÁTICAS EM SAÚDE

As Práticas Integrativas e Complementares de Saúde (PICS) foram oficialmente instituídas no sistema de saúde brasileiro – o Sistema Único de Saúde (SUS) -, em 2006, através da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), que implementou os saberes e práticas em saúde não convencionais no rol de serviços ofertados à população. Naquele ano, a PNPIC incluiu no SUS quatro saberes e práticas em saúde cujas racionalidades não são biomédicas, são elas: Homeopatia<sup>1</sup>, Plantas Medicinais e Fitoterapia<sup>2</sup>, Medicina Tradicional Chinesa/Acupuntura<sup>3</sup> e Medicina Antroposófica<sup>4</sup> (BRASIL, 2006). Ainda em 2006, a PNPIC também incluiu a oferta do Termalismo e da Crenoterapia, que são práticas que se utilizam dos benefícios terapêuticos das águas minerais, mas não constituem uma racionalidade médica como as outras quatro presentes na citada Política.

No Brasil, a categorização dos saberes em saúde como racionalidades médicas contribuiu para qualificar cientificamente práticas de saúde não biomédicas e incorporou legitimidade às PICS, para que fossem institucionalizadas como práticas de cuidado em saúde no SUS. De acordo com Luz (2012), para caracterizar uma Racionalidade Médica é necessário que os sistemas terapêuticos sejam constituídos por seis dimensões: uma cosmologia (que possibilita uma tessitura cultural da

- 1 “Sistema médico complexo de caráter holístico, baseada no princípio vitalista e no uso da lei dos semelhantes enunciada por Hipócrates no século IV a.C” (BRASIL, 2006, p. 16).
- 2 “Terapêutica caracterizada pelo uso de plantas medicinais em suas diferentes formas farmacêuticas, sem a utilização de substâncias ativas isoladas, ainda que de origem vegetal” (BRASIL, 2006, p. 18-19).
- 3 Conjunto de tecnologias de “intervenção em saúde que aborda de modo integral e dinâmico o processo saúde-doença no ser humano, podendo ser usada isolada ou de forma integrada com outros recursos terapêuticos” (BRASIL, 2006, p. 13-14).
- 4 “Abordagem médico-terapêutica complementar, de base vitalista, cujo modelo de atenção está organizado de maneira transdisciplinar, buscando a integralidade do cuidado em saúde” (BRASIL, 2006, p. 23).

qual podem derivar as outras dimensões); uma morfologia (descreve o corpo humano); uma dinâmica vital (explica os equilíbrios e desequilíbrios do corpo humano e suas causas); uma doutrina médica (apresenta um repertório das causas, efeitos e definições do adoecer); um sistema de diagnose (determina as características dos processos mórbidos do corpo); e, por fim, um sistema terapêutico (oferece formas de intervenção sobre a doença). Ainda segundo Luz (2007), é preciso diferenciar práticas terapêuticas de racionalidades médicas. Aquelas, apesar de em alguns casos configurarem elementos de uma ou mais dimensões de alguma racionalidade médica específica, são muitas vezes utilizadas de modo isolado, fora do seu contexto de significados, ao seguir mais uma lógica empírica de eficácia do que uma coerência teórica dos sistemas de pensamento dos variados saberes e práticas em saúde.

Entre 2017 e 2018, foram incluídas mais 24 PICS<sup>5</sup> no SUS, que já estavam sendo oferecidas em muitos serviços de saúde da rede pública. Se por um lado, a inclusão das PICS expressa um movimento em direção à novos modos de aprender e praticar saúde, por serem essas práticas caracterizadas pela interdisciplinaridade e por linguagens singulares, que parecem se contrapor à visão altamente tecnológica de saúde que impera na sociedade de mercado (TELESI JÚNIOR, 2016), por outro, alguns dos regimes de verdade que constituem as PICS convergem para os discursos acerca do autocuidado, que estão presentes nas práticas da promoção da saúde, na vertente que responsabiliza os estilos de vida nos processos de saúde e doença e, portanto, retiram a responsabilidade do Estado em garantir saúde pública e universal à população (SILVEIRA e ROCHA, 2020).

A Organização Mundial da Saúde (OMS) teve um papel importante para a inclusão das PICS nos sistemas sanitários dos países membros, entre as terapêuticas oferecidas na assistência à saúde das populações, especialmente no âmbito da Atenção Primária à Saúde

5 A lista completa está disponível em: <https://aps.saude.gov.br/ape/pics/praticasintegrativas>.

(APS). Os saberes e práticas não convencionais em saúde foram, inicialmente, chamados Medicinas Tradicionais (MT) e Medicinas Alternativas e Complementares (MAC), emergindo nos discursos da OMS durante a Conferência Internacional sobre APS, realizada em Alma Ata no Cazaquistão em 1978, como práticas de saúde que deveriam ser incorporadas aos sistemas nacionais de saúde, no âmbito da APS (OMS, 1978; 2002). Experiências como as dos “médicos descalços” chineses, assim como aquelas de outros médicos e parteiras tradicionais, figuravam como exemplos. Quando são ofertadas em países cujo sistema sanitário seja dominado pela Biomedicina, são consideradas Medicinas Alternativas, Complementares ou Não Convencionais e têm grande importância na construção de um sistema público de saúde baseado na APS (OMS, 2002). Em outro documento - *Estratégia de la OMS sobre Medicina Tradicional 2014–2023*, apareceram com a denominação de Medicina Tradicional e Complementar (MTC) (OMS, 2014). Assim, a OMS ao produzir documentos que forneceram orientações para a elaboração de políticas públicas de saúde que implementassem as Medicinas Tradicionais e Complementares na assistência à saúde, assegurou legitimidade e normatização para que os saberes e práticas em saúde não convencionais passassem a ser oferecidos também no SUS.

No entanto, é perceptível a ausência de uma possível “Medicina Tradicional Brasileira”, do mesmo modo que os chineses têm sua Medicina Tradicional respectiva (MOEBUS e MEHRY, 2017). Os saberes e práticas das chamadas populações tradicionais brasileiras incluem os povos indígenas assim como outros grupos não indígenas, tais como: caçara, açoriano, caipira, babaçueiro, jangadeiro, pantaneiro, pastoreio, quilombola, ribeirinho/caboclo amazônico, ribeirinho/caboclo não-amazônico (varjeiro), sertanejo/vaqueiro e pescador artesanal (DIEGUES *et al.*, 2000). Suas formas de lidar com a vida, o corpo e suas relações com o ambiente constituíram um rol bastante diversificado de práticas de cuidado em saúde que fogem à matriz biomedicalizante, no entanto a PNPIC não as considera, nem em versões mais atualizadas do texto.

Considerando tal contexto, propomos uma reflexão acerca dos silenciamentos históricos aplicados aos saberes e práticas de saúde dos povos tradicionais brasileiros, que não são contemplados na PNPIC. Para tal análise, nos apoiaremos no conceito de Racismo de Estado apresentado por Michel Foucault (2005), no curso *Em Defesa da Sociedade* ministrado no Collège de France, em 1976. De acordo com Milanez *et al.* (2019, p. 2165), “um dos aspectos deste silenciamento está na academia hegemônica (...) enquanto na historiografia tradicional o protagonismo histórico do indígena foi abafado, na Antropologia – onde as culturas indígenas são frequentemente discutidas –, pouco ou nada se fala do racismo contra os povos indígenas”. Nesse estudo, ainda pretendemos aprofundar a análise sobre tais silenciamentos por meio da perspectiva necropolítica, para problematizar sobre o que faz com que populações tradicionais indígenas e não indígenas sejam relegadas historicamente ao lugar da desqualificação.

## POPULAÇÕES TRADICIONAIS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

A expressão “populações tradicionais” é abrangente, mas, segundo Cunha e Almeida (2001), isso não reflete uma confusão conceitual, ao contrário, possibilita definir as populações tradicionais de maneira “extensional”, isto é, enumerando os seus membros atuais ou candidatos a membros. Essa abordagem ampliada permite enumerar sua formação atual e, ao mesmo, tempo incluir novos membros no futuro, possibilitando que os grupos sociais que possuam coerência com o conceito o utilizem como bandeira mobilizadora.

De acordo com Brandão e Borges (2014), as populações tradicionais não indígenas podem ser entendidas através da pluralização do seu âmbito e centralização das características de diferenças nas formações sociais, que se localizam entre o indígena e o urbano

“moderno”, “desenvolvido” e capitalista. Mas, para Goldenberg, Margliola e Gomes (2003), o que há entre as populações tradicionais está mais para uma convergência em direção a uma condição de desiguais, que os torna objetos de expropriação e exploração por meio de variadas formas. Outra convergência significativa entre as populações tradicionais está no modo “como vivem em estreita relação com o ambiente natural, dependendo de seus recursos naturais para a sua reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental” (SANTILLI, 2005, p. 2).

Acreditamos, seguindo Milanez *et al.* (2019), que a compartimentação entre negros e indígenas cria uma ambiguidade dos “mestiços” e dos “pardos”, que dificulta a coesão e desmobiliza as vítimas do racismo brasileiro. Portanto, consideramos a formação das populações tradicionais como resultado da escravidão aplicada aos povos indígenas e aos povos africanos na história do Brasil. Pois, ainda segundo Milanez *et al.* (2019, p. 2166),

(...) os povos indígenas foram os primeiros a serem escravizados – a força de trabalho empregada na montagem dos engenhos de açúcar no Brasil, por exemplo, foi predominantemente nativa – antes da escravização dos africanos capturados e deportados de seu continente original que começaram a ser traficados em meados do século XVI.

Assim, “populações tradicionais” emergiu com a discussão acerca dos aspectos conceituais da etnoconservação, que surge com o estudo desenvolvido, em 1952, por Balick e Cox sobre o uso de plantas pelas populações indígenas. Esse estudo possibilitou a realização de diversas pesquisas acerca da relação entre conservação e manejo dos recursos naturais pelas populações tradicionais (PEREIRA e DIEGUES, 2010).

O conhecimento tradicional ou os saberes e práticas das populações tradicionais têm ocupado os debates políticos pela sua importância para a conservação ambiental, que vem sendo objeto de ações institucionais desde 1949, com a realização da *Conferência das*

*Nações Unidas para a Conservação e Utilização dos Recursos*, que buscou diagnosticar a situação ambiental mundial. Entre outros momentos institucionais acerca da conservação ambiental, destacamos a *Conferência Intergovernamental de Especialistas sobre Bases Científicas para o Uso e Conservação Racionais dos Recursos da Biosfera*, realizada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em Paris, em 1968, que discutiu os impactos ambientais causados pela ação humana (ZANIRATO e RIBEIRO, 2007).

O modelo estadunidense de conservação ambiental do século passado considerava a degradação ambiental como resultado da ação humana, justificando assim a existência de áreas de conservação. Estas são áreas que não permitem a presença de residentes no seu interior, mesmo quando há populações tradicionais que têm um vínculo de muitas gerações no território. Esse modelo busca legitimar a ideia de que toda relação entre sociedade e natureza é degradadora e destruidora do mundo natural e selvagem. Adotado pelo Norte Global, nos anos 1960, foi considerado um padrão mundial a ser seguido, inclusive por organismos internacionais (DIEGUES, 2000).

No entanto, Arruda (1999) considera um equívoco o modelo baseado em áreas de conservação, que afirma a ideia de que a biodiversidade ocorre espontaneamente - acontece exatamente o contrário, ao menos no ambiente tropical, em que a variabilidade encontrada favorece a diversidade biológica e ocorre por indução de práticas e manejos como a agricultura itinerantes e o adensamento de espécies úteis. Ou seja, a idealizada floresta “primária” originada na natureza selvagem é, na verdade, uma coevolução relacionada às sociedades humanas e sua distribuição pelo planeta. De fato, são as terras indígenas as maiores responsáveis pela proteção do desmatamento na Amazônia, pois atuam como barreira e seus povos produzem e conservam a biodiversidade da floresta. Entre 2000 e 2014, a média da área desmatada na Amazônia foi de 19%, enquanto que nas terras indígenas essa média foi menor que 2% no mesmo período (BRUM, 2019).

De acordo com Celentano *et al.* (2018, p. 325), “o avanço do desmatamento na Amazônia tem sido marcado por conflitos pela posse da terra, degradação ambiental e diversas outras formas de violência. Os povos indígenas são as principais vítimas desses conflitos”. A região mais desmatada do Bioma Amazônico no Brasil se estende do leste do estado do Pará ao oeste do estado do Maranhão, onde vivem milhares de indígenas de diversas etnias, entre as quais as principais são Awá-Guajá, Guajajara, Ka'apor e Tembé. É nessa área que se localiza a fronteira mais antiga de colonização da Amazônia, cujo desmatamento ganhou impulso nos anos 1960, por conta da construção da Rodovia Bernardo Sayão – conhecida como BR-010 - que liga Belém, Pará a Brasília, Distrito Federal. Ainda conforme Celentano *et al.* (2018), nos anos 1980, com a exploração do carvão vegetal por conta da implantação do Projeto Carajás de mineração de ferro da antiga Companhia do Vale do Rio Doce (atual Vale S.A.), muitas indústrias siderúrgicas se instalaram na região, causando ainda mais demanda sobre os recursos florestais e desequilíbrio ambiental.

Assim, sob esse modelo desenvolvimentista, a Amazônia e os povos tradicionais, que ali vivem, sofreram e ainda sofrem com a exploração da floresta, feita para abastecer com matérias primas os países “desenvolvidos” ou para gerar lucro às empreiteiras como, por exemplo, no caso da construção da Hidrelétrica de Belo Monte, no estado do Pará, a qual deixou explícito que “a floresta seguia sendo um corpo para exploração, e os povos da floresta um entrave a um tipo de desenvolvimento que nega sua existência e seu modo de vida” (BRUM, 2020, p. 61).

Tourneau (2019) atenta para o fato de que as terras indígenas representam 13,76% do território brasileiro e são fundamentais na manutenção do ecossistema amazônico. Uma estratégia, muito usada para se apropriar das terras indígenas, é o estabelecimento de grandes lavouras de soja e pastos para criação de gado fazendo limite com essas terras, com objetivo de garantir o andamento do ciclo de



desmatamento da floresta para comércio ilegal de madeira, colocação de meia dúzia de cabeça de boi para garantir a posse da terra, venda da terra para plantação da soja. Em algum momento do processo, legalização do “grilo” pelo governo do momento, com anistia aos ladrões de terras públicas”. (BRUM, 2019, p. 254; grifos no original)

Mas a cobiça endereçada aos povos tradicionais indígenas e não indígenas ainda vai mais longe e inclui, também, os seus conhecimentos, que são produzidos de forma coletiva com base em ampla troca e circulação de ideias transmitidas oralmente de uma geração a outra. O conhecimento relativo aos saberes e práticas de saúde da população tradicional está fortemente relacionado ao tema da biodiversidade e há evidências da importância desse conhecimento para a conservação da diversidade biológica dos ecossistemas, especialmente nas regiões das florestas tropicais (SANTILLI, 2005; ACOSTA, 2015). Nesse ponto, cabe destacarmos que, na PNPIC, a única menção ou prática apoiada em conhecimentos tradicionais brasileiro está contemplada na fitoterapia, porém a Política não faz nenhuma referência aos povos tradicionais do Brasil, de modo que os conhecimentos pareçam apenas antigos, sem relação com os povos originários.

Além disso, os saberes dos povos tradicionais são considerados eficientes filtros para as pesquisas da indústria farmacêutica, com vistas a produzir inovações nesse setor. Segundo Rezende e Ribeiro (2009), mais de 80% dos fármacos com algum princípio ativo derivado de plantas comercializadas atualmente são indicados pelos médicos exatamente para mesma terapêutica aplicada pela Medicina Tradicional. Nesse sentido, podemos perceber que o silenciamento e a apropriação indevida aplicados aos conhecimentos tradicionais os coloca em situação desprotegida frente à biopirataria que envolve o comércio e a utilização ilegal de plantas e animais, alguns para uso doméstico e muitos para uso da indústria farmacêutica, como, por exemplo, o caso do jaborandi (*Pilocarpus pennatifolius*) que teve sua patente registrada em 1991 pela empresa farmacêutica alemã Merck ou o caso

da copaíba (*Copaifera sp*) que teve sua patente registrada, em 1993, pela empresa francesa Technico-flor. Há, também, outro caso famoso de biopirataria que envolve o cupuaçu, cuja patente foi registrada em 2001 pela empresa Asahi Foods, do Japão (ALHO, 2012).

Zanirato e Ribeiro (2007) observam que o conhecimento dos povos tradicionais precisa ser protegido da exploração empreendida pela indústria farmacêutica, cujas patentes são propriedades, na maioria dos casos, de empresas sediadas em países autodenominados desenvolvidos. Com isso, acabam privando as populações tradicionais de se beneficiarem do próprio conhecimento, de forma que sua propagação fique desvinculada dos produtores pioneiros desses saberes.

## RACISMO DE ESTADO COMO ESTRATÉGIA DE SILENCIAMENTO

Eu estou incrustada numa história  
De silêncios impostos,  
De vozes torturadas,  
De línguas interrompidas por  
Idiomas forçados e  
Interrompidas falas.  
Estou rodeada por  
Espaços brancos  
Onde, dificilmente, eu posso adentrar e permanecer.  
(KILOMBA, 2020, trad. nossa)

A desqualificação dos povos tradicionais brasileiros – e consequentemente dos conhecimentos tradicionais - se dá desde a chegada dos colonizadores ao país, os quais se consideravam um povo superior, de forma que muito da cultura, dos costumes e das crenças desses povos tradicionais foram apagados, citados pejorativamente, quando não ignorados (UGARTE, 2009). Tal silenciamento vem

acontecendo e sendo mantido há séculos a partir do deslegitimação de sua história, cultura e identidade, sendo produzido por diversos mecanismos, dentre eles a linguagem – e nela a violência simbólica, uma das mais eficazes (ORLANDI, 1990).

Nesse sentido, podemos analisar essa desqualificação e silenciamento dos povos e conhecimentos tradicionais enquanto aquilo que Foucault (2005) postula como racismo de Estado, que em tempos de biopoder, o qual se apresenta como “tecnologia de poder que tem como objeto e objetivo a vida” (FOUCAULT, 2005, p. 303), funciona como um mecanismo de corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Afinal, diferente do poder soberano - que se exercia fazendo morrer ou deixando viver –, com a formação dos Estados Modernos, o biopoder atua como um poder sobre a vida, indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, que se estabeleceu às custas “da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 2014, p. 152).

Dessa forma, o poder disciplinar (que se exerce sobre os corpos) e o biopoder (que se exerce sobre a população), desenvolvidos a partir do Século XVII nas sociedades ocidentais, atuaram e sustentaram processos econômicos que produziram fatores de segregação e hierarquização social, podendo, assim, garantir relações de dominância e efeitos de hegemonia (FOUCAULT, 2014).

Somado ao controle e à regulação empreendidos pelo biopoder, o racismo de Estado justifica o poder de pedir a morte, encomendar a morte, ordenar a morte, não só dos seus inimigos, mas mesmo dos seus próprios cidadãos (FOUCAULT, 2005). Assim, o genocídio, como um sonho dos poderes modernos, implica não um retorno ao poder soberano do “velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e é exercido no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população” (FOUCAULT, 2014, p. 148), admitindo-se

a possibilidade de matar muitos para que outros possam continuar vivos. Portanto, o racismo de Estado deve ser entendido como um mecanismo que justifica a exclusão de pessoas para resolver, em tempos de biopoder, quais os grupos sociais serão colocados na categoria do “fazer viver” e quais serão colocados naquela do “deixar morrer” (FOUCAULT, 2005).

Ao produzir uma defasagem em alguns grupos populacionais em relação a outros grupos, através da fragmentação do contínuo biológico da espécie humana, subdividindo em grupos, que seriam as raças, e classificando-as em hierarquias que se estabelecem por meio de classificações binárias (raça superior/inferior), o racismo faz “cessuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (FOUCAULT, 2005, p. 305) no interior da população.

O evolucionismo revestiu o discurso político de cientificidade, como conjunto de noções biológicas que descreve uma hierarquização das espécies, uma luta pela vida entre as espécies e a seleção que elimina os menos adaptados. Essa maneira higienista de pensar as relações de colonização, as guerras, a criminalidade, a loucura e as anomalias, coloca a morte do outro (considerado da raça ruim) como o que vai deixar a vida em geral melhor e mais saudável. Assim, a sociedade de normalização usa o racismo como justificativa para a função assassina do Estado (FOUCAULT, 2005).

A normalização ocupou, a partir do Século XVIII, tudo o que envolve do orgânico ao biológico, do corpo à população. Assim, a norma passa a funcionar como técnicas disciplinares, que vão definir a disposição, a classificação e a hierarquização das coisas e das pessoas e, ao mesmo tempo, o que produz um corpo social homogêneo por meio das técnicas de regulamentação (FOUCAULT, 2001). Foi nesse contexto que o Estado moderno desenvolveu um saber sobre a população que lhe possibilitou investir nos corpos regulando os modos de vida, por meio da biopolítica, entendida por Foucault (2008, p. 431) como

uma racionalização dos “problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças...”. E, desde então, como um modo de controlar tudo o que não estiver inscrito na racionalidade científica moderna, apresentam-se os códigos redigidos e reformados, produzidos por uma atividade legislativa permanente e ruidosa, pela qual não devemos criar ilusões, pois ela torna aceitável um poder essencialmente normalizador (FOUCAULT, 2006).

Assim o poder disciplinar produz uma “organização interna de cada saber como uma disciplina tendo, em seu campo próprio, a um só tempo critérios de seleção que permitem descartar o falso saber, o não saber, formas de normalização e de homogeneização dos conteúdos, formas de hierarquização” (FOUCAULT, 2005, p. 217). São esses jogos de regras articulados a relações sociais de caráter discursivo e não discursivo que possibilitam a criação de realidades, por conta da regularidade com que se concretizam, mas ao mesmo tempo são capazes de empreender dispersões cuja fragmentação resultante torna difícil apontar uma responsabilidade completa (FOUCAULT, 2002), fazendo parecer que algo como o racismo seja natural e não historicamente construído como uma estratégia biopolítica – política sobre a vida e para produzir a vida - de dominação e manutenção do capitalismo, que naturaliza a morte de uns como necessária para promover a vida de outros.

Além disso, com a imposição dessas regras e normas, a razão científica moderna opera a desqualificação dos saberes e práticas constituídos por outros modos de produção de conhecimento, com objetivo de manter o monopólio da verdade, que é fundamental para sustentar a hegemonia do modelo capitalista de sociedade. Essa desqualificação faz com que os saberes e práticas não inscritos na razão científica moderna sejam sujeitados e, até, sepultados. Esse mecanismo de silenciamento dos saberes e práticas dos povos tradicionais pode ser considerado, conforme Santos (1997), um epistemicídio, que ocorre desde a colonização com a imposição da cultura do colonizador europeu aos povos tradicionais.

Para Mbembe (2017), a colonização iniciada no Século XVI nas Américas e o tráfico de escravos negros foram fundamentais para à expansão do capitalismo. A chegada à modernidade se relaciona intimamente com o desenraizamento geográfico e cultural, produzidos pela colonização e a implantação forçada de populações inteiras em vastos territórios habitados até então, apenas, pelos povos autóctones. Nesse sentido, há na constituição do pensamento europeu uma conjugação, mesmo que negada, entre o desenvolvimento da noção de humanismo e o racismo, operando uma articulação importante no projeto moderno de sociedade - a existência do colonialismo escravagista produziu humanidades subalternas, universalizando um devir negro do mundo, que se refere à condição de um corpo sujeito à extração e exposto à violência do processo colonial (PELBART, 2019).

Ao descrever a violência própria do processo colonial, Santos (1997) aponta como elementos constituintes o genocídio e o epistemicídio, considerando este como mais frequente e intenso ao longo da expansão capitalista, pois funciona como um instrumento para subalternizar, subordinar e marginalizar e, dessa forma, operar uma deslegitimação ou uma despotencialização dos saberes e práticas de grupos sociais que poderiam, de algum modo, colocar obstáculos ao processo de dominação e controle colonial e capitalista.

Foi a partir do racismo de Estado que Mbembe trabalhou a ideia de necropolítica, referenciando-se em territórios e processos históricos pautados nas lógicas coloniais e neocoloniais. Mbembe (2016, p. 125) retoma a crítica à noção clássica de soberania foucaultiana, apontando que a sua preocupação tem como foco as formas de soberania nas quais os projetos centrais não são a busca pela autonomia, mas sim “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”. O autor aponta que a partir dessas experiências de destruição de determinados grupos populacionais, torna-se possível analisar a política, a soberania e o sujeito por uma ótica que não seja a da modernidade, indo além da

análise da razão e da verdade dos sujeitos, chegando a categorias mais palpáveis, como as categorias de vida e morte (MBEMBE, 2016).

Nesse sentido, a crítica inacabada à modernidade sustenta a existência de necropolíticas e a permanência da colonialidade (LIMA, 2018), uma vez que o pensamento filosófico moderno, de acordo com Mbembe (2016), apresenta uma prática e um imaginário político com traços que evidenciam uma representação das colônias como lugar onde é permitido exercer um poder fora da lei e em permanente estado de exceção. Como tal, as colônias serviram como base, nas quais os controles e as garantias da ordem judicial foram suspensas, configurando uma zona de violência característica do estado de exceção, embora opere com a justificativa de responder a uma necessidade colocada pelo processo civilizatório.

Assim, segundo Mbembe (2016), a crueldade, o crime e o extermínio do “inimigo” não são vistos como moralmente errados, não possuem nenhum simbolismo, mas são exercidos por um delírio fóbico, com a finalidade de preservação da própria vida, podendo ser exercidos em doses homeopáticas, com pequenos massacres cotidianos, ou em doses maiores, com o epistemicídio e o genocídio empreendidos sobre os povos tradicionais indígenas e não indígenas desde a colonização.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os efeitos causados pelo racismo de Estado garantem a manutenção da hegemonia do modelo capitalista e neoliberal, tanto material como epistemologicamente, conformando-se em uma estratégia bio-necropolítica. Assim, a crença no progresso e no desenvolvimentismo como garantias para um mundo civilizado e em evolução, tal como posto pela razão científica moderna, vai autorizando a morte de outros modos de produção de vida, como acontece com as populações

tradicionais indígenas e não indígenas, ao passo que também vai justificando a morte dessas populações.

Para Safatle (2020), é como se o genocídio dos povos tradicionais fosse apenas consequência do processo civilizatório, que salvaria essa terra dos arcaísmos, especialmente o arcaísmo das sociedades sem Estado. Dessa forma, o genocídio dos povos tradicionais indígenas e não indígenas seria apenas a marcha violenta, porém necessária, do desenvolvimento histórico. O autor ainda afirma que, na história do Brasil, a ideia de desenvolvimento tem significado na prática uma forma de desaparecimento e apagamento. Nesse sentido, podemos perceber como esse apagamento, ou silenciamento, faz com que os saberes, as práticas e as vidas das populações tradicionais sejam desqualificadas, tornando-as vidas abjetas, descartáveis, passíveis de abandono e de morte.

Dessa forma, consideramos como algo muito significativo o silenciamento que apontamos em uma política pública – a PNPIC – justamente aquela que regulamenta práticas não convencionais de saúde no SUS, pois a exclusão dos saberes e práticas de saúde dos povos tradicionais reforça um modelo de sociedade fundamentada na racionalidade neoliberal, cuja lógica garante a concentração de renda de umas poucas famílias ao longo dos últimos séculos de nossa história e, ao mesmo tempo, busca deslegitimar e desestruturar garantias sociais como o direito à saúde pública e universal. Os saberes e práticas tradicionais, ao serem desqualificados e silenciados, garantem a manutenção da ideia de que não há outros caminhos para o cuidado em saúde e a produção de modos de vida, além desse triste caminho neoliberal de mercantilização da vida. Segundo Brum (2019, p. 255), “a floresta amazônica é estratégica para evitar que o aquecimento global supere 1,5 grau Celsius nos próximos anos”. Isso não é uma opinião e sim um fato. Há décadas muitos cientistas no mundo acompanham e pesquisam sobre o aquecimento global, o qual só pode ser controlado se a floresta amazônica ficar em pé e são os povos tradicionais que sabem conservar e produzir a biodiversidade



que pode manter a floresta amazônica viva. Portanto, seus saberes e práticas de saúde, assim como seus modos de produzir a vida, são imensamente importantes e não podem ser silenciados, ao contrário, devem ecoar e nos ensinar a ser e estar no mundo.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. Amazonia. Violencias, resistencias, propuestas. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 107, p. 39-62, 2015.

ALHO, C. JR. Importância da biodiversidade para a saúde humana: uma perspectiva ecológica. **Estudos avançados**, São Paulo, n. 26, p. 151-166, 2012.

ARRUDA, R. “Populações tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. **Ambiente & sociedade**, São Paulo, n. 5, p. 79-92, 1999.

BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. O lugar da vida: comunidade e comunidade tradicional. **Campo-território: Revista de geografia agrária**, ed. esp., p. 1-23, 2014.

BRASIL. Portaria nº 971, dispõe sobre a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares do Ministério da Educação. **Diário Oficial da União**, Brasília, v. 84, seção I, p. 20- 24, 4 maio 2006.

BRUM, E. **Brasil, construtor de ruínas**: um olhar sobre o país, de Lula a Bolsonaro. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2019.

CELENTANO, Danielle *et al.* Desmatamento, degradação e violência no “Mosaico Gurupi”: A região mais ameaçada da Amazônia. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 32, p. 315-339, 2018.

CUNHA, M. C.; ALMEIDA, M. Populações tradicionais e Conservação Ambiental. *In*: CAPOBIANCO, J. P. R. *et al.* (Orgs.), **Biodiversidade na Amazônia Brasileira**: Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e repartição de benefícios. São Paulo: ISA/Estação Liberdade, 2001, p. 76-91.

DIEGUES, A. C. *et al.* Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. *In*: DIEGUES, A.C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: NUPAUB-USP, 2000, p. 1-46.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 2001.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2006.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GOLDENBERG, P.; MARSIGLIA, R. M. G.; GOMES, M. H. de A. **O clássico e o novo: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.

GONÇALVES, A. B. Biopirataria: novos rumos e velhos problemas. **Revista Direitos Culturais**, Santo Angelo, v. 4, n. 6, p. 225-243, 2009.

KILOMBA, G. While I Write. **Youtube**, 30 set. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UKUaOwfmA9w>.

LIMA, F. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault y Achille Mbembe. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 70, p. 20-33, 2018.

LUZ, M. T. **Novos saberes e práticas em Saúde Coletiva**: Estudos sobre Racionalidades Médicas e Atividades Corporais. São Paulo: Hucitec, 2007.

LUZ, M. T. Estudos comparativo de racionalidades médicas; medicina ocidental contemporânea, homeopática, chinesa e ayurvédica. *In*: LUZ, M. T.; BARROS, N. F. de (Orgs.). **Racionalidades e práticas integrativas em saúde**. Rio de Janeiro: UERJ/IMS/LAPPIS, 2012, p. 189-202.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Rio de Janeiro: Arte & Ensaios, 2016.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MILANEZ, F. *et al.* Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, p. 2161-2181, 2019.

MOEBUS, R. L. N.; MERHY, E. E. Genealogia da política nacional de práticas integrativas e complementares. **Saúde em Redes**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 145-152, 2017.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Declaração de Alma-Ata**. Genebra: OMS, 1978.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS). **Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005**. Ginebra: OMS, 2002.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS). **Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023**. Ginebra: OMS, 2013.

ORLANDI, E. P. **Terra à vista**: discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez, 1990.

PELBART, P. P. **Ensaio do assombro**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

PEREIRA, B. E.; DIEGUES, A. C. Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 22, p. 23-70, 2010.

REZENDE, E.A.; RIBEIRO, M. T. F. O cupuaçu é nosso? Aspectos atuais da biopirataria no contexto brasileiro. **Revista de Gestão Social e Ambiental**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 53-74, 2009.

SAFATLE, V. **Bem-vindo ao estado suicidário**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

SANTILI, J. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. Petrópolis: Instituto Socioambiental/Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005.

SANTOS, B. de S. **Pela mão de Alice**. O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1997.

SILVEIRA, R. de P.; ROCHA, C. M. F. Verdades em (des) construção: uma análise sobre as práticas integrativas e complementares em saúde. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 29, e180906, 2020.

TELESI JÚNIOR, E. Práticas integrativas e complementares em saúde, uma nova eficácia para o SUS. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 30, n. 86, p. 99-112, 2016.

TOURNEAU, F. M. L. O governo Bolsonaro contra os Povos Indígenas: as garantias constitucionais postas à prova. **Confins. Revue franco-brésilienne de géographie**, São Paulo, n. 501, p. 1-15, 2019.

UGARTE, A. S. **Sertões de bárbaros**. Manaus: Valer, 2009.

ZANIRATO, H.; RIBEIRO, W. C. Conhecimento tradicional e propriedade intelectual nas organizações multilaterais. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 39-55, 2007.