

Conhecimentos Tradicionais Ancestrais, Saúde e Agroecologia: Um estudo sobre o cuidado, povos e comunidades afro-diaspóricas e indígenas

OLIVEIRA, Caroline Nóbrega de

Instituto Federal de Brasília, Campus Planaltina DF, line.oliveira.nobrega@gmail.com

Dedicatória

Iyami Osupá, a lua. Aos meus avós. Ao meu filho do céu Pedro Cayaman, cuja passagem profunda e breve deixou marcas eternas. Esta escrita é também uma oferenda: Meu totem, meu guardião, meu ancestral. À Clara Elis, minha filha na Terra, meu jardim semeado de flores e pássaros, meu respiro.

Resumo:

O presente artigo aborda práticas de saúde de povos indígenas e afro-diaspóricos e a importância dos conhecimentos tradicionais na construção de políticas e processos de consulta e anuência. Com base em experiências pessoais no curso de Agroecologia e na atuação em práticas integrativas, a pesquisa destaca a disputa em torno da propriedade intelectual sobre os conhecimentos tradicionais e propõe caminhos para a valorização desses saberes em sistemas de saúde e agroalimentares mais justos, integrativos e sustentáveis. Com a análise documental e a perspectiva metodológica da escrivência em interface com a compreensão acerca da decolonialidade, este trabalho tem o objetivo de investigar como saberes historicamente marginalizados pelo colonialismo eurocêntrico, são reconhecidos e incorporados em políticas de saúde e na agroecologia. Foram sistematizadas propostas de ação e abordagens pedagógicas para fortalecer os conhecimentos tradicionais como respostas às crises sanitárias e ambientais.

Palavras-chave: Territorialidades do cuidado, Igualdade Racial, Decolonialidade e Justiça epistêmica.

Introdução

As crises ambientais e sanitárias que enfrentamos, intensificadas pela pandemia da COVID-19 (2020-2022), revelam não apenas as falhas estruturais nos sistemas de saúde e alimentação, mas também a continuidade de um modelo hegemônico que historicamente desvaloriza os conhecimentos tradicionais dos

povos originários e das comunidades negras. Como destaca Ailton Krenak (2019), a crise civilizatória enfrentada pelo mundo moderno está diretamente ligada ao rompimento da relação entre humanidade e natureza, algo que os povos indígenas sempre alertaram.

Mas nós também estamos discutindo a contracolônização. Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolônizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolônização.” (Bispo, 2018).

Essa proposta de contracolônização convoca uma reconfiguração radical das relações entre os saberes. Não se trata apenas de incluir epistemologias outras nos espaços institucionais, mas de inverter a lógica: reconhecer que os saberes originários não são complementares ou exóticos, mas centrais para a reconstrução de um mundo em desequilíbrio. Quando Bispo (2018) afirma que as universidades precisam “topar aprender conosco”, ele aponta para a urgência de uma escuta que descentralize a hegemonia ocidental e crie espaços reais de confluência entre civilizações. Essa escuta ativa implica romper com o ciclo da extração – simbólica, epistêmica e material – para caminhar em direção a relações baseadas no respeito, na reciprocidade e no reconhecimento da legitimidade dos modos de vida, cura e ensino dos povos tradicionais.

A colonialidade do saber (Gonzalez, 1988; Munanga, 2009) impôs uma visão eurocêntrica da ciência e da medicina, marginalizando os sistemas de cura ancestrais que há séculos garantem a sobrevivência dos povos indígenas e afrodescendentes, cujos conhecimentos são centrais para a medicina ocidental e para a indústria farmacêutica. No entanto, essas práticas e seus praticantes não apenas resistem, mas continuam sendo fundamentais na promoção da saúde e na manutenção da biodiversidade.

Destaco a contribuição da Fran Paula (2024) com remédios do mato. As suas vivências com as plantas medicinais apresentam caminhos possíveis para o

fomento da saúde:

Então, partindo da minha experiência, o conhecimento sobre os *remédios do mato* como aprendi a chamá-los desde criança, são vastos e riquíssimos, utilizados na maioria das vezes de forma preventiva. A seiva ou vinho do Jatobá, tem período certo do ano para ser extraído. É por esse calendário da natureza que planejamos os preparos de xaropes feitos em casa, que ainda recebe o majestoso coração da bananeira, que aliás não pode ser retirado de qualquer maneira. Os xaropes dependem da florada das árvores nativas e das chuvas, as garrafadas que fortalecem o sistema imunológico dependem do mel produzido pelas abelhas e da preservação da Sucupira e suas favas (Paula, 2024).

A agroecologia é entendida hoje como uma ciência transdisciplinar que incorpora diferentes formas de conhecimento. Surgida internacionalmente em contraponto ao modelo agrícola da Revolução Verde, ela consolida-se no Brasil especialmente a partir da década de 1970. Em nosso país, o movimento agroecológico ganhou força junto a organizações de base social (como o MST), pastoral da terra, povo do campo que valoriza a diversidade do conhecimento campesino e se opõe à monocultura tecnológica e iniciativas urbanas de cultivo (por exemplo, feiras comunitárias em mercados populares). Povos indígenas, comunidades quilombolas, são a origem destas técnicas ancestrais de cultivo e de bem viver. Essas lutas articularam um novo paradigma agrícola, de caráter contra-hegemônico. A agroecologia é um modelo de convivência com a terra baseado em princípios de cuidado mútuo, reciprocidade, soberania alimentar e justiça social. Em vez de buscar apenas produtividade por insumos externos, ela enfatiza a gestão ecológica dos sistemas agrícolas, promovendo a saúde dos ecossistemas e das pessoas. A carta da 17ª Jornada Nacional de Agroecologia de 2018, por exemplo, reforça que o projeto agroecológico é “um movimento, é ciência e educação popular” que valoriza o *ser e saber camponês* e promove a igualdade e a diversidade racial, de gênero e cultural. Isso implica reconhecer que o cultivo sustentável e a produção de alimentos saudáveis estão intrinsecamente ligados ao bem-estar das comunidades e ao respeito por suas tradições. Minha pesquisa se insere numa transformação agroecológica, que destaca a importância dos conhecimentos afro-indígenas como parte de um *patrimônio biocultural* compartilhado e de responsabilidade discursiva.

Em cartas e documentos do movimento agroecológico brasileiro notam-se referências explícitas à “espiritualidade negra e indígena” e a conceitos como o “Bem Viver” como horizonte de luta. O Bem Viver, para os povos Guarani Kaiowá, não é conceito abstrato nem utopia distante, é prática encarnada, fundamento espiritual e forma de existência coletiva. Como afirma Peralta (2020), não há separação entre o plantar e o rezar, entre o comer e o sonhar. O território não é apenas espaço de cultivo, mas extensão da vida espiritual, lugar de autonomia e reencontro com os encantados. Ao narrar que “Bem Viver é ter terra, é ter mata, é ter reza” (p. 7), o autor nos convoca a uma mudança radical na forma de compreender as relações entre saúde, alimentação, espiritualidade e política. Ao invés de buscar desenvolvimento, como nos impõe o modelo capitalista, o Bem Viver aponta para o retorno aos modos de vida ancestrais, onde o conhecimento não se separa da vida, e a vida é tecida por relações de reciprocidade. É nessa lógica que a agroecologia se enraíza como resistência e cuidado integral, como projeto civilizatório que respeita a pluralidade dos mundos que nos habitam.

O Bem Viver, ainda que amplamente difundido em discursos de políticas públicas e ambientalismo institucional, carrega uma profundidade espiritual, territorial e relacional que não pode ser traduzida ou simplificada como “alternativa ao desenvolvimento”. Essa noção, enraizada nas cosmologias indígenas andinas, como o Sumak Kawsay (quíchua) e o Suma Qamaña (aymara), expressa uma relação de equilíbrio com a vida, com o tempo e com a natureza, onde não há cisão entre espiritualidade, política e cuidado. No entanto, é preciso distinguir entre o Bem Viver como filosofia vivida e ancestral, e as formas de tradução e apropriação institucional que têm marcado parte do debate na América Latina.

Essa distinção não é meramente semântica, mas epistêmica. Os riscos de institucionalização esvaziam os sentidos comunitários e sagrados do Bem Viver, subordinando-o à lógica desenvolvimentista que os povos originários justamente rejeitam.

O conceito de “Bem Viver” (Sumak Kawsay, em quíchua; Suma Qamaña, em aymara) vem sendo apropriado por discursos acadêmicos, jurídicos e ambientais como alternativa ao desenvolvimento. Contudo, há uma distinção essencial entre sua

vivência como filosofia ancestral comunitária e espiritual, praticada por povos andinos como os Aymara e Quechua, e sua tradução institucionalizada por atores não indígenas. Autores como Fernando Huanacuni e Félix Patzi escrevem a partir de dentro dessas cosmovisões, conectando o Bem Viver à espiritualidade, reciprocidade, equilíbrio e território. Já pensadores como Alberto Acosta e Eduardo Gudynas, embora aliados, assumem uma postura de mediação, adaptando o conceito ao campo político e jurídico ocidental. Essa distinção é fundamental para evitar o apagamento das práticas originárias e o uso estratégico do Bem Viver como retórica vazia em políticas públicas que continuam baseadas no extrativismo e na colonialidade do poder.

Esses conhecimentos são vistos como patrimônio comum da humanidade, riqueza cultural e genética gerida por povos tradicionais, que deve ser preservado e ampliado. Em síntese, ao integrar saúde, espiritualidade e conhecimento ancestral, meu trabalho dialoga com as bases éticas da agroecologia, reforçando a soberania alimentar e a justiça socioambiental na relação harmoniosa com a terra.

Cabe ressaltar que nos estudos sobre cuidado, as Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS) emergem como referências importantes. As PICS são abordagens terapêuticas que têm como objetivo prevenir agravos à saúde, a promoção e recuperação da saúde, enfatizando a escuta acolhedora, a construção de laços terapêuticos e a conexão entre ser humano, meio ambiente e sociedade. Estas práticas foram institucionalizadas pela Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no Sistema Único de Saúde (PNPIC) e, atualmente, o Sistema Único de Saúde (SUS) oferece, de forma integral e gratuita, 29 procedimentos de Práticas Integrativas e Complementares (PICS) à população. As PICS fazem parte das práticas denominadas pela Organização Mundial da Saúde (OMS) de Medicinas Tradicionais, Complementares e Integrativas (MTCI). Tais práticas são recursos terapêuticos que fortalecem o cuidado ofertado no SUS e ampliam a percepção da população para no sentido da autonomia e do autocuidado (BRASIL, 2006). Sistemas como a fitoterapia, a medicina dos terreiros, as práticas de cura indígena e a espiritualidade dos povos tradicionais oferecem abordagens que tratam o ser humano de forma integral, considerando corpo, mente, espírito e

território (Evaristo, 2017). A relação com a terra, com as plantas medicinais e com os ciclos da natureza é central nessas tradições, demonstrando que a cura não se limita à intervenção biomédica, mas está profundamente ligada ao pertencimento e à identidade cultural (Munduruku, 2020).

A Lei nº 13.123/2015, conhecida como Marco Legal da Biodiversidade, regula o acesso ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais, mas tem sido criticada por favorecer a exploração comercial sem garantir a justa repartição de benefícios às comunidades. Já a PNPIC e a PNSPI representam avanços ao reconhecer práticas tradicionais no SUS, mas ainda operam sob lógica biomédica, tratando esses saberes como complementares. A **Convenção nº 169 da OIT**, ratificada pelo Brasil, assegura o direito à consulta livre, prévia e informada, mas esse direito é frequentemente desrespeitado nas decisões que afetam diretamente os povos indígenas e tradicionais. A Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) reconhece os conhecimentos tradicionais, mas os tratados não garantem direitos se não houver pressão social e jurídica. Como Lúcia Kaingáng aponta, a linguagem da “humanidade” esvazia a titularidade dos povos.

Defender a biodiversidade é defender os guardiões da vida, aqueles que sabem manter florestas em pé, é proteger territórios indígenas, quilombolas, ribeirinhos, extrativistas, povos de matriz africana e os conhecimentos de quem planta, pois eles brotam da Terra.

A implementação de políticas públicas nesse campo precisa considerar a participação ativa das comunidades tradicionais. Desde a institucionalização da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), houve avanços na incorporação de saberes populares ao Sistema Único de Saúde (SUS), mas a estrutura ainda precisa romper com a lógica colonial que relega esses conhecimentos a um plano secundário. As Políticas Públicas são também campo de disputa. A criação do Ministério da Igualdade Racial (MIR), em 2023, marca um avanço importante. O MIR reorienta a política estatal na valorização dos saberes afro-indígenas, promovendo ações que dialogam com os princípios das Práticas Integrativas e Complementares no SUS e com as demandas históricas de

reconhecimento das medicinas tradicionais. A fitoterapia, por exemplo, mesmo reconhecida pelo SUS, ainda precisa avançar no reconhecimento das formulações ancestrais, dos modos de uso e das espiritualidades associadas às plantas.

Como alerta Sueli Carneiro (2023), a marginalização do conhecimento negro e indígena no Brasil é um reflexo do racismo, que exclui sistematicamente essas populações das políticas públicas e das produções científicas.

A valorização dos saberes afro-diaspóricos e indígenas na Agroecologia e na Saúde não é apenas uma reparação histórica, mas uma necessidade contemporânea para a construção de futuros possíveis e sustentáveis. O conhecimento que garantiu a sobrevivência desses povos diante da escravização, do genocídio e da violência estrutural continua sendo uma alternativa concreta para enfrentar os desafios climáticos e sanitários da atualidade.

Este é o ano da COP 30 (Conferência das Partes) e mais uma vez os países de hegemonia colonizadora têm a maior participação e decisão sobre nossos futuros e do planeta, mas decisões sem o conhecimento originário não terá saída para os acordos que viram . A relação do governo é morde e assopra, não podemos conceber algo de revolucionário para nossas vidas se ainda se extrai petróleo em terras indígenas.

É importante destacar que este trabalho nasce do encontro entre minha trajetória pessoal, ancestral e profissional. Sou artesã, terapeuta, fui por 7 anos sacerdotisa de umbanda, hoje estou aprendiz de mãe Iya Luciana Odolewá no terreiro Ilê Axé Bairá Omo Torrundê, Terapeuta do Axé, aprendiz de filosofia, mitologia e história africana e estudante do curso superior em Agroecologia pelo Instituto Federal de Brasília. Minha formação, porém, antecede o espaço acadêmico: foi construída, na rua, no terreiro, nas feiras, nos quintais e nas rodas de cura, onde o saber se manifesta na oralidade, na escuta, no corpo e no fazer com as mãos.

Trajetória Pessoal e Política como Parte da Pesquisa

Minha trajetória de vida é parte constitutiva desta pesquisa. O caminho que percorri como mulher afroindígena, mãe, artesã, ativista e terapeuta configura-se como encruzilhada de saberes, dores e resistências que alimentam este trabalho. Filha de pai capixaba, descendente de pessoas escravizadas e caiçaras, mãe paraibana, neta de indígenas do sertão, cresci em Taguatinga DF, no seio de uma família candanga, onde o quintal farto nos nutria com o que a terra oferecia. Nesse chão, aprendi com meus avós, o valor da oralidade, do cuidado coletivo e da relação com a natureza.

Ao escrever este trabalho, toquei em memórias que por vezes foram silenciadas ou desacreditadas. Como Grada Kilomba (2019, p. 25) afirma, escrever é também desenterrar e libertar narrativas que historicamente foram interdidas às mulheres negras, aos povos indígenas, aos corpos dissidentes.

Desde a adolescência, minha trajetória foi atravessada por contextos de desigualdade marcados pelo racismo, pelo machismo e pela violência. Foi nesse chão de luta que minha consciência crítica se formou, entre mobilizações populares, movimentos sociais, terreiros, arte e cultura viva. Fui acolhida em uma casa-abrigo após vivenciar violência doméstica, e foi ali, nesse espaço de dor e recomeço, que reencontrei o cuidado como caminho. Aprendi a massoterapia, compartilhei oficinas de artesanato e aprofundei meu vínculo com as ervas e com minha espiritualidade. Essas vivências, que atravessam o corpo, o fazer e o sentir, tornaram-se o alicerce do que hoje compreendo como práticas de cuidado integrativas, ancestrais e comunitárias.

Minha atuação como artesã com reutilização de materiais, cofundadora da Tempo Eco Arte e da Ecofeira do Mercado Sul, materializa a articulação entre sustentabilidade, redes de afeto e economia solidária. A agroecologia surge nesse percurso como prática de pertencimento e reconexão com os conhecimentos tradicionais e a cura por meio da terra, especialmente nas vivências em assentamentos do MST, ocupações e quintais produtivos do Cerrado.

Atuo há mais de uma década com práticas integrativas e cuidados baseados em plantas medicinais, tanto no contexto terapêutico da massoterapia quanto nos rituais e fundamentos das religiões de matrizes africanas, Umbanda e Candomblé

Baiano e no Santo Daime, nome dado em referência à ayahuasca, tida como "fio condutor da vida" em sistemas de conhecimento indígenas de diferentes países amazônicos (Conferência Indígena da Ayahuasca, 2022). Nessa perspectiva, o cuidado é coletivo, espiritual e territorial, enraizado nos saberes afro-diaspóricos e indígenas, que foram historicamente silenciados, mas seguem vivos e potentes nas práticas do cotidiano. Nos banhos, defumações, feitiços do chá, rezas, cultivos e colheitas, as ervas se tornam ponte entre o tangível e o intangível entre o corpo e a terra.

No percurso acadêmico pela agroecologia, reencontrei, com linguagem técnica e política, o que já fazia parte do meu modo de viver e cuidar: o respeito ao bioma cerrado, o manejo agroflorestral de espécies medicinais e o cultivo como forma de cura do solo e do ser. A agroecologia, para mim, é mais do que um modelo produtivo agroalimentar: é uma forma de existência e resistência, que conecta o saber científico ao saber ancestral.

Este trabalho também é fruto de um percurso formativo que atravessa minha trajetória pessoal e acadêmica. Ao longo do curso, disciplinas como Sociologia, Relações Étnico-Raciais e Políticas Públicas foram fundamentais para que eu pudesse nomear inquietações que sempre me atravessaram, especialmente no que se refere à marginalização dos saberes ancestrais no campo da saúde e da agroecologia. Ela é implicada porque é feita com o que me atravessa, enquanto mulher afro-indígena, artesã, terapeuta e filha das tradições que resistem. Aqui, não se trata de um olhar distanciado sobre um objeto, mas de um mergulho em experiências vividas, partilhadas e aprendidas nos territórios de cuidado e luta. O conhecimento que compartilho é tecido com minhas práticas e pertencimento, com o chão dos terreiros, dos quintais e das casas de reza. É uma escrita que parte da pele e da escuta, da espiritualidade e da coletividade, como prática política e como forma de cura.

Ao me posicionar como sujeito de pesquisa e prática, reconheço que meu corpo, minhas experiências e minha ancestralidade compõem a base ética e epistemológica deste trabalho. Essa escolha metodológica está alinhada com perspectivas decoloniais, que questionam a separação entre sujeito e objeto, entre

razão e espiritualidade, entre ciência e território. Assim, este artigo é também um relato de vida e uma afirmação política: cuidar da saúde é cuidar da terra, das histórias e das conexões que sustentam a vida.

Agroecologia promove saúde. A estrutura de poder econômico e político no nosso país e no mundo promove o contrário. Isso é uma afirmação que eu penso. Tendo em vista os últimos acontecimentos, como a pandemia da COVID-19, vivida entre os anos de 2020 e 2022, tivemos provas concretas de que algo não anda bem com nossos modos de vida atuais. A falta de alimentos, hospitais sucateados, crise climática, crise hídrica, falta de moradia, falta de acesso ao saneamento básico, desmatamento e ausência de políticas públicas para o reconhecimento e preservação dos povos indígenas e tradicionais e seus territórios, perpetradas pelo agronegócio, nos levaram, e ainda nos levarão, a uma extinção em massa da vida em nosso planeta.

A ganância do homem em dominar pessoas e recursos naturais nos trouxe até aqui. E para onde nos levará? Esta é uma pergunta que não se cala e não se calará até que dediquemos esforços reais para enfrentar essa crise que adoce o planeta. Além disso, é importante ressaltar que a saúde e a alimentação são direitos garantidos pela Constituição (Brasil, 1988), e cabe ao Estado o dever de assegurá-los. No entanto, essa saúde não se expressa apenas no acesso a postos de saúde ou a médicos da rede pública. Muita coisa precisa ser revista com urgência. Neste sentido, a agroecologia pode ser refletida como um caminho possível para as mudanças necessárias para a promoção do bem viver.

Além disso, através das minhas vivências, pude perceber que a agroecologia responde às calamidades que vivenciamos nos dias atuais. Um avanço significativo já começa a ser visível, principalmente em comunidades que adotam essas práticas, seja por meio de entendimentos contemporâneos ou de saberes transmitidos entre gerações. São práticas que valorizam o conhecimento popular como eixo da promoção da saúde. A saúde que defendemos nasce do processo educativo, nos espaços de pertencimento e nas relações cotidianas.

A saúde que queremos é a que se transmite em sistemas familiares

intergeracionais, que não subjuga os corpos e saberes ao poder do capital. Queremos uma saúde que reconheça e fortaleça o tecido social, valorize a troca de conhecimentos e as tecnologias que empoderam cidadãos brasileiros para sua autonomia. Esse sistema passa pela incorporação da agroecologia, pelas cercas naturais como práticas de cuidado, pelas relações de troca baseadas na economia solidária, e por processos educativos que valorizem os territórios e suas culturas. A entrada dos conhecimentos tradicionais, especialmente afro-indígenas, no campo científico não se dá sem conflitos. Ela provoca um verdadeiro abalo nas bases modernas da ciência ocidental, que se estruturou historicamente sobre os pilares da objetividade, da racionalidade universal, da hierarquia dos saberes e da exclusão de epistemologias outras. Essa ciência, herdeira do projeto colonial, construiu-se negando a legitimidade de conhecimentos ancestrais ligados ao corpo, à espiritualidade, à oralidade e à experiência coletiva.

Grada Kilomba (2019) nos alerta que o saber produzido por corpos racializados é sistematicamente deslegitimado. O saber do outro, do corpo negro, indígena, da mulher, é lido como folclore, superstição ou informalidade. Quando as práticas de cuidado que envolvem rezas, ervas, rituais e cosmologias entram nos espaços formais – como políticas públicas de saúde, universidades ou pesquisas acadêmicas –, elas não apenas reivindicam lugar, mas questionam a própria estrutura de validação da ciência dominante.

Metodologia

Assumo aqui uma metodologia implicada, que se apoia na escrevivência (Evaristo, 2005) e na PesquisAÇÃO (Brandão, 1984), porque minha caminhada é também escrita e ação, cuidado e construção coletiva. A escrevivência permite narrar a partir da minha própria experiência, reconhecendo que o saber não se separa do corpo que sente, da memória que carrega, da ancestralidade que orienta. Como diz Nego Bispo (2021), "não queremos políticas de inclusão, queremos políticas de enraizamento" e é essa epistemologia da raiz que guia este trabalho. Longe de uma neutralidade acadêmica, esta é uma pesquisa feita com as comunidades e não sobre elas, honrando os protocolos comunitários e espirituais que nos formam. Como mulher implicada nos fazeres que analiso, escrevo a partir de uma prática viva, em

que o cuidado é tanto método quanto horizonte.

Este trabalho adota a perspectiva metodológica da escrevivência, conceito cunhado pela escritora Conceição Evaristo, que compreende a escrita como experiência de vida, memória coletiva e resistência. Escrever, nesse sentido, é também afirmar o lugar de fala e de existência de corpos historicamente silenciados, articulando saberes ancestrais e vivências concretas como formas legítimas de produção de conhecimento (Evaristo, 2017). Esses componentes curriculares moldaram a base crítica e política deste estudo, permitindo uma leitura mais densa da realidade e das disputas que envolvem os saberes afro-indígenas e suas expressões nos territórios. Também escolhi realizar uma análise documental, e foram selecionados para compor a pesquisa os seguintes documentos: *Carta da IV Conferência Indígena da Ayahuasca*, *Carta da V Conferência Indígena da Ayahuasca*, o artigo intitulado *A tecnologia do ebó: arqueologia de materiais orgânicos em contextos afro-religiosos*, de Luciana Nunes de Castro Novaes e a dissertação intitulada *Direitos negados, patrimônios roubados: desafios para a proteção dos conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e das expressões culturais tradicionais dos povos indígenas no cenário internacional*, de Fernanda Jófej Kaingáng. Estes documentos foram escolhidos por terem marcado a trajetória da minha vivência e são relevantes para construção de políticas públicas e abordagens de ensino e pedagogias em prol dos conhecimentos tradicionais. Apesar de suas especificidades, os três textos convergem na defesa da autonomia epistêmica, do reconhecimento da espiritualidade como cuidado e da centralidade do território como lugar de cura e de poder. São falas insurgentes que recusam ser interpretadas de fora, elas afirmam: “nós temos experiência e conhecimentos”.

A partir daí, a análise dos documentos selecionados permite compreender como os conhecimentos tradicionais afro-indígenas articulam saúde, espiritualidade, território e cuidado de forma indissociável. Cada texto evidencia uma dimensão fundamental da luta por reconhecimento e valorização desses conhecimentos, ao mesmo tempo em que denuncia processos de invisibilização, apropriação e violência institucional contra povos originários e comunidades de matriz africana.

Reflexões a partir de diferentes escritas

Os primeiros documentos analisados neste estudo são as duas últimas cartas das Conferências da Ayahuasca e Povos Indígenas, a IV Conferência, realizada entre 2022 e 2023, e a V Conferência, entre 2024 e 2025. Esses encontros marcam um momento de intensa mobilização dos povos originários em defesa do direito à espiritualidade e à medicina da floresta. As cartas são frutos de processos coletivos de escuta, diálogo e resistência, nos quais os próprios povos indígenas afirmam suas práticas espirituais como parte inseparável da vida, dos territórios e dos modos tradicionais de cuidado.

Afirmamos que a separação do conhecimento em áreas e a diferenciação entre moléculas, substâncias, plantas e produtos não corresponde ao pensamento indígena sobre o espírito e a vida dos seres que nos curam. Alertamos sobre os perigos e graves consequências da morte de nossos territórios, do mal uso de nossas medicinas e da apropriação cultural. Ressaltamos a importância da consulta prévia e informada, da violência do extrativismo de nossos conhecimentos, da biopirataria e nos posicionamos contrários às ameaças de exploração e exclusão de nossos povos (Carta da IV Conferência da Ayahuasca e Povos Indígenas, 2022).

Demandamos que instituições das áreas da saúde, judicial, penal e de pesquisa trabalhem com ética, respeitando os valores, os conhecimentos, a propriedade intelectual e os direitos dos povos indígenas à consulta livre, prévia e informada e aprovação expressa pelos povos, como rege o Acordo Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, a Declaração das Nações Unidas dos Direitos dos Povos Indígenas, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho Sobre Povos Indígenas e Tribais e a Convenção de Diversidade Biológica, de boa fé e com a participação de advogados, pesquisadores e antropólogos indígenas (Carta da IV Conferência da Ayahuasca e Povos Indígenas, 2025).

Tais documentos denunciam as tentativas crescentes de regulamentação e controle do uso da Ayahuasca por instituições públicas, frequentemente realizadas sem a devida escuta dos povos que detêm esses saberes. Denunciam também o extrativismo espiritual promovido por setores religiosos, científicos e comerciais, que descontextualiza os rituais e desrespeitam a cosmologia indígena. As cartas exigem que as políticas públicas de saúde e educação respeitem os tempos, os modos de

vida e as decisões autônomas de cada povo. Elas não são só documentos. São instrumentos de resistência e de produção de políticas de cuidado coletivo, saúde e espiritualidade feitas pelos próprios povos indígenas, reafirmando seu direito de existir, de cuidar e de saber.

O terceiro texto analisado, *Tecnologia do Ebó: arqueologia de materiais orgânicos em contextos afro-religiosos*, da pesquisadora das religiões negras e Iyalorixá Luciana Castro Nunes Novaes, propõe uma potente virada epistemológica a partir da cosmologia iorubá. O texto revela o Ebó como uma prática de cuidado integral, que reorganiza forças espirituais, corporais, afetivas e territoriais. Nesse contexto, o cuidado não é reduzido a procedimentos técnicos ou biomédicos, mas se inscreve em um sistema simbólico e ritual que produz saúde como equilíbrio energético e relação com o sagrado. Ao afirmar que o Ebó é tecnologia, ciência e cuidado, a autora desafia as categorias ocidentais e o racismo epistêmico que deslegitima os saberes afro-brasileiros. Ao longo do texto, Luciana denuncia a perseguição histórica às religiões de matriz africana, inclusive dentro das instituições públicas de saúde, e propõe que a ancestralidade e o axé sejam reconhecidos como fundamentos legítimos para políticas de saúde coletiva, segurança espiritual e bem viver.

A noção de tecnologia considerada aqui para pensar os ebós está fundamentada em epistemes não industriais de conhecimento e sustentadas por cosmologias e ontologias não ocidentais. As técnicas, os instrumentos e os processos de transformação por comunidades tradicionais “não têm sido objeto de interesse da ecologia política, concentrada mais especificamente em contextos industriais e modernos” (NOVAES, 2018b, p. 61).

A Educação Ambiental é Lei nº 9.795/1999 no Brasil e componente permanente da Educação Nacional. Para tanto, lembra Nzinga, Sanches e Pinheiro (2020) que o Brasil é o único país da América Latina que possui norma específica. Essa é uma informação importante para pensar a forma tradicional que a educação ambiental é transmitida no interior dos Candomblés e na concepção do conceito prático de afronatureza. Logo, conhecer modos de interpretar o mundo e os corpos a partir de perspectivas salvaguardadas por povos tradicionais auxilia na autoestima

da diversidade étnico-racial e valoriza a cultura brasileira a partir de dimensões filosóficas distantes da fundamentação teórico-metodológica científica, reduzida a análises que valorizam a hierarquia de significados e a representação de realidades. (Novaes, 2021).

Luciana Novaes chama atenção para o fato de que, quando institucionalizada, a educação ambiental tende a desconsiderar as práticas ancestrais afro-brasileiras, deslegitimando os modos de ensinar e cuidar presentes nos terreiros e quilombos. Isso reforça o epistemicídio ambiental, apagando experiências vivas de relação com a natureza. Nos territórios afro-indígenas, o cuidado com a saúde está profundamente entrelaçado com o cuidado com o ambiente. As folhas, as águas, os ventos, os ciclos da terra são parte do que sustenta o corpo e o espírito. Nos terreiros, este saber se atualiza em ritos, cantos, oferendas e modos de plantar e colher. São espaços onde a educação ambiental acontece de forma comunitária, espiritual e cotidiana, com base na oralidade, na ancestralidade e na relação direta com o sagrado. Mais do que lugares de fé, os terreiros são também territórios pedagógicos e políticos, onde a ecologia é ensinada na prática e se enraíza como forma de resistência e preservação da vida.

O quarto documento intitulado *Direitos negados, patrimônios roubados: desafios para a proteção dos conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e das expressões culturais tradicionais dos povos indígenas no cenário internacional*, da pesquisadora e jurista indígena Fernanda Kaingáng, aprofunda a denúncia sobre o apagamento e a apropriação dos conhecimentos indígenas no Brasil.

A autora revela como, apesar das contribuições históricas e fundamentais dos povos originários para a ciência, a medicina, a agricultura e a espiritualidade, seus saberes seguem sendo tratados como folclore, superstição ou mero objeto de pesquisa. Fernanda Kaingang traz exemplos concretos de violações de direitos intelectuais e espirituais, evidenciando como a estrutura das universidades, dos programas de pesquisa e das políticas públicas ainda opera sob uma lógica colonial. Ela propõe a construção de um novo marco epistemológico, em que a espiritualidade, a oralidade e o pertencimento coletivo sejam reconhecidos como fundamentos legítimos da produção do conhecimento. A partir de sua experiência como indígena e acadêmica,

a autora clama por uma ciência que deixe de expropriar e passe a construir alianças, reparações e restituições.

Os princípios que orientam não apenas a pesquisa mas toda a minha atuação profissional derivam dos valores herdados da cultura Kaingáng, que permanecem vivos na sabedoria de nossos anciãos, ainda que sufocados sob as cinzas do individualismo ensinado pelo colonizador. Estes princípios são: interesse da coletividade como prioridade; valorização da sabedoria dos kófa — os anciãos dos povos indígenas, podendo eles ser xamãs, rezadores, parteiras, ervadeiras, artesãos, lideranças tradicionais ou profissionais indígenas; da terra como fonte de vida, de valores culturais acima de qualquer valor econômico e de fator de identidade e fonte de dignidade; e a cultura como instrumento de reafirmação de identidade e de direitos (Kaingang, 2023).

Os documentos que compõem o corpo desta pesquisa dialogam profundamente entre si, ainda que oriundos de distintos contextos culturais e acadêmicos. Todos compartilham uma crítica comum ao sistema hegemônico de conhecimento que deslegitima, silencia e rouba os saberes dos povos indígenas, afro-diaspóricos e tradicionais.

A espiritualidade é ponto central nas três produções, não como elemento folclórico ou exótico, mas como base ontológica e epistemológica. Nas *Cartas da Conferência da Ayahuasca*, os povos reafirmam que a Ayahuasca não é uma substância ou objeto de consumo, mas um elemento de identidade, cura, ancestralidade e território. Luciana Novaes, ao apresentar o ebó como tecnologia ancestral, rompe com o entendimento colonizador da “oferta religiosa” e revela que o ebó é uma ciência do cuidado, feita com matéria viva, tempo ritual e saber encarnado. Já Fernanda Kaingáng denuncia os dispositivos jurídicos internacionais que reduzem os saberes indígenas a “bens difusos”, uma forma de esvaziar sua potência política e espiritual.

A voz dos anciãos deve ecoar em todos os lugares nos quais se discuta o destino dos saberes indígenas. A sabedoria dos antigos ensina que não se deve criticar sem conhecer e, nesse sentido, os Povos Indígenas estão dispostos a dialogar com todas as instâncias

afetas aos Conhecimentos Tradicionais, no intuito de fazê-los entender que uma lei deve ser construída com a participação de seus destinatários para que seja legítima e eficaz. (Kaingáng, 2004, p. 13)

Outro elo entre os textos é a noção de soberania sobre os conhecimentos, corpos e territórios. Todos denunciam a expropriação dos conhecimentos tradicionais por universidades, igrejas, ONGs e empresas farmacêuticas, muitas vezes com o apoio ou omissão do Estado. As Cartas reafirmam a autonomia dos Protocolos Comunitários como instrumentos legais e éticos para proteger suas medicinas e rituais. O texto de Novaes denuncia o racismo religioso e o epistemicídio contra os terreiros. A dissertação de Kaingáng exige o reconhecimento jurídico do conhecimento indígena como patrimônio vivo e inalienável.

Esses quatro documentos propõem também uma troca epistemológica: exigem que o mundo acadêmico, jurídico e político escute a partir de outras referências, de outras formas de narrar, curar e viver. Todos apontam para a necessidade de justiça epistêmica, para que o cuidado, a espiritualidade e a saúde deixem de ser vistos como domínio exclusivo da ciência ocidental. O que está em disputa, portanto, não é só o acesso, mas o poder de dizer o que é vida, o que é cura, o que é ciência e quem pode ser sujeito do saber.

Por fim, há um aspecto metodológico que une os textos: são todas narrativas implicadas, enraizadas no chão da vida. Não se trata de distanciamento analítico, mas de escrevivência, de denúncia política e de afirmação de mundos outros. É essa pluralidade de mundos que o meu TCC também defende e encarna.

Ao analisar os quatro documentos em conjunto, torna-se evidente a existência de um campo complexo de conhecimentos de cuidado, que tem sido sistematicamente excluído das políticas institucionais e da construção formal do conhecimento. Esses conhecimentos são enraizados na ancestralidade, na espiritualidade e no território, e compreendem a saúde como uma dimensão ampliada da vida, um equilíbrio entre corpo, comunidade, natureza e ancestralidade. Não se trata de práticas complementares, tampouco de exótico, trata-se de epistemologias próprias, profundas, coerentes e transformadoras. A tentativa de enquadrá-las em categorias biomédicas ou científicas é não apenas limitante, mas

violenta.

Na minha trajetória pessoal como mulher-mãe, afro-ameríndia, filha de santo, artesã, cabeleireira, massoterapeuta, educadora popular e estudante de Agroecologia, vivi experiências profundas de cuidado que confirmam e fortalecem os sentidos expressos nesses documentos. O toque, o banho de ervas, o canto, a reza, o axé do terreiro e o uso de plantas sagradas não são apenas terapias alternativas, são práticas ancestrais que sustentam a saúde do corpo e do espírito. Ao longo dos anos, testemunhei o poder dessas práticas em curar dores físicas e espirituais, em sustentar redes de resistência comunitária e em alimentar a dignidade de pessoas historicamente excluídas. No entanto, também vivenciei e presenciei o preconceito, o silêncio e o medo que pairam sobre esses conhecimentos nos espaços públicos, inclusive nos próprios espaços de formação agroecológica.

Essa realidade demanda uma resposta política, pedagógica e epistêmica que vá além do reconhecimento superficial desses “saberes”. É preciso colocá-los no centro da construção do conhecimento, em especial no campo da agroecologia. As epistemologias afro-indígenas não são acessórios, são fundamentos. E é justamente sobre essa proposta de abordagem para a inclusão da temática afro-indígena na construção do conhecimento em agroecologia.

Proposta de abordagem sobre saúde afro-indígena no campo da agroecologia

A partir da análise dos documentos e das vivências narradas, torna-se urgente propor uma abordagem que rompa com a epistemologia colonial ainda dominante nos currículos e práticas pedagógicas da agroecologia. Embora o campo agroecológico se afirme como ciência transdisciplinar, crítica e comprometida com a justiça social, ainda persiste uma lacuna significativa no reconhecimento efetivo dos conhecimentos ancestrais de matriz africana e indígena como fundamentos legítimos da construção do conhecimento agroecológico.

A proposta que aqui se apresenta parte do entendimento de que agroecologia é também espiritualidade, é cuidado, é rezo, é dança, é corpo em relação com a terra e com os seres que habitam os territórios. Sendo assim, propõe-se uma abordagem curricular e metodológica que não apenas mencione os “saberes”

tradicionais como conteúdo complementar, mas que reconheça esses conhecimentos como estruturantes dos princípios agroecológicos. Trata-se de promover uma mudança epistemológica onde o cuidado, tal como concebido nas práticas afro-indígenas, seja compreendido como tecnologia de resistência, regeneração e soberania.

A proposta inclui as seguintes ações:

Criação de eixos formativos específicos sobre espiritualidade e cuidado nas formações em agroecologia, com presença ativa de mestres e mestras dos saberes tradicionais, curandeiras, rezadeiras, benzedadeiras, pajés, mães e pais de santo como educadores populares reconhecidos como intelectuais de seus territórios e no ambiente acadêmico.

Construção de espaços de vivência e escuta ancestral, como mutirões de cura, rodas de ervas, oficinas de tecnologias do axé e rituais de conexão com a terra, que possibilitem aos estudantes experiências reais de cuidado comunitário e espiritual, rompendo com a racionalidade cartesiana da separação corpo-natureza-espírito.

Inserção da perspectiva decolonial nos planos político-pedagógicos, com base nos documentos analisados e nas contribuições de pensadoras como Fernanda Kaingáng e Luciana Novaes, além de documentos como as cartas das conferências indígenas, de modo a tensionar a produção de conhecimento e ampliar o que se entende por ciência no campo agroecológico.

O que proponho é o reconhecimento e a valorização das experiências já existentes em comunidades tradicionais, como os terreiros de Candomblé e Umbanda, as casas de reza e os centros de cura indígena, como espaços de ensino-aprendizagem agroecológico, espiritual e medicinal. Esses territórios, muitas vezes marginalizados e criminalizados são verdadeiros centros de experimentação e partilha de saberes regenerativos. Sendo assim, o reconhecimento das práticas de estudantes de agroecologia como vivências comunitárias e no que se refere a curricularização da extensão.

Articulação com políticas públicas e movimentos sociais, como a Política

Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS (PNPIC), a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, e as diretrizes da Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO), visando fortalecer a inclusão dos saberes ancestrais nos marcos institucionais, com a devida consulta, anuência e repartição de benefícios, quando necessário.

Essa abordagem busca não apenas transformar os processos pedagógicos, mas também restituir dignidade epistêmica a povos historicamente silenciados, reconhecendo que os conhecimentos sobre cura, solo, plantas, alimentação e espiritualidade não nasceram nas universidades, mas nas práticas ancestrais de cuidado, resistência e oralidade. Além disso, possibilita que estudantes negros, indígenas, periféricos, como eu, possam se reconhecer e se fortalecer nos caminhos da agroecologia sem precisar negar sua espiritualidade, sua ancestralidade ou seus modos de cuidar.

Na minha própria experiência como educadora popular e terapeuta, pude vivenciar o poder de metodologias baseadas no corpo-território-memória, onde o aprendizado acontece em comunhão com os ciclos da natureza, os encantados, as ervas e os ancestrais. Quando o rezo se junta ao preparo de um chá, quando o toque no corpo acompanha a colheita da erva, quando a roda de conversa inclui o axé de quem veio antes, estamos praticando uma agroecologia viva, profunda e revolucionária.

Concluir essa proposta é também afirmar que, sem os conhecimentos afro-indígenas, a agroecologia se torna incompleta. Incorporá-los não é um favor ou um gesto de inclusão; é uma exigência ética, política e epistemológica para a construção de uma sociedade de bem viver.

Conclusões

Escrever este trabalho foi, antes de tudo, um gesto de cuidado comigo mesma, com minhas raízes e com as histórias que carrego no corpo e na memória. Ao longo deste percurso, procurei articular vivências pessoais, saberes ancestrais afro-indígenas e os documentos relevantes para construção de políticas públicas e

práticas de cuidado no Brasil, para afirmar que não há agroecologia possível sem justiça epistêmica, sem reconhecimento das tecnologias espirituais e dos modos de vida dos povos originários e diaspóricos.

A análise dos documentos, diante da Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS e da Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica revelou que, apesar de seus avanços, lacunas estruturais que ainda marginalizam os saberes tradicionais e os sistemas próprios de cuidado das populações indígenas e negras. Essas políticas, embora importantes, não foram construídas com ampla escuta nem devolutiva às comunidades que são fonte desses conhecimentos. A escrita oficial ainda opera sob uma lógica hegemônica, racionalista, biomédica, e muitas vezes expropria o que deveria proteger.

Diante disso, propus uma abordagem para que os processos de ensino-aprendizagem em agroecologia se abram às epistemologias do axé, da floresta e da oralidade. Isso significa colocar as espiritualidades no centro da construção do conhecimento agroecológico, não como ornamento, mas como ciência viva, que cura, alimenta e transforma. O cuidado, enquanto prática ancestral e comunitária, precisa deixar de ser tratado como um saber menor, alternativo ou complementar. Ele é o coração do território, da resistência e da vida.

Retornar à minha própria história, enquanto mulher afro-ameríndia, do Centro-Oeste, artesã, terapeuta popular e estudante de agroecologia, foi essencial para compreender que a minha trajetória não é exceção, mas expressão de um Brasil que resiste e recria mundos a partir dos quintais, das rezas, dos conhecimentos das avós, das folhas, dos toques e dos encontros. E é esse Brasil que deve ser reconhecido como produtor de conhecimento legítimo. Como afirma Grada Kilomba (2019, p. 23), “é fundamental contar a nossa própria história. O racismo começa quando nossa história começa a ser contada por outros.”

Reconhecer o valor dos saberes tradicionais como base de cuidado e de resistência foi também um processo de formação pessoal. As disciplinas de Sociologia Rural, Relações Étnico-Raciais e Políticas Públicas me possibilitaram

compreender, com mais profundidade, o caráter estrutural das desigualdades que atravessam a saúde, a ciência e o território. Foi a partir delas que encontrei caminhos para nomear os processos de forma crítica e elaborar na forma da escrita acadêmica o que antes já estava no campo do conhecimento, da intuição e da prática, mas visto de forma marginalizada. Essa construção crítica é parte do que sustenta a proposta de uma abordagem agroecológica que reconheça e valorize os conhecimentos ancestrais como fundamentais para o cuidado integral.

Este trabalho, portanto, é também uma convocação para que mais pessoas construam pontes entre o cuidado, a agroecologia, a saúde e a ancestralidade. Para que se ouça quem sempre soube. Para que se faça ciência com o pé no chão e o corpo inteiro presente. Para que se devolva aos povos tradicionais o direito de ensinar e conduzir seus próprios caminhos dentro e fora das universidades.

A perda do meu filho Pedro Cayaman, no último dia de 2017, marca uma ruptura e uma transformação. O luto, ainda que imensurável, tornou-se força vital para aprofundar minha escuta e compromisso com a vida. Este trabalho, portanto, é também um gesto de reexistência, uma oferenda ao sagrado que me atravessa, e uma carta de amor que transforma a dor em pesquisa, espiritualidade em método, e memória em

política. A partir dessa travessia, penso no cuidado não apenas como prática de saúde, mas como projeto de mundo afroindígena, decolonial e agroecológico.

Que esta escrita seja semente.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, as Yabás, Grandes Mães Ancestrais, que sustentam este caminhar, minha alegria e meu penar. Aos terreiros, mestres, mestras, companheiras e companheiros de jornada, ao mestre Joelson, liderança do Assentamento terra vista, que me mostrou agroecologia como tecnologia ancestral de resistência e luta contra o imperialismo e Majé Maya, do povo Pataxó Ha Ha Hãe, que me acolheram e transmitiram, com generosidade, conhecimentos que não cabem nos livros, mas que vivem na folha, na água, no fogo, na terra e no sopro. Às comunidades tradicionais, povos indígenas, e afro-diaspórico, como diz Nego

Bispo, somos afro pindorâmicos. Mestre, eterna gratidão e é a partir do encontro com seus modos de vida, práticas de cuidado e espiritualidades que foi possível construir o caminho aqui trilhado.

Ao terreiro Ilê axé Bairá Omo Torrondé, a Iyá Luciana Odolewá, Iyá Giovanilza Ogibairá e ao Instituto Cauri, que aprendo sobre as forças que me regem. Agradeço às redes de cuidado e resistência das quais me incluo – mulheres, mães, professoras, terapeutas, benzedeiras, rezadeiras, artesãs e cultivadoras da vida. Agradeço também às experiências vividas nos quintais, nas feiras, nas ocupações e nos coletivos, onde aprendi, na prática, que a espiritualidade, a saúde e a política se entrelaçam no cotidiano. À Dona Josefa, Tête Alcândida, Dona Lucara, Dona Rosa e Dona Sete saias.

À Exu, que essa comunicação esteja aos seus cuidados, ao Seu Zé Pilintra, meu pai, meu padrinho, meu Mestre. Esse diploma é pra você, Laroîê Mojubá. Ao Caboclo Guarany, que me ensina através do meu corpo, das ervas, do sol e da lua, os segredos da mata.

Agradeço aos meus amigos e amigas que fazem parte dessa jornada, no Instituto Federal Jéssica, Thaís, Josi, Núbia, Raíssa, Bárbara e Creveline. Ao Udi, Biro, Jorjão, Kengy, Timbó e ao Sousa, todos que torceram por mim, meus agradecimentos eternos. Ao curso de Agroecologia, as políticas de acesso às universidades e institutos federais, por permitir que meus saberes ganhassem linguagem técnica. Minha gratidão máxima a professora Joana, que segurou minha mão quando pensei em desistir, me apontou possibilidades e mesmo quando não acreditava, não desistiu de mim. Tudo isso só foi possível por seu cuidado. À professora Rosana, por ter aceitado o convite para a minha orientação. Grata às/aos professoras/es Maria Isabel, Dalva, Hamilton, Viviane, Elisa, Ludovico, Jussara, Paula, Raissa. Ao ECOA, ao Jatobá, a cada canto que pude viver o campus e sua natureza. Sou grata às disciplinas de Sociologia Rural, Relações Étnicas Raciais e políticas públicas que foram fundamentais para que eu pudesse nomear e compreender meus silêncios e incômodos.

À minha mãe, Maria Aparecida, que de longe torce por mim, ao meu pai

Joacyr, que em quaisquer dimensão que esteja, se alegra com este feito, grata por cuidarem de mim até onde foi permitido e que me ensinam o valor da simplicidade e da partilha. À minha filha Clara Elis pelo afeto que move e transforma, que me disse: A força que você tem é muito maior do que você imagina. Meus sobrinhos Mateus e Miguel ao meu filho Pedro Cayaman, presença eterna em minha vida, luz que me guia e inspira este trabalho.

Este trabalho é coletivo, é memória, é resistência, é cuidado.

Axé, Axé, Axé!

Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é método Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS – PNPIC*. Brasília: Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica, 2006. 92 p. (Série B. Textos Básicos de Saúde).

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CONFERÊNCIA INDÍGENA DA AYAHUASCA. Carta da IV Conferência Indígena da Ayahuasca. Marechal Thaumaturgo-AC, 2022.

_____. Carta da V Conferência Indígena da Ayahuasca. Tarauacá-AC, 2025.

EVARISTO, Conceição. *Escrevivência: a escrita que nasce do cotidiano e das vivências de mulher negra*. Em: ITAÚ CULTURAL. Ocupação Conceição Evaristo: escrevivência. 2017. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia>. Acesso em: 11 jun. 2025.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu, 2021.

GUDYNAS, Eduardo. *Buen Vivir: hoje, aqui e no sul*. Rio de Janeiro: Fundação Rosa Luxemburgo, 2014.

HUANACUNI, Fernando. *Buen Vivir/Vivir Bien: Filosofía, Políticas, Estratégias e Experiências Regionais Andinas*. La Paz: Instituto Internacional de Integración do Convenio Andrés Bello, 2010.

JORNADA NACIONAL DE AGROECOLOGIA. *Carta política da 17ª Jornada Nacional de Agroecologia – Por Terra, Território e Diversidade: nenhuma agressão sem resposta!* Curitiba: ANA, 2018. Disponível em: <https://jornadaagroecologia.com.br/carta-politica-2018/>. Acesso em: 17 jul. 2025.

KAINGÁNG, Lucia Fernanda Jófej. *Direitos negados, patrimônios roubados: desafios para a proteção dos conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e das expressões culturais tradicionais dos povos indígenas no cenário internacional*. Ronda Alta: Instituto Kaingáng, 2023.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira e Grada Kilomba. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

NOVAES, Luciana de Castro Nunes. *A tecnologia do ebó: arqueologia de materiais orgânicos em contextos afro-religiosos*. Revista de Arqueologia, [S. l.], v. 34, n. 3, p. 283–306, 2021. DOI: 10.24885/sab.v34i3.919. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/919>. Acesso em: 3 jun. 2025.

PATZI, Félix. *Sistema Comunal: uma alternativa ao sistema liberal*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert, 2004.

PAULA, Fran. *Agricultura ancestral e reparação biocultural: uma conversa com Fran Paula*. Entrevista concedida a Ana Aranha. Revista Sumaúma, São Paulo, 23 maio de 2024. Disponível em: <https://sumauma.com/agricultura-ancestral-e-reparacao-biocultural/>.

PERALTA, Anastácio. *A agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados, ISSN Eletrônico: 2358-9205, 2010.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015, p. 47-48.

Documento Digitalizado Público

TCC Final Caroline Nóbrega de Oliveira

Assunto: TCC Final Caroline Nóbrega de Oliveira
Assinado por: Edimilson Caldas
Tipo do Documento: Trabalho de Conclusão de Curso - TCC
Situação: Finalizado
Nível de Acesso: Público
Tipo do Conferência: Cópia Simples

Documento assinado eletronicamente por:

- **Edimilson de Sousa Caldas, ASSISTENTE DE ALUNO**, em 07/08/2025 10:42:24.

Este documento foi armazenado no SUAP em 07/08/2025. Para comprovar sua integridade, faça a leitura do QRCode ao lado ou acesse <https://suap.ifb.edu.br/verificar-documento-externo/> e forneça os dados abaixo:

Código Verificador: 736565

Código de Autenticação: d2063a67f1

