

# NECROPOLÍTICA CANDIRU: CORPO TRANS DEVORADO NA AMAZÔNIA

**Fabício Ricardo Lopes**  

Universidade Federal do Acre | Rio Branco - AC - Brasil

**Maria Juracy Figueiras Toneli**  

Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis - SC - Brasil

**João Manuel de Oliveira**  

ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa | Portugal

submissão: 17/10/2022 | aprovação: 05/12/2023

RESUMO

Este texto propõe o termo necropolítica candiru para compreender formas de violência atmosférica presentes na Amazônia. Esse tipo de violência filia os contextos amazônicos ao apagamento sistemático de corpos e territórios considerados socialmente descartáveis, recorrendo a uma ideia de ausência de Estado que as torna possíveis. Destacam-se os conjuntos teóricos de estudos sobre necropolítica e violência atmosférica e, portanto, de epistemologias que permitem interrogar as hegemonias na produção de conhecimento sobre as violências fundantes dos sujeitos e de territórios colonizados. Desse modo, é possível afirmar que as ações de extermínio de pessoas trans revelam regulações não apenas no campo de gênero e sexualidade, mas toda uma gramática necropolítica que funda corpos/territórios por meio da violência na Amazônia.

**Palavras-chave:** Violência, Necropolítica, Candiru, Amazônia.

**CANDIRU NECROPOLITICS: TRANS BODIES  
DEVoured IN AMAZONIA**

**NECROPOLÍTICA CANDIRU: CUERPO TRANS  
DEVORADO EN EL AMAZONAS**

ABSTRACT

RESUMEN

This text proposes the term candiru necropolitics to understand the atmospheric violence nowadays in Amazonia. This kind of violence joins the Amazonic contexts to the systematic deletion of corpses and territories that are considered socially dismissible, resorting to an idea of State lack that makes them possible. It's possible to highlight the theoretical studies about necropolitics and atmospheric violence, and, therefore, of epistemology that allows to question the hegemony in the knowledge output about the basic violences of subjects and colonized territories. Thereby, it's possible to affirm that the annihilation of trans people reveal regulation not only on the gender and sexuality area but an entire necropolitics grammar that founds corpses/territories through the violence in Amazonia.

Este texto propone el término necropolítica candiru para comprender formas de violencia atmosférica presentes en el Amazonas. Este tipo de violencia vincula los contextos amazónicos al borrado sistemático de cuerpos y territorios considerados socialmente desechables, valiéndose para ello de una idea de ausencia de Estado que posibilita este descarte. En este estudio ocupan un lugar de destaque las articulaciones teóricas entre necropolítica y violencia atmosférica, o sea, epistemologías que permiten cuestionar las hegemonías en la producción de conocimientos sobre la violencia fundante de los sujetos y de los territorios colonizados. De esta forma, es posible afirmar que las acciones de extermínio de las personas trans revelan regulaciones que no solo abarcan el campo del género y la sexualidad, sino a toda una gramática necropolítica que funda cuerpos/territorios a través de la violencia en el Amazonas.

**Keywords:** Violence, Necropolitics, Candiru, Amazonia.

**Palabras clave:** Violencia, Necropolítica, Candiru, Amazonas.

## 1. INTRODUÇÃO

Começamos este texto contando a história de Sarita da Sete, uma mulher trans, em situação de rua e negra. Tinha como casa as ruas e as calçadas do centro da cidade de Porto Velho (RO); cidade margeada pelo Rio Madeira – conhecido pelos mirantes à sua volta e pela possibilidade de prestigiar um lindo **pôr-do-sol, mas também pelas suas águas barrentas e perigosas.**

Sarita, em um fim de tarde, estava entre as embarcações na região do porto do Cai N'água, importante porto para importação e exportação de insumos, um local de travessias, um espaço de transporte fluvial para dezenas de comunidades ribeirinhas e até outras grandes cidades próximas, como Manaus, a capital do Amazonas.

No referido fim de tarde, Sarita cai nas águas do rio e desaparece. Seu corpo foi encontrado horas depois e apenas seus ossos são resgatados. Isso aconteceu porque há na região um peixe chamado candiru que devora a carne humana de dentro para fora. Entra pelos orifícios e inicia assim a sua destruição. Sarita foi devorada.

A história da morte de Sarita é a inspiração para o termo de necropolítica candiru que defendemos neste texto. Ela age, aqui, como instigadora de um debate que pode ser ampliado para outros campos. Apresentá-lo só será possível percorrendo certo caminho, também histórico, da cidade de Porto Velho (RO), cuja criação é marcada pela exploração colonial de corpos e territórios indígenas, revelando certa gramática necropolítica na/da formação da cidade e do estado de Rondônia.

Partimos, portanto, da premissa de que a morte de um corpo nunca conta apenas a história da morte em si, mas revela, sobretudo, a dimensão invariavelmente pública que constitui esse corpo, em especial quando nos referimos a corpos já desigualmente vulnerabilizados (Butler 2019). Ao tratarmos da morte de pessoas trans como Sarita, por exemplo, tratamos de um episódio que revela uma precarização compulsória desses corpos, marcada por um ideal regulatório de gênero e raça que se constitui colonialmente, mas se capilariza de diferentes modos na modernidade. Tal regulação implica a formação de determinado estatuto de sujeito, retirando a condição de inteligibilidade de determinados grupos, sobretudo aqueles considerados dissidentes da heteronorma (Butler 2019).

Discutir sobre deixar morrer um corpo trans e de como a história dessa morte é contada implica tratar de uma violência que não é homogênea, tampouco trata apenas da morte. Por isso, consideramos importante o resgate do conceito de necropolítica e os caminhos que levaram até à sua formulação feita por Mbembe (2016), uma vez que necropolítica diz respeito muito mais à criação de condições mortíferas de existência do que à morte em si mesma, organizando socialmente a destruição material dos corpos.

Entendemos que, mesmo as discussões de Mbembe sendo fundamentais para pensarmos sobre a morte também em contexto latino-americano, optamos por, de certo modo, regionalizar o seu debate da necropolítica acrescentando o termo candiru<sup>1</sup>, o

1 O termo “Candiru” já foi anteriormente trabalhado no texto de Estevão Rafael Fernandes: *Candiru anthropologies*:

que parte, precisamente, da ideia de que a violência, embora presente em todos os contextos colonizados, não se objetifica das mesmas maneiras.

Apoiamos a torção de sua ideia a partir do diálogo com outros conceitos, como o de violência atmosférica de Fanon (1968) e mundos de morte do próprio Mbembe (2016), como forma de demonstrar o movimento que a violência instaura na direção da criação de **determinados territórios** compartimentalizados (Fanon 1968), os quais estabelecem certos limites para alguns corpos circularem e, aqui, acrescentamos: também morrerem. Sarita vivia no centro da cidade e o mesmo rio que é ponto turístico e via de transporte constituiu a cena emblemática de sua morte.

Este texto buscou analisar de forma crítica a violência presente na Amazônia. Tomou como inspiração para esse debate o peixe candiru e a história da morte de Sarita – usando-os para pensar as formas de regulação não apenas de gênero e sexualidade, mas também a formação de um território que, baseada na exploração de outros tantos corpos, define os espaços a partir da violência. Para tecer esta análise, apresentamos as escolhas teóricas que nortearam nosso debate, costurando esses conceitos a alguns episódios que revelam a gramática necropolítica na cidade de Porto Velho desde a sua criação, mas sobretudo na região do Rio Madeira para, ao fim, articulá-las à proposta de uma necropolítica

candiru, como chave de análise para os processos violentos que produzem vidas e comunidades devoráveis na Amazônia.

## 2. SOBRE AS ESCOLHAS TEÓRICAS E O ENLACE AMAZÔNICO

Antes de apresentar nossas escolhas teóricas, é **preciso dizer** que partimos de uma ideia inicial de hifenização de saberes (Oliveira 2010). Consideramos que essa proposta permite colocar em diálogo diferentes conceitos na direção de compreender determinada realidade a ser estudada.

Um espaço de saberes hifenizados é marcado pela “[...] hibridização e pelas múltiplas contradições que irão atravessar esses campos de saber” (Oliveira 2010: 26). Neste texto, apresentamos as ideias de necropolítica e mundos de morte (Mbembe 2016), bem como de violência atmosférica e de compartimentalização (Fanon 1968), rizoma (Deleuze & Guatarri 2000) como ferramenta que pode contribuir ao debate que nos propomos sobre uma necropolítica candiru. Essa proposição significa defender que a violência contra os corpos/territórios trans na Amazônia se emaranha ao contexto em que essas violências operam, e que a relação entre Estado e sujeitos é marcada por certa concepção de humano e território hierarquizada, estabelecendo critérios para eliminar ambos desde que considerados úteis ou não às funções do Estado.

---

*notes for epitemopolitical strategies from the peripheries.* Esta discussão não foi incorporada ao texto, pois trata-se de proposta diferente para o uso do termo “Candiru”. No texto do referido autor, há uma defesa do uso como potência crítica ao modo clássico como a antropologia vem produzindo suas etnografias, e, aqui, fazemos o uso da necropolítica para pensarmos especificamente certa gestão da violência e da morte na Amazônia.

Nesse sentido, enunciamos algumas perguntas para desenvolvermos esta reflexão: como a violência contra corpos trans na Amazônia pode expor os ruídos entre Estado e território? Mais especificamente, como a história da morte de Sarita revela mais do que a morte em si e a relação desse espaço com as condições de existência de um grupo dissidente das normas de gênero e sexualidade?

Para essa escrita, portanto, trazemos ao diálogo saberes subalternos, epistemologias africanas, saberes trans latino-americanos, sem, contudo, escapar do diálogo com alguns grupos teóricos do Norte global que podem auxiliar na compreensão do que defendemos no texto. Essa é a marca da hibridização e dos saberes hifenizados, conforme a proposta de Oliveira (2010).

Para essa discussão, fizemos alguns apontamentos sobre a formação do território rondoniense, com ênfase na capital Porto Velho. Tal história revela uma gramática necropolítica, na medida em que toda a arquitetura inicial da cidade, suas primeiras localidades e vilas são produzidas por mão de obra negra e operária trazida, principalmente, da região Nordeste para certo experimento populacional na Amazônia. Essa gramática, por sua vez, é revelada não só pelo extermínio de populações tradicionais, como das condições precarizadas das vidas dos trabalhadores, conforme apontaremos a seguir.

A cidade de Porto Velho surge em decorrência de um processo de exploração de território que busca tornar mais eficiente o escoamento da produção boliviana no final do século XIX. Esse processo foi iniciado pela necessidade cada vez mais urgente que

possuía a Bolívia de escoar sua produção por outras vias, uma vez que vinha perdendo parte de seu território marítimo. A saída imediata era a fluvial, por meio do Rio Madeira (Teixeira & Fonseca 2001).

**À época, o** governo Boliviano acreditou que o percurso que liga o Rio Beni ao Rio Madeira seria suficiente para o escoamento de sua produção, uma vez que o Rio Madeira deságua no Rio Amazonas e este, no oceano Atlântico. Não contava, contudo, com uma extensão do Rio Madeira com muitas cachoeiras, impossibilitando esta alternativa. A saída, portanto, foi a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré – EFMM –, que ligava a fronteira do Brasil/Bolívia até a localidade onde hoje existe a cidade de Porto Velho, com a intenção de ligar, por terra, os trechos do Rio Mamoré ao Rio Madeira, escapando do trecho encachoeirado (Teixeira & Fonseca 2001).

A construção da Estrada de Ferro iniciou-se oficialmente em 1907. No entanto, para essa construção acontecer, foi necessário mão de obra que vinha de forma predominante a partir de trabalhadores do Nordeste brasileiro. A manutenção desta mão de obra, por sua vez, foi uma dificuldade na gerência da construção devido a vários fatores, sobretudo o contingente de mortes desses trabalhadores: “[...] baixas ocasionadas por ataques de indígenas, feras, acidentes de trabalhos e principalmente, pelas doenças endêmicas da região [...]” (Teixeira & Fonseca 2001: 139).

Segundo Benchimol e Silva (2008), a mortalidade entre os trabalhadores da ferrovia rendeu a ela o nome de Ferrovia do Diabo, como é bastante refe-

renciada até hoje. A principal doença causadora da morte desses trabalhadores foi a malária. O número expressivo de mortes fez com que as obras da ferrovia fossem suspensas várias vezes ao longo de sua construção (Benchimol & Silva 2008).

A cidade de Porto Velho surge, então, a partir da vila de operários formada na região do Rio Madeira, na ocasião da construção da EFMM; operários, em sua maioria, negros, chamados de barbadianos. Este processo de exploração da terra, até então no território do estado do Amazonas, revela também a violência contra a população que já vivia na região margeada pelos rios – as populações tradicionais.

Para Alves (2020: 2), no período anterior ao da **década de 1930 até a década de 1950**, “[...] não havia uma intensificação de políticas regionais destinadas tanto para a compreensão das diversas situações indígenas na região como também para garantir uma ocupação não indígena ordenada”. Este processo de ocupação amazônica agravou-se ainda mais quando incentivado pelo governo federal, o qual, através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), distribuiu, a partir da década de 1960, terras em Rondônia, muitas delas territórios das populações tradicionais (Alves 2020).

Porto Velho é a única capital brasileira que faz fronteira com outro país, assim como a maior capital do país em extensão territorial. Uma cidade fundada a partir da mão de obra negra e indígena, que surgiu de uma vila de operários sobreviventes da construção de uma Estrada de Ferro. À medida que crescia o contingente populacional da cidade, deze-

nas de comunidades chamadas ribeirinhas se formaram ao longo do trajeto do Rio Madeira, produzindo espaços rurais e distritais de habitação. **São essas as comunidades mais afetadas por grandes projetos empresariais** na região, como usinas hidrelétricas, as quais desviam o curso dos rios, agravando problemas de toda ordem, inclusive implicando a extinção de boa parte das comunidades ou tornando-as cada vez mais inacessíveis.

Buscando compreender este cenário, defendemos o uso de alguns conceitos importantes e comecemos pelo de necropolítica. Considerando este projeto colonial da Amazônia, é possível afirmar que a relação estabelecida entre Estado e território esteve ancorada em um processo de exploração e extrativismo para além da terra em si, mas das vidas de seus habitantes e, assim, permanece. Significa apontar para certa relação binária ilusória entre sujeitos e terras, uma vez que a exploração dessas implica, necessariamente, a exploração e o apagamento daqueles.

Para a formulação de seu conceito de necropolítica, Mbembe (2016) inspira-se nas discussões sobre o biopoder e a biopolítica. Estes dois conceitos, foucaultianos, foram formulados a partir de uma discussão anterior do filósofo francês a respeito da soberania. Para Foucault (2005: 286), “em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; [...] que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais [...] que se localizariam fora do campo do poder político”. Nos

regimes soberanos, vida e morte são negociadas de forma arbitrária e fundam um paradoxo importante: só se exerce o direito à vida, na medida em que existe o direito de morte. “[...] É porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida” (Foucault 2005: 287).

O soberano faz morrer e deixa viver. Essa **máxima** foucaultiana sobre a soberania inverte-se por completo a partir do século XVIII e XIX, pois, segundo o autor, um direito novo passa a completar esse velho direito soberano. Completar e não substituir. Trata-se do direito de “fazer viver e deixar morrer”, trata-se da biopolítica. “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (Foucault 2005: 292-293). Biopolítica é, portanto, uma tecnologia do biopoder.

O que aproxima a discussão foucaultiana da biopolítica sobre a violência é precisamente a discussão que o autor faz sobre racismo e que aqui nos interessa, sobretudo pela forma com que Mbembe (2016) parte também desta discussão para pensar a necropolítica. Para Foucault (2005: 304), a gramática biopolítica produz violência precisamente a partir de uma ideia de raça: “Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte; um corte entre o que deve viver e o que deve morrer”. Na análise foucaultiana, o racismo fornece critérios ao biopoder sobre qual é a população que merece a longevidade. O racismo é, por-

tanto, uma tecnologia de Estado que determina a distribuição desigual de proteção à vida no interior do regime biopolítico.

Dito de outra forma, racismo é o que garante aceitabilidade de matar alguém em uma sociedade de normalização: “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault 2005: 306). Racismo é, então, a condição para que se possa exercer aquele velho poder soberano do direito de matar. Para sua análise, Foucault apresenta o Estado nazista como exemplo deste exercício. No entanto, se pensarmos no funcionamento dos impérios coloniais, este racismo de Estado está presente sobretudo na Colônia, onde o racismo se torna a gramática política de relação entre colonizados e colonizadores, instaurado de forma violenta (Fanon 1968).

Para Mbembe (2016), essa tecnologia subjuga corpos racializados ao processo genocida de apagamento de seus modos de vida e de referência, destituindo-os do estatuto de humanidade. Por essa via de análise, o autor defende a ideia de uma necropolítica (Mbembe 2016). Este conceito tem sido acionado como meio de discussão sobre a relação do Estado e a gestão da morte dos sujeitos que habitam seus territórios. Mbembe (2016) recorre às discussões foucaultianas sobre o biopoder, em especial na direção de uma ampliação do debate proposto por Foucault, enfatizando que são insuficientes quando se trata de domínios geopolíticos outros além dos europeus.

Mbembe (2016: 135), retomando análises sobre o conceito de soberania, afirma que ela “[...]”

é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é”. Neste sentido, o Estado gera não apenas a vida e quem deve viver, mas impõe seus esforços também na direção de hierarquizar as existências humanas e eleger quais de seus sujeitos são, de fato, sujeitos do Estado e, portanto, das normas que ele produz. O Estado cria políticas e tecnologias de morte e massacres.

Morte, portanto, é o elemento central nesta diferenciação, a partir do qual Mbembe (2016: 146) avança no debate sobre a biopolítica foucaultiana quando afirma que “[...] a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte”.

Para Mbembe (2016), o necropoder acumula as tecnologias políticas que estabelecem a gestão e o controle do indivíduo e das populações. A necropolítica é uma dessas tecnologias. Para Nogueira (2018), trata-se daquela que se refere diretamente a uma política de morte que não mais faz viver e deixa morrer, como na configuração biopolítica foucaultiana, tampouco faz morrer e deixa viver, como no poder soberano, mas que age por meio da morte e do assassinato sistemático que existe por si e em função de si mesmo.

Parte dessa lógica necropolítica pode ser exemplificada, em Rondônia, a partir da distribuição agrária, mencionada neste texto, como forma de colonizar os territórios do Estado. Para que se distribuam terras, é necessário que essas mesmas terras sejam consideradas sem posse.

Andrade (2021) defende em sua tese que esta distribuição é a forma primária de manutenção de elites agrárias e políticas no Estado. A formação destes grupos resulta em índices de violência bastante expressivos. Sua pesquisa mostra que 85% das ameaças de morte às pessoas que vivem no campo são na Amazônia (Andrade 2021). As pesquisas do autor pautam-se nos documentos da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Conselho Indígena Missionário (CIMI). Esses revelam que, do índice de 85%, a maior parte da violência é em relação às populações tradicionais. No ano de 2018, por exemplo, foram registradas 77 ocorrências de ameaças às populações no campo, afetando cerca de 1769 famílias indígenas diferentes somente no estado de Rondônia (Andrade 2021).

Para Andrade (2021), é possível concluir que, no tocante aos direitos da população do campo, o estado de Rondônia vive certo território de exceção. Há um ditado popular no estado que diz “Rondônia é terra sem lei”, frase que circula principalmente entre a população rural. Esse é um efeito direto de uma forma necropolítica de gestão assente num território de exceção (Agambem 2004). A ausência do Estado, neste caso, cria condições precárias de existência para algumas populações ruralizadas e ribeirinhas.

Agambem (2004) concluiu que esse território de exceção é um evento de suspensão de direitos, um desequilíbrio entre o direito público e os fatos políticos. O autor recorre ao estudo sobre as guerras para exemplificar tal ato, para demonstrar que se trata de uma “[...] forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (Agambem 2004: 12). Em suas palavras,



seria uma “[...] terra de ninguém” (Agambem 2004: 12). Não distante da afirmação comum sobre a vida no campo em Rondônia ser uma terra sem lei.

Este território de suspeição de direitos em Rondônia não é datado, é contínuo, como mostram os dados de ocorrências e ameaças à população no campo mencionados neste texto. Este tipo de gestão do Estado viabiliza a ação de pequenas e grandes empresas e grupos, com o intuito de explorarem cada vez mais corpos e territórios na região por meio de seu apagamento. Isso pode ser exemplificado pela ação de madeireiras ilegais nas regiões de floresta, assim como os garimpos, sobre os quais boa parte dessas denúncias estão relacionadas. Significa dizer que o Estado não é ausente nessas regiões, mas que a sua presença ocorre necessariamente por via dos grupos que acabam autorizados, em função do enfraquecimento da fiscalização e legislação ambiental, a agirem em nome dele. Essa pode ser considerada uma das facetas da necropolítica candiru, uma ausência do Estado, que é ocupado por grupos que se sentem autorizados a agirem por ele e para, em nome dele, operarem com o contexto para o apagamento daqueles corpos/grupos considerados descartáveis.

Embora os conflitos agrários sejam responsáveis por boa parte dessa violência, grandes empreendimentos – e aqui voltamos a tecer sobre o Rio Madeira – implicam povos e territórios inteiros devoráveis. Dizemos isso em razão da construção de usinas hidrelétricas na região do Madeira, apontadas nos documentos da CPT, como uma das causas de exploração, violência e destruição de espaços na região.

Com o fim da construção das usinas no início da década de 2010, o Rio Madeira passa a ser represado e o modo de operar as usinas (de Santo Antônio e Jirau) impacta diretamente os modos de vida de dezenas de comunidades ribeirinhas. Segundo Fearnside (2019), após a primeira estação chuvosa pós fim da construção das usinas, Porto Velho foi surpreendida por uma erosão súbita: “Cerca de 300 casas na orla da cidade foram destruídas ou ficaram condenadas [...]” (Fearnside 2019: 16).

Em 2014, o Rio Madeira registrou uma enchente recorde. É sabido que a estação chuvosa daquele ano fora bastante incomum, mas o que apontam pesquisas, como de Andrade (2021) e Fearnside (2019), é que as barragens das usinas de Jirau e Santo Antônio agravaram os efeitos da enchente, justamente por concentrar nestas construções uma força intensa de vazão.

Em pesquisa realizada por Stolerman et al. (2014) sobre a construção de usinas hidrelétricas, precisamente a Usina de Jirau, no Rio Madeira, os autores denunciam que esse tipo de obra tende a atender, de forma fundamental, a interesses econômicos do Estado. Como efeito, ainda produz exclusão social e ambiental, impactando diretamente a vida de populações ribeirinhas e indígenas.

Baseada nas discussões de Deleuze e Guattari, esta pesquisa denuncia o processo de desterritorialização da população afetada pelas construções das usinas no Rio Madeira. A pesquisa debruçou-se para compreender o remanejamento da população da cidade de Mutum-Paraná para Nova Mutum, ambas no interior

de Rondônia, promovido pelo consórcio de energia responsável pela construção da usina, uma vez que todo o perímetro da primeira cidade seria inundado pelo lago que se formaria com o fim das obras. Esse deslocamento compulsório é um dos efeitos desse tipo de construção, obrigando populações a reorganizarem as suas vidas e as relações sociais num lugar desconhecido para onde são realojadas.

Sendo a necropolítica uma forma de gestão que estabelece – a partir da morte e da criação de condições mortíferas de existência daqueles considerados descartáveis – seus modos de operação, inundar completamente uma cidade em função da construção de um complexo empresarial hidrelétrico parece ser uma estratégia importante deste modelo. Uma necropolítica candiru, diríamos. Uma forma de utilizar o contexto para devorar dissidentes. Por dissidentes, não nos referimos necessariamente às vidas humanas eleitas como descartáveis pelo Estado, mas também aos territórios amazônicos inteiros que, em nome de certo progresso, precisariam ser devorados, inundados, e todos os seus ecossistemas destruídos.

A pesquisa ainda revelou problemas nas negociações desse remanejamento, indicando que não houve o cumprimento dos acordos prévios estabelecidos e grande parte das pessoas teve de ocupar diferentes territórios ainda no circuito do complexo hidrelétrico, rendendo novos ruídos entre comunidades e o setor empresarial. O Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) é uma das organizações que vêm denunciando a violação de direitos decorrente destas construções.

Uma vez que propomos que necropolítica candiru decorre também de um debate sobre território, colocamos aqui em diálogo as propostas de Mbembe com o debate fanoniano a respeito da violência atmosférica e a compartimentalização dos espaços.

A violência atmosférica seria esse espectro presente em toda a cena colonial. Por meio da violência, toda a arquitetura de um espaço se funda, de certo modo, compartimentalizado. Nesta perspectiva fanoniana da violência, é possível compreender que nossos modos de operar as relações na modernidade estão profundamente relacionados a processos violentos, recorrentes do processo colonial que não são datados, mas recorrentes no cotidiano, como também argumentou Grada Kilomba (2019) em sua discussão sobre o racismo.

Para Fanon (1968), a colonização produz certo ritmo nos modos de vida que decorrem dela. Ritmo baseado, fundamentalmente, na violência contra povos colonizados. Para o autor, a colonização implica efeitos diretos tanto na formação das cidades como no psiquismo dos sujeitos envolvidos nesse processo, de sorte que “[...] a cidade do colono é uma cidade sólida [...] a cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade acuada” (Fanon 1968: 28-29).

Violência atmosférica, portanto, implica certa afirmação de que, por meio da violência, territórios e sujeitos são produzidos e regulados por roteiros normativos, baseados em certa ideia racial, mas não só. Defendemos que a ideia de violência atmosférica implica pensar também que ela se movimenta

e se objetifica de diferentes modos em diferentes contextos. Embora a chave “atmosférica” possa acionar certa ideia de homogeneidade, a violência é um trânsito, uma constante. Como atmosférica, sabemos que nos afeta, mas impossível dimensionar absolutamente todos os seus efeitos. Por essa via de análise, é possível apontar uma convergência bastante potente nas discussões dos dois autores.

Ao final de seu ensaio sobre a necropolítica, Mbembe (2016) anuncia um termo sobre o qual pouco trabalhou depois, mas cuja importância para a temática da violência nos parece central. O autor anuncia a ideia de “mundos de morte”, que, segundo ele, são “[...] formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de ‘mortos-vivos’” (Mbembe 2018: 71). De acordo com este autor, uma gestão necropolítica implica a criação desse mundo de morte, não distante de Fanon (1968) quando afirma que a violência, depois de impregnar o mundo colonial, continua viva na vida nacional. Ousamos explicar a violência atmosférica, portanto, como um rizoma.

Um rizoma, para Deleuze e Guattari (2010), não começa nem conclui, ele está no meio, entre as coisas. Para explicar esse modo de compreensão rizomático, os autores anunciam alguns princípios e iniciam pelos modos organizativos de conexão e heterogeneidade, afirmando que “[...] qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (Deleuze & Guattari 2020: 4). Um rizoma só existe a partir de um emaranhado de cadeias

semióticas, e também materiais, que se conectam. Cadeias de toda natureza, sejam elas biológicas, econômicas, políticas, entre outras, o que implica pôr em relevo certo estatuto de estado das coisas (Deleuze & Guattari 2020).

Além dos princípios de conexão e heterogeneidade, há o princípio de multiplicidade sobre o qual é possível conectar, de forma ainda mais direta, a ideia de violência atmosférica. Para Deleuze e Guattari (2010), o múltiplo, quando tratado como substantivo, portanto, como multiplicidade, significa que já não possui mais relação com o uno como sujeito ou como objeto. A violência, embora possamos apontar o período colonial como espaço de exemplo bastante significativo, não mais pode ser observada como objeto datado ou contextualizado. Como visto, ela produz relacionalidades, funda espaços e psiquismos, capilariza-se, rizomatiza-se.

Num rizoma, tal como na violência atmosférica, não existem pontos ou posições, “[...] existem somente linhas” (Deleuze & Guattari 2010: 15). Nesta perspectiva, todas as multiplicidades ocupam todas as dimensões: “Se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem as outras” (Deleuze & Guattari 2010: 15). De certo modo, este movimento rizomático é o movimento que percorre, também, a violência. Ela se conecta a novas formas cada vez mais sofisticadas de extermínios de determinadas populações e apagamento de seus modos de vida. Veja-se, a título de exemplo, o envenenamento das águas com substâncias como

o mercúrio, destinado à separação de minérios, e seus efeitos nas populações ribeirinhas. Circula por todas as frentes, seja a compartimentalização dos espaços, seja a regulação do gênero e da sexualidade, entre outras, mutuamente conectadas. Este movimento sobre o qual a violência se sustenta pode ser interpretado como certo plano de consistência (Deleuze & Guatarri 2010), uma vez que se trata de dimensões crescentes, a partir do qual um número cada vez mais expressivo de conexões acontece.

“Ela evolui por hastes e fluxos subterrâneos, ao longo de vales fluviais ou de linhas de estradas de ferro, espalha-se como manchas de óleo” (Deleuze & Guatarri 2010: 15). Importante este exemplo dos autores e o que ele aciona. Neste tópico, discutindo a transformação de uma língua, que, como rizoma, conecta-se e transforma, eles nos fazem pensar os trilhos da Estrada de Ferro, como a Madeira Mamoré, conectando localidades, mas que, enquanto existiu e até mesmo o que suas memórias acionam, mostra ser impossível dimensionar suas múltiplas conexões reais. Trata-se de um fluxo de operários, passageiros e comunidades que, com suas próprias multiplicidades, emaranham-se ao contexto amazônico, e o fio da violência está presente como importante condutor desta máquina. Vejamos um exemplo oferecido pelos autores na explicação deste conceito:

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando

o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade (Deleuze & Guatarri 2010: 17).

Sendo assim, para além de conexões, há os agenciamentos em torno deste certo estado de coisas. Da mesma forma que, mutuamente conectadas, as orquídeas e as vespas tornam-se peças em seus próprios processos agenciais, a violência que mata e impõe limites territoriais também é transformada em uma ferramenta da própria resistência. A violência desterritorializa-se em sua função fundante de espaços e psiquismos, os sujeitos a ela submetidos se reterritorializam, atribuindo a ela novos sentidos. Assim, violência e sujeitos acionam esse rizoma heterogêneo. Tal processo pode ser exemplificado a partir do próprio Fanon (1968: 34):

Então o colonizado descobre que sua vida, sua respiração, as pulsações de seu coração são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Dela decorre toda a nova e revolucionária segurança do colonizado.

A colonização é aqui e agora, como afirma Krenak (2020). Significa dizer que os meios pelos quais a colonização operou em período próprio ao colonialismo, seguem seu curso, ora mantendo o mesmo projeto genocida, etnocida e sangrento, sob o qual ainda resistem, por exemplo, muitas populações indígenas, ora como os ideais regulatórios que essa violência imprime no cotidiano e que acaba resultando, de toda forma, em extermínio daqueles considerados extermináveis.

### 3. COLONIALIDADE E GÊNERO

Uma vez posto que a violência atmosférica é também rizomática, significa dizer que são múltiplas as suas conexões, mas não só isso; é dizer que ela opera também por meio de uma série de modificações do seu sentido. Sendo assim, compreende-la é algo que deve ser feito de modo a escapar dos essencialismos e das explicações binárias reducionistas da violência de um sujeito (colono) para outro (colonizado). As cadeias semióticas com as quais a violência tem implicações não são rastreáveis facilmente no sentido de suas hierarquizações. Não são sobreposições de violência umas sobre as outras. É uma atmosfera, como tal, presente, mesmo que sem total domínio de como ela circula.

Nesse sentido, estes conceitos debatidos no texto servem também às análises de diferentes modos de violência, inclusive de gênero. Defendemos esses usos precisamente pelo fato de tratarmos de certa epistemologia da violência, a partir da qual a análise de múltiplos cenários é possível.

Uma das marcas mais evidentes da violência colonial cuja modernidade segue (re)produzindo são as categorizações e hierarquizações entre os humanos. Tais processos, contudo, só são possíveis a partir da invenção de determinados referenciais que acabem por justificar essas violências.

Tomemos como exemplo a discussão sobre raça. Para Fanon (1968, 2008), a identidade do negro é uma invenção e corresponde à atribuição de múltiplos significantes raciais a determinado corpo. Diferentemente de Césaire (1978), Fanon

(1980, 1968) defende que a negritude decorre da própria colonização e do racismo.

Mesmo que Fanon (1968, 1980, 2008) não tenha empreendido tantos esforços ao debate das discussões de gênero, suas contribuições acerca da violência funcionam para esta discussão também. Em suas buscas para explicar o conceito de sociogenia, uma espécie de diagnóstico social da condição negra, Fanon (2008) contribuiu para pensar sobre aspectos sociais outros relacionados à ideia ficcional de raça, o que permite pensar as ficções do gênero que também é uma destas ilusões cujo efeito normativo e colonial insiste em regular.

Para Oyèrónké Oyewùmì (2004), gênero – assim como raça – é uma categoria que surge no período próprio do colonialismo e constitui eixos a partir dos quais pessoas foram exploradas e sociedades inteiras foram estratificadas. Defendemos, por isso, que não há divisão possível entre gênero e raça no que diz respeito à compreensão da violência sobre corpos considerados dissidentes das normas hegemônicas. Optar por definir apenas uma dessas categorias como eixo pode fazer escapar outros múltiplos agenciamentos que os envolvem. Essas categorias cumprem o mesmo papel regulatório não apenas de corpos, mas de toda a dinâmica social.

Ainda segundo Oyewùmì (2004), nada é mais representativo da era moderna do que certa hegemonia euro-americana, a partir da qual toda uma teia de significados é atribuída ao comportamento humano. Desse modo, a Europa passa a ser representada como detentora de certo conhecimento e os

européus, os detentores dele. No campo do gênero, isso fica bastante evidente com a noção de família nuclear, por exemplo, a partir da qual grande parte das teorias sobre desenvolvimento humano se sustenta até hoje. Fazemos a mesma proposta que a autora: é preciso interrogar determinadas categorias, mas isso deve ser feito considerando também os saberes locais e as organizações conceituais próprias a cada contexto. Chegamos à ideia de uma necropolítica candiru para pensar as violências na Amazônia.

Na América Latina, um pensamento importante nesta discussão dos efeitos coloniais sobre gênero é o de María Lugones (2014), que defende que o gênero não escapa da gramática violenta colonial. Segundo ela, “[...] a modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis” (Lugones 2014: 935).

A autora defende que o feminismo decolonial incide em certa denúncia de um sistema moderno e colonial de gênero, cuja lente está assente em uma lógica categorial a partir do uso de dicotomias hierárquicas. Segundo a pesquisadora, esta lógica “[...] categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade” (Lugones 2014: 935).

Lugones assinala ainda que a marca central da modernidade colonial é precisamente a hierarquia dicotômica entre humanos e não-humanos, mas que não anda só; esta dicotomia acompanha outros tipos de hierarquizações, como aquelas entre homens e mulheres. No entanto, “[...] só os civilizados são ho-

mens e mulheres. Os povos indígenas das Américas e/os africanos/as escravizados/as eram classificados como espécies não humanas” (Lugones 2014: 936).

Reside nestas interpretações da autora uma grande importância, uma vez que inserem no debate sobre colonialidade as discussões sobre gênero, compreendendo-o como categoria que serviu e serve também à gramática política na/da modernidade. Significa dizer que suas análises denunciam a formação de certo estatuto de sujeito baseado em acepções também do ponto de vista do gênero em países com histórias de colonização, recusando, portanto, as explicações consideradas únicas neste campo.

O debate sobre gênero, nesta perspectiva da colonialidade, permite deslizar a discussão para outros eixos sobre os quais ele se impõe. Diante da categorização compulsória entre humanos/não-humanos (Lugones 2014), da imposição euro-americana da concepção de gênero aos estudos feministas (Oyewùmì 2014), fica evidente que toda a existência de gêneros inconformes às normativas hegemônicas estão sujeitos aos modos próprios de sua regulação, como é o caso das experiências de gênero que escapam do enquadre normativo da cisgeneridade.

Viviane Vergueiro (2015) assume a importância de se tomar a perspectiva da colonialidade para estudar o gênero, sobretudo porque, a partir dela, é possível fazer uma reflexão sobre o caráter colonizador de outras formas de existência, principalmente aquelas não alinhadas ao modelo que prevê estável, a linha entre sexo-gênero-desejo, como também discutiu Gayle Rubin (2017).

O conceito de cisnorma é central na análise de Vergueiro (2015) para compreender que a construção idealizada e naturalizada da categoria de cisgênero opera por vias normativas e interseccionalmente situadas, gerando efeitos sobre os corpos e as existências que se afastam dos ideais que pretende normatizar. Essa é, portanto, uma normatividade de gênero constituída por colonialidades. Considerar, então, a cisnormatividade deve ser feito atrelando-a

[...] a uma percepção crítica destes projetos coloniais como limitadores e desumanizadores de um amplo espectro de corpos, identificações e identidades de gênero não normativas, para muito além dos conceitos ocidentalizados de gênero (Vergueiro 2015: 48).

Vergueiro (2015: 34) aponta a importância de “reconhecer que a colonização de corpos e gêneros inconformes à cisnormatividade remonta a processos genocidas e racistas”. Ou seja, os processos históricos produzem determinadas compreensões sobre as multiplicidades de gênero e corporais, gerando efeitos diversos sobre essas experiências (Vergueiro 2015). Debater a violência contra os gêneros inconformes à norma exige, assim, um certo “[...] reexame integral da situação colonial” (Fanon 1968: 27).

O que pode, então, oferecer o debate sobre colonialidade do gênero para a compreensão das violências na região Amazônica que já não esteja posto nestas discussões realizadas? Este texto parte precisamente dos conjuntos teóricos de estudos da co-

lonialidade, a fim de torcê-los para pensar o espaço amazônico. Evidente que, como parte do território de um país colonizado, o estado de Rondônia revela violências já conhecidas e denunciadas, faz coro aos índices expressivos de violências contra pessoas trans. O que muda, portanto, é a forma como o contexto próprio amazônico se filia a essa violência e, por isso, chamamos de necropolítica candiru.

#### 4. QUAIS HISTÓRIAS DEVORÁVEIS AINDA ESCONDEM OS RIOS AMAZÔNICOS? SOBRE A NECROPOLÍTICA CANDIRU

De acordo com Edinbergh Oliveira (2022), o peixe candiru<sup>2</sup> – conhecido na região amazônica também como peixe vampiro – é um entre mais de 280 espécies de peixes da família *Trichomycteridae*. Mede, comumente, de 5 a 12 centímetros de comprimento. Embora sejam peixes presentes em boa parte da América Latina, é na Amazônia em que está concentrada a maior porcentagem deles. São os peixes do gênero *vandellia* os considerados vampiros, pois se alimentam de sangue. Eles penetram a brânquia de peixes maiores para se alimentarem, mas também são atraídos por urina a maiores distâncias.

O ataque de candirus a humanos é considerado raro. Segundo o levantamento de Oliveira (2022), durante as décadas de 1990 a 2010, Manaus registrou apenas dois casos. A remoção do peixe candiru, quando penetra nos orifícios humanos, é apenas cirúrgica, em função de uma espécie de coroa de espi-

2 O termo “candiru” é um nome popular utilizado comumente pelos povos amazônidas para se referir a essa espécie de peixe. No entanto, em torno deste mesmo termo é que a espécie vampiro é conhecida na região e, por isso, optamos por utilizá-la.

nhos que ele possui ao redor da cabeça. Quando ele penetra algum orifício com essa coroa, ele se prende ao organismo penetrado. Em um desses casos, a penetração foi pela uretra, no outro, pela vagina e, neste último, o peixe foi localizado no útero e o procedimento necessário foi uma raspagem, tornando a pessoa estéril.

Poucos são os relatos acerca de ataques de candirus a pessoas vivas, devido a uma série de fatores, entre eles, roupas de banho que reduzem em grande medida os principais meios pelos quais eles se sentiriam atraídos, no caso, **líquidos urinários**. **Porém, embora poucos sejam os dados disponíveis, sabemos que esses dados são subnotificados por vários motivos**, por exemplo, podemos citar a dificuldade de acesso da população de dezenas de comunidades ribeirinhas aos prontossocorros urbanos, que seriam casos não notificados pelo poder público. **Há algo que escapa, portanto**, desses baixos índices, como, por exemplo, o temor em torno desses ataques, que parece **não se justificar** pelos dados apresentados, mas pela realidade concreta vivida pelas populações em torno de rios como o Rio Madeira.

A pesquisa realizada por Valente-Aguiar et al. (2019) buscou apresentar e diferenciar as espécies de peixes responsáveis pelo maior contingente de ataques a cadáveres em Porto Velho, Rondônia. Esse critério se justifica pelo fato de o peixe candiru se sentir atraído, também, por matérias em decomposição. A pesquisa desses autores analisou os relatórios de autópsias realizados sobre mortes por afo-

gamento do período de 1 de janeiro de 2014 a 31 de dezembro de 2018; foi um total de 100 relatórios analisados. Deste total, 21% apresentaram ataques da ictiofauna aos cadáveres e, entre as famílias de peixes que atacaram esses corpos, estão os candirus.

Por vários motivos – entre eles, certa falta de infraestrutura –, as comunidades ribeirinhas depositam grande parte de resíduos alimentares no próprio rio, assim como resíduos fisiológicos. Sendo os candirus atraídos por matérias em decomposição, isso tende a facilitar, também, seus ataques, uma vez que estão cada vez mais perto das pessoas ao serem atraídos pelos resíduos liberados no curso do rio. A vida ribeirinha tende a estar mais afastada da dinâmica dos grandes centros, pensando aqui com Fanon (1968) e sua análise das cidades do colono e do colonizado. O mundo, segundo ele, é dividido em compartimentos, cindido.

A violência do rio tende a se agravar diante da ação do capital, como no caso das construções hidrelétricas mencionadas neste texto. Não mais apenas o peixe devora, mas o rio afoga, extermina vários territórios. Mesmo que as propostas de remanejamento consigam retirar a população antes de sua comunidade ser inundada, não são apenas as vidas humanas em questão, toda a estrutura de uma cidade é afogada também. Um apagamento compulsório de modos de vida, de referências, de memórias. Todos devorados. Assim opera a necropolítica candiru.

Retomamos aqui as ideias de Judith Butler (2019), a morte de um corpo – e aqui acrescentamos também um corpo/território – nunca é a história da



morte em si apenas, mas tudo que dela escapa. Para esta autora, temos e, ao mesmo tempo, não temos domínio sobre o nosso corpo. Isso implica materialidade, vulnerabilidade e agência, pois a pele e a carne estão expostas ao desejo do outro, mas também estão expostas à violência (Butler 2019). Nesse sentido, o corpo “[...] está exposto a forças articuladas social e politicamente” (Butler 2018: 16).

A história da morte de Sarita é bastante reveladora nesse sentido, pois aciona outras conexões **às quais** a violência atmosférica se vincula. O corpo em questão é um corpo que fora devorado também pelos regimes pré-discursivos do sexo e raciais; delegou sua existência às ruas e morrendo, literalmente, à margem. Para Butler (2019), essas existências compulsoriamente precarizadas **são marcadas por uma violência indesejada que opera em nome de uma certa noção normativa do humano.**

Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), o Brasil lidera o ranking de assassinatos de pessoas trans em relação aos outros países do mundo, e segue nesta posição há vários anos. De acordo com os dados desta mesma associação, Rondônia está acima da média nacional no número de assassinatos quando se coloca em questão os crimes e a proporção de habitantes do estado.

Consideramos urgente que a análise sobre crimes relacionados às pessoas trans na Amazônia, mas também contra outros corpos/territórios inconformes às normativas hegemônicas, daquilo que se estabelece como humano e meio, seja pro-

blematizada, de forma a pensar o contexto como completamente conectado aos modos dessas violências operarem.

A exploração da terra de modo a privilegiar o interesse do empresariado tende a criar interrupções em vidas muito específicas. Na Amazônia, a manipulação do que é chamado como “recursos naturais”, como se fosse uma divisão possível essa entre sujeito e meio, tende a definir os espaços para estes mesmos corpos dissidentes habitarem. Quantas histórias foram devoradas ao longo dos rios amazônicos que nunca chegaremos a conhecer?

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos de um conjunto de estudos teóricos para defender o uso do termo necropolítica candiru. Conjunto esse pautado fundamentalmente nos estudos de Fanon (1968, 1980, 2008) e Mbembe (2016), em diálogo com outros autores e autores que discutem violências coloniais, mas não só, como Lugones (2014), Oyewùmi (2004), Vergueiro (2015), Deleuze e Guattari (2005), Butler (2019), Foucault (2005), entre outros e outras.

Entendemos que são diálogos possíveis quando submetidos à ideia de hifenização de saberes, conforme posta por Oliveira (2010), conectando diferentes posições de análises para estudar determinada realidade. Podemos chamar esta perspectiva, como defende a ativista e pesquisadora Geni Núñez (2021), de uma promiscuidade intelectual, a partir da qual compreendemos que um único eixo de análise tende a ser insuficiente no debate sobre campos tão

complexos como esses relacionados à violência de gênero, raça, territórios e suas conexões.

Sabemos que a chave da violência não é o único caminho para estudar gênero e sexualidade, inclusive defendemos a abertura de propostas que estudem por outras perspectivas, além das dores e do sofrimento, as experiências dissidentes. No entanto, o foco deste texto foi precisamente este: compreender a filiação do contexto às violências que ele opera. A história da morte de Sarita é uma entre tantas que ocorreram da mesma forma, uma das conhecidas, pois não sabemos quantas os nossos rios ainda escondem.

A gramática da necropolítica candiru não se atém apenas à morte em si, mas a todo o processo de como ela também é anunciada. O peixe candiru, quando devora, digere, nutre-se e mantém-se vivo até estar pronto para devorar outros corpos. Apostamos que este modelo candiru também opera após a morte, e, no caso da violência contra as pessoas trans, isso fica evidente na maneira pela qual a mídia tende a produzir os relatos destes eventos. Nesse caso, a mídia pode ser objeto de estudos mais aprofundados a esse respeito, pensando em como ela se

nutre e se mantém viva ao percorrer as cenas destas mortes, bem como contribui, também, para manter vivas certas normativas de gênero e sexualidade.

Sarita foi uma dessas pessoas trans cuja morte foi expressivamente vinculada pela mídia. No entanto, a forma com que ela definia seu gênero não foi completamente considerada e/ou respeitada. Teve seu nome de registro divulgado inúmeras vezes e o uso do pronome masculino foi bastante recorrente. Essa é uma realidade comum quando se trata do discurso midiático sobre as violências que sofre a população trans. A violência como atmosférica e operada por uma necropolítica candiru estabelece seus domínios antes, durante e após a morte.

Por fim, estamos finalizando este texto na semana em que outras trágicas violências aconteceram na Amazônia. Foram assassinados o indigenista Bruno Pereira e o jornalista Dom Phillips, ambos defensores dos povos e dos territórios da floresta, mas que tiveram a vida encerrada pela violência presente neste espaço. A violência que é aplicada às comunidades indígenas e populações tradicionais se estende também aos seus defensores.

## 6. REFERÊNCIAS

Agambem, Giorgio. 2004. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.

Andrade, Rafael Ademir Oliveira de. 2021. Dimensões e articulações dos impactos, as relações dos poderes público, privado e povos indígenas em Rondônia. Tese de Doutorado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, Universidade Federal de Rondônia, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente.

Benchimol, Jaime Larry e Silva, André Felipe Cândido. 2008. Cândido da. Ferrovias, doenças e medicina tropical no Brasil da Primeira República. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. (15)3: 719-762. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702008000300009>

Butler, Judith. 2019. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Césaire, Aimé. 1978. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

Costa, William; Oliveira, Edinbergh Caldas e Samad, Anoar. 2021. *Candirú: Conheça as verdades por trás do peixe mais temido da Amazônia*. (Programa de rádio ou TV/Entrevista).

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. 2005. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34.

Fanon, Frantz. 1968. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Fanon, Frantz. 1980. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

Fanon, Frantz. 2008. *Pele negras, máscaras brancas*. Salvador: Editora Universidade Federal da Bahia.

Fearnside, Philip Martin. 2019. Hidrelétricas na Amazônia Brasileira: questões ambientais e sociais, in *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras*, pp. 7-22. Manaus: Editora do INPA.

Foucault, Michael. 2005. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

Kilomba, Grada. 2019. *Memórias da plantação. Episódios do racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Krenak, Ailton. *Do tempo*. <https://www.n-1edicoes.org/textos>

Lessa, Luma e Núñez, Geni. 2021. Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez. *Epistemologias do Sul*. (5)2: 38-57. <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/3482/2967>

Lugones, María. 2014. Rumo a um feminismo decolonial. *Revista estudos feministas*. (22)3: 935-952. <https://doi.org/10.1590/%25x>

Mbembe, Achille. Necropolítica. 2016. *Arte e Ensaios*. 32: 122-151. <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>

Nogueira, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. 2018. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*. 3: 59-74. <http://www.revistalatinamericana-ciph.org/numero-3/>

Oliveira, João Manuel de. 2010. Os feminismos habitam espaços hifenizados: a localização e interseccionalidade dos saberes feministas. *ex-aequo*. 1(22): 25-39. [https://www.researchgate.net/publication/258517028\\_Os\\_feminismos\\_habitam\\_espacos\\_hifenizados-A\\_Localizacao\\_e\\_interseccionalidade\\_dos\\_saberes\\_feministas](https://www.researchgate.net/publication/258517028_Os_feminismos_habitam_espacos_hifenizados-A_Localizacao_e_interseccionalidade_dos_saberes_feministas)

Oyeyumí, Oyèrónké. 2004. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *Condensia series*. 1: 1-8. [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_\\_conceituando\\_o\\_g%C3%AAnero.\\_os\\_fundamentos\\_euroc%C3%AAntrico\\_dos\\_conceitos\\_feministas\\_e\\_o\\_desafio\\_das\\_epistemologias\\_africanas.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD__conceituando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf)

Rubin, Gayle. 2017. *Políticas do sexo*. São Paulo: UBU Editora.

Stolerman, Paula; Castro, Sheila; Silva, Adnilson e Floriani, Nicolas. 2014. A implantação da Usina Hidrelétrica de Jirau no rio Madeira e os processos de desterritorialização em Rondônia. *Terra Plural*. 8(2): 371-387. 10.5212/TerraPlural.v.8i2.0007

Valente-Aguiar, Murilo Sérgio; Falcão, Ana Cecília Guedes Pereira; Silvestre, Itajane e Dinis-Oliveira, Ricardo Jorge. 2019. Ictiofauna cadavérica nos rios da Amzônia, in *Livro de resumos do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Ciências Forenses*, pp. 63-65. Lisboa.

Vergueiro, Viviane. 2015. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Salvador – BA. Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade.