

ISSN 2526-0774

HomaPublica

REVISTA INTERNACIONAL DE
**DERECHOS HUMANOS
Y EMPRESAS** 

Vol. IX | Nº. 02 | Nov - Maio 2026

Recebido: 28.02.2026 | Aceito: 27.03.2026 | Publicado: 12.05.2026

MALDIÇÕES COLONIAIS DA MINERAÇÃO NO BRASIL: DO AMIANTO ÀS TERRAS RARAS¹

COLONIAL *MALE-DICTIONS* OF MINING IN BRAZIL: FROM ASBESTOS TO RARE EARTHS

MALDICIONES COLONIALES DE LA MINERÍA EN BRASIL: DEL AMIANTO A LAS TIERRAS RARAS

Marília de Nardin Budó

UFSC | Florianópolis, Santa Catarina, Brasil | ORCID-ID0000-0002-5732-0553

Resumo

Este artigo examina a continuidade do extrativismo colonial no Brasil através do caso de Minaçu (GO), onde a histórica mineração de amianto cede espaço à exploração de terras raras pela empresa Serra Verde. O objetivo central é propor o conceito de "corporificar os poderosos" como uma ferramenta analítica para tornar visíveis os mecanismos de imunização do poder e a normalização do dano social em projetos de transição energética. A metodologia adotada baseia-se em uma análise qualitativa que reconstrói a história de Minaçu, examinando discursos corporativos, acordos políticos em torno e as decisões recentes do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre o banimento do amianto. O marco teórico articula a criminologia crítica, a perspectiva do dano social com contribuições do feminismo negro brasileiro, especificamente os conceitos de "dispositivo de racialidade" de Sueli Carneiro e a distinção entre consciência e memória de Lélia Gonzalez. Os resultados demonstram que a dependência mineral de Minaçu não é uma fatalidade, mas um projeto político deliberado sustentado por "acordos de cavalheiros" e pelo pacto narcísico da branquitude entre o governo de Goiás, elites políticas e ministros do STF. A investigação conclui que a transição energética reproduz lógicas coloniais e racistas ao decidir quais corpos podem ser sacrificados em nome do progresso global. A proposta de "corporificar os poderosos" revela agentes situados na "zona do ser" que produzem a própria inocência enquanto autorizam a dor alheia, reforçando que uma transição justa exige mudanças estruturais sobre quem lucra e quem decide sobre os territórios.

Palavras-chave

Crimes dos Poderosos. Dispositivo de Racialidade. Maldições Coloniais. Minaçu. Amianto

¹ Este artigo foi elaborado com o auxílio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Ensino Superior (CAPES), através de bolsa de pesquisadora visitante na Universidade de Birmingham, UK, (março a agosto de 2024), bem como pelo College of Fellows em Estudos Interdisciplinares e Interculturais da Universidade de Tübingen, na Alemanha (setembro de 2024 a fevereiro de 2025).

Abstract

This article examines the continuity of colonial extractivism in Brazil through the case of Minaçu (Goiás), where the historical mining of asbestos is being replaced by the exploitation of rare earth elements by the company Serra Verde. The central objective is to propose the concept of “embodying the powerful” as an analytical tool to make visible the mechanisms of power immunization and the normalization of social harm in energy transition projects. The methodology is based on a qualitative analysis that reconstructs the history of Minaçu, examining corporate discourses, surrounding political agreements, and recent decisions by the Federal Supreme Court (STF) regarding the ban on asbestos. The theoretical framework articulates critical criminology and the social harm perspective, incorporating contributions from Brazilian Black feminism, specifically the concepts of the “device of raciality” by Sueli Carneiro and the distinction between consciousness and memory by Lélia Gonzalez. The findings demonstrate that Minaçu’s mineral dependency is not a fatality, but a deliberate political project sustained by “gentlemen’s agreements” and by the narcissistic pact of whiteness among the government of Goiás, political elites, and STF justices. The study concludes that the energy transition reproduces colonial and racist logics by determining which bodies may be sacrificed in the name of global progress. The proposal of “embodying the powerful” reveals agents situated in the “zone of being” who produce their own innocence while authorizing the suffering of others, reinforcing that a just transition requires structural changes regarding who profits and who decides over territories.

Keywords

Crimes of the Powerful. Device of Raciality. Colonial Curses. Minaçu. Asbesto

Resumen

Este artículo examina la continuidad del extractivismo colonial en Brasil a través del caso de Minaçu (GO), donde la histórica minería de amianto cede lugar a la explotación de tierras raras por parte de la empresa Serra Verde. El objetivo central es proponer el concepto de “corporificar a los poderosos” como una herramienta analítica para hacer visibles los mecanismos de inmunización del poder y la normalización del daño social en proyectos de transición energética. La metodología adoptada se basa en un análisis cualitativo que reconstruye la historia de Minaçu, examinando discursos corporativos, acuerdos políticos en su entorno y las decisiones recientes del Supremo Tribunal Federal (STF) sobre la prohibición del amianto. El marco teórico articula la criminología crítica y la perspectiva del daño social con aportes del feminismo negro brasileño, específicamente los conceptos de “dispositivo de racialidad” de Sueli Carneiro y la distinción entre conciencia y memoria de Lélia Gonzalez. Los resultados demuestran que la dependencia mineral de Minaçu no es una fatalidad, sino un proyecto político deliberado sostenido por “acuerdos de caballeros” y por el pacto narcisista de la blanquitud entre el gobierno de Goiás, las élites políticas y los ministros del STF. La investigación concluye que la transición energética reproduce lógicas coloniales y racistas al decidir qué cuerpos pueden ser sacrificados en nombre del progreso global. La propuesta de “corporificar a los poderosos” revela agentes situados en la “zona del ser” que producen su propia inocencia mientras autorizan el dolor ajeno, reforzando que una transición justa exige cambios estructurales sobre quién se beneficia y quién decide sobre los territorios.

Palabras clave

Crímenes de los Poderosos. Dispositivo de Racialidad. Maldiciones Coloniales. Minaçu. Amianto.

1. INTRODUÇÃO

"Deus está sendo muito bom e agora abre uma nova porta. Minaçu vai respirar tranquilidade por muitos anos" (Governador Ronaldo Caiado, citado em Serrano, 2022, p. 354). Com essas palavras, proferidas durante uma audiência pública realizada no templo principal da Assembleia de Deus em Minaçu (GO), em abril de, inaugurava-se oficialmente o novo ciclo extrativista da cidade. A fala tinha como contexto os trâmites do licenciamento ambiental para a instalação da primeira mina de terras raras em solo brasileiro (Serrano,

2022, p. 354). Aquele foi um ano intenso para a população da pequena cidade-empresa de cerca de 30 mil habitantes cuja atividade econômica principal fora, desde o início de sua urbanização nos anos 1960, a mineração de amianto. Também foi em 2017 que o Supremo Tribunal Federal decidiu, com efeito *erga omnes*, pela declaração incidental de inconstitucionalidade do art. 2º da Lei 9055/95 que regulamentava a utilização do amianto de tipo crisotila no Brasil.

Para quem conhece a história de Minaçu, a cena ressoa como uma repetição em diversos sentidos. A cidade foi erguida no norte do estado de Goiás em território à época pertencente ao município de Uruaçu. Seu nascimento oficial burocrático ocorreu a partir da vila da Sociedade Anônima Mineração de Amianto (SAMA). Por mais de cinco décadas, a SAMA tem sido conhecida como a "mãe de Minaçu". Ela é identificada como fonte de emprego, renda, identidade e subsistência da cidade. Em razão das ameaças que a atividade de mineração de amianto tem sofrido desde que a "nuvem de poeira" negacionista em torno dos danos causados pela exposição à fibra do amianto começou a ser dispersada pela ação de movimentos de vítimas organizados nacional e internacionalmente, a possibilidade de perda dessa mãe tem provocado um medo existencial. Sem a mina, conta-se que Minaçu viraria uma "cidade fantasma" (Amaral, 2019). E é exatamente esse medo que o discurso das terras raras como salvação divina da "energia limpa" veio explorar.

Este artigo tem dois objetivos entrelaçados. O primeiro é apresentar a prática de "corporificar os poderosos" como uma ferramenta epistêmica para o estudo da criminalidade dos poderosos no âmbito da criminologia crítica, informada pelos feminismos negros e contra-coloniais. O segundo é demonstrar, a partir do caso de Minaçu, como esse conceito permite revelar a continuidade estrutural entre o extrativismo do amianto e o extrativismo das terras raras — duas indústrias que parecem pertencer a eras diversas – capitalismo industrial e capitalismo financeiro-tecnológico-informacional. Elas estão, contudo, unidas umbilicalmente na racionalidade moderna que normatiza a tolerância à dor experienciada localmente nos corpos de quem está exposto aos contaminantes resultantes do processo de extração, ao tempo em que celebra o progresso e o desenvolvimento.

O amianto foi para os ideais modernistas do século XX a afirmação do desejo de eternidade e controle sobre a natureza, particularmente durante sua fase inicial e utópica de uso. Inicialmente visto como um "mineral mágico" cuja versatilidade impulsionaria sua aplicação em todos os aspectos da vida cotidiana, o amianto prometia segurança e superação do medo do fogo. A propaganda da indústria enfatizava que o amianto era imune ao fogo, inalterado pelo clima, intocado pelos capitães sombrios do tempo,

ferrugem, podridão e decadência (Rose, 2022). O amianto oferecia, assim, ao homem moderno uma maneira de transcender as limitações e a degradação impostas pela natureza e pelo tempo.

Arthur Rose explora a segurança e o controle que ele prometia como uma utopia científica cada vez mais capaz de controlar os riscos, acreditando que, embora os riscos nunca pudessem ser totalmente eliminados, eles seriam reduzidos o suficiente para serem tratados coletivamente. No entanto, Rose revela a trágica ironia dessa visão: com o tempo, a percepção se inverteu e o amianto — que prometia segurança e eternidade — tornou-se um símbolo de desejos utópicos frustrados e da violência lenta de doenças latentes, significando finitude, doenças debilitantes e morte.

Para Danowski e Viveiros de Castro (2016), em diálogo com Latour (1993), o Homem Moderno representa uma identidade sociocultural e epistêmica específica construída no Ocidente a partir do século XVII, caracterizada por uma separação radical entre Natureza e Cultura (a “Grande Divisão”), um excepcionalismo antropocêntrico que vê os humanos como transcendentais à natureza em uma relação instrumental que trata o mundo natural como um objeto a ser apropriado e desencantado. Essa identidade é marcada por uma visão progressista linear da história, uma condição “sem mundo”, de solidão absoluta e domínio sobre o Ser. Pensado a partir do estranhamento do xamã Yanomami Davi Kopenawa, o homem moderno se traduz como aquele capaz apenas de sonhos solipsistas: “Os brancos dormem muito, mas sonham apenas consigo mesmos” (Kopenawa e Albert 2016). Essa forma de ser, que se universalizou por meio da violência colonial, é intrinsecamente responsável pela crise planetária por meio da expansão global do capitalismo baseado em combustíveis fósseis e da espoliação das Américas, que representou vários fins de vários mundos para os povos indígenas.

O medo do qual o homem moderno deve se libertar hoje em dia não é apenas o fogo: é o colapso ecológico, mas a retórica utilizada para lidar com as ameaças do antropoceno não é a de transcender a racionalidade moderna que proporcionou este evento geológico causado por este humano que abandonou o *húmus* original, seu lugar de corpo-território, para se dedicar à divindade da razão e do dinheiro. Ela vem como forma de reprodução da mesma racionalidade, agora travestida de transição energética.

A partir do conceito de dispositivo de racialidade, de Sueli Carneiro, apresento neste artigo o conceito de técnicas de normatização da tolerância ao sofrimento do *outro* e de produção da inocência do *eu*. As contribuições dos feminismos decoloniais e contra-coloniais permite ainda perceber como as redes homossociais masculinas brancas sustentam a normatização da irresponsabilidade dos poderosos (Budó, 2026, no prelo).

Com esses objetivos, pretendo também apresentar duas dessas técnicas, desenvolvidas indutivamente a partir do caso da mineração do amianto no Brasil em livro a ser publicado em breve (Budó, 2026). No caso de Minaçu, as técnicas que exploro são o *loop* e a *sala de espera*. O argumento central é que a minério-dependência de Minaçu não é um destino geográfico nem uma fatalidade econômica. É um projeto político deliberado, construído e mantido ao longo de décadas por agentes corporativos, governos estadual e municipal, e, mais recentemente, consolidada pelo próprio STF. Através do que chamei de “feitiços jurídicos”, ministros desta corte têm permitido que o amianto seja, simultaneamente, banido e minerado; proibido e exportado; tornando, na prática, o banimento um degrado para os “pulmões dos outros” ao invés de uma proibição (Budó, 2025). Esses agentes corporificam o poder não apenas em sentido metafórico, mas em sentido literal: são corpos situados em posições específicas de raça, gênero e classe que, por meio de acordos de cavalheiros e do pacto da branquitude, garantem que a resistência local não se organize e que o novo-velho ciclo extrativista não apenas prossiga, mas seja desejado e atrelado simbolicamente à própria capacidade de sobrevivência da cidade de Minaçu.

O dossiê em que este texto se insere trata de energia limpa e resistências locais. Minaçu é um caso exemplar de como o discurso da transição energética pode funcionar como uma nova “psicosfera corporativa” (Santos, 2006; Serrano, 2022) — uma narrativa mobilizadora que, ao apresentar as terras raras como minerais do futuro essenciais para veículos elétricos, turbinas eólicas e células fotovoltaicas, repete o roteiro de esperança e dependência que o amianto produziu ao longo do século XX. De forma instigante, alguns dos adjetivos atribuídos à tecnologia “limpa” que emprega as terras raras como matéria-prima segue a mesma linguagem moderna associada a uma lógica temporal linear, onde o progresso é o coração da existência humana; onde a negação da morte opera como produção de cadáveres; e onde a natureza deve ser dominada. Das ansiedades diante do medo do fogo no contexto do surgimento da máquina a vapor na segunda revolução industrial que elevaram o amianto, um mineral incombustível e indestrutível, à condição de mineral mágico; ao medo de morrer sem respirar em razão das doenças que a exposição ocupacional e ambiental a essa fibra ocasionam, a natureza como objeto a ser dominado em nome do desenvolvimento ganha contornos conhecidos agora na forma do aquecimento global. A ansiedade climática, produzida de forma seletiva e muitas vezes despolitizada, tem sido o motor da dominação da natureza agora na produção da energia com menos emissão de carbono, ainda que, para tanto, outros sofrimentos de ordens também conhecidas estejam aparecendo e sigam sendo negadas ou toleradas por quem tem o poder para tal.

O artigo se organiza da seguinte forma: início com a proposta de "corporificação dos poderosos" no âmbito da criminologia crítica. Em seguida, reconstruo brevemente a história de Minaçu através da narrativa oficial construída pela própria SAMA em seu livro comemorativo de quarenta anos (Pamplona, 2003) através dos conceitos de "maldições coloniais" do *bandeirante* e do *senhor benevolente*. Na quarta seção mostro como essas maldições informam epistemicamente os feitiços jurídicos empregados por alguns ministros do STF para contorcer o tempo – criando diversas temporalidades sobrepostas. Na quinta seção, examino a mineração de terras raras e sua articulação com o discurso da energia limpa mostrando como opera a repetição colonial de dominação do território e produção de dependência.

2. OS PODEROSOS TÊM CORPO?

A criminologia crítica tem desenvolvido instrumentos sofisticados para compreender os processos de vitimização em danos sociais causados por agentes poderosos. A literatura sobre dano social (Hillyard & Tombs, 2004; Pemberton, 2015), crimes de colarinho branco (Sutherland, 1940; García & Gomez, 1978; Aniyar de Castro, 1980; Barak, 2015), crimes estatal-corporativos (Kramer et al., 2000; Michalowski & Kramer, 2006; Bohm, 2018; Tombs e Whyte, 2014; Whyte, 2020) e green crimes (Brisman & South, 2014; Goyes, 2019) têm acumulado evidências sobre os mecanismos pelos quais atores poderosos causam danos massivos enquanto permanecem imunes à responsabilização penal.

Contudo, há uma assimetria persistente nessa literatura: enquanto as vítimas são frequentemente compreendidas com atenção à imbricação de estruturas de opressão de raça, gênero e classe —, os perpetradores tendem a aparecer de forma abstrata, como "corporações", "Estados" ou "elites econômicas". Essa abstração tem um custo epistemológico e político. As teorias feministas negras que inauguraram o debate sobre interseccionalidade (Gonzalez, 1984; Davis, 1981; Crenshaw, 1989; Hill Collins, 2000) mostram que tanto as posições de privilégio, quanto as de exploração em uma sociedade são proporcionadas por essas estruturas (Akotirene, 2019). Desse modo, tornar os agentes do poder invisíveis como corpos situados é um problema epistêmico que costuma ocorrer simultaneamente à invisibilidade do corpo de quem pesquisa (Prando, 2019). O campo crítico, muitas vezes, tem legitimado inconscientemente as mesmas estruturas de poder que pretende superar, através do que Cida Bento chamou de pacto narcísico da

branquitude (Pires, 2017; Bento, 2022); e, de outro lado, do que Rita Segato (2018) chamou de *fratrías* ou compadrio.

"Corporificar os poderosos" é uma proposta de reversão dessa invisibilidade no campo da criminalidade dos poderosos. O conceito parte da constatação de Ruggiero (2007, p. 165) de que os crimes de poder são aqueles cujos autores "possuem uma quantidade exorbitantemente excessiva de recursos materiais e simbólicos em comparação com suas vítimas". Mas vai além, ao perguntar: quais são os corpos que ocupam essas posições de poder? Como esses corpos foram produzidos historicamente? E como as estruturas de raça, classe e gênero se inscrevem neles (ou melhor, em nós) de modo a produzir cotidianamente a naturalização do sofrimento do outro, ao tempo em que produz a própria inocência (Budó, 2026), a inocência branca (Wekker, 2016).

A resposta a essas perguntas é desenvolvida neste trabalho a partir do conceito de Sueli Carneiro (2022) de "dispositivo de racialidade" — a compreensão de que a colonialidade opera produzindo posições diferenciadas de sujeito: a "zona do ser", onde os corpos são reconhecidos como plenamente humanos a serem preservados e disciplinados, e a "zona do não-ser", onde a humanidade é negada ou questionada, governada pela biopolítica operada pelo racismo. Na percepção de Mbembe (2003), trata-se ainda de uma necropolítica, uma naturalização não apenas do deixar morrer os corpos racializados, mas também do fazer morrer (cf. Foucault, 2005). As posições de poder nas corporações, nos tribunais, nos governos e mesmo nas universidades são, de forma esmagadora, ocupadas por corpos que habitam a zona do ser — sobrerrepresentadamente homens brancos, de classe alta, formados nas instituições do centro epistêmico, produto de séculos de dispositivos que incluem a escravidão, o colonialismo, a perseguição de saberes não-europeus e a racialização da ciência.

Para compreender os ciclos de repetição das catástrofes humanitárias e ambientais que constituem o cotidiano daqueles e daquelas que re-existem na zona do não-ser na história do Brasil, outra episteme é necessária. A racionalidade moderna ocidental tende, diante dessas catástrofes responder com seu repertório limitado universalista, algo que, com Lélia Gonzalez (1984), torna-se possível observar de outra perspectiva. Para Gonzalez, há uma distinção entre o discurso da consciência e memória que pode servir como chave para compreender como esses dispositivos operam no Brasil. O discurso da consciência, em seu sentido analítico, é o lugar do esquecimento, da alienação, do ocultamento — onde o discurso ideológico se instala, onde é possível produzir o racismo por denegação através do mito da democracia racial. A memória é o lugar do não-saber que sabe, das inscrições que restituem uma história não escrita, da emergência de uma verdade que opera como ficção (Gonzalez, 1984). No caso de Minaçu, como veremos, a psicofera corporativa funciona

exatamente como um discurso de consciência para produzir um epistemicídio sobre outras formas de saber e viver no território: ela faz os moradores esquecerem – nunca completamente, é claro - quem viveu naquele território antes da mina, quem foi expulso e massacrado para que a empresa pudesse operar, e quais são as alternativas que foram sistematicamente destruídas para que a dependência daquela população e daquele território se tornassem o único horizonte possível.

Para tornar esses danos massivos toleráveis — política, jurídica e socialmente — uma série de técnicas de normatização da tolerância ao sofrimento do outro são produzidas por quem está nas mais diversas posições de poder, também como forma de produzir a sua própria inocência (Budó, 2026). Essas técnicas operam simultaneamente no plano discursivo (a narrativa da "salvação", do "desenvolvimento", da "sustentabilidade"), no plano jurídico (os feitiços processuais que manipulam o tempo nos tribunais), e no plano subjetivo (a psicofera corporativa que faz os trabalhadores internalizarem os interesses da empresa como seus próprios). Cada uma delas será examinada nas seções seguintes a partir do caso de Minaçu.

Propus o conceito de técnicas de normatização a partir do diálogo com autores que têm empregado nas últimas décadas a teoria das técnicas de neutralização, formulada por Sykes e Matza (1957; 1961) para os crimes de Estado. No contexto estadunidense do início da segunda metade do século passado, essa teoria buscou explicar por que jovens apreendidos pela prática de infrações penais ao agirem em correspondência com sistemas de valores alternativos àquele dominante, não os rejeitavam diretamente. Eles os suspendiam temporariamente por meio de justificativas culturalmente disponíveis, como negar responsabilidade, negar a vítima, condenar os que condenam, apelar a lealdades superiores. Quando Cohen (2001) e Zaffaroni (2007) aplicaram essa perspectiva aos crimes de Estado ficou evidente que as técnicas de neutralização funcionam de forma ainda mais sofisticada quando acionadas por atores poderosos. Como observa Zaffaroni (2007, p. 25), nesses casos elas são "mais profundas e teoricamente qualificadas" do que as produzidas pela juventude periférica que Sykes e Matza estudaram. Isso ocorre precisamente porque o Estado capitalista não confronta os valores hegemônicos — ele os produz. Suas normas não precisam ser justificadas post hoc: em grande medida, já chegam ao mundo revestidas de legitimidade técnica, científica e jurídica.

É aí que reside o problema que pretendo somar nessa análise. Técnicas de neutralização pressupõem uma transgressão — um ato que se desvia de uma norma prévia e precisa ser justificado. Mas nos crimes dos poderosos, as condutas mais danosas não são transgressões: são prescrições. O médico que publica um artigo minimizando a toxicidade do amianto diz "apenas descrevo" — mas a descrição produz o "caso" que permite

contornar a morte e desfazer responsabilidades. O engenheiro que calcula o nível de tolerância à fibra diz "apenas calculo" — mas o cálculo autoriza a exposição muitas vezes a partir a partir de standards duplos de tolerância conforme quem será exposto. A separação entre conhecer e fazer é o alibi que garante a inocência estrutural desses agentes. As técnicas de normatização da tolerância à dor alheia são, assim, dispositivos que não justificam transgressões, mas que produzem, de dentro das próprias normas científicas, jurídicas e técnicas, os limites do que se pode fazer sofrer os outros sem que ninguém precise se sentir culpado.

Essas técnicas que também são de produção de inocência, funcionam dentro do que Maso chamou de "arquitetura jurídica da impunidade", a qual opera em múltiplos níveis (Maso, 2024). Maso desenvolve esse conceito a partir do estudo de práticas sistemáticas de controle territorial e expropriação de direitos das comunidades afetadas pela mineração. No plano discursivo, as corporações gerenciam pressões locais e acionárias por meio de narrativas que as posicionam como agentes da solução, e não como parte do problema, reproduzindo relações de dominação e dependência. No campo jurídico, a agenda internacional de empresas e direitos humanos tem operado como vetor de políticas neoliberais, na medida em que preserva a lógica da voluntariedade corporativa — sustentando a impunidade por meio de instrumentos como a responsabilidade social e as soluções negociadas — enquanto mantém intactos os obstáculos à responsabilização efetiva pelo dano socioambiental. Em contraposição, movimentos populares e organizações da sociedade civil constroem uma agenda alternativa centrada em um horizonte emancipatório de direitos humanos vinculado à libertação dos povos (Maso, 2024). Ou seja, essa arquitetura da impunidade dificulta a responsabilização exatamente porque opera na lógica hegemônica dos valores que sustentam o capital, naturalizando os danos e reproduzindo a minério-dependência. O novo ciclo das terras raras em Minaçu, assim como o do amianto, reflete o que ainda o que Maldonad e Maso (2022) os definem como um "saqueio e apropriação colonial e neocolonial", característico de um capitalismo dependente que prioriza a "exportação de matérias-primas para a acumulação e o enriquecimento metropolitano".

Corporificar os poderosos é compreender não apenas quem são os grandes perpetradores — os CEOs, os ministros, os acionistas, em sua maioria homens brancos e ricos — mas também aponta para a dificuldade de perceber a quem pesquisa esses danos na universidade as saídas que podem ser pensadas a essa lógica, tendo em vista o fato de que a própria academia obedece à lógica colonial que naturaliza epistemicamente essa estrutura. As técnicas de normatização são estruturas incorporadas que se reproduzem nas relações sociais cotidianas e que estão enraizadas na separação entre a zona do ser e a zona do não-ser, ou seja, estão enraizadas no racismo. Quem decide sobre o que se pode

tolerar se encontra no centro epistêmico e do poder e comumente não decide sobre a própria dor e sim sobre a própria inocência ao normatizar a dor do outro. São, assim, técnicas de *tirar o corpo fora*, operar uma verdadeira epistemologia da ignorância em relação a quem convive com aquelas consequências. Charles Mills (1999) chamou de *epistemologia da ignorância* o mundo que homens brancos criaram para si e no qual habitam sem saber que habitam. É o saber que não sabe, de que fala Lélia Gonzalez. Cada vez que seguimos certas normas e rotinas sem questioná-las, arriscamos reproduzir a maquinaria de destruição. Não se pode compreender o dano social no necrocapitalismo sem compreender como a tolerância ao sofrimento é fabricada — uma tolerância que não vive apenas nas instituições, mas dentro dos corpos que as habitam e as fazem funcionar.

O conceito de violência estrutural (Galtung, 1969) é fundamental aqui. A violência estrutural é aquela que se torna invisível precisamente porque está inscrita nas relações e estruturas sociais: a doença ocupacional não reconhecida, a alternativa econômica que nunca chegou, o orçamento municipal de royalties que não se converteu em políticas públicas.

A perspectiva de Denise Ferreira da Silva (2022) sobre a "dívida impagável" complementa esse quadro. A dívida colonial é estrutural: os modos de vida privilegiados no centro epistêmico foram originalmente e continuam sendo no presente sustentados pela expropriação das margens. A dinâmica da dívida se reproduz no contexto presente a partir do racismo e do colonialismo internos brasileiros. Em Minaçu, a dívida que hoje se apresenta na contradição entre os riscos conhecidos sobre o papel do capitalismo no Antropoceno e a tentativa de superá-los através da manutenção da lógica que gerou este evento geológico acaba se mostrando uma verdadeira repetição colonial.

A ideia da dívida impagável de Silva se relaciona diretamente com a crise climática que hoje fundamenta a busca por minerais para a transição energética, se complementando na crítica de Malcom Ferdinand (2022) à ecologia branca ocidental. Ele propõe uma metáfora esclarecedora. Diante da crise gerada pelo reconhecimento de que o ser humano estaria provocando um novo evento geológico chamado Antropoceno, ambientalistas passaram a pensar em como escapar da tempestade do aquecimento global construindo uma Arca de Noé técnica — como se a crise climática fosse um problema de engenharia à espera de solução. Essa abordagem, porém, continua ignorando os povos deixados para trás e os que seguem escravizados no porão do mesmo navio. A dupla fratura é reveladora: de um lado, os que temem a tempestade (fratura ecológica); de outro, aqueles a quem "o convés da justiça foi negado muito antes dos primeiros ventos" (fratura colonial) (Ferdinand, 2022, p. 22). Para esses últimos, a embarcação nunca foi uma arca — sempre foi um navio negreiro.

A história oficial de Minaçu e o contraste com a memória que cotidianamente se intenciona apagar sobre aquele território materializa essa questão. Enquanto operações financeiras descorporificadas fazem com que as terras raras brasileiras possam ser exportadas para a China via contratos com fundos de private equity americanos, os riscos ambientais e sanitários se concentram nos corpos dos moradores humanos e mais que humanos da savana mais biodiversa do mundo, o Cerrado.

3. MINAÇU COMO PRODUTO DAS MALDIÇÕES COLONIAIS

"A terra, completamente virgem, era bruta e desabitada, com a riqueza natural do Cerrado" (Pamplona, 2003, p. 28). A história oficial de Minaçu começa, segundo o livro comemorativo de 40 anos da SAMA (Pamplona, 2003), com dois criadores de gado que, em 1957, partiram de Tocantins em busca de novas terras. O tom épico sobre o vazio deste território a ser colonizado contrasta com afirmações passageiras sobre os habitantes originais daquele território. A presença indígena na região aparece na página seguinte: "havia os índios Avá-Canoeiro, mas não eram vistos".

Os Avá-Canoeiro do Alto Tocantins — o povo *Ãwa*, que significa "gente" ou "seres humanos" em sua própria língua — eram estimados em 4.000 indivíduos no século XVIII. Depois de séculos de massacres e perseguições, os últimos quatro sobreviventes desse grupo emergiram do isolamento em 1983, após décadas de se moverem apenas à noite, sem fazer fogo, para evitar serem encontrados pelos fazendeiros. O livro comemorativo da SAMA, publicado em 2003, descreve isso como a resistência de uma "tribo completamente selvagem" que "recusou qualquer contato com a FUNAI" — culpabilizando as vítimas do genocídio por sua própria quase extinção.

A narrativa de "terra virgem", "desbravadores heroicos" e a "riqueza natural" provém de um quadro epistêmico no qual tanto a dominação da terra e dos corpos naturais, racializados e feminizados se naturalizam dentro do que tem sido chamado de maldição da abundância. Este conceito, pensado criticamente por Acosta (2009), descreve a relação aparentemente perversa entre abundância de recursos naturais e subdesenvolvimento: a riqueza mineral, em vez de impulsionar o desenvolvimento, cristaliza a pobreza, porque o modelo de acumulação não depende do mercado interno e pode funcionar com salários decrescentes. Böhm (2018) aprofunda essa perspectiva ao propor o "mau desenvolvimento" como categoria criminológica, apontando que os soberanos político e econômico continuam decidindo sobre o território

independentemente da capacidade dos sujeitos de designarem suas próprias formas de vida.

O conceito de maldição da abundância, ou de *resource curse* na versão em inglês carrega, porém, um problema estrutural: ao localizar a maldição na abundância — no próprio território, em seus recursos, em sua generosidade —, ele reproduz, ainda que involuntariamente, a lógica de culpabilização da vítima que caracteriza o olhar colonial que também é típico da violência de gênero. As contribuições ecofeministas ao debate decolonial trazem exatamente a conexão estrutural entre a violência contra o território à violência contra os corpos das mulheres, mostrando como essa dinâmica de culpabilização da vítima é estruturante à racionalidade moderna que impõe um patriarcado de alta intensidade (Mies, 2014; Mies; Shiva, 2014; Segato, 2018). Dizer que um país sofre porque possui muitos minerais equivale a dizer que uma mulher foi violentada porque era bela ou que uma criança foi abusada porque era vulnerável. O olhar pornográfico, o olhar da ganância e o olhar colonial objetificam corpos-territórios buscando torná-los submissos (Segato, 2018; Quijano, 2000). Se há maldições envolvendo países que dependem da "generosidade da natureza" (Acosta, 2009, p. 28), elas são, na verdade, o outro lado, a face obscura da modernidade. A maldição não está na abundância do território — está no olhar de quem é treinado para explorar ilimitadamente os *outros*.

É a partir dessa inversão que desenvolvo o conceito de maldições coloniais², uma forma de corporificar a própria episteme que rege as decisões políticas e econômicas, e que tornam o desenvolvimento e o progresso expressões de naturalização da violência cujas vítimas são apenas efeitos colaterais do destino inevitável de uma terra abençoada por Deus.

Nesse contexto, propus chamar de *maldição do bandeirante* (Budó, 2026) uma técnica de normatização corporificada, que opera reproduzindo um dos mitos fundadores do Brasil colonial em cada novo ciclo de expansão extrativista ao longo dos séculos. Como demonstra Otávio Velho (2009), a Marcha para o Oeste de Getúlio Vargas — que forneceu o quadro ideológico para a colonização do norte de Goiás nas décadas de 1950 e 1960 — foi construída deliberadamente sobre o mito do bandeirante como herói nacional, pai de todos, conquistador legítimo de terras "vazias".

² A obra onde desenvolvo originalmente o conceito será publicada em língua inglesa, o que me permitiu jogar com a palavra maldição: *male-diction* seria uma forma de apresentar a ideia de que essas maldições coloniais são marcadas pelo mandato de masculinidade (*male*) que autoriza a dominação; enquanto a parte final, *diction*, assinala o poder enunciativo que nomeia, ordena e legitima. São discursos corporificados, que se internalizam e produzem normas, percepções e práticas que naturalizam o genocídio, o ecocídio e a organização contínua da vida e da morte no Brasil a partir do dispositivo de racialidade. Eles formam um panteão de heróis feitos de assassinos, esturpadores, torturadores e proprietários de escravos, apresentados como forças civilizadoras.

Segundo Velho (2009), o mito do bandeirante, formulado pelo intelectual do Estado Novo Cassiano Ricardo, sustenta a ideia de uma "democracia rústica" em que cada raça ocupa seu lugar natural: o indígena contribui com mobilidade social, o negro com calor humano, e o branco com o espírito de aventura e comando — sendo, portanto, naturalmente mais apto a governar. A miscigenação é celebrada como "democratização", e o filho da mistura do gene branco com o indígena é glorificado como fundador da nação, apagando sistematicamente o estupro e a subjugação das mulheres indígenas pelos colonizadores brancos, naturalizando a violência de gênero como origem e a hierarquia racial como ordem.

As oligarquias latino-americanas são produto dessas economias de enclave colonial, e seus modos de dominação dependem estruturalmente da reprodução do mesmo esquema de exploração de territórios e populações, agora sob roupagem nacional (Machado Araóz, 2020, p. 185). O negacionismo da indústria do amianto — suas táticas diretas, a manipulação científica, as campanhas de desinformação — representa apenas a superfície de uma estrutura muito mais profunda e antiga de negação sistemática, conectada ao mito da democracia racial.

O mito do bandeirante aparece, assim, como um descendente arquetípico de segundo grau do *anthropos* – de quem descendem tanto o homem moderno racional (o *ego cogito*) iluminista de ideais liberais, igualitários e fraternos acima da linha do equador, quanto o seu alter ego, o *ego conquiro*, que toma o seu corpo ao cruzá-la. O colonizador é, assim, o alter ego do homem moderno (Dussel, 1995) e este depende profundamente daquele para existir. A zona do ser e a zona do não-ser originais assim se montam, de modo que, simultaneamente, a liberdade depende da escravidão; a igualdade depende da hierarquização; a fraternidade depende do genocídio. O bandeirante é, por sua vez, o descendente arquetípico direto do colonizador, permitindo que esse mito, entendido como uma verdadeira maldição colonial, continue sendo invocado na hora de decidir sobre quem vive e quem morre. Como adverte Machado Araóz, na América Latina, "em nome do 'nacional', a violência expropriadora foi tão — ou mais — intensa e extrema do que a do colonialismo clássico" (Machado Araóz, 2020, p. 185).

O hino de Minaçu condensa em verso o que o conceito de maldição colonial expressa em prosa. Sua estrofe de abertura — "Minaçu, Minaçu / Grande mina / Que supremo arquiteto construiu" — sacraliza a relação entre território e extração: a mina não é um empreendimento histórico, resultado de decisões corporativas, conivência estatal e genocídio indígena, mas um desígnio divino. O "supremo arquiteto" que teria construído Minaçu para ser minerada é a versão teológica do argumento econômico da abundância — em ambos os casos, a violência desaparece e o território aparece como naturalmente

vocacionado à extração. Não por acaso, o sufixo Tupi-Guarani -Açu, que significa "grande", foi incorporado ao nome da cidade sem que nenhum sítio institucional reconheça os povos que o criaram ou documente o que lhes aconteceu. O sufixo funciona como referente ausente: reconhece que aquela era terra indígena ao mesmo tempo em que apaga a violência de seu extermínio. O hino e o nome da cidade sacralizam essas maldições, normatizando a tolerância às violências suportadas por quem convive com o genocídio, o ecocídio e o adoecimento.

É essa mesma vontade divina que reaparecerá décadas depois, na audiência pública das terras raras, quando o governador proclamará que Deus abre uma nova porta para Minaçu — como se a minério-dependência não fosse uma construção política, mas um destino sagrado. Os dados, porém, contam outra história: com tanta riqueza mineral, metade da população estava cadastrada no CadÚnico em 2014, no auge da produção; o índice GINI permaneceu estável por duas décadas; os royalties não se converteram em saúde, educação nem diversificação econômica. A pobreza de Minaçu não é o fracasso da abundância — é o seu produto deliberado. Quanto mais dependente e empobrecida a população, mais barata é a extração, menor é o controle, mais improvável é a resistência. A maldição não está na terra. Está nas decisões de quem lucra com ela.

A construção de Minaçu exemplifica o que Barbosa (2013; 2022) denomina urbanização autoritária: uma cidade erguida de cima para baixo, segundo os interesses da mineradora, no contexto da ditadura empresarial-militar (1964-1985), que beneficiou diretamente a SAMA ao eliminar a oposição nacionalista à concessão de exploração mineral (cf. Budó, 2026). A SAMA financiou a emancipação municipal de Uruaçu, pavimentou ruas com cascalho de amianto, e construiu o consenso em torno dos benefícios que trouxe — tornando difícil, até hoje, estudar a contaminação por amianto e as percepções dos cidadãos sobre ela (Amaral, 2022).

Em Minaçu, a SAMA é afetivamente conhecida como "a mãe de Minaçu" — uma designação maternal que transcende as relações de emprego para criar "laços de família". A empresa é percebida como a principal fonte de empregos, renda e desenvolvimento para a cidade, cuja identidade está intrinsecamente ligada à mineração de amianto desde suas origens (Guedes, 2011; Novello, 2012; Amaral, 2019; Barbosa, 2022; Serrano, 2022). Uma pesquisa de 2021 com 172 moradores de Minaçu revelou que 96,5% concordavam com a afirmação de que "SAMA é a mãe de Minaçu" (Serrano, 2022).

Mas essa "maternidade" carrega aspectos de autoridade, controle e repressão que revelam seu lado "duro, severo e autoritário" (Amaral, 2019, p. 10). A empresa mantém vigilância mútua e retaliação efetiva contra moradores que tentam denunciar os riscos do amianto; o sindicato dos trabalhadores é visto como "sindicato da SAMA"; a empresa

monopoliza o diagnóstico e monitoramento das doenças relacionadas ao amianto, com seus médicos ocultando a relação entre doenças e exposição à fibra; e a associação de vítimas criada em Minaçu foi "implodida" pela empresa (Amaral, 2020; Serrano, 2022).

Segundo Acselrad e Bezerra (2009), a "chantagem da localização" — a situação em que a população se sente compelida a apoiar a empresa para evitar perder empregos e a própria existência da cidade — não é incomum em contextos de mineração no Brasil. No contexto do neoextrativismo latino-americano, Svampa (2019) identificou o que chama de "consenso das commodities" — um acordo tácito entre governos, corporações e parte das populações locais em torno da aceitação da dependência mineral como único horizonte de desenvolvimento possível. Nesse arranjo, a ameaça de desemprego e colapso econômico funciona como mecanismo de coerção que inviabiliza a recusa: não se trata de um consentimento livre, mas de uma aquiescência produzida pela ausência deliberada de alternativas. Em Minaçu, os dados socioeconômicos revelam a ironia: em 2014, quando a SAMA operava em plena capacidade, 50% da população local estava registrada no CadÚnico, o sistema federal de identificação de pessoas de baixa renda. O índice GINI do município permaneceu estável por duas décadas em torno de 0,55 — fazendo de Minaçu um dos municípios mais desiguais do estado de Goiás (Serrano, 2022). Os royalties de mineração não se converteram em redução da pobreza.

Essa lógica da dependência naturalizada nos discursos de políticos, juristas e por boa parte da população da cidade reproduz o segundo arquétipo colonial que opera em Minaçu e que chamo de maldição do senhor benevolente — a face paternalista da dominação colonial que oculta a violência sistemática da relação senhor-escravizado através de discursos de cuidado e proteção. Abdias do Nascimento (1978) explorou esse mito em profundidade, mostrando como ele é central ao mito da democracia racial brasileira: a ideia de que haveria cordialidade e proximidade entre senhores e escravizados, tornando a escravidão brasileira menos genocida do que em outros países.

4. O STF E A TÉCNICA DA SALA DE ESPERA

A trajetória judicial que culminou na proibição virtual do amianto no Brasil foi marcada por décadas de disputa entre o movimento de vítimas — que entrelaçou testemunhos de adoecimento e morte com argumentos constitucionais — e a indústria, representada paradoxalmente pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Indústria. Após uma série de leis estaduais de proibição terem sua constitucionalidade contestada

perante o STF, a ADI 4066, impetrada em 2008, elevou o debate ao plano dos direitos fundamentais, resultando em 2017 na declaração de inconstitucionalidade do artigo 2º da Lei 9055/1995. Em agosto de 2017, o STF decidiu pela inconstitucionalidade do artigo 2º da Lei nº 9.055/1995, que regulamentava o uso do amianto crisotila no Brasil (Budó, 2025). A decisão foi comemorada mundialmente pelos movimentos pelo banimento do amianto como uma vitória histórica. Contudo, a sequência de decisões incidentais posteriores confinaram, até o momento (março de 2026), esses mesmos movimentos e todos os argumentos que sustentaram o banimento, a uma "sala de espera". A sala de espera é um conjunto de técnicas de normatização da tolerância à dor alheia e de produção da própria inocência onde demandas urgentes do outro são forçadas a esperar não há outras possibilidades de sobrevivência a não ser a dependência da atividade produtiva tóxica. Essa sala de espera é concretizada no discurso das decisões do STF, sendo que um labirinto de recursos, prazos e manobras interpretativas sustenta a continuidade da obtenção de lucros e benefícios políticos por parte de quem exerce posições de poder.

As maldições do bandeirante e do senhor benevolente aparecem como substrato ideológico da naturalização dessa continuidade, e os juristas que precisam decidir aproveitam essas maldições corporificadas operando uma caixa de ferramentas especializada onde é possível congelar o tempo, acelerá-lo ou desacelerá-lo de acordo com as necessidades estratégicas dos agentes que lucram com o paradoxo de a fibra estar proibida e simultaneamente garantir que o Brasil seja o terceiro maior exportador de amianto no mundo.

A primeira decisão após o banimento, em dezembro de 2017, teve o efeito de suspender o tempo até que a decisão fosse inteiramente publicada e o prazo para recurso expirasse. Em fevereiro de 2019, o STF ainda não havia produzido efeitos concretos sobre a mina de Minaçu. Quando finalmente os produziu, a empresa entrou em "hibernação", demitindo 400 trabalhadores — e o único ato do município foi declarar estado de calamidade pública (Decreto nº 782/2019).

Em julho de 2019, o governador Ronaldo Caiado — o mesmo que, como deputado federal, havia enterrado o projeto de lei federal de banimento do amianto em 2001 — propôs à Assembleia Legislativa de Goiás um projeto de lei autorizando a extração de amianto exclusivamente para exportação. O projeto foi aprovado expeditamente. Três dias depois, uma nova Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 6200) foi proposta contra essa lei estadual.

O que se seguiu entre 2019 e 2025 foi uma sequência de mecanismos procedimentais que atuaram como força gravitacional, atraindo todas as decisões cautelares de retorno ao STF — e, reveladoramente, às canetas de três ministros que

havam votado contra o banimento em 2017: Marco Aurélio Mello, Alexandre de Moraes e Gilmar Mendes. Decisões de primeira e segunda instância que ordenavam a suspensão das atividades de mineração foram sistematicamente cassadas por decisões monocráticas desses ministros. Quatro questões distintas foram debatidas em ações judiciais separadas relativas ao cumprimento da decisão do STF, tendo três Ministros como protagonistas: Alexandre de Moraes, relator da ADI 6400 sobre a inconstitucionalidade da lei estadual de Goiás e também da ação civil pública ajuizada pelo Ministério Público Federal de Goiás exigindo o fechamento da mineradora; Gilmar Mendes, relator de reclamação constitucional proposta pelo Instituto Brasileiro do Crisotila sobre o fluxo de produção pelo Porto de Santos, onde vigora a lei paulista declarada constitucional pelo STF; e Marco Aurélio Mello, relator do caso que discute a possibilidade de transporte terrestre do amianto pelo território de São Paulo. Em todos esses casos, os mesmos Ministros que votaram contra a proibição proferiram decisões monocráticas favoráveis à mineradora SAMA, revelando uma racionalização do dano que combina o argumento da separação de poderes com a relativização científica dos riscos, enquanto os corpos das vítimas e suas experiências vividas permanecem sistematicamente ausentes da fundamentação judicial (De Nardin Budó, 2021).

Em agosto de 2024, o julgamento da ADI 6200 estava agendada no STF, mas, misteriosamente saiu da pauta. A sequência de acontecimentos neste período é reveladora. Em 15 de agosto de 2024, às 10h30, o governador Caiado propôs à Assembleia Legislativa um novo projeto de lei estadual, agora reconhecendo que a mina deve fechar, mas concedendo à SAMA mais cinco anos a partir de quando assinar um plano de fechamento — sem prazo definido. Às 14h30 do mesmo dia, o projeto havia sido relatado, votado em comissão, votado em dois turnos no plenário da Assembleia, enviado para assinatura e publicado no Diário Oficial. Dois dias depois, o ministro Gilmar Mendes recebia do governador Caiado a Comenda da Ordem do Mérito Anhanguera — a mais alta honraria do estado de Goiás.

Em outubro de 2024, o ministro Gilmar Mendes apresentou seu voto na ADI 6200 para declarar a inconstitucionalidade da lei goiana, mas modulando os efeitos conforme o que o parlamento estadual havia decidido pela nova lei — cinco anos de prazo. O ministro citou em seu voto o cálculo apresentado por Furuya et al. (2018) de que "a cada 20 toneladas de amianto produzido e consumido, morre uma pessoa em algum lugar do mundo". A modulação de cinco anos resultaria, por esse cálculo, em aproximadamente 47.500 mortes adicionais — um número que supera toda a população atual de Minaçu. Este cálculo, evidentemente, não aparece na decisão, pois ele é invocada sem apresentar quaisquer consequências ou mesmo conexão com o próprio voto. Da mesma forma, em seu voto e revisão de voto, o ministro Alexandre de Moraes concorda com a ampliação do prazo

de fechamento, em seu caso, por mais dois anos, e cita o trabalho de Furuya colando o trecho da decisão de Gilmar Mendes.

O argumento principal é, assim, a dependência econômica de Minaçu em relação à mineração de amianto, mas em nenhum momento há uma chamada à responsabilidade dos próprios governantes local e estadual a respeito da construção de um leque de possibilidades para a cidade, de tal modo que haja efetiva autonomia da população para decidir sobre a possibilidade de um futuro menos tóxico. O pacto de cavalheiros está também inscrito na estrutura financeira do Estado: Goiás deve centenas de milhões à União (US\$ 169 milhões apenas em 2024), enquanto a SAMA gera aproximadamente US\$ 19,4 milhões anuais em royalties e ICMS para o estado endividado. A empresa funciona, assim, como garantia em renegociações de dívida fraternal. O que o STF chama de "certeza jurídica" e "interesse social excepcional" é, na linguagem de Lélia Gonzalez (1984), o discurso da consciência que apaga a memória — que apaga os mortos, as alternativas destruídas, e as vidas que serão perdidas na espera.

Seguindo a sugestão de Cida Bento (2022) de voltar o foco da opressão racial do oprimido para o opressor, as decisões e as não decisões do STF fazem questionar quem está desvalorizando as vidas dos moradores de Minaçu, dos trabalhadores na Índia e nos países asiáticos e latino-americanos que recebem o amianto exportado? Os que desvalorizam vidas são os mesmos que têm o poder de cuidar delas. O pacto narcísico da branquitude (Bento, 2022) permite que as elites brancas se vejam como tomadores de decisão racionais e responsáveis mesmo enquanto sacrificam sistematicamente e calculadamente vidas racializadas.

5. TERRAS RARAS E A NOVA PSICOSFERA DE ENERGIA LIMPA

"Vitaminas industriais", "elementos do futuro", "ouro do século XXI", "minerais da terceira onda": as palavras usadas para descrever as terras raras soam muito familiares para quem conhece os nomes dados ao amianto no contexto da primeira metade do século XX. As terras raras são um grupo de 17 elementos químicos que, paradoxalmente, não são raros na natureza, mas recebem esse nome devido à dificuldade de extraí-los e separá-los economicamente, pois estão altamente dispersos pela crosta terrestre (Serrano, 2022). A Serra Verde Pesquisa e Mineração (SVPM), única operação fora da Ásia a produzir comercialmente os quatro elementos magnéticos essenciais (neodímio, praseodímio, disprósio e térbio), iniciou a produção em janeiro de 2024.

A audiência pública realizada em abril de 2017 no templo principal da Assembleia de Deus em Minaçu é descrita por Amaral (2019) em detalhes reveladores. Mais de cinco mil moradores lotaram o espaço, carregando currículos na esperança de conseguir emprego. O presidente da empresa anunciou os mesmos números sedutores que já haviam sido ouvidos antes com o amianto: mais de mil empregos diretos e quase três mil indiretos durante a implementação, R\$ 14,4 milhões em receitas fiscais anuais e uma vida útil operacional mínima de 22 anos. A resposta entusiástica — "uma onda de aplausos, assobios, gritos e sorrisos" — refletiu o sofrimento social pela possível morte da "mãe" SAMA (Amaral, 2020; Serrano, 2022).

O vice-presidente executivo da SVPM afirmou que a empresa visa atender a uma "demanda muito grande que existe no mundo hoje por tecnologia limpa, motores elétricos, turbinas elétricas, células fotovoltaicas, equipamentos eletrônicos de alta definição" (Serrano, 2022, p. 331). A apresentação do presidente da empresa abordou possíveis "impactos ambientais e socioeconômicos", mas os minimizou ao destacar a relevância das terras raras para "tecnologia limpa, geração de energia limpa e conservação de energia" (Amaral, 2019). Esse discurso ativa o que Serrano (2022) a partir de Milton Santos chama de nova "psicosfera corporativa" imbuída do discurso da sustentabilidade e da transição energética.

Apesar dos discursos que associam as terras raras à energia limpa, Amaral (2019) aponta para os riscos ambientais intrínsecos à mineração desses elementos. Destaca a presença comum de tório e urânio nos minérios de terras raras, tornando a mineração, o refino e a reciclagem perigosos devido à sua radioatividade. Moradores que vivem perto da mina relatam que, desde o início da mineração, dois riachos ficaram lamacentos, com uma substância gordurosa transformando a água límpida em uma cor avermelhada, e reportam abortos espontâneos em gado que bebia água da mesma fonte (Seta, 2025a).

A operação Serra Verde em Minaçu revela a continuidade fundamental por trás da suposta transformação do amianto "sujo" em terras raras "limpas". O mesmo extrativismo que devastou corpos e territórios por meio do amianto agora se repagina como salvação ambiental, empregando estratégias idênticas: o discurso de salvação religiosa, a manipulação da psicosfera corporativa e a invisibilização sistemática da apropriação territorial e da exploração corporal.

A operação de mineração de terras raras da Serra Verde em Minaçu representa uma forma sofisticada de extrativismo financeirizado. A mina é controlada pela Denham Capital Management, um fundo de private equity americano, juntamente com investimentos do Energy & Minerals Group e da Vision Blue Resources. Isso cria uma cadeia em que trabalhadores comuns contribuem para fundos de pensão, que investem na Denham

Capital, que controla a Serra Verde, que extrai recursos brasileiros vendidos principalmente a compradores chineses sob contratos válidos até pelo menos 2027 (Seta, 2025a).

O mercado global de terras raras é dominado pela China, que controla aproximadamente 60% da produção mundial e quase 90% do refino desses elementos. O Brasil ocupa uma posição de destaque nesse cenário, com Minaçu abrigando possivelmente o maior depósito de terras raras em argilas iônicas do Hemisfério Ocidental (Cristina, 2025). O acordo revela um paradoxo impressionante: um projeto financiado por grandes investidores ocidentais com o objetivo estratégico de criar um campeão ocidental na produção de terras raras para diversificar as cadeias de abastecimento e reduzir a dependência da China tornou-se, na prática, um fornecedor de matérias-primas para a indústria chinesa.

Consequentemente, aposentados e trabalhadores estadunidenses financiam indiretamente a extração de recursos brasileiros vendidos à China, enquanto os riscos ambientais e sociais permanecem concentrados em Minaçu, exemplificando como o capital global captura valor dos recursos locais por meio de estruturas financeiras opacas que socializam os riscos e privatizam os lucros. À medida que as reservas de terras raras do Brasil se tornam cada vez mais estratégicas para a competição tecnológica global, o país se vê sujeito à mesma coerção econômica que historicamente caracterizou as relações coloniais e imperialistas.

O esquema de Minaçu — no qual a "energia limpa" global é produzida a partir de um território colonial, por corpos racializados, com riscos ambientais localizados e lucros globalizados — é um exemplo do que Rivera Cusicanqui (2024) identifica como a síndrome do colonizado: a capacidade das elites latino-americanas de se identificarem com o colonizador, reproduzindo internamente as lógicas de dominação que as colocam em posição subalterna no sistema-mundo.

6. RESISTÊNCIA INVISIBILIZADAS E O HORIZONTE DO POSSÍVEL

Até aqui, este artigo privilegiou a análise dos mecanismos de poder. Mas seria uma reprodução do problema denunciado — a invisibilidade dos subalternos — se não se registrassem as resistências que existem, mesmo que sistematicamente suprimidas. Em sua etnografia, Guedes mostra como a ansiedade com a morte da mãe de Minaçu também se conjuga com o medo da morte pelas doenças do amianto, ainda que isso venha na fala através de um “mas” revelador.

O consentimento chantageado aparece, assim, como uma ferramenta fundamental pela qual o “senhor benevolente” — encarnado na corporação — e o Judiciário transformam a violência territorial e a exposição à morte em um acordo socialmente aceitável. Essa lógica é sintetizada na frase onipresente em Minaçu: “Mas a SAMA é a mãe de Minaçu; se ela fechar, Minaçu acaba”, onde a conjunção adversativa atua como um silenciador da dor, subordinando a consciência sobre a letalidade do amianto à necessidade imperativa de sobrevivência econômica. Ao ignorar deliberadamente que o “leque de possibilidades” da população foi mantido em uma “sala de espera” sem autonomia e soberania, o Estado valida esse “sim” como se fosse um exercício de autonomia liberal, quando, na realidade, ele é proferido sob o peso de uma ameaça existencial de colapso e fome. O sistema jurídico transmuta a chantagem em consenso, permitindo que a soberania corporativa continue a penetrar o território-corpo em nome de uma “segurança jurídica” que apenas protege o lucro dos poderosos.

Além dessa resistência silenciosa seguida da conjunção adversativa, uma outra resistência mais aberta e estigmatizada aparece na etnografia de Amaral (2019; 2020): ele descreve os “rebeldes” de Minaçu como moradores e trabalhadores que questionam a empresa e sofrem estigmatização como “loucos”, “oportunistas” ou “ingratos”. A Associação de Vítimas e Expostos ao Amianto de Goiás (AGEA), criada em Minaçu, foi “implodida” rapidamente pela empresa. A ABREA (Associação Brasileira de Expostos ao Amianto), criada em 1995, dedicou décadas à luta pelo banimento do amianto, conquistando a decisão de 2017 do STF — uma vitória que, como se viu, a sala de espera tem sistematicamente erodido.

O que é colocado na sala de espera pelo STF e agentes políticos do estado de Goiás não é apenas o sofrimento dos que vivem em Minaçu: é o leque de possibilidades. Esse leque foi deliberadamente restringido pelas elites políticas e econômicas que têm interesse em manter a dependência. Serrano (2022, p. 270) documenta a fala de um comerciante local que identifica com precisão o problema: “É o grande problema do município hoje: não houve planejamento estratégico de longo prazo... Não conseguimos criar novas oportunidades. Estamos amarrados.” Os royalties de mineração, em vez de financiar a diversificação econômica, foram capturados por uma estrutura político-administrativa e parece nunca terem chegado onde deveriam chegar.

A resistência dos Avá-Canoeiro — que por séculos praticaram a invisibilidade como estratégia de sobrevivência, movendo-se apenas à noite, apagando rastros, abandonando o uso de canoas para se tornar invisíveis — é talvez a mais radical forma de recusa do projeto colonial que Minaçu encarna. Que esse povo tenha sobrevivido, ainda que em condições extremamente precárias sob a tutela da FUNAI e Furnas, é um testemunho de formas de

existência que resistem ao apagamento. Além disso, moradoras e moradores de Minaçu vivem historicamente sob um suposto consenso que tem na base uma grande chantagem operada pela encarnação empresarial do senhor benevolente: a ideia de que sem a empresa a vida não é possível.

Da perspectiva da criminologia, a questão não é apenas denunciar o dano, mas, como propõe Zaffaroni (2012), escutar os mortos. E isso requer, como aponta Gonzalez (1984), reconhecer que a memória — o não-saber que sabe, o lugar das inscrições que restituem uma história não escrita — é o antídoto ao discurso da consciência que legitima genocídios e ecocídios com palavras novas e belas, como "transição energética" e "minerais do futuro".

7. CONCLUSÃO

O caso de Minaçu oferece uma lição que transcende o amianto e as terras raras. Ele demonstra que o problema não é a substância extraída, mas a lógica operada por detrás das transformações mercadológicas e ideológicas. As técnicas de normatização da tolerância ao sofrimento do outro e de produção da própria inocência de quem toma as decisões políticas e econômicas nos territórios operam de tal forma que quem decide sobre a tolerância à dor não é quem suporta essa mesma dor, ou seja, não é quem arca com as consequências mais devastadoras dessas mesmas decisões.

Este trabalho buscou apresentar, em linhas gerais, a construção que formulei sobre as técnicas utilizadas para promover a naturalização do sofrimento, do genocídio e do ecocídio a partir do dispositivo de racialidade. Ele permite que, através de pactos realizados entre agentes que ocupam posições de poder em diversos âmbitos institucionais ou não, quem habita a zona do ser possa invocar cotidianamente o que chamei de maldições coloniais para a produção da tolerância a um sofrimento que não será por eles suportado. Trata-se de quem decide sobre quais corpos podem ser expostos ao risco, quais territórios podem ser violados, quais alternativas podem ser suprimidas.

"Corporificar os poderosos" como conceito analítico propõe que a criminologia crítica precisa dar rosto, corpo, território e tempo aos agentes que tomam as decisões que geram danos massivos. Para isso, precisamos, em primeiro lugar, corporificar quem produz o saber acadêmico e questionar as instâncias de poder que ocupamos ao normatizar o que deve ser o objeto da criminologia ao pensar danos massivos.

Esses corpos ocupam posições na zona do ser (Carneiro, 2022): são reconhecidos como sujeitos plenos de direitos, cujas decisões são apresentadas como técnicas, jurídicas ou econômicas — nunca como escolhas morais que implicam a aceitação calculada de mortes. A maldição colonial opera exatamente para tornar invisível esse cálculo: a cada 20 toneladas de amianto produzido, uma pessoa morre em algum lugar do mundo — e os ministros do STF citam esse cálculo em seus votos enquanto concedem mais cinco anos de operação.

A perspectiva do dano social, articulada com a criminologia crítica e o feminismo negro brasileiro oferece os instrumentos para essa análise. Ela permite ver que a psicofera corporativa não é apenas propaganda: é um dispositivo de racialidade que produz ativamente o esquecimento — o apagamento da memória de quem viveu no território antes da mina, das doenças não diagnosticadas, das alternativas sistematicamente destruídas.

A energia limpa é uma fronteira necessária para enfrentar a crise climática. Mas ela não será limpa enquanto seus agentes reproduzirem as mesmas lógicas coloniais que provocaram aquela mesma crise. Mesmo que em breve a decisão pelo banimento do amianto seja efetivada, isso não resolve os problemas mais urgentes da população de Minaçu e mesmo do Cerrado e dos ecossistemas agredidos naquele bioma já tão devastado. O senhor benevolente que se traveste de mãe de Minaçu também se traveste de investidor internacional e de transição energética. A transição energética justa exige não apenas mudar a fonte de energia, mas mudar quem decide, quem lucra, quem carrega os riscos e quem tem o direito de dizer não. Enquanto Minaçu é destinada à sala de espera — até que as alternativas cheguem, que os royalties se convertam em políticas públicas, que o leque de possibilidades se abra —, o acordo de cavalheiros e o pacto narcísico da branquitude já foi selado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | REFERENCES | REFERENCIAS

Acosta, A. (2009). *La maldición de la abundancia*. Ediciones Abya-Yala.

Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. Sueli Carneiro; Pólen.

Amaral, A. P. (2019). *Com o peito cheio de pó: uma etnografia sobre a negação do adoecimento de trabalhadores do amianto na cidade de Minaçu (GO)*. Dissertação de mestrado.

- Amaral, A. P. (2022). Ocultar e negar: A política mortal da indústria do amianto. *Appris*.
- Aniyar de Castro, L. (1980). El delito de cuello blanco en América Latina: una investigación necesaria. *ILANUD al día*, 3(8), 79–81.
- Barak, G. (2015). The crimes of the powerful and the globalization of crime. *Revista Brasileira de Direito*, 11(2), 104–114.
<https://doi.org/10.18256/2238-0604/revistadedireito.v11n2p104-114>
- Barbosa, F. de M. T. (2013). Imperialismo e produção do espaço urbano: a indústria do amianto e a construção da cidade de Minaçu – GO [Tese de doutorado]. Universidade de São Paulo.
- Barbosa, F. de M. T. (2022). A urbanização autoritária e os efeitos socioeconômicos na cidade de Minaçu com o 'fim' da mineração de amianto. *Revista Territorial*, 11(1), 62–81.
- Bento, C. (2022). Pacto da branquitude. *Cia. das Letras*.
- Böhm, M. L. (2018). The crime of maldevelopment. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781351135474>
- Bravo, E.E. M.; Maso, T.F. (2022). Extrativismo e a impunidade das transnacionais: os casos de rompimento de barragens em Minas Gerais. In: Budó, M. de N., Goyes, D., Natali, L., Sollund, R., & Brisman, A. (Orgs.). *Introdução à criminologia verde: Perspectivas críticas, descoloniais e do Sul*. Tirant.
- Budó, M. N. (2026). Colonial and Patriarchal dimensions of State-Corporate Harm: Embodying the Powerful in the Global Asbestos Crisis. Bristol: Bristol University Press. *In press*.
- Budó, M. N. (2025). One hundred years of denialism: banishing asbestos to other's lungs. *Cambio. Rivista Sulle Trasformazioni Sociali*, 15(29), 19–34.
<https://doi.org/10.36253/cambio-17636>
- Carneiro, S. (2022). Dispositivo da racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Zahar.
- Cohen, S. (2001). States of Denial: Knowing about mass atrocities and suffering. Oxford: Polity Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.

Danowski, D. and Viveiros de Castro, E. (2016) *The Ends of the World*. Malden, MA: Polity.

Davis, A. Y. (1981). *Women, race & class*. Random House.

de Nardin Budó, M. (2021). Corporate crime and the use of science in the case of asbestos: Producing harm through discursive shields. *Journal of White Collar and Corporate Crime*, 2(2), 81–96. <https://doi.org/10.1177/2631309x20978718>

de Nardin Budó, M., & Dutra Garcia, M. (2025). Decolonial praxis for postponing the end of the world: An epistemological reflection on the criminalization of ecocide. *Environmental Politics*, 1–20. <https://doi.org/10.1080/09644016.2025.2485002>

Duarte, E. C. P., Alves, D., & Freitas, F. da S. (2023). Racial democracy crisis and the emergence of critical race and feminist theories in Brazilian criminology. *Justice, Power and Resistance*, 6(1), 69–89. <https://doi.org/10.1332/vndo4836>

Dussel, E. (1995). *The invention of the Americas: Eclipse of 'the other' and the myth of modernity*. Continuum.

Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*. Ubu Editora.

Ferreira da Silva, D. (2022). *Unpayable debt*. Sternberg Press.

Foucault, M. (2005) *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.

Furuya, S., et al. (2018). Global asbestos disaster. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 15(5). <https://doi.org/10.3390/ijerph15051000>

Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>

García Mendez, E., & Gomez, L. (1978). Actualización crítica del concepto 'delito de cuello blanco' de W. Sutherland. *Capítulo Criminológico*, 6, 119–141.

Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223–243.

Gonzalez, L. (2020). A categoria político-cultural de amefricanidade. In F. Rios & M. Lima (Eds.), *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos* (pp. 127–138). Zahar.

Gonzalez, L., et al. (2021). Racism and sexism in Brazilian culture. *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 49(1), 371–394. <https://doi.org/10.1353/wsqr.2021.0027>

- Goyes, D. R. (2019). Southern green criminology: A science to end ecological discrimination. Emerald. <https://doi.org/10.1108/9781787692299>
- Guedes, A. D. (2011). O trecho, as mães e os papéis: Movimentos e durações no norte de Goiás [Tese de doutorado]. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2nd ed.). Routledge.
- Hillyard, P., & Tombs, S. (2004). Beyond criminology? In P. Hillyard et al. (Eds.), *Beyond criminology* (pp. 10–29). Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt18fscmm.6>
- Kopenawa, D. and Albert, B. (2013) *The Falling Sky*. Cambridge, Ma; London, UK: Harvard University Press.
- Kramer, R., Michalowski, R., & Kauzlarich, D. (2000). The origins and development of the concept of state-corporate crime. *Crime and Delinquency*, 48(2), 263–282.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern* (C. Porter, Trans.). Harvard University Press.
- Machado Araóz, H. (2020). Mineração, genealogia do desastre: O extrativismo na América como origem da modernidade. Elefante.
- Maso, T. F. (2024) A arquitetura da impunidade das empresas transnacionais de mineração no Brasil: expropriação, dependência e violação dos direitos humanos. Tese (doutorado). Programa de pós-graduação em Direito. Universidade Federal do Paraná. Curitiba: UFPR.
- Matza, D., & Sykes, M. (1961). Juvenile delinquency and subterranean values. *American Sociological Review*, 26, 712–719.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11–40.
- Michalowski, R., & Kramer, R. (2006). State-corporate crime: The politicization of wrongdoing at the intersection of business and government. Rutgers University Press.
- Mies, M. (2014) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Mies, M. and Shiva, V. (2014) *Ecofeminism*. London: Zed Books.
- Mills, C. W. (1999). The racial contract. Cornell University Press.
- Nascimento, A. do. (1978). O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado. Paz e Terra.

- Novello, C. H. (2012). O amianto e o passivo ambiental da mineração no Brasil: O mal do século XX [Dissertação]. FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz.
- Pamplona, R. I. (2003). O amianto crisotila e a SAMA: 40 anos de história Minaçu-Goiás – Da descoberta à tecnologia limpa (1962–2002). R. I. Pamplona.
- Pemberton, S. (2015). Harmful societies: Understanding social harm. Policy Press.
- Pires, T. R. de O. (2017). Criminologia crítica e pacto narcísico: por uma crítica criminológica apreensível em pretuguês. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, 25(135), 541–562.
- Prando, C. (2019). The margins of criminology: Challenges from a feminist epistemological perspective. *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*, 8(1), 34–45. <https://doi.org/10.5204/ijcjsd.v8i1.946>
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215–232. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Rivera Cusicanqui, S. (2024). Um mundo ch'ixi é possível: Ensaio de um presente em crise. Elefante.
- Rose, A. (2022) *Asbestos: the last modernist object*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.
- Ruggiero, V. (2007). It's the economy, stupid! Classifying power crimes. *International Journal of the Sociology of Law*, 35(4), 163–177. <https://doi.org/10.1016/j.ijsl.2007.05.002>
- Santos, M. (2006). A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção (4th ed.). EDUSP.
- Segato, R. (2018). La guerra contra las mujeres (2nd ed.). Prometeo Libros.
- Serrano, A. de F. D. (2022). Psicoesfera corporativa e uso do território como recurso: Análises a partir da mineração do amianto crisotila e das terras raras em Minaçu-GO [Tese de doutorado]. Universidade de Brasília.
- Seta, I. (2025a). Brazil's last asbestos miners are switching to rare earth minerals. Can they offer a brighter future? *The Guardian*. <http://theguardian.com/global-development/2025/jul/01/minerals-brazil-asbestos-miners-rare-earths-transition-mining>
- Seta, I. (2025b). Do amianto às terras raras, cidade de Goiás vive entre passado e futuro da mineração. Agência Pública. <https://apublica.org/2025/07/do-amianto-as-terras-raras-cidade-de-goias-vive-entre-passado-e-futuro-da-mineracao/>

- Sutherland, E. H. (1940). White collar criminality. *American Sociological Review*, 5(1), 1–12.
<http://www.jstor.org/stable/2083937>
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. CALAS.
- Sykes, G., & Matza, D. (1957). Techniques of neutralization. *American Sociological Review*, 22, 664–670.
- Tombs, S., & Whyte, D. (2014). *The corporate criminal: Why corporations must be abolished*. Routledge.
- Velho, O. (2009). Capitalismo autoritário e campesinato: Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Wekker, G. (2016). *White innocence: Paradoxes of colonialism and race*. Duke University Press.
- Whyte, D. (Ed.). (2020). *Ecocide*. Manchester University Press.
- Zaffaroni, E. R. (2007). El crimen de Estado como Objeto de la Criminología. In: *Derechos Humanos: Reflexiones desde el Sur*. Infojus, 2013. Disponível em: <http://www.infojus.gob.ar/doctrina/dacf130247-zaffaronicrimen-estado-como-objeto>. Acesso em: 6 fev. 2017.
- Zaffaroni, E.R. (2012) *A Palavra dos Mortos: conferências de criminologia cautelar*. São Paulo: Saraiva.

Marília de Nardin Budó

Doutora em direito pela Universidade Federal do Paraná. Mestre em direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Estágios pós-doutorais pelas universidades de Barcelona (Espanha), Birmingham (Inglaterra) e Tübingen (Alemanha). Pesquisadora visitante no John Jay College of Criminal Justice (Estados Unidos). Professora do departamento de direito da UFSC.

*<http://lattes.cnpq.br/6586203658704833>
E-mail: mariliadb@yahoo.com.br*