

NEGACIONISMO COMO RECUSA DO OUTRO: O Imaginário Colonial em Cortina de Fumaça ¹

DENIALISM AS REFUSAL OF OTHERNESS: The Colonial Imaginary in Smoke Screen

Caio Dayrell Santos ²

Resumo: *O negacionismo ambiental costuma ser tratado como desinformação ou rejeição da ciência. Este artigo propõe compreendê-lo como formação afetiva, moral e colonial orientada à preservação de um imaginário extrativista. Com base em leitura difrativa inspirada em Karen Barad e em técnicas de rastreamento de imagens, analisamos o documentário antiambientalista Cortina de Fumaça, da Brasil Paralelo. O filme desloca o debate sobre desmatamento e crise climática para um pânico moral em torno do “infanticídio indígena”, deslegitimando epistemologias indígenas e enquadrando o ambientalismo como conspiração global. Ao reduzir a pluralidade dos povos à figura homogênea e estereotipada do “índio”, atualiza hierarquias coloniais e naturaliza o desenvolvimentismo extrativista. Mais do que disputar dados, o negacionismo opera como recusa coletiva da alteridade e como estratégia de estabilização de modos de vida ecologicamente insustentáveis.*

Palavras-Chave: Negacionismo. Extrativismo. Brasil Paralelo.

Abstract: *Environmental denialism is often treated as misinformation or a rejection of science. This article proposes understanding it instead as an affective, moral, and colonial formation oriented toward preserving an extractivist imaginary. Drawing on a diffractive reading inspired by Karen Barad and on image-tracking techniques, we analyze the anti-environmentalist documentary Smoke Screen, produced by Brasil Paralelo. The film shifts the debate on deforestation and the climate crisis to a moral panic surrounding alleged “Indigenous infanticide,” delegitimizing Indigenous epistemologies and framing environmentalism as a global conspiracy. By reducing the plurality of Indigenous peoples to the homogeneous and stereotyped figure of the “Indian,” it updates colonial hierarchies and naturalizes extractivist developmentalism. Rather than merely disputing data, denialism operates as a collective refusal of otherness and as a strategy to stabilize ecologically unsustainable ways of life.*

Keywords: Denialism. Extractivism. Brasil Paralelo.

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação da Ciência e Políticas Científicas do 35º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal - RN. 9 a 12 de junho de 2026.

² Professor convidado pela PUC-Minas. Doutor em Comunicação Social pela UFMG. E-mail: caiosantoscomunica@gmail.com.

1. Introdução

Apesar da crescente atenção acadêmica ao negacionismo, a maior parte das pesquisas o aborda o fenômeno como um problema de circulação de desinformação ou como uma consequência das dinâmicas de plataformas e da polarização política contemporânea. Embora essas perspectivas sejam importantes, elas deixam pouco explorado o modo como narrativas negacionistas operam no nível da produção de sentido, negligenciando como mobilizam afetos, reconfiguram fronteiras morais e produzem versões críveis do mundo. Em particular, ainda há uma falta de análises aprofundadas e situadas dos dispositivos culturais através dos quais o antiambientalismo se sustenta e é difundido narrativamente, visualmente e epistemicamente — especialmente em contextos do Sul Global, onde o extrativismo e os legados coloniais permanecem estruturalmente incorporados.

Tomando o documentário negacionista *Cortina de Fumaça*, produzido pelo Brasil Paralelo, como ponto de partida empírico, este artigo traça uma genealogia das práticas negacionistas contemporâneas no Brasil, com atenção especial à sua constituição discursiva e moral. Em vez de entender o negacionismo como um erro factual ou simples oposição à ciência, argumentamos que ele é melhor compreendido como uma formação afetiva e normativa orientada à preservação de crenças já bem estabelecidas, hierarquias sociais e práticas econômicas que se veem desafiadas diante da materialidade da crise climática contemporânea. As narrativas negacionistas não disputam apenas os dados; buscam estender a vida de visões de mundos ameaçadas, reafirmando ordens morais familiares e enquadrando a transformação ecológica como uma imposição externa ou manipulação ideológica. Como tal, o negacionismo assume formas históricas e culturalmente específicas, emergindo de condições locais que tornam certas narrativas plausíveis e emocionalmente ressonantes (Guan, Liu e Yuan, 2021). Pesquisas empíricas no Sul Global são, portanto, cruciais para compreender como essas formações tomam forma dentro de conflitos socioambientais concretos (Santini e Barros, 2022).

Nossa análise mostra que, embora o discurso antiambientalista brasileiro contemporâneo possa ser descrito como anticientífico — dada sua dependência de teorias da conspiração que buscam desacreditar o consenso científico e as instituições que sustentam a governança ambiental —, ele não se apresenta como uma posição parcial ou ideológica. Pelo contrário, ele reivindica o status de uma verdade objetiva supostamente ocultada do público

por conspirações coordenadas envolvendo cientistas, jornalistas, ONGs e organizações internacionais. Em *Cortina de Fumaça*, essa crença não é sustentada por evidências, mas sim pela desqualificação sistemática do saber e dos modos de vida indígenas. Os povos indígenas são retratados como primitivos, moralmente deficientes que devem ser “integrados” à economia global, enquanto a proteção ambiental é reformulada como um obstáculo ao seu bem-estar. Ao mobilizar e atualizar estereótipos forjados desde a colonização portuguesa, o filme reproduz um imaginário extrativista que segue presente na economia e política brasileiras. Situando o negacionismo ambiental dentro dessa estrutura colonial-extrativista, a negação da crise ecológica no Brasil se vê inseparável da negação das cosmovisões indígenas.

O próximo tópico apresenta o filme *Cortina de Fumaça* e contextualiza seu lançamento no cenário político e midiático do Brasil do governo Bolsonaro, delineando as condições que possibilitaram sua ampla circulação. Ele também introduz o quadro metodológico deste estudo, que combina técnicas de pesquisa reversa de imagens com o princípio da leitura difrativa desenvolvido por Karen Barad (2007). Em vez de avaliar o documentário em termos de acurácia informacional, essa abordagem suspende a verificação para examinar como os significados emergem por meio de arranjos materiais-discursivos envolvendo tecnologias midiáticas, fenômenos ambientais e imaginários políticos.

Antes da análise empírica do filme, nas seções seguintes elaboramos conceitualmente como negacionismo e extrativismo devem ser concebidos como formações historicamente entrelaçadas. Com base na psicologia social e na ecologia política decolonial, defendemos que o negacionismo opera como uma recusa coletivamente sustentada das realidades que ameaçam as visões de mundo dominantes, excluindo as relações com a alteridade, em vez de simplesmente contestar os fatos. O extrativismo, entendido como um modo de existência e não simplesmente como uma estrutura econômica, depende dessa recusa, exigindo a negação de cosmovisões alternativas, vínculos territoriais e limites ecológicos. *Cortina de Fumaça* se situa no interior desses dispositivos, demonstrando como o negacionismo ambiental no Brasil revela uma disputa fundamentalmente cosmopolítica — um embate entre mundos — que transcende o mero desacordo factual característico da pós-verdade.

Por fim, desenvolvemos a análise situada de *Cortina de Fumaça* com foco em como o filme reduz a pluralidade dos povos indígenas, territórios e cosmologias a uma única figura

homogeneizada do “índio”, tornada inteligível apenas na medida em que se alinha à integração capitalista e ao desenvolvimento extrativista.

2. Uma leitura difrativa de um filme negacionista

Lançado em junho de 2021, *Cortina de Fumaça* é um longa-metragem que nega o avanço do desmatamento na Amazônia, reformula as reivindicações de terras indígenas como obstáculos ao desenvolvimento, desacredita ativistas ambientais e ONGs e legitima a expansão do agronegócio em áreas protegidas. O filme circulou amplamente durante o governo Bolsonaro, período marcado pelo dismantelamento sistemático da regulamentação e fiscalização ambiental. Com mais de 1,8 milhão de visualizações no YouTube nos três meses após seu lançamento, seu alcance foi ainda mais ampliado por investimentos substanciais em publicidade direcionada nas redes sociais, permitindo que suas narrativas circulassem muito além do seu nicho de público.

O documentário foi produzido pela Brasil Paralelo, uma empresa de mídia digital fundada em 2016 em meio à crise política e institucional do Brasil. Com a missão autoproclamada de “resgatar os bons valores, ideias e sentimentos no coração de todos os brasileiros” (Brasil Paralelo, 2022), a empresa se posiciona como uma alternativa conservadora à grande mídia. Na última década, ela se tornou uma plataforma fundamental para articular discursos de extrema direita no Brasil, ganhando visibilidade entre o público conservador e se apresentando como a “Netflix da direita” (Zanini, 2021) ou mesmo a “Disney brasileira” (Amorim, 2023). Por meio de documentários produzidos profissionalmente que adotam uma estética de rigor e neutralidade, a Brasil Paralelo tem desempenhado um papel central na disseminação de narrativas revisionistas e negacionistas que contestam o consenso científico, as instituições democráticas e as proteções socioambientais, tornando *Cortina de Fumaça* um objeto estratégico e privilegiado para examinar o negacionismo ambiental contemporâneo no Brasil.

Seguindo como princípio a leitura difrativa, proposta por Karen Barad (2007), este trabalho adota uma estratégia metodológica que traça as dinâmicas relacionais através das quais os fenômenos socioambientais se configuram para além de uma perspectiva antropocêntrica. Dentro da ontologia neomaterialista e relacional de Barad, as imagens não

são representações estáticas de uma realidade externa, nem correspondem a objetos ou eventos isolados. São, antes, articulações materiais do próprio mundo — estabilizações temporárias produzidas pela interferência de múltiplas agências humanas e não humanas. No caso de *Cortina de Fumaça*, cada cena e montagem audiovisual é abordada como o resultado dessas relações heterogêneas, nas quais aparelhos midiáticos, seus usuários, os algoritmos das plataformas, discursos institucionais e processos ambientais participam conjuntamente da produção de sentido. O significado, nesse quadro, não é atribuído por um sujeito humano soberano a um mundo passivo, mas emerge dos próprios encontros e interações materiais (Barad, 2007).

Neste artigo, a leitura difrativa é operacionalizada como uma análise situada que traça camadas emergentes de significado, mapeando padrões de interferência e as interseções técnicas, culturais e ambientais inscritas na materialidade das imagens, tanto em sua superfície perceptível quanto nos próprios arquivos digitais. Muitos dos materiais visuais mobilizados em *Cortina de Fumaça* foram produzidos em contextos específicos e posteriormente reeditados para servir aos propósitos do documentário. Metodologicamente, o filme foi baixado e decupado usando um software de edição de vídeo (Adobe Premiere) para extrair quadros individuais, que foram então examinados por meio de ferramentas de pesquisa reversa de imagens, como TinEye e Google Images, a fim de traçar suas fontes originais, datas de publicação e trajetórias de circulação. Esse procedimento permite que a análise acompanhe como as imagens se transformam à medida que se movem através de novas interfaces, adquirindo diferentes valores nesse processo.

Ao combinar a leitura difrativa com técnicas de rastreamento de imagens, a análise trata as imagens como elementos ativos na produção de significados socioambientais. Essa estrutura permite examinar como fragmentos audiovisuais ganham força política por meio de processos de extração, descontextualização e rearticulação em ambientes de mídia. A seção a seguir aplica essa abordagem ao filme, começando pela apropriação de uma gravação policial removida de seu contexto original para sustentar o argumento central do filme.

3. Negacionismo: uma rejeição coletiva da alteridade

Ao contrário dos novos e velhos conceitos difundidos para explicar a suposta era da pós-verdade, como fake news ou desinformação, negacionismo faz referência não a um

processo cognitivo, mas sim do inconsciente. A chave da negação não está em uma ausência ou distorção da percepção da realidade, mas sim no próprio desejo dos sujeitos, engendrado tanto em um nível social quanto individual (Kahn-Harris, 2018, Costa, 2021). O termo “negacionismo” baseia-se em conceitos freudianos como *Verneinung* e *Verleugnung*, convencionalmente traduzidos como “negação”, mas mais precisamente traduzidos como formas de recusa, repúdio ou renegação (Drawin & Moreira, 2018).

Embora relacionados, a negação psíquica e o negacionismo não são equivalentes. Enquanto a negação pode se desenrolar em ambientes privados ou públicos, o negacionismo é necessariamente coletivo e público, induzido politicamente e sustentado socialmente. Em situações de negação, os sujeitos permanecem expostos ao confronto com os outros e com a realidade material, permitindo que o reconhecimento surja com o tempo. O negacionismo, por outro lado, permite a suspensão indefinida desse confronto, produzindo regimes de crença autovalidantes compartilhados entre atores com ideias semelhantes. Seu objetivo não é apenas adiar o reconhecimento de uma realidade perturbadora, mas tornar essa realidade efetivamente inexistente, eliminando completamente a necessidade de negação.

Como argumenta Kahn-Harris (2018, n.p.), “estar em negação é saber em algum nível. Ser negacionista é nunca ter que saber nada”. O negacionismo é uma tentativa sistemática de impedir o desafio e o reconhecimento; de sugerir que não há nada a reconhecer. A negação está, pelo menos, sujeita à possibilidade de confronto com a realidade. Em contrapartida, o negacionismo raramente pode ser minado por apelos para enfrentar a verdade.

O negacionismo transforma a prática comum da negação em uma forma abrangente de ver e habitar o mundo. Enquanto a negação busca evitar uma verdade incômoda, o negacionismo constrói ativamente uma versão alternativa e mais suportável da realidade. Para Kahn-Harris (2018), essa conversão de um gesto psíquico individual em um projeto político coletivo muitas vezes surge como uma reação à “inconveniência” representada por descobertas científicas e consensos morais que desestabilizam crenças e ordens sociais estabelecidas. A teoria da evolução, as mudanças climáticas antropogênicas ou a realidade histórica do Holocausto, por exemplo, desafiam visões de mundo e posições políticas arraigadas (Costa, 2023). Em resposta, as práticas negacionistas trabalham para invalidar tais fatos, a fim de preservar estruturas de significado ameaçadas. O negacionismo opera, assim, como uma tentativa de contornar a própria negação: se negar ainda é saber e, portanto,

permanecer exposto a um eventual confronto, o negacionismo busca excluir essa possibilidade por completo, funcionando como uma “tentativa sistemática de evitar o confronto e a aceitação” (Kahn-Harris, 2018, n.p.).

A negação é, em última análise, desestabilizada por meio de encontros com a alteridade, seja na interação com outros sujeitos, seja por meio da materialidade resistente do próprio mundo. O negacionismo, por outro lado, prolonga e estabiliza a recusa, transformando-a em uma prática compartilhada. Em vez de ser desafiado pela diferença, o negacionista busca validação daqueles que têm opiniões semelhantes e, por meio desse reforço mútuo, a recusa individual é convertida em pertencimento coletivo. Essa dinâmica de homofilia ajuda a explicar por que o negacionismo se expandiu junto com a plataformaização da mídia (Helmond, 2015). Por meio do que Cesarino (2022) descreve como “reconhecimento bifurcado”, plataformas digitais efetuam uma seleção de conteúdo personalizada que agrupa os usuários em torno de preferências e visões de mundo compartilhadas, marginalizando perspectivas divergentes. Em vez de expandir os horizontes informacionais, as arquiteturas algorítmicas das plataformas tendem a restringir o que pode ser visto e conhecido, reforçando crenças pré-existentes e estabilizando versões alternativas da realidade. Nesse contexto, o negacionismo não apenas persiste, mas adquire coerência e força coletiva, sustentado por uma infraestrutura sociotécnica que amplifica os vieses de confirmação já incorporados na cognição humana.

A recusa persistente em se envolver com a realidade culmina no que Alyne Costa (2021, p. 313) caracteriza como uma “mentalidade paranóica”, marcada por uma confiança excessiva na própria visão de mundo e uma desconfiança difusa em relação a qualquer informação que a desafie. Nesse contexto, a realidade é cada vez mais interpretada por meio de teorias da conspiração, que atribuem eventos passados, presentes ou futuros a ações secretas de grupos poderosos que supostamente operam contra a verdade e o interesse coletivo (Uscinsky, 2020).

Sob essa lógica, evidências ou testemunhos que contradizem a crença são descartados como fabricados pela própria conspiração, enquanto a ausência de evidências corroborantes — juntamente com a falta de reconhecimento científico, político ou institucional — é reformulada como mais uma prova da eficácia da conspiração em apagar os traços de sua existência. Na ausência de apoio verificável, elementos descontextualizados, parcialmente

falsos ou não relacionados são reunidos à força em narrativas aparentemente coerentes, produzindo estruturas explicativas a partir de materiais fragmentados (Aggio, 2023). O resultado é uma forma de verdade percebida como superior e autovalidante, isolada da refutação e resistente ao escrutínio da investigação científica ou jornalística.

Embora as comunidades homofílicas e as narrativas conspiratórias ajudem a circular conhecimento falso, por si sós são insuficientes para sustentar as crenças negacionistas. Para José Szwako (2023), o negacionismo deve ser entendido não como um fenômeno espontâneo, mas como uma prática intencional e coordenada que visa minar o consenso científico a serviço de interesses políticos e estratégicos específicos. Manter uma visão de mundo negacionista é um esforço caro, que requer a mobilização sustentada de recursos financeiros, humanos e simbólicos para garantir a produção e a circulação da ignorância (Kourany & Carrier, 2020). Para esse fim, organizações alinhadas a agendas econômicas específicas investem em influenciadores digitais, think tanks, instituições privadas e até mesmo cientistas cooptados, produzindo materiais tendenciosos que imitam os códigos formais da ciência. Embora careçam de rigor metodológico, esses resultados cultivam uma aparência de legitimidade, revelando que o negacionismo não é simplesmente anticientífico, mas sim se apropria estrategicamente da estética e da autoridade da ciência para validar narrativas que promovem seus próprios interesses.

É nesse ponto que, como argumenta Szwako (2023), o negacionismo se revela tanto ultracientífico quanto extracientífico. Ao contrário das formas contra-hegemônicas de conhecimento que emergem de movimentos sociais, instituições públicas ou iniciativas comunitárias — e que desafiam os consensos dominantes por meio de práticas reconhecidas de produção de conhecimento —, o negacionismo opera em grande parte fora do próprio campo científico. Suas disputas não se desenrolam dentro das estruturas institucionais da ciência, mas na arena da opinião pública, onde a autoridade do conhecimento é contestada e substituída por meio de estratégias retóricas, afetivas e midiáticas, em vez de debates epistêmicos (Simeone Henriques & Reis Silva, 2017).

O negacionismo se baseia em uma imagem idealizada da ciência como neutra, pura e isolada da política. Em vez de rejeitar a ciência de forma categórica, os atores negacionistas afirmam sua lealdade a uma suposta “ciência verdadeira”, imaginada como livre de mediação social, ideológica ou emocional. Esse movimento constitui uma instrumentalização

estratégica da autoridade científica, com o objetivo de deslegitimar formas situadas de conhecimento e desacreditar vozes dissidentes. Como observa Alyne Costa (2021, p. 307), os negacionistas “só podem ter sucesso se explorarem a imagem de uma ciência desinteressada que deve ser protegida de deturpações decorrentes da ignorância e de interesses mesquinhos”. Ao mobilizar essa retórica, o negacionismo adquire uma aparência de rigor e seriedade que, em última análise, serve para proteger determinadas visões de mundo do escrutínio crítico.

O negacionismo, portanto, não se opõe fundamentalmente à “verdade”, mas à alteridade. O que está em jogo não é apenas a rejeição de fatos empíricos ou do consenso científico, mas a recusa em reconhecer os outros como legítimos detentores de conhecimento, dor, história ou existência. Por essa razão, as práticas negacionistas não visam apenas a ciência ocidental; elas também atuam contra tradições e epistemologias não ocidentais, incluindo sistemas de conhecimento indígenas, cujas formas de conhecer, relacionar-se com o território e articular a perda desafiam as ontologias dominantes. O negacionismo busca evadir a exigência de coexistir com a diferença em um mundo compartilhado — um mundo em que múltiplas formas de vida e de saber devem ser reconhecidas. Nesse sentido, ele funciona como uma forma de proteção da identidade, sustentando visões de mundo homogêneas isoladas da crítica e permitindo a normalização da exclusão e da violência, particularmente contra grupos historicamente vulneráveis por gênero, sexualidade, raça ou posição social.

Essa recusa, no entanto, não é um fim em si mesma. Ela funciona como uma estratégia para prolongar a vida de arranjos sociais, econômicos e ecológicos que se tornaram cada vez mais insustentáveis diante da crise climática. O negacionismo funciona para estabilizar um modo de ser dependente da extração ininterrupta, da expropriação territorial e da externalização dos custos ambientais e sociais. No contexto brasileiro, o antiambientalismo público é inseparável da defesa do extrativismo, que, por sua vez, funciona como um mecanismo de aniquilação de outras formas de habitar o mundo, enquadrando-as como obstáculos ao progresso, ao desenvolvimento ou à soberania nacional.

4. Imaginário Extrativista e Colonialidade

Entendido como um modo de ocupação territorial e desenvolvimento econômico orientado à extração de recursos em grande escala para mercados externos, o extrativismo é um fenômeno global entrelaçado com a expansão do colonialismo europeu e a ascensão do

capitalismo moderno a partir do século XV (Acosta, 2016; Aráoz, 2013, 2022, 2023). A América Latina e o Caribe tornaram-se locais centrais para a consolidação dessa lógica, moldada por relações duradouras de dependência econômica, desapropriação territorial e subordinação política. Da perspectiva da ecologia política e da economia política crítica, o extrativismo foi conceituado como uma forma de “imperialismo ecológico” (Clark & Foster, 2004), por meio do qual vastas regiões das Américas, África e Ásia foram transformadas em reservatórios de recursos naturais e humanos que abasteciam os centros metropolitanos.

Dentro dessa dinâmica centro-periferia, os territórios periféricos foram obrigados a se especializar na extração e exportação de matérias-primas, enquanto as regiões industrializadas consolidaram seu papel como produtoras de bens manufaturados (Acosta, 2016). Materiais, nutrientes e energia foram violentamente apropriados e transferidos para sustentar o desenvolvimento industrial nos centros imperiais (Chagnon et al., 2022). A colonização europeia, ao acelerar a industrialização, consolidou relações desiguais de trabalho, acesso aos meios de produção e organização territorial — relações que continuam a estruturar os regimes extrativistas contemporâneos.

Para o pensador argentino Horacio Machado Aráoz (2013, p. 131), o extrativismo deve ser entendido como um “produto geopolítico histórico da diferenciação original — hierarquização — entre territórios coloniais e metrópoles imperiais; alguns considerados meros espaços de pilhagem e saque para abastecer os outros”. Trata-se, portanto, de uma lógica global de espoliação sistemática, ancorada em desigualdades estruturais herdadas da colonização. Ye et al. (2020) descrevem-na como um sistema de drenagem no qual os fluxos de materiais e energia são controlados por centros operacionais que se apropriam dos produtos extraídos em outras regiões sem contribuir efetivamente para sua geração. Segundo os autores, esse modelo funciona como um “fenômeno parasitário” no qual os recursos são escoados sem alimentar as forças produtivas locais — pelo contrário, muitas vezes as degrada, deixando “desolação” em seu rastro. Quando os materiais se esgotam, restam apenas “externalidades negativas”: territórios degradados, populações empobrecidas, ecossistemas comprometidos e laços sociais enfraquecidos.

Em termos macro e geopolíticos, o extrativismo, além de inaugurar a divisão histórica entre potências industriais e zonas de exploração de recursos, desencadeou os processos de devastação ambiental planetária que, séculos mais tarde, culminariam no debate de Antropoceno. Ao reorganizar profundamente a relação entre as sociedades humanas e seus

territórios, o extrativismo impõe uma lógica de pilhagem contínua dos recursos naturais, perturbando os modos de vida locais e os ecossistemas para alimentar os circuitos globais de acumulação de capital. Essa transformação metabólica da Terra, acelerada primeiro pela expansão colonial e depois pela industrialização, fornece a base material para a atual crise climática (Aráoz, 2022, 2023).

No nível micro e biopolítico, a violência extrativista produz uma figura específica do humano: o Conquistador. Sob a lógica da “colonialidade do poder” (Quijano, 2007), as relações sociais são racializadas e hierarquizadas, permitindo a objetificação do Outro, que se torna comensurável à terra, aos minerais, às florestas ou aos corpos a serem apropriados. Nesse quadro, a violência contra os territórios é inseparável da violência contra as populações humanas e não humanas. As condições para a dignidade e o reconhecimento não emergem mais da reciprocidade, do cuidado ou das relações simbióticas com o meio ambiente, mas são deslocadas para o desempenho econômico. A própria subjetividade fica presa à acumulação: a afirmação do valor e dos direitos é mediada pelo poder de compra, que, dentro da racionalidade extrativista, se traduz em uma capacidade ampliada de explorar, transformar e destruir. O extrativismo opera, assim, não apenas como um modelo econômico, mas como um regime ontológico e ético que remodela o que conta como vida, valor e progresso.

Com o tempo, a racionalidade que sustenta o extrativismo deixa de operar apenas como uma lógica econômica externa e se incorpora à própria subjetividade daqueles que habitam os territórios extrativistas. A dominação colonial não se limita a impor uma estrutura de exploração vinda de cima; ela produz aspirações, desejos e identificações orientadas para a posição do colonizador. As populações locais são encorajadas a imaginar seu próprio ambiente como um enclave — uma extensão dispensável da metrópole europeia — em vez de um território vivo ao qual pertencem. A sensibilidade aos efeitos da extração sobre paisagens, comunidades e seres humanos e não humanos diminui, enquanto o senso de pertencimento cultural e material ao território se erode. Em seu lugar, surge a lógica da posse, da propriedade da terra e da acumulação, por meio da qual o valor é separado da coexistência e cada vez mais medido pela capacidade de se apropriar, controlar e esgotar o espaço.

Para Resende (2025), essa dinâmica reforça a imaginação e o desejo de um mundo estruturado em torno de um eu concebido como o centro do significado e da legitimidade. O colonialismo produz uma espacialidade distendida que sustenta seu sistema político de aniquilação, expandindo continuamente o terreno sobre o qual exerce domínio. Essa

espacialidade não é externa ao poder colonial, mas ativamente forjada por meio de sua própria dinâmica, moldando cosmogonias e formas de percepção de maneiras profundamente violentas. Da perspectiva de uma economia dos sentidos, o poder colonial se apropria do espaço do outro por meio de processos de desapropriação e destituição, relegando formas alternativas de existência a zonas de ilegibilidade. Na maioria das vezes, isso ocorre através da exclusão de sujeitos dos domínios temporais e espaciais nos quais se produz o que conta como conhecimento, valor e vida legítimos. A colonialidade opera, assim, através da produção de olhares, sistemas e lógicas que privilegiam continuamente aqueles que exercem — ou aspiram exercer — domínio sobre os outros.

A lógica da espoliação permanece dominante até hoje, impondo-se por meio de narrativas e discursos que a legitimam sob a promessa de desenvolvimento. A dominação colonial, no entanto, nunca foi aceita passivamente, tendo sempre coexistido com práticas de resistência e confronto. O extrativismo tem sido e continua sendo desafiado por várias iniciativas — muitas delas lideradas por povos indígenas, cujos territórios continuam sendo invadidos e devastados por sucessivas ondas de colonização. Esses povos e suas cosmologias sustentam formas alternativas de viver, produzir e se relacionar com o mundo, que confrontam diretamente os legados coloniais e a racionalidade extrativista.

Se o extrativismo foi inicialmente imposto por meio da supremacia militar dos conquistadores, hoje persiste recorrendo à reprodução do imaginário colonial. As estruturas coloniais persistem na organização contemporânea do mundo não apenas porque se tornaram hegemônicas, mas também porque se apresentam como necessidades históricas que não podem ser contestadas. Com base nas reflexões de Dussel e Quijano, Machado Araújo (2022, p. 167) destaca como a colonialidade se sustenta através do “apagamento da historicidade por meio de uma temporalidade plana que oculta as raízes históricas do presente”. Seu próprio lugar como verdade e poder foi construído sobre uma rejeição violenta de outras formas de existência, mas o extrativismo se apresenta apenas como uma descrição objetiva de como o mundo é e funciona. Conflitos que possam surgir, seja no passado ou no presente, podem ser desconsiderados sob a promessa de que serão resolvidos mecanicamente no futuro. Esse suposto “progresso” linear, transcendental e universal autoriza o descaso com a autonomia dos grupos ou comunidades afetados pela expansão extrativista. Em última instância, o retorno ao uso da violência torna-se legítimo para impor projetos mineradores ou agrícolas,

uma vez que, sob esse raciocínio, seus oponentes estão agindo contra o que é historicamente e moralmente correto.

5. O Pânico Moral contra indígenas em *Cortina de Fumaça*

Cortina de Fumaça começa com um vídeo amador gravado com um celular em formato vertical. A imagem é quase totalmente preta; a única luz visível vem de uma lanterna que ilumina intermitentemente as mãos cavando um pequeno buraco no chão. A nuca aparece brevemente, mostrando um boné cinza com o emblema da polícia militar. Uma voz feminina narra a cena: “Eles ouviram o choro do bebê.” “Chamem uma ambulância!”, grita um dos homens. Momentos depois, o que estava escondido sob o solo é revelado: um bebê recém-nascido. Por um instante, o corpo da criança é totalmente iluminado pela lanterna e capturado pela câmera (Figs. 1 e 2). “Ao retirá-lo, perceberam que ele se movia, que a criança estava viva”, continua o narrador. Antes de um minuto se passar, o filme corta abruptamente para uma entrevista com um homem não identificado que, em tom professoral, afirma que as comunidades indígenas se envolvem em uma “prática cultural prejudicial”: o infanticídio.



FIGURAS 1 e 2 – Cena de abertura do filme.

FONTE - *Cortina de Fumaça* (2021).

A sequência dura menos de trinta segundos e é acompanhada apenas por essa narração esparsa. Identificada nos créditos como Sophia Vieira, a voz feminina não aparece em nenhum outro momento do filme, recitando apenas essas duas frases. Imediatamente depois, a narração é assumida pelo dublador profissional Ewerton Matos. As falas de Vieira parecem ser fragmentos de um texto mais longo que não foi incluído na versão final, sugerindo um envolvimento apressado ou superficial com as circunstâncias em que as imagens foram produzidas. Notavelmente, o vídeo nunca é mencionado novamente no filme. Mesmo assim, sua justaposição com entrevistas subsequentes convida fortemente o espectador a interpretar a cena como evidência de infanticídio, implicitamente enquadrando-a como uma prática sistemática e recorrente entre os povos indígenas no Brasil.

Uma pesquisa reversa de imagens revela uma trajetória muito diferente para essas imagens. Uma versão mais longa e não editada do vídeo foi publicada em um artigo de 2018 pelo portal de notícias G1 (Soares, 2018), informando que a gravação foi feita na noite de 5 de julho de 2018, no município de Canaranã, no estado de Mato Grosso, na casa de uma família indígena da etnia Kamayurá. De acordo com reportagens jornalísticas, registros policiais e documentos judiciais, M., uma menina de 15 anos, deu à luz inesperadamente seu primeiro filho naquela tarde, no banheiro de sua casa. Sua mãe, Tapoalu, junto com uma tia e sua avó, Kutsamin, correram para ajudá-la. Kutsamin cortou o cordão umbilical, enquanto as outras ajudavam M. a se deitar para se recuperar. Acreditando que o bebê havia nascido morto — descrito como “roxo”, imóvel e silencioso, Kutsamin envolveu o corpo em um pano e o enterrou em uma cova rasa de aproximadamente cinquenta centímetros de profundidade no quintal. Na tradição Kamayurá, natimortos são enterrados dentro de suas cabanas; como isso não era possível, o enterro ocorreu no quintal da casa. Horas depois, respondendo a uma chamada anônima, policiais chegam para recuperar o que acreditavam ser um feto e transportá-lo para o necrotério. Ao escavar cuidadosamente o local, descobriram que a criança estava viva e respirando. O recém-nascido foi levado ao hospital, recuperou-se sem lesões permanentes e foi posteriormente colocado em um abrigo (Soares, 2018).

O caso rapidamente chamou a atenção do público. Embora alguns veículos de comunicação locais tenham inicialmente enquadrado o incidente como uma expressão da cultura indígena (TV Vila Real, 2018), reportagens subsequentes acompanharam a investigação policial e rejeitaram essa interpretação. É importante observar que, segundo o direito penal brasileiro, o infanticídio é um crime estritamente definido, referindo-se

exclusivamente ao assassinato do próprio filho pela mãe durante ou logo após o parto, sob a influência do estado puerperal. O Ministério Público de Mato Grosso (2018) argumentou que a tentativa de enterro resultou da rejeição da família a uma criança nascida de uma mãe solteira, versão corroborada por depoimentos de testemunhas. A defesa, no entanto, contestou essa versão, solicitando a rejeição das acusações e a absolvição da avó e da bisavó. Com base em laudos periciais, os promotores federais concluíram posteriormente que o enterro não foi premeditado, mas resultado de uma avaliação equivocada da condição do bebê. Por esse motivo, tanto a acusação quanto a defesa rejeitaram explicitamente a classificação do caso como infanticídio. Até o momento da redação deste artigo, o caso continua sob revisão judicial.

Independentemente de qual entendimento vingará após julgamento, o caso Kamayurá reacendeu um pânico moral que foi explorado por *Cortina de Fumaça*. Cunhado pelo sociólogo britânico Stanley Cohen (1972), pânico moral caracteriza uma reação excessiva por parte da sociedade, do Estado e da mídia à emergência de um grupo ou prática considerada desviante e que, por consequência, passa a ser definido como uma ameaça aos valores e interesses sociais. Os transgressores são apresentados de forma estereotipada, tornando-se verdadeiros “monstros morais” no imaginário público. Essa resposta não pode ser considerada espontânea, sendo mobilizada por atores políticos de maneira a justificar a produção de um “consenso autoritário” que leva a intervenções estatais cada vez mais punitivistas e intervencionistas contra o sujeito tido como anormal.

Relatos de práticas abortivas e assassinatos de recém-nascidos entre indígenas brasileiros não são novos. Poucas décadas depois da chegada de Cabral, Padre José de Anchieta falava da “crueldade desumana” das “mulheres brasílicas” que “mandam ao Céu alguns meninos que nascem meio mortos” (Anchieta, 1933, p. 149). Entretanto, o chamado “infanticídio indígena” é uma categoria política forjada no contexto contemporâneo, mobilizada sobretudo por grupos missionários evangélicos. Igrejas e pregadores acusam os indígenas de sacrificar seus próprios filhos por seguirem tradições primitivas que condenam gêmeos ou crianças identificadas com alguma deficiência à morte. A questão do “infanticídio” se tornou um problema público após uma reportagem do *Fantástico* de 2005, que retratava um “resgate milagroso” de duas crianças Suruwaha nascidas com deficiência (Holanda, 2018; Moreira, 2022). Desde então, o tema foi rapidamente capturado por

parlamentares evangélicos e ganhou contornos de pânico moral que periodicamente é reacendido pela afirmação de que “indígenas teriam tradições culturais nocivas e arcaicas que precisam ser mudadas por meio de leis e da criminalização, tanto dos indígenas responsáveis, como de quaisquer funcionários do Estado, agentes de organizações indígenas e indigenistas e/ou profissionais autônomos que trabalhem junto a estes povos” (Holanda, 2018, p. 158).

Os dados empíricos, no entanto, contradizem essa narrativa. De acordo com Holanda (2018), a principal causa de mortalidade infantil entre indígenas no Brasil é a desnutrição e doenças, causadas pela falta de acesso à assistência social básica por parte do Estado. A maior parte das mortes ocorreu quando as crianças tinham mais de 30 dias de vida, com condições fortemente relacionadas à perda de territórios tradicionais, ao impacto da presença de não indígenas no entorno e dentro das terras indígenas – com destaque para garimpeiros, grileiros e madeireiros. Possíveis casos de infanticídio registrados existem entre muitas outras causas de mortalidade não especificadas, mas, diferentemente da mortalidade infantil por causas relacionadas ao impacto da colonização, essas taxas não são superiores às taxas da sociedade não-indígena. A insistência no “infanticídio”, portanto, funciona menos como uma resposta às evidências empíricas e mais como um mecanismo moral e político que obscurece a violência estrutural da colonização, ao mesmo tempo em que legitima agendas intervencionistas e punitivas.

O que distingue *Cortina de Fumaça* dentro desse ciclo recorrente de narrativas condenatórias e “resgates milagrosos” é a maneira como reformula o “infanticídio” não apenas como uma questão cultural, mas também econômica. Ao contrário das histórias policiais sensacionalistas que enfatizam a crueldade ou a barbárie, o filme apresenta a suposta prática como um “dilema de sobrevivência” intrínseco aos modos de vida indígenas. De acordo com o narrador, a incapacidade de uma criança com deficiência acompanhar a comunidade na caça ou na pesca força os pais a adotarem o que é descrito como “olhos pouco caridosos” em relação aos seus filhos. Embora os costumes e crenças indígenas sejam mobilizados para apoiar essa afirmação, o filme culpa o suposto problema na própria subsistência não predatória. Nesse contexto, o extrativismo industrial — personificado pelo agronegócio e seus “avanços” através de manipulação genética, fertilizantes e pesticidas — é apresentado como a solução para impedir sacrifícios futuros. O documentário reproduz, assim, uma falácia neomalthusiana, na qual a fome e o sofrimento são atribuídos não às

desigualdades estruturais do capitalismo, mas à escassez de alimentos, supostamente solucionável por meio do aumento da produtividade agrícola. As mudanças climáticas e a perda de biodiversidade são descartadas como invenções de ONGs e da imprensa, enquanto o “resgate” dos povos indígenas é apresentado como dependente do abandono das concepções relacionais da natureza em favor de uma visão extrativista do desenvolvimento.

O “índio” não assimilado, retratado como uma figura primitiva, bárbara e até violenta, é contrastado em *Cortina de Fumaça* com a figura do “índio empreendedor”, exemplificado pelo povo Pareci (que se autodenomina Haliti), também do estado de Mato Grosso (Fig. 3). Historicamente, os Haliti foram submetidos a sucessivas ondas de incursões coloniais e estatais e, posteriormente, foram profundamente afetados pela construção da rodovia BR-364, que resultou na perda de partes significativas de seu território ancestral e em seu recrutamento como trabalhadores rurais (Haliti-Paresi, 2019). Após mobilização política, eles obtiveram o reconhecimento federal de suas terras em 1968, embora de forma fragmentada, o que rompeu sua continuidade territorial e seus modos de vida tradicionais. Nesse contexto, as atividades de subsistência tornaram-se insuficientes, levando parte da comunidade a adotar a agricultura mecanizada como estratégia de autonomia econômica. Essa escolha, no entanto, não é homogênea nem incontestada dentro do grupo. Como observaram Lima, Corrêa e Gugelmin (2022), é essencial examinar as restrições estruturais e as assimetrias de poder que moldaram essa decisão, bem como suas tensões com os direitos indígenas garantidos constitucionalmente. De acordo com relatos dos Haliti, a expansão da agricultura dependente de produtos químicos coincidiu com o aumento das preocupações com malformações fetais e impactos ambientais e de saúde a longo prazo.



FIGURA 3 - Dois indígenas Haliti posam em uma colheitadeira para o documentário.

Cortina de Fumaça se apresenta como um filme “em defesa” dos povos indígenas, mas apenas na medida em que essa defesa implica removê-los da sua própria cultura e modos de vida. Desenvolvimento, nessa narrativa, significa alinhar a vida indígena com formas de produção e subjetividade consideradas apropriadas pelo capitalismo moderno. Os povos indígenas são descritos como “protegidos por antropólogos e burocratas”, mas simultaneamente retratados como naturalmente ambiciosos e ávidos por progresso. Esse “progresso” é equiparado à assimilação nos mercados globais, à participação no agronegócio e à contribuição para o desmatamento e a exploração extrativa. Essa trajetória não seria imposta, mas sim como um desejo supostamente abraçado pelos próprios povos indígenas.

Essa narrativa civilizadora, que projeta um único telos de modernização como universalmente desejável, sustenta regimes de longa data de hierarquização e desumanização que legitimam múltiplas formas de violência (Mbembe, 2020). Além da agressão física, essa violência opera por meio do apagamento da alteridade, que só pode ser tolerada na medida em que reflete o sujeito dominante. Como argumentou Enrique Dussel (2000), negar a inocência da modernidade requer afirmar a alteridade como um ponto de vista crítico a partir do qual a violência embutida nas narrativas universalistas de progresso pode ser exposta. *Cortina de Fumaça* reproduz precisamente esse discurso colonial, mobilizando os ideais iluministas de progresso para negar as epistemologias, temporalidades e formas de habitar a terra indígenas.

Não é por acaso que essa retórica ressoa fortemente na agenda do governo Bolsonaro. O apelo para “integrar o índio à sociedade brasileira” foi repetidamente articulado pelo ex-presidente, juntamente com propostas para autorizar a mineração e a exploração em grande escala dentro dos territórios indígenas — atualmente proibidas pela Constituição (Brasil de Fato, 2018; Mazui, 2019a; Putti, 2020; Valença, 2022). Nesse enquadramento, os povos indígenas são retratados como isolados, manipuláveis e incapazes de autodeterminação, a menos que sejam absorvidos pela sociedade moderna. A integração funciona, assim, como promessa de resgate que, simultaneamente, nega aos povos indígenas a possibilidade de existirem por conta própria, reafirmando as hierarquias coloniais sob o pretexto do desenvolvimento.

Interesses econômicos estão por trás dessas posições. Após o impeachment de Dilma Rousseff em 2016, iniciou-se um dismantelamento agressivo da política ambiental, isentando o Estado de suas obrigações constitucionais com o meio ambiente e enfraquecendo a supervisão de projetos com potenciais impactos ecológicos. Essas ambições são diretamente confrontadas pela luta indígena. Os povos indígenas brasileiros estão historicamente entre aqueles que resistem a diferentes pressões políticas e econômicas, mantendo uma relação simbiótica e total com a terra (e o meio ambiente) em que vivem. A luta dos povos indígenas pelos direitos territoriais é também uma luta pela justiça ambiental: o modo de vida desses e de outros povos da floresta são obstáculos à expansão da exploração econômica.

Para Gonçalves e Cafrune (2023), a “integração dos povos indígenas à sociedade” é uma narrativa conveniente para esse projeto, uma vez que os direitos indígenas atuam como barreiras à expansão do agronegócio e da mineração no Brasil. Da mesma forma, para os autores, os povos indígenas acabam sendo retratados como um grupo homogêneo, ignorando as diferenças e singularidades entre esses povos e também entre esses indivíduos.

6. Considerações Finais

Em vez de se envolver substancialmente em debates científicos sobre desmatamento, mudanças climáticas ou monitoramento ambiental, *Cortina de Fumaça* organiza sua intervenção negacionista em torno de um pânico moral em relação às supostas práticas de infanticídio indígena. Essa narrativa funciona como um catalisador afetivo: produz urgência, indignação e certeza moral que deslocam as questões ambientais para o terreno da civilização, da humanidade e do desenvolvimento. Ao enquadrar o indigenismo como uma forma de relativismo moral que tolera a barbárie, o filme busca minar os direitos, tradições e epistemologias indígenas, apresentando-os como obstáculos ao progresso, em vez de formas legítimas de habitar e se relacionar com o mundo. Ao fazer isso, o ambientalismo é reformulado não como uma resposta à devastação ecológica, mas como uma conspiração global que protege o indígena às custas da soberania nacional e do crescimento econômico.

Nesse contexto, o negacionismo ambiental está menos preocupado em contestar dados empíricos do que em desqualificar outras formas de conhecimento e existência que desafiam o capitalismo extrativista. As lutas indígenas e descoloniais emergem como alvos centrais precisamente porque articulam cosmologias alternativas, vínculos territoriais e relações éticas

com o meio ambiente que contestam o imaginário extrativista. Um foco exclusivo na circulação de informações científicas falsas corre, portanto, o risco de obscurecer os fundamentos cosmológicos mais profundos do negacionismo. No Brasil, o negacionismo ambiental opera por meio da reafirmação e atualização de um imaginário extrativista colonial, que normaliza a espoliação ao tornar outros mundos incompreensíveis ou ilegítimos.

A rejeição da alteridade promulgada pelo negacionismo é, portanto, simultaneamente epistemológica, ética e política. Ao deslegitimar vozes, experiências e formas alternativas de habitar o mundo, o discurso negacionista reproduz hierarquias coloniais e estreita os limites do que pode ser reconhecido como conhecimento, sofrimento e futuros possíveis. No contexto brasileiro, essa recusa da alteridade funciona como uma condição de possibilidade para a defesa contínua do extrativismo — um modo de acumulação que depende da negação dos limites ecológicos e da aniquilação de ontologias concorrentes. Confrontar o negacionismo, portanto, requer mais do que corrigir erros factuais ou reafirmar a autoridade científica; exige um questionamento crítico das lógicas extrativistas que as narrativas negacionistas buscam proteger e normalizar. *Cortina de Fumaça* torna essas lógicas visíveis ao encenar o extrativismo não como um projeto historicamente contingente e contestado, mas como uma necessidade moral e de desenvolvimento — revelando como o discurso antiambiental funciona para estabilizar um modo insustentável de ser, ao mesmo tempo em que exclui a coexistência de mundos múltiplos.

Referências

- ACOSTA, Alberto. Extrativismo e neoextrativismo. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (org.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.
- AGGIO, Camilo. Teorias conspiratórias, redes digitais e crise epistêmica da democracia. In: _____. **Crises da democracia e esfera pública**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023. p. 293–312.
- AMORIM, Lucas. Com 500 mil assinantes, Brasil Paralelo quer evitar polêmicas e sonha ser “a Disney brasileira”. *Exame*, 2023.
- ANCHIETA, José de. **Cartas, informações, fragmentos e sermões de Padre Joseph de Anchieta (1554-1594)**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1933.
- ARÁOZ, Horacio Machado. Crisis ecológica, conflictos socioambientales y orden neocolonial. *REBELA – Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos*, v. 3, n. 2, p. 118–155, 2013.
- ARÁOZ, Horacio Machado. America(n)-Nature, conquestual habitus and the origins of the “Anthropocene”. *DIE ERDE*, v. 153, n. 3, p. 162–177, 2022. DOI: <https://doi.org/10.12854/erde-2022-609>.
- ARÁOZ, Horacio Machado. El extractivismo y las raíces del “Antropoceno”. *Revista Direito e Práxis*, v. 14, n. 1, p. 407–435, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2023/73117e>.
- BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning**. Durham: Duke University Press, 2007.
- BRASIL PARALELO. O que é a Brasil Paralelo. 2022. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/noticias/o-que-e-a-brasil-paralelo>. Acesso em: 23 ago. 2023.
- CESARINO, Letícia. **O mundo do avesso: verdade e política na era digital**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- CHAGNON, Christopher W. et al. From extractivism to global extractivism. *The Journal of Peasant Studies*, v. 49, n. 4, p. 760–792, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1080/03066150.2022.2069015>.
- CLARK, Brett; FOSTER, John Bellamy. Imperialismo ecológico: a maldição do capitalismo. *Socialist Register*, v. 40, p. 225–244, 2004.
- COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics**. London: MacGibbon and Kee, 1972.
- COSTA, Alyne. Negacionistas são os outros? *Principia*, v. 25, n. 2, p. 305–334, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2021.e79698>.
- COSTA, Alyne. De la verdad incómoda a la verdad suficiente. *Ideas*, n. 18, p. 227–247, 2023. DOI: <https://doi.org/10.69498/ri.2023.18.488>.
- DRAWIN, Carlos; MOREIRA, Jacqueline. A Verleugnung em Freud. *Psicologia USP*, v. 29, n. 1, p. 87–95, 2018.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 24–33.
- GONÇALVES, Victor K.; CAFRUNE, Marcelo E. Brazilian anti-indigenous politics: tracking changes on indigenous rights regulation during Bolsonaro's government. *Revista Direito e Práxis*, v. 14, n. 1, p. 436–457, 2023.

GUAN, T.; LIU, T.; YUAN, R.. Facing disinformation: five methods to counter conspiracy theories amid the Covid-19 pandemic. **Comunicar**, v. 29, n. 69, p. 71–83, 2021. DOI: <https://doi.org/10.3916/c69-2021-06>.

HALITI-PARESI. **Plano de gestão Haliti-Paresi: território indígena Haliti-Paresi**. OPAN, 2019. Disponível em: <https://amazonianativa.org.br/plano-de-gestao-haliti-paresi/>.

HELMOND, Anne. The platformization of the web: making web data platform ready. **Social Media + Society**, v. 1, n. 2, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1177/2056305115603080>.

HOLANDA, M. A. Os ecos sem voz: uma década de falas sem escuta no Congresso Nacional ainda sobre o “infanticídio indígena”. **Anuário Antropológico**, v. 43, n. 1, p. 155–196, 2018.

KAHN-HARRIS, Keith. **Denial: the unspeakable truth**. London: Notting Hill Editions, 2018.

KOURANY, Janet A.; CARRIER, Martin (ed.). **Science and the production of ignorance**. Cambridge: MIT Press, 2020.

LIMA, F. A. N. S.; CORRÊA, M. L. M.; GUGELMIN, S. A. Territórios indígenas e determinação socioambiental da saúde: discutindo exposições por agrotóxicos. **Saúde em Debate**, v. 46, n. esp. 2, p. 28–44, 2022.

MATO GROSSO. Procuradoria da República no Município de Barra do Garças. **Notícia de fato n. 1.20.004.00133/2018-35**. Barra do Garças: Ministério Público Federal, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOREIRA, Ana Carolina da Silva. **A construção política da categoria “infanticídio indígena” e o mapeamento de seus atores sociais no Brasil**. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2022.

QUIJANO, Aníbal. COLONIALITY AND MODERNITY/RATIONALITY. *Cultural Studies*, [S.L.], v. 21, n. 2-3, p. 168-178, mar. 2007. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601164353>.

RESENDE, Fernando. **Mientras tiembla la tierra: geografías del sur desde una poética de la dispersión**. 1. ed. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara; Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS), 2025. DOI: <https://doi.org/10.32870/9786075816951>.

SANTINI, R. M.; BARROS, C. E. Negacionismo climático e desinformação online: uma revisão de escopo. **Liinc em Revista**, v. 18, n. 1, e5948, 2022. DOI: <https://doi.org/10.18617/liinc.v18i1.5948>.

SANTOS, C. D.; MICHELOTTI, A.; MENDONÇA, R. “Cortina de fumaça”: negacionismo ambiental e imaginário colonial no YouTube. **Mídia e Cotidiano**, v. 18, n. 1, p. 74–95, 2024. DOI: <https://doi.org/10.22409/rmc.v18i1.59776>.

SIMEONE HENRIQUES, M.; REIS SILVA, D. Mudanças climáticas: uma questão de relações públicas? **Chasqui – Revista Latinoamericana de Comunicación**, n. 136, p. 145–160, 2017. DOI: <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i136.3288>.

SOARES, D. Bisavó é presa suspeita de enterrar índia recém-nascida ao supor que estivesse morta em MT. **G1 MT**, 6 jun. 2018.

SZWAKO, José. Negacionistas: uma definição em camadas. **Revista Coletiva**, Recife, n. 32, jan./fev./mar./abr./maio 2023.



TV VILA REAL. Bisavó que enterrou bebê índia viva está presa em Canarana. [Vídeo]. YouTube, 7 jun. 2018. Disponível em: https://youtu.be/PGbdc_KRqnQ.

USCINSKY, Joseph E. **Conspiracy theories: a primer**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2020.

YE, J.; VAN DER PLOEG, J. D.; SCHNEIDER, S.; SHANIN, T. The incursions of extractivism: moving from dispersed places to global capitalism. **The Journal of Peasant Studies**, v. 47, n. 1, p. 155–183, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1080/03066150.2018.1559834>.

ZANINI, Fábio. Produtora Brasil Paralelo vive crescimento meteórico e quer ser “Netflix da direita”. **Folha de S.Paulo**, 29 maio 2021.