



INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS

**GUARDIÃS DAS SEMENTES: SEGURANÇA E SOBERANIA ALIMENTAR
NA VIDA DAS MBYA GUARANI NO BRASIL E NA ARGENTINA**

Autora: Mariana Wiecko V. de Castilho

Tese submetida ao Curso de Doutorado do Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais com área de concentração em Estudos Comparados Sobre as Américas, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Etnicidade, Raça, Classe e Gênero nas Américas

Orientadora: Profa. Dra. Elaine Moreira

Brasília

2023



INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS

MARIANA WIECKO V. DE CASTILHO

**GUARDIÃS DAS SEMENTES: SEGURANÇA E SOBERANIA ALIMENTAR
NA VIDA DAS MBYA GUARANI NO BRASIL E NA ARGENTINA**

Tese submetida ao Curso de Doutorado do Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais com área de concentração em Estudos Comparados Sobre as Américas como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Etnicidade, Raça, Classe e Gênero nas Américas

Orientadora: Profa. Dra. Elaine Moreira

Brasília

2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Castilho, Mariana Wiecko V. de
Guardiãs das sementes: segurança e soberania alimentar na vida
das Mbya Guarani no Brasil e na Argentina / Mariana Wiecko V.
de Castilho; orientadora Elaine Moreira; Brasília, 2023.
466 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Ciências Sociais) --
Universidade de Brasília, 2023.

1. Mbya Guarani 2. Direito humano à alimentação 3. Políticas
públicas 4. Re-existência 5. Protagonismo feminino



INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS

Tese de Doutorado:

**GUARDIÃS DAS SEMENTES: SEGURANÇA E SOBERANIA ALIMENTAR
NA VIDA DAS MBYA GUARANI NO BRASIL E NA ARGENTINA**

Banca Examinadora:

Orientadora: _____

Professora Dra. Elaine Moreira

Integrante Interna: _____

Professora Dra. Délia Dutra (ELA/UnB)

Integrante Externa: _____

Professora Dra. Karina Bidaseca (UNSAM/Argentina)

Integrante Externa: _____

Professora Dra. Marcia Anita Sprandel (CEMI/Unicamp)

Integrante suplente: _____

Professor Dr. Cristhian Teófilo da Silva (ELA/UnB)

Brasília

2023



*Obra de Daiara Tukano
Exposição Brasil Futuro: as formas da democracia
Museu da República
Brasília, 3 jan. 2023*

*Para
Martín, Sofia, Luiza, Benjamin, Manuela
Cecília (filha da Lili); Maria Tereza (irmã de Martín);
Edgar e Cleonésia (afilhadxs queridxs)
Às crianças Mbya Guarani, futuro em re-existência
Às mulheres indígenas da América Latina que, com suas
vozes, seus caminhos e suas sementes, resistem para
existir*

In memoriam
À babcia Antonina, vó Martha
aos indígenas que faleceram de Covid-19, por
negligência do Estado
e pelos que padeceram violência na luta por seus
territórios ancestrais



“Caminante no hay camino, se hace camino al andar” (Antonio Machado, poeta andaluz)
Ilustração: Emília Botelho, jan. 2023

A tese ora apresentada foi tecida ao longo dos quatro anos de estudo no doutorado do programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, no Departamento de Estudos Latino-Americanos (PPGECsA/ELA), da Universidade de Brasília. Contudo, muito do que vivenciei no decorrer da minha vida profissional nos últimos vinte anos contribuiu para combinar os fios da escrita. Assim, os agradecimentos são vários. Peço licença à mãe Terra para poder usar da palavra. O viver na pandemia me fez olhar os seres da Natureza com mais doçura, cuidado e interação. Foi o que me trouxe calma e paz em momentos difíceis. Por isso, não poderia deixar de agradecer às árvores que embelezam o Cerrado; aos passarinhos, periquitos, às araras e maritacas com seus trinados, às vezes ensurdecedores; à vida que brota e rebrota todos os anos.

Aos professores do PPGECSA/ELA, especialmente a Cristhian Teófilo da Silva, Délia Dutra, Lilia Tavolaro e Simone Pinto, pelo aprender-ensinar; e aos estudantes de graduação que conheci nos quatro meses de prática docente e que me ensinaram a estar atenta às vivências, aos desafios e às experiências teóricas e práticas delxs.

À querida amiga e professora Silvia Guimarães, pelas instigantes aulas de etnologia indígena com foco nas mulheres e pela parceria na escrita de artigos.

À Cecília, secretária do PPGECSA/ELA, sempre a postos para resolver os inúmeros problemas burocráticos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro para a realização desta tese.

Aos rapazes da papelaria Asa, pelo trabalho de impressão dos textos e trabalhos das disciplinas do doutorado, bem como desta tese.

Aos grupos de pesquisa Moitará (FD) e Obind (ELA), dos quais participo desde 2018, nas pessoas de Claudia Cavalcante e Marcelo Zelic.

Ao Nusur, na pessoa da querida Profa. Dra. Karina Bidaseca, que me abriu portas para estudos e pesquisas na Argentina.

Aos queridxs Michelly Aragão, Julia e Alejandro, Marina Parra e Fernando, Fabiana e ao pequeno Valentino, por me acolherem em suas casas quando estive em Buenos Aires, Posadas, Salto Encantado e Aristóbulo del Valle.

Aos companheiros de pesquisa em campo na Argentina: Michelly, Febe, Matías.

A Marcos Filardi, Miryam Górbán e Gloria Sanmartino, da *Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria da Escola de Nutrición de la Facultad de Medicina de UBA*; Patrícia Lizarraga, da *Fundación Rosa Luxemburgo*; Gerardo Segovia, da *Red de Agricultura Organica de Misiones (RAOM)*; Mariana Mampey, médica aposentada e proprietária da Granja biodinâmica Hormiguero, em Ruiz de Montoya, pelas conversas e troca de ideias sobre a soberania alimentar, a feira de sementes e a província de Misiones.

A Ana Maria Gorosito Kramer, Osmar Gonzalez, Marcial Paredez, por me receberem, respectivamente, em casa, no local de trabalho e no ambiente de estudos, para conversarmos sobre e com Mbya Guarani, em Posadas.

A Maria Emília Pacheco (Fase); Flavio Valente, Valeria Burity e Paola Romero (Fian Brasil e Colômbia); Emma Siliprandi (FAO Roma); Perla Benites (Conamuri Paraguai); Terezinha Dias, Flavia Teixeira e Marília LB (Embrapa); Juan Negret (Funai); Marcos Abreu (o Marquito, vereador do Mandato Agroecológico); Cintia (Mandata Coletiva Bem Viver Floripa); e aos técnicos Charles Lamb (Bagé) e Renata Lucas (Cepagro), Mariama Bacci e

Luiz Pimenta (geógrafos da equipe de educação ambiental do PAEST), pelas ricas conversas virtuais ou presenciais, tanto no Brasil quanto além fronteiras, com foco em segurança e soberania alimentar, sementes, políticas públicas, impactos do agronegócio, agroecologia, povos originários, povo Mbya Guarani, projetos autônomos e parcerias.

Aos amigos Clovis Brighenti e Tião (indigenistas do Cimi), por proporcionarem o encontro com as Mbya Guarani da TI Morro dos Cavalos.

Às queridas Marina Parra e Clarisa Neztor, por proporcionarem, respectivamente, o encontro com xs Mbya Guarani das *tekoa Yvytu Porã e Puente Quemado II*.

À querida amiga e professora de espanhol Monica Daduch, que sempre me incentivou a ler e pôr em prática o espanhol aprendido nas *calles* da Florença colombiana.

Aos professores de língua guarani Danilo Vera e Luã Apyka, que me apresentaram um idioma profundo e sagrado.

Às queridas Emi, Pia Francisca, Constanza Mapuche e Gabriela, novas amizades que estão sendo construídas na caminhada sobre sementes e autonomia alimentar.

Aos colegas do doutorado e mestrado, da turma 2018, em especial Carolina, Eva, Kassoum, Tiago, Igor e Jeraldin.

Aos queridxs Ana Maria, Andrea, Edgardo, Ela, Elaine, Flavio, Liliane, Lizia, Mariama, Marcial, Osmar, Silvia e Virgínia, pelos diálogos enriquecedores na construção da tese.

Às queridas Luana Lira e Cleide Lemos, pelas revisões das referências bibliográficas e da tese como um todo.

À querida amiga Emilia Botelho, pelas ilustrações que abrem alguns dos capítulos da tese.

Aos amigxs de aqui e de outras paragens: Liliana; Sueli; Alba e Laure; os irmãos Alfonso e Aldir; Ana Carolina; Mariana; as irmãs Dalal, Laila e Jalila; Edgardo; Virgínia; Etel; Julio, Ivete; Bete; Silvana; as irmãs Adriana e Ana; Tetê; Juracema; Eduardo; Emilia; Xavier; Bira; Rebeca; Ana Terra Yawalapiti; Darcilene Xavante; Leia Wapixana; Joenia Wapichana; Valéria Paye; Lídia Macuxi; Mukani Apurinã; Ricardo e Lu; Graça; Milton; Lisa; Ana Catarina; Roberta; Claudia; Luiz; Luana; Andréa Brasil; Marcelo; Pilar; Sol; Ana Paula Sabino; Noelma; Ana Maria Marson; Claudia Santos; Belinha; Alexandre; Odenir e Lígia; Emanuele; Tatiana Polastri; Deusdete; Luiz Carvalho; Andrea Estevan; Maia; Bela; Cleide; Zamira; Lízia; Branca; Renato; Bernardo, Ana Paula Lima; e, tantos outros que, em diferentes momentos, partilharam comigo saberes, sabores, fazeres, memórias, lutas, alegrias, tristezas,

afetos. Cada qual tem sua importância na construção da minha caminhada enquanto ser individual, coletivo e político.

Ao João e à Santa, amigos de longa data, no Cacupé, ilha de Santa Catarina, que me ensinaram a ouvir o som do mar, dos passarinhos e da terra.

A Eli Formiga e Flávio Valente, pela amizade e pelo apoio médico e espiritual nos momentos mais difíceis da pandemia.

A Joamara Borges, pelo apoio psicológico nos momentos necessários.

Ao João Dias e à Carol Voigt, pelas aulas de violino e canto, que permitiram que eu vivesse o período mais duro da pandemia com música e ternura.

À Liliane Souza (Lili), pela amizade e pelo carinho nos momentos mais difíceis, pelas conversas inspiradoras sobre o plano terreno e espiritual e por nossa parceria no trabalho e na maternagem de Cecília e Martín.

A Tati e Claudia, pelos deliciosos almoços que nutrem o corpo, as memórias e a alma.

À querida Betina Xokleng, que tem me mostrado o poder da partilha da dor, da escuta amorosa e da possibilidade de curar feridas que se imagina não sejam possíveis curar.

Aos companheiros de militância, comigo mobilizados, por quarenta dias, a fim de virar votos para Lula voltar à presidência. Minha tese dependia desse retorno, pois o país voltou ao mapa da fome, com mais de trinta milhões de brasileiros sem alimentação adequada. Em especial, ao Gilney; à Marina, Socorro, Vanessa, Mariza, Maria Carolina e Cristina; ao Fagner, William e Roberto; à Sol e às irmãs Ana Lúcia e Ana Paula.

À querida Elaine Moreira, minha orientadora, pela escuta amorosa e gentil; pela generosidade em aceitar a condução autônoma de minhas aulas no estágio docente; pela acolhida gentil nos momentos em que precisei tomar decisões difíceis ao longo do doutorado; pela troca de ideias; pela amizade que vai além do ambiente acadêmico.

Aos meus queridos pais Ela e Manoel, que sempre me acolheram nas alegrias e nas tristezas; aceitaram minhas escolhas de partidas e retornos; me proveram com ajuda financeira para as viagens de campo em Santa Catarina e Argentina e para os encontros internacionais, a exemplo do Alas, em 2019.

Aos meus irmãos Carolina e Pedro, cada qual num canto do País, trabalhando pelos direitos da Natureza.

Aos cunhadxs Graziela e Luciano, pelas lembranças que compartilhamos em festas de família, viagens e férias.

Ao meu filho Martín, que já se destaca pela compreensão, paciência e amorosidade, tendo apenas 16 anos de idade.

Aos meus sobrinhxs Sofia, Luiza, Benjamin e Manuela, que me alegram com seus sorrisos, afetos, brejeirices e meninices.

A minha avó centenária, com quem aprendi a gostar dos saberes e sabores da Polônia e a alimentar o sonho de um dia visitar essa terra.

Às/aos Mbya Guarani de aqui e de *allá*, em especial Eliara Antunes (Ara'í), Eunice Antunes (Kerexu Yxapyry), Ivete Antunes (Jaxuka), Jerá Poty Miri, Andreia Moreira (Jaxuka), Francisca Elizete (uma Kaingang perdida ou encontrada entre xs Mbya de Morro dos Cavalos), Luciana Gomes, Elyana Nuñez, Juanita Gonzalez, Josefina, Santiago Ramos, Marcial Paredes. Vocês me inspiram a escuta sensível e comprometida; a calma e a paciência; a gentileza; a resistência firme e forte; as “belas palavras”; a força do coração.

Poucas vezes na nossa história, a vontade popular foi tão colocada à prova e teve que vencer todos os obstáculos para enfim ser ouvida. A Democracia não nasce por geração espontânea: ela precisa ser semeada, cultivada, cuidada com muito carinho por cada um e a cada dia, para que a colheita seja generosa para todos. Mas, além de semeada, cultivada e cuidada com muito carinho, a Democracia precisa ser defendida daqueles que tentam a qualquer custo sujeitá-la a seus interesses financeiros e ambições de poder.

Luiz Inácio Lula da Silva, Presidente da República eleito,
em seu discurso de diplomação, em 12/12/ 2022

NUNCA MAIS UM BRASIL SEM NÓS!

Sonia Guajajara, Ministra dos Povos Indígenas,
em seu discurso de posse, em 12/1/2023

RESUMO

O tema da tese é o direito humano à alimentação (DHA) dos povos indígenas. Considerando o desencontro de percepções e de compreensões sobre o tema, entre agentes estatais e povos indígenas, bem como o protagonismo que as mulheres indígenas passaram a ter na discussão das políticas públicas de segurança alimentar e nutricional, duas perguntas nortearam a pesquisa: o que as mulheres indígenas entendem por segurança alimentar e nutricional (SAN) e por soberania alimentar (SobA)? Em que a compreensão delas se aproxima ou se distancia dos conceitos estabelecidos pelos Estados Nacionais e pelas Nações Unidas? Sem pretender dar conta da categoria genérica “mulheres indígenas”, decidi analisar as mulheres do povo Mbya Guarani, que habita um território dividido entre Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia, limitando o estudo àquelas que se encontram em solo brasileiro ou argentino. A hipótese, que foi comprovada, é de que o direito à alimentação, a SAN e a SobA não são os conceitos centrais para elas, mas sim o reconhecimento pelo Estado de extensões de terras que garantam a reprodução física e cultural do seu povo, de acordo com o modo de ser, fazer e viver Guarani. Ou seja, o direito coletivo a um território. O objetivo central da tese foi demonstrar como xs Mbya Guarani, no Brasil e na Argentina, entendem, vivenciam e buscam concretizar a SAN e a SobA conforme o modo de ser, de saber, de fazer e de viver Guarani. A pesquisa apoiou-se em autorxs de diferentes áreas do conhecimento que se filiam ao paradigma questionador da colonialidade do poder. Utilizou-se – na medida do possível, tendo em vista a pandemia de Covid-19 – a metodologia colaborativa, que valoriza outros conhecimentos e outras formas de circulá-los, bem como o método de comparação. A tese foi tecida com base em diferentes vozes, corporalidades e narrativas, a fim de construir a História mais compreensiva possível das especificidades do povo Mbya Guarani, que não aceita as fronteiras erigidas arbitrariamente por Estados Nacionais. Afora a introdução e a conclusão, ela se estrutura em cinco capítulos. O primeiro deles discorre sobre os conceitos do Direito Humano à Alimentação e Nutrição Adequadas (DHANA), da SAN e da SobA, apontando as divergências de perspectiva institucional e indígena no modo de compreendê-los e operá-los. O segundo traz a cosmovisão Mbya sobre o território (*Yvyrupa*), a aldeia (*tekoa*), as sementes e os alimentos. Já o terceiro analisa a relação entre xs Mbya e os Estados brasileiro e argentino, caracterizada pela ausência de diálogo horizontal e pela distante concretização da autonomia/soberania alimentar. O quarto capítulo – construído por corpos e vozes femininas, de acadêmicas e de indígenas – revela o papel preponderante das Mbya Guarani tanto nos espaços domésticos e públicos da aldeia quanto fora da *tekoa*. O quinto, denominado Resistir para existir, apresenta as iniciativas autônomas das mulheres Mbya, em parceria com homens da aldeia e atorxs externos, enfatizando que, no movimento de caminhar, trocar sementes, saberes e sabores, xs Mbya vão construindo outros mundos para poderem continuar existindo como povo. Por fim, a conclusão repassa e ressalta as semelhanças e diferenças existentes entre a Argentina e o Brasil no que concerne à institucionalização da SAN; a relação do Estado com os Povos Indígenas/Originários; e a mobilização e as práticas de re-existência dxs Mbya como povo.

Palavras-chave: Mbya Guarani; direito humano à alimentação; políticas públicas; re-existência; protagonismo feminino.

RESUMEN

El tema de la tesis es el derecho humano a la alimentación (DHAA) de los pueblos indígenas. Considerando el desajuste de percepciones y entendimientos sobre el tema entre los agentes estatales y los pueblos indígenas, así como el papel protagónico que las mujeres indígenas han llegado a desempeñar en la discusión de políticas públicas sobre seguridad alimentaria y nutrición, dos preguntas guiaron la investigación: ¿Qué entienden las mujeres indígenas por seguridad alimentaria y nutrición (SAN) y soberanía alimentaria (SAA)? ¿En qué medida su concepción se acerca o se aleja de los conceptos establecidos por los Estados nacionales y las Naciones Unidas? Sin pretender abarcar la categoría genérica “mujeres indígenas”, decidí analizar a las mujeres del pueblo Mbya Guaraní, que habitan un territorio dividido entre Brasil, Argentina, Paraguay y Bolivia, limitando el estudio a aquellas que viven en tierras brasileñas o argentinas. La hipótesis, que fue comprobada, es que los conceptos centrales no son el DHAA, SAN o SAA, sino el reconocimiento por parte del Estado de extensiones de tierra que garanticen la reproducción física y cultural de acuerdo con la forma de ser, hacer y vivir de los guaraníes. En otras palabras, el derecho colectivo a un territorio. El objetivo central era demostrar cómo lxs Mbya Guaraní de Brasil y Argentina entienden, experimentan y buscan alcanzar SAN y SAA de acuerdo con la forma guaraní de ser, conocer, hacer y vivir. La investigación contó con el apoyo de autores de diferentes áreas del conocimiento afines al paradigma cuestionador de la colonialidad del poder; se utilizó la metodología colaborativa – en la medida de lo posible, ante la pandemia de Covid-19 –, que valora otros saberes y otras formas de hacerlos circular, así como el método de la comparación. La tesis se teje a partir de diferentes voces, corporalidades y narrativas para construir una Historia lo más comprensiva posible de las especificidades del pueblo Mbya Guaraní, que no acepta las fronteras erigidas arbitrariamente por los Estados Nacionales. Además de la introducción y las conclusiones, la tesis se estructura en cinco capítulos. El primero de ellos muestra las divergencias entre los Estados nacionales, las Naciones Unidas y sus agencias y los pueblos indígenas – especialmente el pueblo Mbya Guaraní – en la forma de entender y aplicar el Derecho Humano a una Alimentación y Nutrición Adecuadas (DHANA) y la SAN. El segundo capítulo presenta la cosmovisión Mbya sobre el territorio (Yvyrupa), la aldea (tekoa), las semillas y los alimentos. El tercero analiza la relación entre lxs Mbya y los Estados brasileño y argentino, caracterizada por la falta de diálogo horizontal y la lejana realización de la autonomía/soberanía alimentaria. El cuarto capítulo está construido por cuerpos y voces femeninas, académicas y/o indígenas, revelando el papel predominante de las mujeres Mbya Guaraní en los espacios domésticos y públicos de la aldea, pero también fuera de la aldea/tekoa. El quinto, denominado Resistir para existir, presenta las iniciativas autónomas de las mujeres Mbya, en colaboración con hombres y otros actores de fuera de los pueblos/tekoa. En el movimiento del caminar; intercambiando semillas, conocimientos y sabores, lxs Mbya van construyendo otros mundos para seguir existiendo como pueblo. La conclusión, por último, revisa y destaca las similitudes y diferencias en Argentina y Brasil con respecto a la institucionalización de la SAN; la relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas/Originarios; y la movilización y prácticas de reexistencia de lxs Mbya como pueblo.

Palavras clave: Mbya Guaraní; derecho humano a la alimentación; políticas públicas; reexistencia; protagonismo femenino.

ABSTRACT

The theme of the thesis is the Human Right to Food (HRtF) of indigenous peoples. Considering the mismatch of perceptions and understandings on the subject between state agents and indigenous peoples, as well as the protagonism that indigenous women have become in the discussion of public policies on food security and nutrition, two questions guided the research: What do indigenous women understand by Food Security and Nutrition (FNS) and Food Sovereignty (FSA)? How is their understanding close to or distant from the concepts established by National States and the United Nations? Far from claiming to cover the generic category “indigenous women”, I decided to analyze the women of the Mbya Guarani people, who inhabit a territory divided between Brazil, Argentina, Paraguay and Bolivia, limiting the study to those who live on Brazilian or Argentine soil. The hypothesis, which was proven, is that the central concepts are not the HRtF, FSN or FSA, but the recognition by the state of extensions of land that guarantee physical and cultural reproduction according to the Guarani way of being, doing and living. In other words, the collective right to a territory. The central objective was to demonstrate how the Mbya Guarani, in Brazil and Argentina, understand, experience and seek to realize the FSN and the FSA according to the Guarani way of being, knowing, doing and living. The research was based on authors from different areas of knowledge that are affiliated with the questioning paradigm of the coloniality of power; the collaborative methodology was used – as much as possible, in view of the Covid-19 pandemic –, which values other knowledge and other ways of circulating it, as well as the comparison method. The thesis is woven from different voices, bodies, and narratives in order to construct a history that is as comprehensive as possible of the specificities of the Mbya Guarani people, who do not accept the borders arbitrarily erected by National States. The thesis is structured in five chapters, besides the introduction and conclusion. The first chapter shows the divergences between National States, the United Nations, and their agencies with indigenous peoples – especially the Mbya Guarani people – in the way of understanding and operating the Human Right to Adequate Food and Nutrition (HRtAFN) and FNS. The second one presents the Mbya cosmivision about territory (*Yvyrupa*), the village (*tekoa*), seeds, and food. The third chapter analyzes the relationship between the Mbya and the Brazilian and Argentinean states, characterized by a non-existent horizontal dialogue and the distant realization of food autonomy/sovereignty. The fourth one is constructed by feminine bodies and voices, academic and/or indigenous, revealing the preponderant role of the Mbya Guarani women in domestic and public spaces within the village, but also outside the village/*tekoa*. The fifth chapter, called *Resisting to Exist*, presents the autonomous initiatives, by Mbya women, with the partnership of men and other actors, from outside the villages/*tekoa*. In the movement of walking; exchanging seeds, knowledge, and flavors, the Mbya go on building other worlds in order to continue existing as a people. Finally, the conclusion reviews and highlights the similarities and differences in Argentina and Brazil with respect to the institutionalization of FNS; the relationship of the State with the Indigenous/Original Peoples; as well as the mobilization and practices of re-existence of the Mbya as a people.

Key-words: Mbya Guarani; human right to food; public policies; re-existence; feminine protagonism.

RÉSUMÉ

Le thème de la thèse est le droit humain à l'alimentation (DHA) des peuples autochtones. Compte tenu de l'inadéquation des perceptions et des compréhensions sur le sujet entre les agents de l'État et les peuples autochtones, ainsi que du rôle prépondérant que les femmes autochtones en sont venues à jouer dans le débat sur les politiques publiques en matière de sécurité alimentaire et de nutrition, deux questions ont guidé la recherche : Qu'est-ce que les femmes autochtones entendent par sécurité alimentaire et nutritionnelle (SAN) et souveraineté alimentaire (SSA)? En quoi leur conception se rapproche-t-elle ou diffère-t-elle des concepts établis par les États nationaux et les Nations Unies? Sans vouloir traiter de la catégorie générique "femmes indigènes", j'ai décidé d'analyser les femmes du peuple Mbya Guarani, qui habitent un territoire partagé entre le Brésil, l'Argentine, le Paraguay et la Bolivie, en limitant l'étude à celles qui se trouvent sur les terres brésiliennes ou argentines. L'hypothèse, qui a été prouvée, est que les concepts centraux ne sont pas le DHA, au SAN ou à la SSA, mais la reconnaissance par l'État d'extensions de terres qui garantissent la reproduction physique et culturelle selon la manière d'être, de faire et de vivre des Guaranis. En d'autres termes, le droit collectif à un territoire. L'objectif central était de montrer comment les xs Mbya Guarani, au Brésil et en Argentine, comprennent, expérimentent et cherchent à concrétiser SAN et SSA selon la manière guarani d'être, de connaître, de faire et de vivre. La recherche s'est appuyée sur des auteurs issus de différents domaines de connaissance et affiliés au paradigme de questionnement de la colonialité du pouvoir; la méthodologie collaborative a été utilisée – dans la mesure du possible, compte tenu de la pandémie de Covid-19 –, qui valorise d'autres savoirs et d'autres manières de les faire circuler, ainsi que la méthode de comparaison. La thèse est tissée de différentes voix, corporalités et récits afin de construire une Histoire aussi complète que possible des spécificités du peuple Mbya Guarani, qui n'accepte pas les frontières érigées arbitrairement par les États nationaux. Elle est structurée en cinq chapitres. Le premier montre les divergences entre les États nationaux, les Nations Unies et leurs agences avec les peuples autochtones – en particulier le peuple Mbya Guarani – dans la manière de comprendre et de mettre en œuvre le droit humain à une alimentation et une nutrition adéquates (DHANA) et la SAN. Le second présente la vision du monde des Mbya concernant le territoire (Yvyrupa), le village (tekoa), les graines et la nourriture. Le troisième analyse la relation entre le Mbya et les États brésilien et argentin, qui se caractérise par un manque de dialogue horizontal et la réalisation lointaine de l'autonomie/souveraineté alimentaire. Le quatrième est construit par des corps et des voix féminins, universitaires et/ou indigènes, révélant le rôle prépondérant des femmes Mbya Guarani dans les espaces domestiques et publics au sein du village, mais aussi en dehors du village/tekoa. Le cinquième, intitulé Résister pour exister, présente les initiatives autonomes des femmes Mbya, en partenariat avec des hommes et d'autres acteurs extérieurs aux villages/tekoa. Dans le mouvement de la marche, en échangeant des graines, des connaissances et des saveurs, les Mbya construisent d'autres mondes afin de continuer à exister en tant que peuple. Enfin, la conclusion examine et met en évidence les similitudes et les différences entre l'Argentine et le Brésil en ce qui concerne l'institutionnalisation du SAN, la relation entre l'État et les peuples indigènes/originaires, ainsi que la mobilisation et les pratiques de ré-existence des Mbya en tant que peuple.

Mots clés: Mbya Guarani; droit à l'alimentation; politiques publiques; ré-existence; protagonisme féminin.

PRÓLOGO



Barreira sanitária à entrada da aldeia Yakã Porã, Terra Indígena Morro dos Cavalos, Palhoça/SC

Meu doutorado foi atravessado pela pandemia de Covid-19. Foram dois longos anos vivenciados em isolamento social que não me permitiram interagir presencialmente com xs sujeitxs da pesquisa. Creio importante, aliás, apresentar os modos como os povos indígenas/originários no Brasil e na Argentina enfrentaram a pandemia, não sem dor e tristeza.

Ao longo dos últimos quatro anos, o movimento indígena no Brasil denunciou um genocídio em curso praticado por um governo de violações sistemáticas de direitos constitucionais, cuja virulência contra os povos originários se exacerbou muito no primeiro biênio de pandemia. O isolamento social não impediu que grileiros, garimpeiros, madeireiros e outros invasores intensificassem as investidas sobre terras indígenas homologadas ou em

processo de demarcação. Ademais, houve omissão do governo federal em estabelecer um plano coordenado de proteção às comunidades indígenas.

A História mostra que os povos originários de *Abya Yala* foram e continuam sendo afetados por epidemias que colaboraram e colaboram para o genocídio¹ indígena. Entretanto, os povos originários são renitentes e resilientes. Como disse Ailton Krenak (MARTINS, 2018): “Somos índios, resistimos há 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vão resistir”.

A exposição ao vírus e o tratamento dos efeitos infecciosos da Covid-19 entre as populações humanas ao longo dos dois primeiros anos de pandemia apresentaram uma distribuição bastante desigual. Enquanto algumas pessoas tiveram acesso privilegiado aos cuidados médicos e a equipamentos de proteção respiratória, outros grupos sociais arcaram, de maneira desproporcional, com os custos dos males, em uma lógica estruturada pela classificação social.

Essa distribuição desigual tende a ser manipulada para o controle de vidas, definindo quais devem viver ou morrer, num claro exercício de necropolítica (MBEMBE, 2018). O ano de 2020 foi marcado pelo alto número de mortes em decorrência da omissão do Estado em realizar políticas específicas para minimizar os efeitos da Covid-19 entre os povos indígenas, além de ver, em muitos casos, o vírus ser levado para dentro dos territórios indígenas por invasores.

Em razão disso, o movimento indígena, por meio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), passou a realizar contagem própria dos mortos e infectados (a fim de denunciar a política de extermínio) e criou o Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena” (MILANEZ; VIDA, 2020). A APIB, seus parceiros da Academia – Fiocruz e Observatório de Direitos e Políticas Indigenistas da Universidade de Brasília (OBIND/UnB²), grupo do qual faço parte – e das ONG Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Instituto Sociambiental (ISA) vêm monitorando sistematicamente o espriamento da doença e adotando medidas de proteção, além de cobrar do Estado o cumprimento de suas responsabilidades para com os 305 povos indígenas presentes no País.

¹ Entre os atos que caracterizam o crime de Genocídio conforme a Convenção da ONU para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, de 1948, está o de “submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial”.

² Criado em 2016, o OBIND é um Projeto de Extensão de Ação Contínua, da UnB, circunscrito ao Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) e coordenado pela professora Elaine Moreira. Consultar, a respeito: <http://obind.eco.br/>

Em tempos de pandemia parecia nítido e claro que a Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI/MS), criada em 2010, atenderia, com esmero, à população indígena, independentemente de estar na aldeia ou não. Infelizmente, a assistência à saúde é restrita às/aos indígenas que residem em aldeias.

Segundo o relatório da *Red de Investigaciones Sobre Indígenas Urbanos* (RISIU, 2020, p. 112), “os postos de saúde resistem em adotar a variável étnica nos prontuários de registros de casos prováveis e/ou suspeitos de Covid-19 (notificados ou confirmados) por município”. Quando vêm à óbito, têm sua identidade negada; são enterrados como pardos. Suas mortes não são contabilizadas oficialmente pelo Ministério da Saúde. Há subnotificação dos casos envolvendo indígenas, especialmente aqueles residentes em contexto urbano, que se acham propensos a maior vulnerabilidade, haja vista as severas desigualdades socioterritoriais: quase não têm acesso a bens e serviços (quando têm é precário) nem têm acesso às políticas sociais, ademais do baixo poder aquisitivo.

O debate sobre indígenas em contexto urbano veio à tona fortemente a partir da eclosão da pandemia da Covid-19, em 2020. Segundo o relatório da RISIU (2020, p. 4), “Com a Pandemia atingindo a todos sem distinção, mas em especial aos povos indígenas por conta de suas vulnerabilidades, e por ser uma Pandemia ‘Urbana’, é que a sociedade começou a abrir os olhos para o fato de ter indígenas vivendo nas cidades”.

O relatório da RISIU (2020, p. 1) aponta a discriminação contra os indígenas moradores em cidades, os quais

nunca contaram com o atendimento especializado, nem mesmo os que possuem a carteira de identificação da Fundação Nacional do Índio (Funai). Segundo a Secretaria de Saúde Indígena (Sesai), o atendimento é, e sempre foi, restrito aos indígenas que moram nas aldeias, embora quando criada décadas atrás o entendimento era de que a atenção seria para o indígena, independentemente de onde estivesse.

E ressalta o racismo institucional:

Os postos de saúde resistem em adotar a variável étnica nos prontuários de registros de casos prováveis e/ou suspeitos de Covid-19 (notificados ou confirmados) por município, nos boletins informativos emitidos pelos comitês municipais de prevenção e combate ao coronavírus e no repasse de informações às Secretarias de Saúde dos Estados. Assim sendo, há uma subnotificação dos casos de indígenas no contexto urbano. O racismo institucional tem feito com que muitos indígenas que procuram atendimento pelo SUS sejam registrados como pardos ou, até mesmo, brancos. Isso quando o atendimento não é recusado. Em resumo, por parte do Estado, não há qualquer contabilização dos dados de indígenas vivendo na cidade, contaminados ou suspeitos. Tanto as secretarias de saúde municipais quanto as estaduais negam direitos aos indígenas porque não estão aldeados (RISIU, 2020, p. 2).

Em reunião da Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas (FPMDDPI)³, em 6 de abril de 2020, acerca do atendimento aos indígenas em contexto urbano, o então secretário da SESAI, Robson Santos, relatou que “a SESAI faz o atendimento a partir dos DSEI” e afirmou que o órgão não teria “pernas para fazer o atendimento de outras áreas que estejam fora dos DSEI”. Reiterou, ainda, que “a SESAI presta atendimento primário, básico. Os indígenas que estão fora dos DSEI são atendidos pelo SUS (estados e municípios)”. Sugeriu que fosse realizado estudo antropológico demonstrando a necessidade de a SESAI aprimorar a assistência à saúde indígena incluindo os indígenas em contexto urbano, a exemplo de bairros e terras indígenas existentes em áreas urbanas (como ocorre em São Paulo, Boa Vista, Manaus e Porto Alegre).

Na audiência do dia 9 de abril de 2020, o Subprocurador-geral da República Antônio Carlos Bigonha referiu-se a ofício enviado ao presidente da Funai solicitando posicionamento da instituição sobre a prestação de assistência aos indígenas em contexto urbano, visto que cerca de 50% da população indígena estavam nas cidades. Nas palavras do procurador:

na reunião anterior [06/04/2020], houve uma controvérsia a respeito da posição da Funai no que diz respeito justamente à prestação de assistência a indígenas que estejam em territórios ocupados. Ficou uma dúvida. O presidente da Funai, respondendo a uma antiga solicitação nossa, já tinha afirmado com parecer da sua consultoria jurídica que a Funai não prestaria assistência a indígenas em territórios ocupados, somente em terras regularizadas e devidamente reconhecidas. Isso nos causou bastante perplexidade [Parecer de nov. 2019, antes da pandemia da Covid 19]. Agora, no contexto da pandemia e também em decorrência dessa controvérsia que houve durante a reunião da Frente Parlamentar, eu indaguei a Funai tendo em vista essa dúvida: se a Funai irá cumprir seu dever legal e prestar assistência a todos os indígenas brasileiros.

Ademais, está impresso também o racismo institucional no atendimento ou recusa dele aos indígenas: “não há qualquer contabilização dos dados de indígenas contaminados ou suspeitos em contexto urbano” (RISIU, 2020, p. 112). Em outras palavras, governos estaduais e municipais negam direitos aos indígenas que vivem nas cidades.

Por causa da omissão do Estado desde o início da pandemia no Brasil, os povos indígenas organizaram-se autonomamente nas diferentes regiões do país, para realizar autogestão sanitária, criando barreiras sanitárias a fim de impedir que o vírus adentrasse os territórios.

³ A FPMDDPI é composta por deputados e senadores, organizações indígenas e representantes da sociedade civil. Teve um papel importante na defesa dos direitos indígenas durante a Pandemia da Covid-19. O papel da Frente foi o de articular e acompanhar as ações e somar esforços para que elas se concretizassem e os povos indígenas não fossem delas excluídos. As reuniões da Frente tinham o objetivo de estabelecer um diálogo com diversas instâncias de governo, organizações indígenas, indigenistas e parlamento, no sentido de articular, juntar esforços, formular estratégias, fazer observações. A Frente Parlamentar era presidida pela Deputada Federal (REDE/RR) Joenia Wapichana, primeira mulher indígena no Congresso Nacional. Em 2023, foram eleitas mais três deputadas federais: Sonia Guajajara (PSOL/SP), Celia Xacriabá (PSOL/MG) e Juliana Cardoso (PT/SP).

Há comunidades que estão tomando frente para proibir a entrada de estranhos em seus territórios. Contudo, precisam de apoio institucional da Funai nessa vigilância. Nesse sentido, a Funai poderia ajudar nas comunicações institucionais: produzir e divulgar vídeos orientativos com foco na proteção, bem como no pagamento do benefício emergencial (FPMDDPI, 2020).

Desafortunadamente, vários povos perderam anciãos e anciãs, guardiões/ãs de sementes, de ervas, de receitas, de histórias, mas, também, guias de ensinamentos/saberes de cura, de reza, da língua, da cultura. Eram como verdadeiras bibliotecas vivas e, ao perdê-las, é parte do conhecimento ancestral que se esvai. Trata-se de perdas inestimáveis (MADEIRO, 2020), e o atual governo pouco se preocupa com elas. Cada indígena – homem, mulher, criança – que um povo perde, vai com elx parte da memória desse povo.

O que foi dito acima nos remete a um ensaio de Judith Butler (2020), em que ela debate “Violência, luto, política”. A preocupação da autora no texto é: “... quem conta como humano? Quais vidas [são vistas] como vidas? [...] o que concede uma vida ser passível de luto”? (2020, p. 40). Ela nos ensina que as vidas humanas e seus corpos físicos estão conectados uns aos outros, são interdependentes e fisicamente vulneráveis uns aos outros. Argumenta que “o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, primeiramente ao trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética” (BUTLER, 2020, p. 41).

Ao afirmar que os corpos são fisicamente vulneráveis uns aos outros, Butler (2020, p. 49) traz à luz a violência, vista como “uma maneira de expor, de forma mais aterrorizante, a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos”. Nesse sentido, a autora chama a atenção para o fato de que certas vidas humanas são mais vulneráveis do que outras. Certas vidas são protegidas e outras anuladas. As vidas anuladas são aquelas vistas como “irreais”. A violência contra essas vidas e corpos é permitida e aceita, não digna de luto.

Durante as audiências virtuais, foram recorrentes as falas de lideranças indígenas reivindicando que o governo federal reconhecesse os povos indígenas como público prioritário nas ações de enfrentamento ao coronavírus, especialmente no que dizia respeito aos testes rápidos, às cestas básicas e ao equipamento de proteção individual (máscaras, luvas).

No caso de violência contra a pessoa, ressalta-se o registro de casos de abuso de poder, ameaças, racismo e discriminação étnico-culturais perpetrados quando os indígenas buscavam atendimento ou assistência em meio à pandemia. Além das mortes e da fome que atingiram muitas comunidades em situação de vulnerabilidade extrema, o preconceito e o racismo foram agravantes do sofrimento vivenciado pelos povos indígenas durante a crise sanitária.

Sobre a omissão por parte do poder público, o que mais sobressaiu foi a desassistência do Estado na área da saúde. O que já era precário ou inexistente em alguns territórios antes da pandemia, agravou-se mais ainda com a crise sanitária. A falta de apoio para a instalação de barreiras sanitárias nas terras indígenas, a interrupção ou omissão no fornecimento de cestas básicas e de materiais de higiene, necessários para garantir condições básicas de proteção e prevenção contra a Covid-19, foram alguns dos casos recorrentes registrados.

Em carta aberta ao Diretor-geral da Organização Mundial de Saúde (OMS), Tedros Adhanom, em maio de 2020, a Frente Parlamentar reivindicou medidas específicas para garantir a proteção dos povos indígenas diante da pandemia da Covid-19, bem como sugeriu a criação de um fundo emergencial a fim de garantir a segurança alimentar, o acesso a saneamento básico, a serviços de saúde, e aos demais direitos sociais e previdenciários durante o período de crise. A chegada das vacinas representou um relativo alívio, mas as mortes por Covid-19 permaneceram em alta entre os povos originários, que seguiram sendo vitimados pela omissão do governo federal no enfrentamento ao coronavírus.

Muitas das aldeias indígenas dependiam de doação de alimentos ou da “renda básica” para a compra desses alimentos. Na reunião da Frente do dia 9/4/2020, o Subprocurador-geral Antonio Bigonha ressaltou uma preocupação já externalizada por todos os presentes:

a renda básica – que houve um esforço de todos para aprovação –ela atinge de forma diferenciada os povos indígenas e que precisa de uma ação coordenada pela Funai para que os indígenas possam acessar esse direito e, evidentemente que, dependendo dos lugares, não é dinheiro que chegue e não é as comunidades que precisam se deslocar para a cidade, mas precisa ter uma ação coordenada da Funai para fazer com que o alimento chegue às aldeias. Além disso, evidentemente, tem outros projetos que apoiam iniciativas de autossustentabilidade das comunidades indígenas. Sabe-se que a Funai tem trabalho específico de apoio ao etnodesenvolvimento e precisa estar dialogando mais para apoiar essas iniciativas. A passagem da pandemia poderá trazer consequências do ponto de vista da produção de alimentos. Precisamos pensar como fazer para apoiar políticas e fortalecer políticas que apoiem ações de extrativismo e de roçados dessas comunidades.

Também naquela oportunidade, a liderança indígena Sonia Guajajara (2020), hoje Ministra de Estado⁴, reiterou que os povos indígenas requerem do Estado brasileiro:

Nós já estamos aí com uma realidade na porta dos indígenas necessitando de alimentação. Neste período de crise sanitária, não precisamos de referências de produção que deram certo. A Funai não pode estimular um único modelo de produção como se fosse eficaz para todo mundo. É preciso continuar estimulando a produção sustentável de alimentos. A Funai, ao invés de distribuir somente as cestas de alimentos, deve também estimular a entrega de sementes para as pessoas poderem fazer os plantios de quintal e ter a produção de alimentos a médio e longo prazo. Para terminar eu pergunto: Quais os protocolos que estão sendo adotados para essas entregas? A Apib vai lançar hoje [09/04] um protocolo de orientação para a distribuição de alimentos, [elaborado] em parceria com a Fiocruz, Unifesp e

⁴ Sônia Guajajara tomou posse no dia 12 de janeiro como Ministra do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), promessa de campanha do então candidato à presidência da República Luiz Inácio Lula da Silva.

Abrasco. Sugiro que os órgãos oficiais possam também estar usando esses informativos que as organizações indígenas estão fazendo para colocar também em seus sites, em seus meios de comunicação.

No campo político, o movimento indígena, em articulação com o mandato da deputada federal Joenia Wapichana (Rede-RR), elaborou o PL 1.142/2020, votado na Câmara dos Deputados em 21 de maio de 2020, preceituando que “as medidas de saúde farão parte de um plano emergencial coordenado pelo governo federal, mas deverão ser adotadas também outras ações para garantir segurança alimentar”.

Em junho de 2020, a APIB e seis partidos de oposição ao governo (PC do B, PDT, PSB, PSOL, PT, REDE) ingressaram com a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF)⁵ n. 709, junto ao Supremo Tribunal Federal (STF), com o objetivo de denunciar as falhas e omissões do Poder Público no enfrentamento à pandemia da Covid-19 entre os povos indígenas, com alto risco de contágio e mesmo de extermínio de etnias, e também para garantir medidas de proteção e promoção da saúde dos povos indígenas, quilombolas, pescadores artesanais e demais comunidades tradicionais.

Na ação são formulados pedidos específicos em relação aos povos indígenas em isolamento ou de contato recente, bem como pedidos que se destinam aos povos indígenas em geral. Tais pretensões incluem a criação de barreiras sanitárias, a instalação de sala de situação, a retirada de invasores das terras indígenas, o acesso de todos os indígenas ao Subsistema Indígena de Saúde e a elaboração de plano para enfrentamento e monitoramento da Covid-19 (STF, 2020, p. 3).

A ação foi acolhida parcialmente e o Legislativo aprovou a Lei 14.021/2020, que instituiu o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19, para garantir medidas de proteção e promoção da saúde dos povos indígenas, quilombolas, pescadores artesanais e demais comunidades tradicionais⁶. A lei apresenta capítulo específico à garantia da segurança alimentar aos grupos populacionais acima mencionados, com ênfase no acesso à água potável; na distribuição de cestas de alimentos; no suporte técnico e financeiro à produção e ao escoamento daqueles prejudicados em função da Covid-19, por meio da aquisição direta de alimentos no âmbito dos programas da agricultura familiar, assegurando a infraestrutura e a logística necessárias, de acordo com cada região, além de disponibilização pela União de remédios, itens de proteção individual e materiais de higiene e de desinfecção, observados os protocolos de proteção dos profissionais e dos povos indígenas (art. 9º).

⁵ Com essa ação – que tem por objeto evitar ou reparar lesão a preceito fundamental decorrente da Constituição, resultante de qualquer ato ou omissão do Poder Público, como ensina Terena (2022, p. 155) – uma organização indígena acionou o STF, pela primeira vez, no âmbito da jurisdição constitucional.

⁶ O inteiro teor da lei pode ser consultado na página virtual: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/114021.htm

Desde março de 2020, quando se reconheceu a existência da pandemia no mundo, iniciativas surpreendentes de movimentos socioterritoriais foram postas em prática. Uma delas foi a do povo Nasa, no Departamento de Cauca, na Colômbia. Raul Zibechi (PLANETA PAZ, 2020) conta que, durante o isolamento social, os Nasa empreenderam uma *minga hacia adentro*, caracterizada como

Una minga de armonización interna, de armonización espiritual, donde jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, van a lugares sagrados, a las lagunas, a las montañas, hacen sus fogones, van con sus médicos, con sus plantas medicinales, para fortalecer la comunidad, sus autoridades. Es un momento de limpieza interior.

Em outro momento, Zibechi (2020, p. 36) afirma que

A chave do “para dentro” é o fortalecimento das relações comunitárias, que passa por suas dimensões materiais e simbólicas, desde uma maior autonomia alimentar ao fortalecimento das autoridades interna ancoradas em práticas de assembleias e tomada de decisão por consenso até a harmonização coletiva através de rituais em locais sagrados, como as lagoas do Cauca, de fogueiras e incensos com a participação de médicos tradicionais.

Outra experiência mencionada por Zibechi, relaciona-se aos processos de produção de alimentos (os roçados e o fomento à diversificação de cultivos) por parte de povos indígenas andinos do Vale do Cauca, em especial os Nasa, os Kokonuko e os Yanacona. Tais povos multiplicaram as feiras de *trueques* em territórios indígenas e com a cidade, no intuito de intercambiar – “sin equivalencia, sino por necesidad” – produtos de zonas quentes (mandioca, *chontaduro*, *guama*, abacate, laranja), temperadas e frias (batata, leite, *ulluco*, morango, galinhas e *arracachas*). Os *trueques*⁷ com a cidade permitiram garantir o autossustento de famílias na urbe e, com produtos de limpeza, manter longe do vírus, as famílias que estão na zona rural. O fator monetário não teve lugar e toda a dinâmica foi realizada com a orientação dos anciãos e anciãs.

Iniciativas de aprofundamento e busca da autonomia alimentar ocorreram em outras partes do mundo, observando-se um retorno aos territórios rurais, urbanos ou periurbanos, com tentativas de construção coletiva de hortas orgânicas autogeridas na Argentina, no Chile, no Uruguai e no Brasil.

Zibechi chama a atenção para os vínculos construídos entre os de baixo, rural-urbanos, como abertura à autonomia, ajuda mútua em água e alimentos, saúde e desenvolvimento tecnológico (2020, p. 38). São laços que se fortalecem. Na Terra Indígena (TI) Morro dos Cavalos/SC, uma experiência de aproximadamente dois anos ajudou muito as famílias em situação de vulnerabilidade social e econômica durante o período mais difícil da Covid-19. Xs

⁷ Esse é o nome dado à prática indígena ancestral vinculada às relações de parentesco alargadas ao longo da geografia dos territórios, com a qual eles garantiam o autoconsumo familiar e também a consolidação dos laços familiares e a reprodução contínua de sua identidade (DURÁN; MUÑOZ, 2007, p. 107).

Mbya Guarani, com o auxílio de agricultores familiares agroecológicos, realizaram hortas circulares no interior do território indígena e puderam abastecer com alimentos saudáveis inúmeras famílias de Florianópolis e da região metropolitana de Santa Catarina.

Vale dizer que as práticas anteriormente mencionadas são contra-hegemônicas, multiplicam-se (ainda que em escala pequena e local) e atendem às necessidades de quem precisa. As mulheres desempenharam um papel fundamental nelas, especialmente no que respeita à resiliência dos sistemas alimentares indígenas, os quais – nas palavras de uma mulher de Mianmar – “são apropriados, são sustentáveis e favorecem a regeneração da Natureza” (FIMI, 2021).

Na TI Morro dos Cavalos, por exemplo, a cacica Eliara Antunes (2022) conta que:

as mulheres assumiram a responsabilidade de salvar vidas; de procurar a outra mulher que estava lá: “me conta o que você sabe que eu conto o que eu sei, e vamos salvar vidas. Vamos correr atrás das nossas ervas, dos nossos rezos, pra gente fazer algo, pra gente poder salvar vidas, senão, as pessoas vão morrer”. Então, foi um momento de muita união principalmente pras comunidades indígenas, onde teve comunidades que ficaram totalmente isoladas. Foi aquele momento – como você sabe, nós, povos indígenas guarani, nós somos muito coletivo – de comer junto, de estar junto ali no dia a dia em plena união. A gente não teve na minha comunidade esse isolamento. Continuamos no coletivo, mas nos isolamos das pessoas de fora. Foi um momento que a gente buscou muito essa união, de trocas de saberes, de praticar mais junto, pra que a gente consiga, sim, trazer um resultado pra ajudar as pessoas dentro das nossas comunidades. Então, foi assim um momento união mesmo. “Vamos plantar, o que você tem de semente? Eu tenho isso eu tenho aquilo; vamos plantar junto porque a gente não sabe até quando que vai ficar nessa pandemia, pra que na época da colheita a gente tenha algo pra comer”. Então, essa pandemia uniu muito, foi uma lição de vida pra nós também, como uma mãe, como pai que abre os olhos pros filhos e vê a necessidade de ensiná-los a plantar, ensinar a questão da cura. Então foi um momento assim muito de união mesmo pras comunidades indígenas, e acredito que pro não indígena também.

O fechamento territorial referido pela liderança Mbya pode ser interpretado, segundo Raúl Zibechi (2020, p. 37), como “o traçar de uma fronteira que leva ao fortalecimento das relações não capitalistas e não mercantis, colocando os valores de uso à frente dos valores de troca e a solidariedade e irmandade entre as e os de baixo frente ao individualismo que o sistema propõe e impõe”.

Eliara Antunes, cacica da aldeia Yakã Porã, reforça que o elemento espiritual foi sumamente importante para voltar para dentro, para si mesma e para o comunitário:

olhando pra essa questão espiritual, foi assim uma coisa que Deus permitiu, porque a humanidade estava muito esquecida do coletivo, era cada um por si. Por mais que a gente ande no meio das pessoas, durante o dia a dia, na cidade, naquela correria, a gente precisava ter um momento pra se sentar e conversar com alguém. Ouvir alguém. Então eu acredito muito que Deus também permitiu isso, pra gente olhar pro nosso lado, e dizer que tem uma pessoa: é importante a gente dar atenção pro filho, pra mãe, pro pai, pra irmã. Foi esse momento: “Acorde que vocês têm que voltar a se enxergar mais um pouco!” Essa foi mais ou menos a minha visão, de como eu vi, de olhar pro meu próximo [...]. Teve gente que há anos estava longe da família e que decidiu voltar pra casa da família e ficar até passar a pandemia.

Também vi amigos que estavam muito longe da mãe e que voltou pra casa e está até hoje (risos). Então, os valores da vida sobressaíram. Isso trouxe muito aprendizado, foi muito forte pra mim. Foi uma volta pra dentro, uma volta pra si mesmo e pra dentro da comunidade, pro coletivo, porque nós nessa época tínhamos muitos jovens estudando na faculdade, que estavam no ritmo da cidade, dos *jurua kwery* e tiveram que voltar pra aldeia. Voltar pros rezos, pra casa de reza, pro dia a dia da aldeia, pois o negócio tava feio (ANTUNES, 2022).

Destaca-se que os povos indígenas se organizaram para garantir o isolamento comunitário, reconhecendo seus territórios como áreas de cuidado coletivo e proteção do contágio do coronavírus. Reuniram esforços para realizar barreiras sanitárias controlando o acesso às comunidades por não indígenas e para garantir o abastecimento alimentar das famílias, mediante doações ou “vaquinhas virtuais”⁸ para compra de alimentos, de máscaras, de luvas, de inaladores, de álcool gel e outros produtos de higiene. Almeida *et al.* (2020, p. 46) avaliam que tais

formas de solidariedade e de ação podem ser aproximadas de novas maneiras de pensar a política e de agir politicamente com maior autonomia, relativizando o peso das tutelas e a força das relações de poder, que visam submeter os povos e comunidades tradicionais a mecanismos de controle ancorados em fundamentos colonialistas.

A situação dos povos originários da Argentina, no contexto da pandemia de Covid-19, parece análoga à do Brasil. De acordo com o Relatório da RISIU (2020, p. 92), desde que foi declarada a medida de isolamento social, preventivo e obrigatório (20/3/2020) no país, o Ministério da Saúde divulgava relatórios diários que detalhavam o total de casos confirmados e de óbitos, mas não apresentava dados desagregados por povos indígenas. Até a publicação do relatório, o governo argentino não havia apresentado qualquer política de acompanhamento aos povos indígenas em suas medidas específicas desde suas organizações próprias (RISIU, 2020, p. 93).

Em termos nacionais, o Relatório da RISIU (2020, p. 94) observou:

uma falta de articulação entre as diferentes esferas do Estado e a implementação de políticas específicas destinadas aos povos indígenas diante da pandemia. Isto se traduz em racismo institucional na medida em que não existe uma linha de política pública que assista particularmente homens e mulheres indígenas em contextos urbanos, periurbanos ou rurais. O que se aplica são medidas de bem-estar que subsumem a identidade étnica a uma condição de classe, associada à vida de setores populacionais em situação de vulnerabilidade social e econômica. [tradução livre].

O Relatório também se reportou ao fato de que os povos originários não haviam sido consultados nem convidados a participar da produção ou execução de programas ou iniciativas que pudessem afetá-los em nível municipal, provincial ou nacional. A única

⁸ Ao longo dos últimos anos, tenho contribuído com “vaquinhas virtuais” realizadas pelos povos indígenas de norte a sul do Brasil e com projetos que envolvam autonomia alimentar, sustentabilidade ambiental, em sua maioria, protagonizadas por mulheres.

exceção foi a medida levada adiante pelo Instituto Nacional de Assuntos Indígenas (INAI) de articular dados

da Administração Nacional do Seguro Social (ANSeS), criada para que os membros das comunidades indígenas – registrados em todo o país – possam ter acesso à Renda Familiar de Emergência (IFE). Este benefício envolve a concessão de um montante total de \$10.000 por mês aos beneficiários que preencham os requisitos. Não houve consulta aos povos indígenas sobre este tipo de assistência, nem mesmo assessoramento sobre como solicitá-la (RISIU, 2020, p. 97) [tradução livre].

No dia 15 de agosto de 2020, acompanhei a reunião pública virtual de apresentação do “*Informe ampliado: efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en los Pueblos Indígenas en Argentina - Segunda etapa*” (ARGENTINA ARMÓNICA, 2020).

O Informe foi uma iniciativa de mais de cem pesquisadorxs, estudantxs, professorxs e bolsistas de doze universidades nacionais e institutos de pesquisa, vinculados ao *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* (CONICET), em colaboração com representantes de mais de trinta povos originários de todo o país. O principal objetivo foi tornar visível e registrar como os povos originários foram afetados, ademais de identificar as consequências socioeconômicas da pandemia e do Isolamento Social Preventivo e Obrigatório (ASPO) para esses povos em todo território argentino.

O documento destacou que há um número expressivo de povos originários vivendo em ambientes urbanos, além de indígenas em áreas rurais e periurbanas. Assim, as particularidades do impacto do isolamento social e a situação ocupacional, educacional e socioambiental variaram de um contexto a outro. Devem ser consideradas, ainda, as situações resultantes de desigualdades socioeconômicas históricas, posse irregular da terra, invisibilização e criminalização.

O Informe identificou transformações nas relações sociais e cotidianas nas comunidades indígenas. As mulheres foram sobrecarregadas nos cuidados. Ademais, os povos originários tiveram dificuldades no acesso aos serviços de água e saneamento básico; à atenção médica e à educação intercultural e bilíngue. Os povos originários também encontraram obstáculos no acesso à justiça, para prestar à polícia local queixas de abuso e detenção arbitrária. Houve aprofundamento e exacerbação das situações de racismo, discriminação, violência verbal e física contra membros de povos originários. A paralisação das atividades empregatícias e de mobilidade gerou uma queda abrupta na renda de várias famílias indígenas. Na alimentação, houve impedimentos no acesso aos locais públicos de distribuição de alimentos, como cantinas e escolas, além de aumentos no preço dos produtos da cesta básica.

Na abertura da reunião, a presidenta do INAI, Magdalena Odarda, foi contundente ao falar sobre sua gestão compartilhada com indígenas, possibilitando uma abordagem diferente para as demandas dos povos originários na Argentina.

En esa conducción nueva del INAI, nuestro principal objetivo es iniciar un cambio absoluto de paradigma de la relación del Estado Argentino para con nuestros pueblos indígenas. De una política represiva, de criminalización de los reclamos de los pueblos indígenas queremos pasar a una política de reconocimiento de derechos, sobre todo de los derechos constitucionales, de los derechos provenientes del Convenio 169 de la OIT y de toda esa legislación que lamentablemente está, absolutamente, desconocida y violada en muchos aspectos en nuestro país (ARGENTINA ARMÓNICA, 2020).

A presidenta também chamou atenção para o momento difícil pelo qual o país e o mundo vivenciavam com a pandemia da Covid-19 e a ferida colonial que ainda se mantém aberta em relação aos povos originários (ARGENTINA ARMÓNICA, 2020):

Entendemos que esa situación de aislamiento de la pandemia ha agravado y ha desnudado la situación de desigualdad, discriminación, xenofobia, que han vivido pueblos indígenas. Nosotros desde INAI lo hemos sufrido en casos que hemos intervenido. Apoyamos y valoramos todas políticas sanitarias que el gobierno nacional ha implementado a partir de la declaración del aislamiento obligatorio destacando todo el trabajo de los trabajadores de la salud del cual participan muchos trabajadores indígenas. Casos en que hemos detectado agravamiento de la situación de los pueblos originarios durante el aislamiento social, fundamentalmente en avance de la violencia institucional sobre todo de la policía de muchas provincias argentinas que criminalizaron la protesta o reclamos de las comunidades indígenas en distintos lugares del país: acción policial con violencia (Chaco); violencia de género (Tucumán, Río Negro, Chaco, Jujuy); dificultad de circulación para buscar medicinas, materia prima para artesanía; existencia de indocumentados – exclusión de las políticas públicas, indiferencia por parte del Estado (Resolución 4 de INAI); ausencia de un modelo de salud intercultural (Recomendaciones de salud para pandemia e otro modelo de salud intercultural).

Durante o evento virtual, pesquisadorxs que participaram da elaboração do Informe, de norte a sul do país, recomendaram que os povos originários sejam tomados como parte da solução, sejam envolvidos [e partícipes] na elaboração das políticas públicas específicas e diferenciadas: que tenham voz. São 39 povos e cada qual está em uma região distinta de Argentina e com necessidades diferenciadas. Xs pesquisadores chamaram a atenção para o fato de que é preciso revisar o termo “vulnerável”, que implica uma mirada colonizadora. Também afirmaram que a situação dos povos indígenas interpela a todos.

Magdalena Odarda ditou o desafio mais importante a partir daquele momento: iniciar o processo de reparação histórica aos povos originários:

el reconocimiento del Estado Argentino como una nación plurinacional, a pesar de que la Constitución no lo establezca, pero sabemos que es así, y partiendo del reconocimiento del genocidio que vivieron los pueblos indígenas y de la necesidad de la reparación histórica en deudas que tiene la democracia, como la Ley de propiedad comunitaria indígena, como la Ley de Consulta libre previa e informada, como la política de reparación, sobre todo de la ley de vivienda y acceso a la salud y acceso al agua. Termino diciendo que los pueblos indígenas no son pobres ni vulnerables, si no

que han sido empobrecidos, que han sido despojados, que han sido robados, que han sido humillados a lo largo de la historia. Por eso es urgente iniciar el proceso de reparación histórica (ARGENTINA ARMÓNICA, 2020).

No encerramento da reunião, Odarda agradeceu aos/às pesquisadorxs e aos/às indígenas presentes por todos os aportes do Informe e afiançou seguir com o compromisso de um trabalho conjunto com as universidades e as organizações indígenas:

Hemos tomado nota de todas las intervenciones para poder llevar adelante que, por supuesto, de alguna manera, interpela al Estado; de todo que falta. No es sencillo cambiar la historia de tantos años de abandono, de indiferencia, de discriminación a los pueblos indígenas en Argentina. Creo que aquí llevamos el compromiso, esa decisión de trabajo mancomunado, de trabajo conjunto con naciones indígenas, INAI e tantos otros organismos del Estado y también de las universidades y del CONICET de seguir trabajando en conjunto, en sentido de elaborar y mejorar las políticas públicas en materia indígena y vamos a hacer así, con la mayor humildad y sabiendo que esa construcción colectiva es lo que va determinar este cambio de paradigma de cual hablaba al principio (ARGENTINA ARMÓNICA, 2020).

Odarda também enfatizou a necessidade de respeitar os direitos indígenas e de desnudar a história oficial de invisibilização e negação dos povos originários e de seus territórios ancestrais na Argentina:

Es cierto que la desigualdad hace con que los derechos indígenas no puedan ser ejercidos cuando no hay un cumplimiento de otros derechos o quizá el derecho más importante que es el derecho a la tierra, el derecho al territorio, también el derecho al agua, el derecho a la educación, a la salud, por eso es hora de desterrar la historia oficial que ha invisibilizado, que ha olvidado los hechos históricos y el protagonismo de las mujeres indígenas, los hechos y las epopeyas de tantos indígenas en la lucha por su territorio, por sus derechos ancestrales. Tenemos que desterrar también ese discurso de odio que vuelve a aparecer, lamentablemente, ese discurso de xenofobia, de racismo. Lo vemos permanentemente en cada uno de los conflictos que ustedes han señalado, yo agrego uno más, que es el conflicto en la relación del Estado con la comunidad mapuche Lafken Winkul Mapu, en la zona de Villa Mascardia, en Río Negro [...]. No queremos más ese Estado. (ARGENTINA ARMÓNICA, 2020)

Em sua fala, fez questão de destacar a criação de novas áreas no interior do INAI que priorizem as mulheres, a proteção ao meio ambiente e a instituição de uma lei de capacitação em direito indígena a todxs xs funcionárixs dos três poderes da Nação Argentina:

Creo que es hora de llamar la atención sobre lo que significa los desmontes, y el corrimiento de la barrera sojera, esas excepciones dudosas que se dan en algunas provincias a la ley de bosques que también traen muerte y también traen exclusión porque del monte es donde se alimentan nuestras comunidades indígenas y por eso nosotros desde INAI, inclusive además de crear el área de la mujer indígena, también queremos crear el área de derecho indígena e ambiente porque la contaminación, el desmonte. Todo eso significa un cambio de paradigma. Sé que en poco tiempo no se va poder lograr todos esos objetivos, pero bueno, tenemos la esperanza que entre todos juntos podamos lograrlo. Así que desde ya yo les agradezco muchísimo; solamente quisiera dejar como un compromiso de INAI el avance del cumplimiento de la Ley 26.160; estamos firmando en estos días más de 80 resoluciones nuevas de carpetas técnicas y ya creo que tenemos entre 120 y 130 para entregar cuando se termine este el aislamiento de todas las provincias del país. Estamos luchando por el presupuesto, para que tengamos el dinero suficiente para celebrar los convenios. creo que vamos a tener esa posibilidad con este

gobierno de terminar el relevamiento, por lo menos hacer un gran avance y en caso de que sea necesario lograr los consensos para la renovación o la prórroga de la Ley 26.160. El compromiso de INAI es iniciar y bien termine el aislamiento también el proceso de consulta libre, previa e informada, para trabajar en la ley nacional de salud intercultural que también queremos que sea consultada a todas las comunidades y organizaciones indígenas y, por último, esa ley que denominamos Ley Dario Duch, [...] de la capacitación de funcionarios a respecto al derecho indígena para que todos los funcionarios de los tres poderes del Estado sean formados en materia indígena.

Importante registrar que, no contexto de pandemia as situações de violência contra as mulheres se agudizaram. Na Argentina, o *Diagnóstico de la situación de las mujeres rurales y urbanas, y disidencias en el contexto de Covid-19*, coordenado pela socióloga Karina Bidaseca, consistiu em pesquisa exploratória e de caráter virtual, enfocando a situação das mulheres vulneráveis ou em situação de vulnerabilidade e precariedade (BIDASECA *et al.*, 2020).

A pesquisa, desenvolvida no período compreendido entre 20 de maio e 8 de junho de 2020, abarcou um universo de 2.274 mulheres cis e trans/travestis da Argentina, sendo 2.135 (93,8%) urbanas e 139 rurais e rur-urbanas (6,1%), a maioria delas residentes em zona de contágio de Covid-19: área metropolitana de Buenos Aires, Chaco e Córdoba. Nesse universo foram alcançadas mulheres indígenas dos povos *Mapuche, Wichí, Qom, Diaguita e Toba*. O diagnóstico apontou que as mulheres rurais e dos povos originários são principalmente afetadas pela destruição da natureza, pelo aumento das doenças relacionadas com a degradação ambiental, pelo impacto das mudanças climáticas, pelo uso indiscriminado de agrotóxicos, pela falta de água potável e pela impossibilidade de acessar os alimentos (BIDASECA *et al.*, 2020, 43-46).

Na amostra rural, as mulheres estão vinculadas a atividades agrícolas (44,7%), de produção de alimentos (31,7%), comercialização de alimentos (7,2%), apicultura (3,6%) e processamento de alimentos (2,2%) (BIDASECA *et al.*, 2020, p.77). O estudo revela que as principais dificuldades das mulheres rurais são: conseguir trabalho (33,8%), doença por outro motivo (21,6%), acesso ou continuidade de formação (20,9%) e acesso a alimentos de modo regular (19,4%). Ele também mostra que 10,8% dessas mulheres estavam atravessando situações de conflitos territoriais e 5,8% tinham posse precária da terra. Outras dificuldades são o acesso a medicamentos, o acesso à água potável, o acesso a documentação e o acesso à interrupção legal de gravidez (ILE). Em termos de acesso aos alimentos, 48,9% das mulheres entrevistadas relataram conhecer alguma família que estava com dificuldades e cerca de 27% tiveram piora na alimentação (BIDASECA *et al.*, 2020, p. 82-87).

Na amostra rural, 68,3% eram chefias femininas e 94% das mulheres rurais e de povos originários disseram ser as responsáveis pelo trabalho doméstico e de cuidados, os quais

aumentaram durante as medidas de isolamento. O estudo mostrou que 48,9% das mulheres rurais e de povos originários manifestaram que, em suas comunidades, existiam algum tipo de iniciativa comunitária envolvendo redes de solidariedade para enfrentar os efeitos da Covid-19, como a partilha de bolsas de alimentos, máscaras e remédios caseiros (BIDASECA *et al.*, 2020, p. 91).

Além das dificuldades anteriormente relatadas, o estudo observou que 18% das mulheres rurais e de povos originários entrevistadas sofreram alguma forma de violência de gênero (BIDASECA *et al.*, 2020, p. 92).

Ter essas circunstâncias todas em mente ajuda avaliar melhor não somente o contexto da pesquisa, mas também as circunstâncias atuais de vida dos povos indígenas.

LISTA DE SIGLAS

AADYND – Asociación Argentina de Dietistas y Nutricionistas Dietistas
ABRASCO – Associação Brasileira de Saúde Coletiva
ADPF – Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
AECID – Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento
AGRA – Aliança para a Revolução Verde
AIS – Agente Indígena de Saúde
AISAN – Agente Indígena de Saneamento
ALBA – Alternativa Bolivariana para as Américas
AM – Amazonas
ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APA – Área de Proteção Ambiental
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APREMAVI – Associação de Preservação do Meio Ambiente e da Vida
ArpinSul – Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
ASPO – Isolamento Social Preventivo e Obrigatório
ATER – Assistência Técnica e Extensão Rural
BMW – Fábrica de Motores da Baviera
CABA – Ciudad Autónoma de Buenos Aires
CadÚnico – Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal
CAISAN – Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional
CaLiSA – Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria
CALISAYA – Cátedra Libre de Soberanía Alimentar y Agroecología
CCNAGUA – Conselho Continental da Nação Guarani
CCR – Câmara de Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais
CDESC – Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais
CECI – Centro de Cultura e Educação Indígena
CELAC – Comunidade dos Estados da América Latina e Caribe
CEPAGRO – Centro de Estudos e Promoção da Agricultura de Grupo
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CISA – Cultura Indígena na Sala de Aula
CLAFySA – Cátedra Libre de Agricultura Familiar y Soberanía Alimentaria
CLP – Comissão de Legislação Participativa

CMA – Conferência Mundial de Alimentação

CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento

Conabia – Comisión Nacional de Biotecnología Agropecuaria

Conamuri – Organización de Mujeres Campesinas e Indígenas

CGPCT – Coordenação Geral de Apoio a Povos e Comunidades Tradicionais

CGPNGATI – Comitê Gestor da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas

CGY – Comissão Guarani Yvyrupa

CIDH – Corte Interamericana de Derechos Humanos

CI-PBA – Componente Indígena do Plano Básico Ambiental

CISI – Comissão Intersetorial de Saúde Indígena

CLSI – Conselho Local de Saúde Indígena

CN Reformada/1994 – Constituição Nacional Reformada

CNS – Conselho Nacional de Saúde

CNSAN – Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional

CNPCT – Conselho Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

CNPI – Conselho Nacional de Política Indigenista

COMSEA – Conselho Municipal de Segurança Alimentar

CONDISI – Conselho Distrital de Saúde Indígena

CONICET – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

CONSEA – Conselho Nacional de Segurança Alimentar

Covid-19 – Doença infecciosa causada pelo Coronavírus SARS-CoV-2

CPCE – Comissão Permanente de Presidentes dos Consea Estaduais

CPI – Consejo de Participación Indígena

CP6 – Comissão Permanente de Segurança Alimentar e Nutricional de Povos Indígenas

CRFB/88 – Constituição da República Federativa do Brasil de 1988

CSA – Comitê Mundial de Segurança Alimentar

CTPCT – Comitê Técnico de Povos e Comunidades Tradicionais

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

DAG – Dirección de Asuntos Guarani

DHA – Direito Humano à Alimentação

DHAA – Direito Humano à Alimentação Adequada

DHANA – Direito Humano à Alimentação e à Nutrição Adequadas

DNA – Ácido desoxirribonucleico
DPN – Defensoría del Pueblo de la Nación Argentina
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
EC – Emenda Constitucional
ECPI – Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas
ELA – Estudos Latino-Americanos
Embrapa – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
EMGC – Equipe Mapa Guarani Continental
Emipa – Equipo Misiones Pastoral Social Aborígen
Endepa – Equipo Nacional de Pastoral Aborígen
ENNYS – Encuesta Nacional de Nutrición y Salud
ETC Group – Group on Erosion, Technology and Concentration
FA – Faculdade de Agronomia
FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura
FASE – Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional
FBSSAN – Fórum Brasileiro de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional
FD – Faculdade de Direito
FEUSP – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo
FIAN – Organização pelo Direito Humano à Alimentação e à Nutrição Adequadas
Fiocruz – Fundação Oswaldo Cruz
FLIP – Feira Literária Internacional de Paraty
FNDE – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
FPMDDPI – Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas
FPCONDISI – Fórum de Presidentes de Conselhos Distritais de Saúde Indígena
FPHALC – Frente Parlamentar contra a Fome na América Latina e Caribe
FPH-Ar – Frente Parlamentario contra el Hambre
FPSAN – Frente Parlamentar de Segurança Alimentar e Nutricional
FOPREL – Foro de Presidentes de Poderes Legislativos
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas (ex-Fundação Nacional do Índio)
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
FUNDEMA – Fundação Municipal de Meio Ambiente (Araquari)
GATT – Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio
GEF – Fundo Global para o Meio Ambiente
GT – Grupo de Trabalho

GTI – Grupo de Trabalho Intergovernamental

IAASTD – International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development

IALCSH – Iniciativa América Latina e Caribe Sem Fome

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICN2 – 2ª Conferência Internacional de Nutrição

IMA/SC – Instituto de Meio Ambiente de Santa Catarina

INAI – Instituto Nacional de Assuntos Indígenas

INDEC – Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina

INESC – Instituto de Estudos Socioeconômicos

INTA – Instituto Nacional de Tecnología Agropecuária

ISA – Instituto Socioambiental

Laicrimpo – Movimiento Nacional de Salud

LOSAN – Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional

MAELA – Movimiento Agroecológico de América Latina y el Caribe

MAM – Movimiento Agrario de Misiones

MAPASAN – Mapeamento de Segurança Alimentar e Nutricional

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MDS – Ministerio de Desarrollo Social de la Nación

MEC – Ministério da Educação

MJ – Ministério da Justiça

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MPF – Ministério Público Federal

MS – Ministério da Saúde

MSC – Mecanismo da Sociedade Civil

NUSUR – Nucleo Sur-Sur de Estudios Poscoloniais, Performances, Identidades Afrodiaspóricas y Feminismos

OBIND – Observatório de Direitos e Políticas Indigenistas

ODA – Observatório do Direito à Alimentação na América Latina e no Caribe

ODS – Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OMC – Organização Mundial do Comércio

OMS – Organização Mundial de Saúde
ONG – Organização Não Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
OPAN – Operação Amazônia Nativa
OPAS – Organização Pan-Americana da Saúde
PAA – Programa de Aquisição de Alimentos
PBF – Programa Bolsa Família
PCT – Povos e Comunidades Tradicionais
PDPI – Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PAEST – Parque Estadual
PAN – Programa Alimentario Nacional
PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar
Parna – Parque Nacional
Parlacen – Parlamento Centroamericano
Parlatino – Parlamento Latinoamericano
Parlandino – Parlamento Andino
Parlasur – Parlamento del Mercosur
PIDESC – Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais
PIP – Cooperativa de Produtorxs Independentes de Puerto Piray
PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PL – Projeto de Lei
PLANSAN – Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNAPO – Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica
PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PNSA – Plano Nacional de Seguridad Alimentaria
PNSAN – Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
PNUD – Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas
PPA – Plano Plurianual
PRODERI – Programa para el Desarrollo Rural Incluyente
PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PSOL – Partido Socialismo e Liberdade
PT – Partido dos Trabalhadores
RAOM – Red de Agricultura Orgánica de Misiones

Red Calisas – Red de Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria y Colectivos Afines
RENACI – Registro Nacional de Comunidades Indígenas
RETECI – Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas
RISIU – Red de Investigaciones Sobre Indígenas Urbanos
SAGI – Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação
SAN – Segurança Alimentar e Nutricional
SASI – Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
SC – Santa Catarina
SDH/PR – Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República
SEAD – Secretaria Especial de Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agrário
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SESAN – Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
SESC – Serviço Social de Comércio
SISAN – Sistema de Segurança Alimentar e Nutricional
SISVAN – Sistema de Vigilância Alimentar Nutricional
SobA – Soberania Alimentar
STF – Supremo Tribunal Federal
SUS – Sistema Único de Saúde
TI – Terra Indígena
TR – Termos de Referência
TRIPS – Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio
UBA – Universidad de Buenos Aires
UC – Unidade de Conservação
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina
UNAM – Universidad Nacional de Misiones
UnB – Universidade de Brasília
UNESCO – Organización de las Naciones Unidas para la Cultura, las Ciencias y la Educación
UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-americana
UNSAM – Universidad Nacional de San Martín
USUBI – Proyecto de Uso Sustentable de la Biodiversidad
UTT – Unión de Trabajadores de la Tierra
ZEPAM – Zona Especial de Proteção Ambiental

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização da TI <i>Tenondé Porã</i> , São Paulo. Fonte: ISA.....	135
Figura 2 – Mapa de uso e ocupação Guarani. Fonte: Mapa Continental Guarani, 2016.....	136
Figura 3 – Aldeia <i>Kalipety</i> , TI <i>Tenondé Porã</i> , jun. 2019.....	142
Figura 4 – Folhas de variedades de batata-doce Guarani ou não, jun. 2019.....	144
Figura 5 – Integrantes do Moitará (UnB) diante de <i>Opy</i> . Aldeia <i>Kalipety</i> , jun. 2019.....	144
Figura 6 – TI Morro dos Cavalos, Palhoça, Santa Catarina. Fonte: ISA.....	146
Figura 7 – Rio Brito, no interior da TI Morro dos Cavalos, jan. 2022.....	148
Figura 8 – Praia da Enseada do Brito (SC), ago. 2022.....	148
Figura 9 – Barreira sanitária à entrada da aldeia <i>Yakã Porã</i> , jan. 2022.....	149
Figura 10 – Caminho que leva ao interior da comunidade <i>Yakã Porã</i> , com vista para a casa da cacica, entre as árvores, jan. 2022.....	149
Figura 11 – Aldeia <i>Yakã Porã</i> , TI Morro dos Cavalos (SC), BR-101, jan. 2022.....	149
Figura 12 – Escola e cozinha comunitária da Aldeia <i>Yakã Porã</i> , ago. 2022.....	150
Figura 13 – <i>Opy</i> da Aldeia <i>Yakã Porã</i> , ago. 2022.....	150
Figura 14 – Canteiros da roça, Aldeia <i>Yakã Porã</i> , ago. 2022.....	151
Figura 15 – Armadilha para saracura. Aldeia <i>Yakã Porã</i> , ago. 2022.....	151
Figura 16 – Localização da Província de Misiones, Argentina. Fonte: <i>Wikipedia</i>	152
Figura 17 – Mapa da Província de Misiones, com destaque para a capital, Posadas Fonte: <i>Wikipedia</i>	153
Figura 18 – Clique na Costanera Sur, Rio Paraná, fronteira úmida entre Argentina e Paraguai. Ao fundo, a ponte San Roque e a cidade de Encarnación, no lado Paraguaio. Foto: Julia Aguirre, maio 2022.....	153
Figura 19 – Costanera Sur. Monumento a Andrés Guacurarí y Artigas, símbolo-mor de Misiones, maio 2022.....	153
Figura 20 – Paisagem monótona com plantio de <i>pinus</i> ao longo das rodovias interestaduais. Garuape, Misiones, maio 2022.....	154
Figura 21 – Ruínas de <i>San Ignacio Mini</i> , San Ignacio, Misiones, maio 2022.....	155
Figura 22 – Estrutura de sustentação das paredes das ruínas, maio 2022.....	155
Figura 23 – Fotomontagem da obra <i>Misiones Naturaleza e História</i> , de Luiz Felipe Noé, 1987.....	156
Figura 24 – <i>Valle del Kuña Piru</i> , Aristóbulo del Valle, Misiones, maio 2022.....	157

Figura 25 – Sinalização da Tekoa <i>Yvytu Porã</i> , Aristóbulo del Valle, Misiones, maio 2022.....	157
Figura 26 – Programação do Curso sobre Orquídeas, Tekoa <i>Yvytu Porã</i> , maio 2022.....	158
Figura 27 – Processo de lavagem das mudas de orquídeas, Tekoa <i>Yvytu Porã</i> , maio 2022.....	159
Figura 28 – Mãos cuidadosas e amorosas no plantio de mudas de orquídeas em “cama de pedras”. Tekoa <i>Yvytu Porã</i> , maio 2022.....	159
Figura 29 – Granja <i>El Hormiguero</i> , Ruiz de Montoya, Misiones, maio 2022.....	161
Figura 30 – Condições da estrada para a Tekoa <i>Puente Quemado II</i> , maio de 2022.....	162
Figura 31 – Carro em meio ao capim estrela (<i>Cynodon</i> sp.).....	162
Figura 32 – <i>Pinus</i> adentram o território Mbya. Tekoa <i>Puente Quemado II</i> , maio 2022.....	165
Figura 33 – Caminho rumo ao centro da Tekoa <i>Puente Quemado II</i> , maio 2022.....	165
Figura 34 – Ponte sobre o Rio <i>Puente Quemado</i> , maio 2022.....	165
Figura 35 – Vertente de água usada pelo povo Mbya. Tekoa <i>Puente Quemado II</i> , maio 2022.....	165
Figura 36 – Área das casas. Tekoa <i>Puente Quemado II</i>	166
Figura 37 – Opy (casa de reza). Tekoa <i>Puente Quemado II</i> , maio 2022.....	167
Figura 38 – Escola de ensino fundamental. Tekoa <i>Puente Quemado II</i> , maio 2022.....	167
Figura 39 – Roçado no entorno das casas. Tekoa <i>Puente Quemado II</i> , maio 2022.....	169
Figura 40 – “ <i>Cementério de palos quemados</i> ”, apenas o som do vento. Tekoa <i>Puente Quemado II</i> , maio 2022.....	170
Figura 41 – Planta medicinal em meio ao deserto verde de <i>pinus</i> . Tekoa <i>Puente Quemado II</i> , maio 2022.....	171
Figura 42 – Réplica de armadilha de caça mondé pi, tekoea <i>Yvytu porã</i> , maio 2022.....	174
Figura 43 – Réplica de armadilha de caça ñu’a. Tekoa <i>Yvytu Porã</i> , maio 2022.....	174
Figura 44 – Máquina de bioinsumo feita pela Somos Red, Salto Encantado, Misiones, maio 2022.....	183
Figura 45 – “Artesanato” Mbya Guarani. Aldeia <i>Kalipety</i> , <i>Tenondé Porã</i> , jun. 2019.....	189
Figura 46 – <i>Ajaka</i> Mbya Guarani de Misiones. Foto: Elyana Nuñez, nov. 2022.....	189
Figura 47 – <i>Avaxi ete</i> (semente verdadeira). Foto: Jera Poty Miri. TI <i>Tenondé Porã</i> , São Paulo, 2021.....	192
Figura 48 – Sementes Mbya Guarani. Fundación Marangatu, Posadas, Misiones, maio 2022....	196
Figura 49 – Reviro com linguiça. Aldeia <i>Yakã Porã</i> , ago. 2022.....	198

Figura 50 – Xipa preparada por Mariana Castilho, sob orientação do xemboe’a Luã Apyka, Guarani Nhandeva , jan. de 2021.....	199
Figura 51 – Fogo externo. Tekoa Puente Quemado II, Guaruape, Misiones, maio 2022.....	200
Figura 52 – Trabalho-arte Mbya Guarani. Fundación Marangatu, Posadas, Misiones, maio 2022.....	203
Figura 53 – Caminhão com “raídos” de erva mate na Ruta Nacional 14, Salto Encantado, Misiones.....	205
Figura 54 – Caravana das Originárias da Terra. TI Morro dos Cavalos, Palhoça (SC), ago. 2022.....	208
Figura 55 – Plaza 9 de Julio, diante da Casa de Governo, Posadas, Misiones, maio 2022.....	217
Figura 56 – Mesa de lançamento da Feria Tembiapó Trabajo de Todos. Casa de Governo, Posadas, Misiones, 25 maio 2022.....	220
Figura 57 – Mapa dos povos originários da Argentina, jun. 2015. Fonte: Enotpo.....	247
Figura 58 – Mapa das línguas indígenas da Argentina. Fonte: CUI, 2019.....	247
Figura 59 – Cartaz da Jornada de Nutrición, Salud y Soberanía Alimentaria à entrada da Faculdade de Medicina UBA. Buenos Aires, abr. 2022.....	262
Figura 60 – Diálogos sobre soberania alimentar nas escadarias da imponente Faculdade de Medicina da UBA, abr. 2022.....	263
Figura 61 – Apresentação do livro “Thanatia”, por Adrian Gomez. Museo del Hambre, Buenos Aires, abr. 2022. Fonte: Facebook do Museu.....	264
Figura 62 – Lançamento do livro “Planeta Azul”, de Yanina Gambetti. Museo del Hambre, Buenos Aires, abr. 2022.....	265
Figura 63 – Albergue Transitorio de Semillas. Museo del Hambre, Buenos Aires, abr. 2022.....	265
Figura 64 – Jerá com espigas de <i>avaxi ete</i> , ladeada por participantes de colóquio. Aldeia Kalipety, 7 jun. 2019.....	291
Figura 65 – Com Kerexu Yxapyry e netas. Centro de Formação Tataemdy Rupa, TI Moro dos Cavalos, 18 jan. 2022.....	294
Figura 66 – 1ª colheita de milho Mbya Guarani. Brasília, DF, jan. 2020.....	311
Figura 67 – Localização do Parque Estatual Serra do Tabuleiro (SC). Fonte: STCP, 2007.....	348
Figura 68 – Com Pimenta, Pena e Mariama, guardiães do Parque Estadual Serra do Tabuleiro. Centro de Visitantes do Parque, jan. 2022.....	350
Figura 69 – Formação de condutores indígenas, Praia da Pinheira, Palhoça, jan. 2022.....	350

Figura 70 – Viveiro de espécies nativas da Mata Atlântica. Aldeia <i>Tataendy Rupa</i> , TI Morro dos Cavalos, jan. 2022.....	351
Figura 71 – Chacra Piel de Timbó, Salto Encantado, Misiones, maio 2022.....	370
Figura 72 – Hospedage de Campo Piel de Timbó, Salto Encantado, Misiones, maio 2022.....	371
Figura 73 – Área de cultivo agroecológico. Chacra Piel de Timbó, Salto Encantado, Misiones, maio 2022.....	371
Figura 74 – Área de “monte” (bosque Valle del Kuña Piru) ao fundo. Chacra Piel de Timbó, Salto Encantado, Misiones, maio 2022.....	371
Figura 75 – Cartaz do Festival “Desde la Raiz”, Quinta Mama Chela, Garupa/Misiones, maio 2022.....	376

SUMÁRIO

1 PLURALIDADE DE SABERES	44
2 CONSTRUÇÕES E DESCONSTRUÇÕES DA COLONIALIDADE DO PODER E DO SABER	59
2.1 O DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO (DHA)	60
2.2 O DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO E À NUTRIÇÃO ADEQUADAS (DHANA)	63
2.3 A SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (SAN)	65
2.4 AS FRENTES PARLAMENTARES CONTRA A FOME E SEUS IMPACTOS NA PRODUÇÃO LEGISLATIVA	72
2.5 A GOVERNANÇA DA FAO: DA ESCASSEZ DE ALIMENTOS AOS INTERESSES CORPORATIVOS DAS MONOCULTURAS	76
2.6 A SOBERANIA ALIMENTAR (SoBA): UM CONCEITO EM DISPUTA	84
2.7 INSTITUCIONALIZAÇÃO DA SAN NO BRASIL E NA ARGENTINA	99
2.7.1 Políticas públicas	100
2.7.2 A institucionalização da política pública de SAN no Brasil	103
2.7.3 A institucionalização da política pública de SAN na Argentina	116
3 O MODO DE VIVER MBYA GUARANI: COMPREENSÕES E PERCEPÇÕES DA PESQUISA DE CAMPO NO BRASIL E NA ARGENTINA	125
3.1 XS MBYA GUARANI: “ETHOS CAMINANTE” QUE ARTICULA RECIPROCIDADE SOCIAL E AMBIENTAL	126
3.2 GWATÁ PORÃ: O BELO CAMINHAR	128
3.3 YVYRUPA: “TERRITÓRIO SEM FRONTEIRAS ONDE ESTÃO AS TEKOA”	129
3.4 RECIPROCIDADE	131
3.5 XS MBYA GUARANI EM SÃO PAULO	133
3.5.1 A TI Tenondé Porã	134
3.6 XS MBYA GUARANI EM SANTA CATARINA	145
3.6.1 A TI Morro dos Cavalos	146
3.7 XS MBYA GUARANI NA ARGENTINA	152
3.8 SISTEMA AGRÍCOLA MBYA GUARANI	171

3.8.1 O tempo para o plantio e o tempo para a colheita	178
3.8.2 Os roçados	181
3.8.3 As sementes	187
3.8.4 <i>Avaxi Ete</i>	190
3.8.5 <i>Tembi'u Ete</i>	196
3.9 A FORÇA DO ETHOS CAMINANTE	200
3.9.1 Movimento das famílias em busca de condições melhores de vida	201
3.9.2 Movimento para a construção e o desenvolvimento de relações pessoais	202
3.9.3 Movimento de pessoas ou famílias para visitar parentes em outras aldeias	203
3.9.4 Movimento de homens e mulheres para trabalhar	203
3.9.5 Movimento das Mbya para intercâmbio de sementes, venda de artesanato e compra de alimentos	206
3.9.6 Movimento dxs Mbya para participar de eventos do movimento indígena	207
3.9.7 Memórias de mobilidade	208
4 A RELAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS DE BRASIL E ARGENTINA COM OS POVOS ORIGINÁRIOS	211
4.1 A EXPLORAÇÃO CAPITALISTA DOS POVOS ORIGINÁRIOS	212
4.2 AS POLÍTICAS DE SAN PARA OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL	222
4.3 POLÍTICAS DE SAN PARA OS POVOS ORIGINÁRIOS/INDÍGENAS NA ARGENTINA	244
4.4 A DISCUSSÃO DA SOBERANIA ALIMENTAR NA ARGENTINA	261
5 MULHERES MBYA GUARANI: SUAS NARRATIVAS E DEMANDAS, AS SEMENTES E O CORPO-TERRITÓRIO	275
5.1 SER MULHER MBYA	276
5.2 CONSTRUÇÃO/FORMAÇÃO DO CORPO FEMININO MBYA GUARANI	278
5.3 O ENCONTRO COM MULHERES MBYA GUARANI DE AQUI E DE <i>ALLÁ</i>	290
5.4 O PAPEL DAS MULHERES GUARANI MBYA NA MOBILIDADE DAS SEMENTES	303
5.5 O RECONHECIMENTO DA IMPORTÂNCIA DAS MULHERES INDÍGENAS PARA A GARANTIA DO DHANA	313
5.5.1 Os conceitos de direito humano à alimentação e à nutrição adequadas, segurança alimentar e nutricional e soberania alimentar na visão das mulheres Mbya Guarani	322
5.6 MULHERES E CORPO-TERRITÓRIO	333

6 RESISTIR PARA EXISTIR	340
6.1 INICIATIVAS DAS MULHERES MBYA GUARANI DE AQUI E DE ALHURES	347
6.1.1 Morro dos Cavalos: projetos autônomos para continuar semeando vidas	347
6.1.2 Tenondé Porã: Programa Aldeias	365
6.1.3 Floresceres na contraditória província de <i>Misiones</i>	369
6.2 AS DIMENSÕES DO ATO DE COMER	380
6.3 “O MUNDO OUTRO EM MOVIMENTO”	383
6.4 PROTAGONISMO DAS MULHERES	392
7 “CUIDAR DO BROTO, PRA QUE A VIDA NOS DÊ FLOR E FRUTO”	398
REFERÊNCIAS	417
ANEXO A – SITUAÇÃO JURÍDICA DAS TI MBYA GUARANI	458
ANEXO B – CROQUI DA ALDEIA YAKÃ PORÃ	463
ANEXO C – CALENDÁRIO “AGRÍCOLA” MBYA GUARANI	464
ANEXO D – VARIEDADES DE <i>AVAXI ETE</i>	465

1 PLURALIDADE DE SABERES

Antes de descerrar a cortina de um texto de mais de quatrocentas páginas de construção dialógica, permita-me o/a leitor/a que me situe. Aprendi a importância disso com os escritos de Donna Haraway, Glória Anzaldúa, Lelia Gonzalez, Silvia Rivera Cusicanqui, Delmy Cruz e, com várias mulheres indígenas, camponesas, quilombolas, por quem fui atravessada e me *acuerpei*. Compreendi que, ao me situar, estou me “despindo, repensando e ressignificando minha subjetividade”.

Meu lugar de fala é de mulher branca, mãe, latino-americana, com ancestralidade europeia, de classe média, de militante antirracista, de sonhadora e, desde a mais tenra idade, obstinada a mudar o mundo. Ainda jovem, entendi que – para mudá-lo – é preciso começar do lugar onde estou.

Estou inserida numa Academia branca, racista, onde procuro externar rebeldia, contestação, subversão, para contribuir na *descolonización de la memoria y sanarnos todxs*, como costuma dizer a pesquisadora colombiana Patricia Botero. Sou sujeita política de conhecimento e companheira de processos sociais e políticos coletivos, em diferentes lugares do Brasil (Acre, Amazonas, Bahia, Mato Grosso, Maranhão, Tocantins) e além-fronteiras, não apenas com povos indígenas/originários, mas também com quilombolas, camponesxs, quebradeiras de coco babaçu. Partilho dos feminismos comunitários e de(s)coloniais.

Ao mostrar todas essas pessoas dentro de mim mesma – como dizia Anzaldúa –, não as quero apagadas, omitidas. Pelo contrário, é para que me lembrem de quem sou: dos meus privilégios, das minhas falhas, omissões e opressões; do que representa minha presença nas partilhas com coletivos étnicos ou outros e como quero estar (junto) com as demandas desses coletivos, especialmente de mulheres.

Inspirada em Haraway (1995), observo/vejo com meus olhos bem abertos, escuto, falo, nomeio, desde um lugar restrito onde tenho meus pés enraizados. Construo/desconstruo/reconstruo meu conhecimento situado e corporificado, a partir de uma rede de conexões de solidariedade política e partilha epistemológica com diferentes comunidades de sujeitxs, diferenciadxs em termos de poder, a fim de nutrir-me da pluralidade de saberes, *sentipensados/corazonados* e ligados à cotidianidade, com o intuito de superar a narrativa dominante, centrada no indivíduo inserido na sociedade capitalista, machista e heteropatriarcal; sociedade da economia de mercado e do conhecimento científico eurocentrado.

Ao reconhecer-me com as coletividades com as quais me comprometo a pensar com e fazer com, transformo-me desde o mais profundo do meu ser, desde o meu próprio corpo. Estou ciente dos privilégios de mulher branca, de classe média em uma sociedade classista e racista, e dos desafios que preciso enfrentar para não reproduzir essas violências estruturais. Ao buscar entender a realidade, não quero com isso dizer como xs otrxs devem mudar desde minha experiência enquanto indigenista, educadora popular, professora, consultora, mas sim construir mudanças em coletivo.

Nesse sentido, compartilho uma experiência vivenciada ao longo dos meses de verão (janeiro e fevereiro) de 1998, quando iniciei o trabalho de campo do mestrado nas comunidades quilombolas de Pau d'Arco e Parateca, no sertão da Bahia, às margens do rio São Francisco. Foram dois meses acompanhando e vivenciando o cotidiano dessas comunidades: nos roçados, na beira das lagoas, nas reuniões à sombra de umbuzeiro ou no salão paroquial, nas conversas de fim de tarde, regadas a café preto, bem quente e açucarado, e a risadas gostosas de crianças e jovens. Todxs se preocupavam com a minha persistência em andar sob o sol quente do sertão, não obstante minha pele branca.

Gostava de ir aos roçados; à beira das lagoas; apanhar mandioca, milho e melancia; prosear com as/os anciãs/aos – Pequena, Maria de Vicenza e Alvininho, todxs já falecidxs – e escutar os relatos de histórias de vida. Nos fins de tarde, costumava visitá-los. Numa dessas visitas, entrei em contato com o meu eu mais profundo. Estava proseando com Alvininho quando, de repente, ele disse mais ou menos assim: “eu não gosto de branco, nunca gostei, não confio”. Perguntei o porquê e sua resposta trouxe muito presente a escravidão e o que os homens e as mulheres de cor branca representavam. Foi um soco na boca do estômago. Mesmo estando eu, ali, numa relação de horizontalidade com meu amigo, éramos sujeitxs e corpos historicamente situados em posições desiguais, hierarquizadas.

O tema da tese, em sentido amplo, é o direito humano à alimentação dos povos indígenas. A alimentação, fundamental para a vida humana, não é um fenômeno meramente biológico ou de compreensão individual. Os alimentos asseguram a reprodução física e cultural dos povos. Fazem parte das relações socioculturais, políticas e econômicas essenciais para a compreensão de fenômenos sociais mais complexos no mundo contemporâneo.

A escolha do tema decorreu de minhas experiências acadêmicas e profissionais, a começar pela dissertação de mestrado em Geografia sobre duas comunidades quilombolas no sertão baiano. Em seguida, como indigenista da OPAN (2000-2001), realizando atividades voltadas à saúde, à educação indígena e à vigilância territorial entre os Katukina do Rio Biá, em Foz do Jutá (AM), e os Tenharim e Parintintim, em Humaitá (AM). Entre 2005 e 2007,

trabalhei como educadora popular na Comissão Pastoral da Terra, em diferentes comunidades rurais da região do Bico do Papagaio. Na mesma época, realizei consultoria para a FASE, avaliando os impactos sociais, ambientais e culturais do plantio da soja no município de Campos Lindos (TO). Também atuei como consultora da UNESCO e do PNUD, produzindo relatórios sobre a importância da regularização de territórios indígenas e de comunidades tradicionais, especificamente das quebradeiras de coco babaçu. Por fim, minha atuação como servidora pública, entre 2013 e 2016, na Coordenação Geral de Apoio a Povos e Comunidades Tradicionais (CGPCT), da Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SESAN), do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS). Ali percebi a dificuldade de gestores públicos em considerar a relação de cada povo indígena com os alimentos e o modo como interpretam a definição legal de segurança alimentar e nutricional para a elaboração e implementação de políticas públicas.

Ao longo de cinco anos como servidora pública, percebi que a categoria “território” está ausente da noção de segurança alimentar. Propositadamente ou não, a gestão pública exclui das políticas públicas atores sociais que deveriam ser cuidadosamente ouvidos para incluir no desenho delas a diversidade de cosmovisões, de saberes e fazeres. Mantém-se a visão unidimensional dominante de produção e consumo, que desconsidera outros sujeitos de direitos, como camponeses, povos indígenas, comunidades tradicionais para decidir sobre que plantas devem ser cultivadas para nosso alimento.

Retornei para a Academia (que ainda insiste em negar a pluralidade de vozes, narrativas e corpos “encarnados” que trazem consigo memórias territoriais) quase duas décadas depois de estar envolvida com ações – no âmbito dos movimentos sociais, de ONG e também do Estado – voltadas a contribuir com as lutas de povos indígenas, camponeses, quebradeiras de coco babaçu e quilombolas, especialmente na região Norte do Brasil.

As experiências vivenciadas me convenceram da relevância do direito dos povos de produzirem e consumirem, para si e suas comunidades, alimentos nutritivos e saudáveis, que tenham relação com seus modos de ser, viver e fazer.

Num café da rua Corrientes, em Buenos Aires, conversei por horas com o amigo Edgardo Loguercio sobre a estrutura da tese. Após me ouvir atentamente, ele indagou por que não fazer uma reflexão sobre a fome numa perspectiva latino-americana ou brasileira, se a fome está a envolver a todos. Minha resposta pautou-se justamente no fato de que, ao refletir sobre os povos indígenas, há um conjunto de elementos que não são levados em conta pelos Estados Nacionais no enfrentamento à fome. O universalizar do combate à fome não ajuda. Os meios para garantir o direito à alimentação aos povos indígenas precisam ser pensados,

coletivamente. Como ensina Sousa Santos (2010, p. 283), o universalismo é um “dispositivo ideológico de gestão da desigualdade e da exclusão” que, “paradoxalmente, pode assumir duas formas na aparência contraditórias: o universalismo antidiferencialista que opera pela negação das diferenças e o universalismo diferencialista que opera pela absolutização das diferenças”

Considerando o desencontro de percepções e de compreensões entre agentes estatais e povos indígenas, bem como a visibilidade que as mulheres indígenas passaram a ter na discussão das políticas públicas de segurança alimentar e nutricional, não obstante o pouco espaço de escuta qualificada nos âmbitos nacionais e global, defini o seguinte problema de pesquisa: o que as indígenas mulheres, no Brasil e na Argentina, entendem por segurança alimentar e nutricional e por soberania alimentar? No que sua compreensão se aproxima ou se distancia dos conceitos estabelecidos pelos Estados Nacionais e pelas Nações Unidas?

Tendo em vista a proposta que norteia o Programa de Pós-graduação de Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA), escolhi como unidade de análise o povo Mbya Guarani, que habita um território dividido entre Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia. A comparação do presente estudo se restringiu aos dois primeiros países e perpassa todos os capítulos desta tese.

A hipótese, que foi comprovada, é de que os conceitos centrais não são o Direito Humano à Alimentação (DHA), a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) ou a Soberania Alimentar (SobA), mas o reconhecimento pelo Estado de extensões de terras que garantam a reprodução física e cultural de acordo com o modo de ser, fazer e viver Guarani. Ou seja, direito coletivo a um território. Além disso, que as mulheres Mbya Guarani assumiram um forte protagonismo na discussão sobre a tomada de decisões dxs Mbya para sobreviverem como um povo. Portanto, o objetivo central na escrita da tese era demonstrar como xs Mbya Guarani, no Brasil e na Argentina, entendem, vivenciam e buscam concretizar a SAN e a SobA conforme o modo de ser, de saber, de fazer e de viver Guarani.

Por seu turno, os objetivos específicos foram pautados (i): apresentar os conceitos de DHA, SAN e SobA, e sua evolução ao longo do tempo; (ii) descrever o modo de ser, saber, fazer e viver Mbya Guarani adotando a perspectiva das mulheres; (iii) analisar a relação do Estado com o povo Mbya, no Brasil e na Argentina no tocante às políticas públicas de SAN/SobA; (iv) identificar as demandas das mulheres indígenas e analisar o significado delas; (v) descrever as práticas desenvolvidas pelas mulheres Mbya, no Brasil e na Argentina, num movimento de re-existência e construção de um outro mundo; (vi) identificar xs atorxs sociais e as instituições parceiras dxs Mbya no Brasil e na Argentina.

O estudo comparado promove uma aproximação entre diferentes realidades que, no entanto, apresentam preocupações e problemáticas comuns. A unidade de análise é geográfica, cuja coleta dar-se-á em múltiplos níveis: macro (Estado Nacional), regional (estado, província, município) e micro (Terra Indígena, aldeia indígena e tekoa), levando em conta aspectos como políticas públicas, relações sociais, étnicas e de gênero.

A comparação possui uma dimensão horizontal e vertical. São comparados Brasil e Argentina, ambos países localizados na América do Sul, os mais importantes do bloco Mercosul. Em âmbito regional, o nível de análise é o estado (São Paulo e Santa Catarina) e a província (Misiones); em nível micro, as aldeias/*tekoa Kalipety, Tataendy Rupa, Yaka Porã* (Brasil) e *Yvytu Porã e Puente Quemado II* (Argentina).

A dimensão vertical apresenta uma abordagem temporal diacrônica-sincrônica. Foi possível identificar questões semelhantes e vislumbrar a simultaneidade de ocorrência entre elas ou os efeitos delas. O tempo cronológico abrange o período de treze anos de governo do PT no Brasil (de 2003 a 2010 com Lula e de 2011 a 2015 com Dilma Rousseff) e de governos kirchneristas na Argentina. Em 2016, vale lembrar, Dilma sofre impeachment/golpe e Michel Temer passa a presidir o Brasil, com consequências desastrosas para os povos indígenas e as políticas públicas de segurança alimentar e nutricional, enquanto, na Argentina, o kirchnerismo foi sucedido pelo macrismo, que mergulhou o país em profunda crise econômica e social.

Nos anos seguintes, o contexto político viu-se marcado pela ascensão da direita e da extrema direita em diversos países nos planos regional e intercontinental, tanto no centro quanto na periferia do sistema capitalista. A redução do espaço democrático na América do Sul tem levado ao acirramento dos conflitos sociais, com ataques violentos aos trabalhadores, criminalização de movimentos sociais, assassinato de defensores de direitos humanos.

No caso do Brasil, passados três anos desde a deposição de Dilma Rousseff, o cenário instalado foi de retrocesso, autoritarismo, militarização, fundamentalismo religioso; proliferação de políticas neoliberais dirigidas ao agronegócio em larga escala, em detrimento da agricultura familiar; construção de grandes obras com forte impacto ambiental; desmatamento ilimitado a fim de abrir novas áreas à pecuária intensiva e à produção de grãos para exportação; favorecimento dos interesses do mercado e da privatização; negação dos direitos dos povos indígenas, das populações tradicionais, da população negra, das mulheres, da população LGBTQ+. Duas plataformas políticas aqui se associaram: de um lado, o desmonte do Estado (ou Estado mínimo nas políticas sociais) e o conservadorismo nos

valores; do outro, o dismantelamento de instâncias colegiadas de participação e controle social na elaboração e implementação de políticas públicas.

No caso da Argentina, após quatro anos do governo neoliberal de Macri, começou-se a abrir caminho para a construção de uma frente de resistência social democrática na América Latina em 2019. Contudo, para que surja, de fato, um Estado argentino emancipador, é importante formular ou identificar os projetos hegemônicos possíveis, já existentes ou em construção. Os projetos do Estado não podem ser independentes dos projetos formulados a partir da sociedade (BRAND 2016, p. 134).

Os objetivos da tese dialogam, portanto, com a Linha de Pesquisa 3: Etnicidade, Raça, Classe e Gênero nas Américas, pois se ocupa com o protagonismo de mulheres indígenas em contextos nacionais, questiona respostas estatais aos problemas e conflitos interétnicos, bem como os efeitos desse protagonismo para a garantia da soberania alimentar do povo indígena Mbya Guarani.

A pesquisa que a embasa apoiou-se em autorxs de diferentes áreas do conhecimento (Antropologia, Sociologia, Direitos Humanos, Geografia), xs quais se filiam ao paradigma questionador da colonialidade do poder, padrão de dominação constituído com a invasão das Américas e caracterizado por configurar a Europa como centro e os demais continentes como subalternos. Foi permeada por muitos questionamentos pessoais: em vários momentos questioneei minha escrita, o eurocentrismo epistemológico que impregna nossa forma de pensar. Tentei me desvencilhar deles, mas não sei se consegui.

De todo modo, destaco os seguintes elementos presentes na pesquisa: (i) a realidade da institucionalização da segurança alimentar e nutricional no Brasil e na Argentina; (ii) a realidade dos povos indígenas no Brasil e na Argentina, especificamente a do povo Mbya Guarani; (iii) a agência feminina indígena e o cuidado com o corpo físico e espiritual, bem como sua relação com o território, as sementes, a escola, o plantar, o colher e o preparar alimentos; (iv) o impacto da agência feminina Mbya Guarani em projetos autônomos de parceria (atores institucionais, políticos e sociais; qualidade e efetividade na implementação das ações e projetos; financiamento; governança indígena) em SP, SC e nas Misiones; (v) as políticas públicas de SAN (atores institucionais, políticos e sociais; participação e controle social; qualidade da política e sua efetividade na implementação; orçamento/financiamento; governança indígena); (vi) os movimentos Mbya Guarani em escala regional, nacional e transnacional.

Coerente com o paradigma adotado, buscou-se utilizar a metodologia colaborativa (na medida do possível, tendo em vista a pandemia de Covid-19), que valoriza outros

conhecimentos e outras formas de circular esses conhecimentos. Xs agente/s sociais/sujeitos⁹ são polifônicos, complexos; não são redutíveis às categorias utilizadas pelos intelectuais, pesquisadores. É preciso problematizar a ideia de social, do “outro” e das experiências distintas na mesma historicidade.

O tema de pesquisa não é de interesse apenas da pesquisadora, mas, também, dxs sujeitxs indígenas. A consciência ética deve pautar outras formas de fazer pesquisa e, não mais, o controle dos/as pesquisadores/as, em definir a realidade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996). Foi a partir da escuta das mulheres Mbya e seus anseios que (des)envolvi a pesquisa. Busquei construir conjuntamente com elas parte da pesquisa, do campo, apreendendo suas narrativas, que evocam vozes de muitxs sujeitxs. O meu engajamento com a realidade situada tornou o diálogo mais verdadeiro, mais conectado e aberto à reciprocidade.

Algumas das entrevistas foram gravadas, mesmo as virtuais/*online*; outras foram objeto de anotações em caderno de campo, diante da discordância no uso do gravador. A maioria das atividades virtuais, objeto de uso na tese, estão publicizadas em canais do *YouTube* e se acham devidamente referenciadas. As fotos que ilustram a tese são, via de regra, de minha autoria. As demais estão nomeadas e trazem os créditos apropriados.

Antes do início da interação social em campo, foi solicitado o consentimento oral a fim de garantir o encontro entre as partes, genuíno e voluntário. Em todas as aldeias/*tekoa* visitadas, houve anuência das lideranças/*cacicas*. A entrega do documento foi realizada ao final do trabalho de campo. Não houve solicitação de autorização à Funai para pesquisa nas terras indígenas situadas no Brasil. As entradas nas aldeias foram pontuais, autorizadas pelas lideranças indígenas, que afirmaram ter acordos com os responsáveis da Funai para situações como as vivenciadas por mim. Entendo que esse procedimento está conforme ao direito de autonomia dos povos indígenas. Confesso que senti preocupação em procurar a Funai, então sob o comando de militares e responsável por implementar uma política anti-indigenista, notoriamente contrária à demarcação das terras indígenas.

Por que a escolha pelos Mbya Guarani? A princípio, a pesquisa seria realizada em colaboração com mulheres Xavante, na Terra Indígena Pimentel Barbosa, no estado do Mato Grosso. A essa altura, eu buscava na Bolívia, Colômbia, Peru ou Chile um povo com o qual

⁹ Chama a atenção a noção de sujeito empregada por Alonso et al. (2015, p.18): cuando hablamos de sujeto nos referimos a individuos, colectivos y/o movimientos en tanto articulación entre lo individual, lo colectivo y lo social, que es lo que configura a un sujeto a partir de los ajustes entre las determinaciones y las potencialidades de quienes integran una determinada configuración. A su vez, refiere al conjunto de relaciones que encarnan en el sentido de lo histórico y de la consciencia política y que hacen uso de los elementos de que disponen (saberes, conocimiento, experiencias, convergencias) de manera más o menos consciente e inconsciente para dar lugar a la acción social y política con pretensiones de cambio en las relaciones sociales o la construcción de nuevas relaciones”.

pudesse estabelecer a comparação a partir de algum alimento. Mas, de repente, fui atraída pelos saberes e fazeres Mbya Guarani. Fui atraída pela generosidade, paciência, força espiritual e pelo silêncio desse povo, pelo seu modo de ser, saber e viver. O povo Guarani sempre povoou meu imaginário, especialmente quando ainda moradora de Florianópolis e menina, com 12-13 anos. Ouvia minha mãe mencionar a Terra Indígena Morro dos Cavalos e achava estranho o nome... e me perguntava se haveria muitos cavalos naquele lugar.

Meu primeiro contato com xs Mbya Guarani aconteceu em junho de 2019, durante o Colóquio: “Lugar de índio também é na cidade”, organizado pelos Grupos de Pesquisa das Universidades de Brasília (UnB)¹⁰, São Paulo (USP)¹¹ e Estadual de Roraima (UERR)¹². Além das mesas e debates, em sua maioria, proferidas por mulheres e homens indígenas, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, realizou-se visita a uma das aldeias da Terra Indígena Tenondé Porã, *Kalipety*, localizada na zona sul da metrópole paulista. Fiquei encantada e, em janeiro de 2020, antes de anunciada a pandemia de Covid-19 retornei à TI a fim de solicitar a anuência da comunidade para realizar a pesquisa.

Infelizmente, a pandemia impossibilitou a realização da pesquisa, mas meu compromisso com uma escuta sensível e comprometida se manteve. O fato de não poder [des]envolver a pesquisa com xs Mbya de aqui e de *allá*, d modo esperado, gerou angústia e ansiedade. Todavia, em nenhum momento – dos quase dois anos de pandemia em que se fez necessário o isolamento social – a pesquisa foi paralisada. A maior parte desse tempo, fiquei diante da tela do computador. Tentei buscar inspiração nas inúmeras experiências de campo que vivenciei ao longo de quase vinte anos como indigenista, educadora popular, consultora e professora universitária em diferentes realidades da Amazônia brasileira.

Em abril de 2020, participei de algumas audiências públicas, *online*, da Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas, que versavam sobre o tema da saúde e segurança alimentar e nutricional de povos indígenas, no contexto da Covid-19, sendo às vezes incumbida de fazer relatoria delas.

Posteriormente à qualificação, em maio de 2020, iniciei o campo virtual. Até hoje, porém, não estou exatamente segura do que de fato seja um campo de pesquisa virtual. Recorri a *lives*, cursos, seminários, rodas de conversa e entrevistas/conversas *online* sobre soberania alimentar, povos indígenas, povos originários e gênero, para, assim, tecer os fios da

¹⁰ Grupo de Pesquisa em Direitos Étnicos Moitará, do qual faço parte.

¹¹ Projeto de Cultura e Extensão Saju Tuira - Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da Faculdade de Direito da USP para povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos

¹² Grupo de Pesquisa de Direito Indígena

tese a ser construída em conjunto com as comunidades que pudesse visitar em algum momento.

Recorro aos meus cadernos de campo para ilustrar as atividades virtuais das quais participei desde que estive em isolamento social. Foram meses interessantes: aprendi muito com as diversas narrativas de Brasil e da América Latina. Essas atividades me proporcionaram fazer novos contatos, ampliar minhas leituras e escrever alguns textos¹³, além de me trazerem diversos questionamentos. Realizei uma série de entrevistas, conversas e diálogos interculturais, mas não foi fácil. As tentativas por *e-mail* com alguns sujeitos da pesquisa não foram satisfatórias. Ao que parece, as pessoas deixaram de acessar o correio eletrônico.

A ferramenta mais usada na pesquisa foi o *WhatsApp*, canal para comunicação mais objetiva e direta. Pessoalmente, o uso dessa ferramenta me constrange quando não conheço o/a interlocutor/a. Já o *e-mail* me permite explicar quem eu sou e a que venho. Sou tímida, cautelosa, e aproximar-me de outra¹⁴ de uma forma meramente digital me causa estranhamento. Preciso estar segura de como agir, como usar o idioma e como portar-me através da mediação de uma tela. No intuito de facilitar a conversa por esse meio, que, aos poucos, deixou de ser tão assustador, traduzi o projeto de doutorado para o espanhol, procurando aproveitar melhor qualquer possibilidade de dialogar em castelhano.

Ao longo de 2020 e 2021, os diálogos que consegui realizar envolveram pesquisadorxs e ativistas de organizações não governamentais e multilaterais (Fian, FASE, Conamuri, FAO), do Brasil, do Paraguai, da Colômbia e da Argentina, que atuam com povos indígenas, com o direito humano à alimentação e com a questão de gênero. Naquele momento, minhas aproximações com a Argentina restringiram-se a atividades virtuais e leituras. Em 2020, tive a possibilidade de participar da elaboração de um projeto coordenado pelo professor Cristhian Silva, envolvendo pesquisadores do Brasil, do Chile e da Argentina, o qual infelizmente não se concretizou.

No início de agosto de 2021, aproximei-me bastante da Argentina, por meio do *Nucleo Sur Sur de estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos* (NuSur), coordenado pela Dra. Karina Bidaseca, ao qual cheguei com a ajuda de Michelly Aragão, socióloga brasileira e doutoranda da Universidad de Buenos Aires (UBA).

¹³ Escrevi dois artigos no período, um dos quais publicado em 2021, afóra três capítulos de livro, todos em parceria com pessoas queridas.

¹⁴ Compreendo como alguém que me é importante, como afirma Donna Haraway.

Segurança alimentar e nutricional (SAN), soberania alimentar (SobA) e mulheres indígenas não são questões simples de tratar, sobretudo virtualmente. Sua abordagem exige estar junto, pôr a mão na terra (mas não apenas), acompanhar o dia a dia da comunidade e, em especial, das mulheres, minhas principais interlocutoras.

Para me aproximar do mundo Mbya, participei de módulos de curso de tupi guarani com professores Mbya e Nhandeva entre o início de 2020 e o final de 2021. Foi uma experiência ímpar, cheia de aprendizados. Ela me revelou o quanto precisamos nos aproximar de outras narrativas e compreensões de mundo (cosmovisões) e de viver, para podermos descolonizar nossos seres, saberes e fazeres. Aliás, as palavras guarani constantes do corpo desta tese foram grafadas com base na escuta e no aprendizado que tive durante as aulas, podendo haver divergência gráfica entre a minha escrita e os registros das referências bibliográficas. Como não é uma tese linguística, peço a compreensão de estudiosos da língua tupi guarani e dxs Mbya Guarani pelos erros gráficos porventura existentes neste trabalho.

A grafia do povo aparece registrada de diferentes modos no Brasil e na Argentina. Com acento, sem acento, com apóstrofe, com o termo Mbya antecedendo ou sucedendo a palavra “Guarani”. Escolhi usar o Mbya como referenciado na Argentina (Mbya Guarani), que destaca e chama atenção para esse grupo Guarani específico.

Não realizo uma etnografia, embora me valha de escritos etnográficos. Como afirmei anteriormente, minha formação é na Geografia. Não tenho qualquer pretensão de me colocar como estudiosa do povo Mbya Guarani. As indígenas Mbya, em especial, são as sujeitas de pesquisa, e juntas buscamos desvelar a relação delas com as sementes, o corpo-território, o plantar, o colher, o partilhar, como um ciclo que se renova todos os anos.

Grande parte da escrita desta tese é feita na terceira pessoa do singular, a exceção de algumas passagens em primeira pessoa, quando menciono experiências pessoais e reflexões.

Em alguns momentos, utilizo o termo “indígenas mulheres” para destacar o lugar de enunciação das mulheres enquanto pertencentes a coletividades etnicamente diferenciadas. Faço uso dos termos “povos indígenas” e “povos originários” de diferentes formas. Em algumas situações, apresento os dois juntos. No caso do Brasil, recorro preponderantemente ao termo “povos indígenas”. Ao me reportar à Argentina, acato a escolha do próprio movimento indígena, que somente utiliza o termo “povos originários”.

Realizar conversas *online* com indígenas mulheres que pouco saem de suas comunidades, que não têm acesso à internet ou que têm pouco contato com plataformas virtuais foi um grande desafio. Em *Kalipety*, minha principal interlocutora – Jerá Poty – estava ausente. Nossas conversas rápidas por *WhatsApp* foram escasseando até chegar o

momento, em julho de 2020, que já não dialogávamos mais. Insisti, por algumas vezes, mas, com o tempo, fiquei constrangida de estar incomodando e parei de insistir. À época, a situação do Brasil não estava nada boa, com altos índices de contaminação por Covid-19, ainda sem perspectiva de vacinação. A maior preocupação dos povos indígenas era evitar a entrada do vírus nas aldeias. Ainda em julho de 2020, o STF determinou – no âmbito da ADPF 709 – que o governo federal adotasse uma série de medidas para conter o contágio e a mortalidade por Covid-19 entre a população indígena.

Tive a oportunidade de ver e escutar Jerá em quatro atividades virtuais. Isso me alegrou. Compreendi sua ausência. Os problemas que ela e a comunidade estavam vivenciando não eram fáceis. Além disso, realizavam retomadas no território ainda não regularizado, reocupando-o.

Ao longo do ano de 2021, outra Mbya Guarani chamou minha atenção, Kerexu Yxapyry, da Terra Indígena Morro dos Cavalos, em Santa Catarina. Acompanhei algumas atividades virtuais em que ela esteve presente. Busquei contatá-la, mas não obtive sucesso. Em dezembro daquele ano, viajei até Santa Catarina para passar as festas de fim de ano com a família, que não via desde a eclosão da pandemia. Aproveitei a ocasião para me aproximar fisicamente de Kerexu. Estava na casa de meu irmão, em Barra de Ibiraguera, à distância de menos de uma hora da TI Morro dos Cavalos. Minhas tentativas de contato por *WhatsApp* não surtiram efeito. Busquei então a mediação de um amigo, Clovis Brighenti, que facilitou os contatos com Kerexu e Eliara Antunes.

As circunstâncias, entretanto, eram adversas e minhas entradas nas aldeias *Tatendy Rupa e Yakã Porã* foram curtas e breves. Afinal, não tinha autorização para permanecer mais do que um dia em cada uma delas, porque, àquela altura, em meados de janeiro, uma nova variante da Covid-19 (a Ômicron) assolava o País, com força total, e a admissão de visitantes soava como risco de morte, pouco importando as três doses de vacina que me imunizavam. Mesmo assim, as conversas que tive com Kerexu e Eliara foram bastante intensas e possibilitaram a construção de vínculos que espero se mantenham ao longo do tempo.

Afora esses diálogos, tive a oportunidade de participar de uma atividade de trilha pela Mata Atlântica, promovida pela equipe de educação ambiental do Parque Estadual Serra do Tabuleiro, conjuntamente com um grupo de jovens guaranis das aldeias da TI Morro dos Cavalos, na Praia da Pinheira. Foi uma jornada prazerosa, que nos permitiu “co-aprender” juntas.

Note-se que Eliara e eu aos poucos fomos construindo uma relação que ultrapassou o âmbito da pesquisa. O afeto e o cuidado que nutrimos uma pela outra desde o início

assinalaram o surgimento de uma relação genuína de amizade. Ao longo dos meses de fevereiro e março de 2021, quando era possível, marcávamos conversas virtuais. Apresentei a ela minha casa, meu dia a dia, minha família, minhas preocupações. Em nossas conversas, compartilhávamos inquietações, demandas e soluções. Meses depois, em agosto, finalmente nos reencontramos presencialmente: estivemos juntas, por dez dias, no seu local de moradia e trabalho, a aldeia *Yaka Porã*, onde ela é professora e cacica.

Na ocasião, tive a oportunidade não só de participar – na aldeia *Tatendy Rupa* – da Caravana das Originárias da Terra, mas também conversar com parceiros da Terra Indígena Morro dos Cavalos: representante(s) da Mandata Coletiva Bem Viver, do Mandato Agroecológico, do Cepagro e integrantes da equipe de educação ambiental do Parque Estadual Serra do Tabuleiro (PAEST).

Em abril de 2022, após a reabertura da fronteira Brasil-Argentina¹⁵, viajei para o país *hermano*. Passei trinta dias na cidade de Buenos Aires (Caba), participando de atividades do NuSur¹⁶, do *Museo del Hambre*¹⁷ e da *Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria da Escola de Nutrición de la Facultad de Medicina de UBA*¹⁸, bem como de entrevistas virtuais ou presenciais a fim de preparar o campo em Misiones (com Patricia Lizarraga, da Fundación Rosa Luxemburgo; Marcos Filardi, professor e advogado da Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria da Escola de Nutrición de la Facultad de Medicina de UBA; Gloria Sanmartino, antropóloga e professora da Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria da Escola de Nutrición de la Facultad de Medicina de UBA; Miryam Górbán, nutricionista aposentada da Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria da Escola de Nutrición de la Facultad de Medicina de UBA; Nélide Almeida, da Union de Trabajadores de la Tierra; e Marina Parra, do Somos Red; Clarisa Neztor, da ONG Extincion/Rebelion).

Nos primeiros dias de maio, desloquei-me para Posadas. Ali, tive contato com dois antropólogos que atuam diretamente com xs Mbya Guarani: Ana Gorozito Kramer e Osmar Gonzalez, que me apresentaram um panorama da província. Tive a oportunidade de conhecer as *tekoa Yvytu porã e Puente Quemado II*, em distintas situações. *Yvytu porã* está mais próxima dos projetos desenvolvidos por ONGs e da possibilidade de receber turistas para conhecer e comprar seu artesanato. Puente Quemado II sofre com o desmatamento, a

¹⁵ A fronteira Argentina-Brasil foi reaberta em 1º de outubro de 2021, mas, àquela época, eu não tinha claro quais *tekoa* iria visitar.

¹⁶ 1º *Encuentro sobre Etnoeducación* com educadorxs de várias províncias da Argentina

¹⁷ Presenciei ali o lançamento de dois livros, sendo o último seguido de debate: *Planeta Azul*, de Yanina Gambetti; e *Thanatia: los límites minerales del planeta*, de Antonio Valero y Alicia Valero, entrevistados por Adrián Almazán Gómez.

¹⁸ Reporto-me, neste ponto, às jornadas sobre nutrição e soberania alimentar e à viagem a *La Plata*, para conhecer uma *Plantinera agroecológica*, da UTT.

contaminação por agrotóxico e os projetos de monocultura de pinus e eucalipto. Ambas têm acesso a políticas de saúde e educação: a primeira delas com mais facilidade, por conta da rodovia; a outra, bem mais distante, preciso enfrentar estradas de terra com poeira ou lama, a depender da estação do ano.

Dada a escassez de tempo que teria para ficar na província, privilegiei estar com xs Mbya e demais atores sociais que convergem com suas lutas, interagindo com a *Fundación Marangatu*, a ONG *Extincion-Rebellion* e a *Red de Agricultura Organica de Misiones* (RAOM).

Sobre xs Mbya Guarani, existe uma quantidade imensa de informações históricas, etnográficas, linguísticas e etnobotânicas, publicadas desde o século XVI. Tenho clareza de que não alcancei ler nem a metade daquilo que já foi escrito sobre e com esse povo. Concentrei minhas leituras nos textos sobre o sistema agrícola Mbya e nos poucos e mais recentes escritos que, para além de mostrar a história desse povo e sua cosmovisão, ainda buscam contemplar a agência feminina¹⁹.

Como resultado desse acúmulo, este trabalho busca apresentar, de modo conjunto, as práticas alimentares dos territórios Mbya Guarani em Santa Catarina, São Paulo e Misiones, que expressam o conhecimento daquela cultura: os alimentos dos antigos ou dos mais velhos, a comida que não adoce o corpo nem o espírito. Trata-se de ensinamentos, protegidos e partilhados entre gerações, nos quais se encontra a potência do modo de produzir os alimentos que tão resilientemente insistem em continuar florescendo, mas também evocam aquilo que impacta.

Ao longo de quase três anos tentando me aproximar das Mbya Guarani, observei a agência de algumas mulheres na tomada de decisões não apenas familiares, como também política, nos territórios onde estão inseridas. É um papel preponderante. Elas representam suas comunidades, interatuam cotidianamente com a sociedade envolvente, cuidam da parte espiritual, pensam coletivamente projetos autossustentáveis para suas comunidades. Estão

¹⁹ Grande parte da literatura antropológica sobre os Guarani no século XX foi escrita desde a perspectiva masculina, invisibilizando a agência feminina na sociedade guarani. Parece que até mesmo as antropólogas mulheres tinham – e ainda têm – dificuldade para trazer à luz a perspectiva feminina. A antropologia era e é, em certo sentido androcêntrica. Por experiência própria, enquanto consultora para a Funai em GT de Identificação de terra indígena, pude ver que nossos interlocutores eram em sua maioria homens. A perspectiva feminina era pouco abordada: apenas pontos específicos, ditados por aquilo que dizia respeito ao privado, aos espaços mais internos da comunidade (roça, cozinha, alimentos, cuidados). Os estudos que buscam trazer a mirada feminina indígena despontam a partir do início do século XXI na voz de mulheres indígenas e não indígenas, especialmente com a participação nos espaços destinados às/aos “brancas/os”. Em seus escritos, Cadogan (1954, 1959) e Shaden (1974), entre outros, mostram as Mbya Guarani associadas à maternidade e aos cuidados com as crianças e com a produção e o preparo de alimentos, o que se repete nos trabalhos contemporâneos. Mas, como dizem Cantore e Enriz (2019), as Mbya também desenvolvem outros papéis que ampliam os horizontes tradicionais estabelecidos para elas.

cada vez mais presentes nas organizações indígenas, chamando atenção para as demandas das mulheres: desde alimentação, saúde, educação, meio ambiente, geração de renda até questões mais sensíveis, quando não tabu no interior das aldeias, como a violência doméstica. Ademais, estão inseridas em espaços demandados ao Estado e comumente destinados ao público masculino, como saúde e educação, o que implica relações permanentes com o estar fora da comunidade e pressupõe, como bem demonstram Cantore e Enriz (2019), “articulações com programas específicos e uma hierarquia institucional complexa”.

De maneira geral, o espaço feminino Mbya pode ser caracterizado pelos afazeres da casa, da roça, da aldeia. Isso não significa, entretanto, que ele se restrinja apenas a esses locais. As mulheres com quem tive o prazer de conversar se desdobram em espaços públicos e privados, considerando público não apenas a aldeia, mas seu entorno, em diálogo com a sociedade não indígena, como ocorre na comercialização do artesanato, nas reivindicações políticas, nas candidaturas partidárias, na participação em organizações indígenas de âmbito nacional e também na implementação de projetos para geração de renda.

Em suma, tecida, entramada, entrelaçada, dialogada por diferentes corpos, vozes e narrativas, esta tese quer construir uma História que seja a mais real, horizontal e verdadeira possível, levando em conta as particularidades de um povo – Mbya Guarani – que não enxerga fronteiras erigidas arbitrariamente por Estados Nacionais.

Afora a introdução e a conclusão, a tese está estruturada em cinco capítulos. O primeiro mostra as divergências entre Estados Nacionais, Nações Unidas (e respectivas agências) e povos indígenas, em especial o povo Mbya Guarani, no modo de compreender e operar o DHA (em suas diferentes acepções: Direito Humano à Alimentação Adequada [DHAA] e Direito Humano à Alimentação e Nutrição Adequadas [DHANA]) e a SAN.

O segundo traz a cosmovisão Mbya sobre o território (*Yvyrupa*), a aldeia/*tekoa*, a fim de manter vivo o *teko* (ser Mbya) que está imbricado às sementes e aos alimentos verdadeiros – trazidas e ensinados pelas divindades – que alimentam o corpo físico e espiritual.

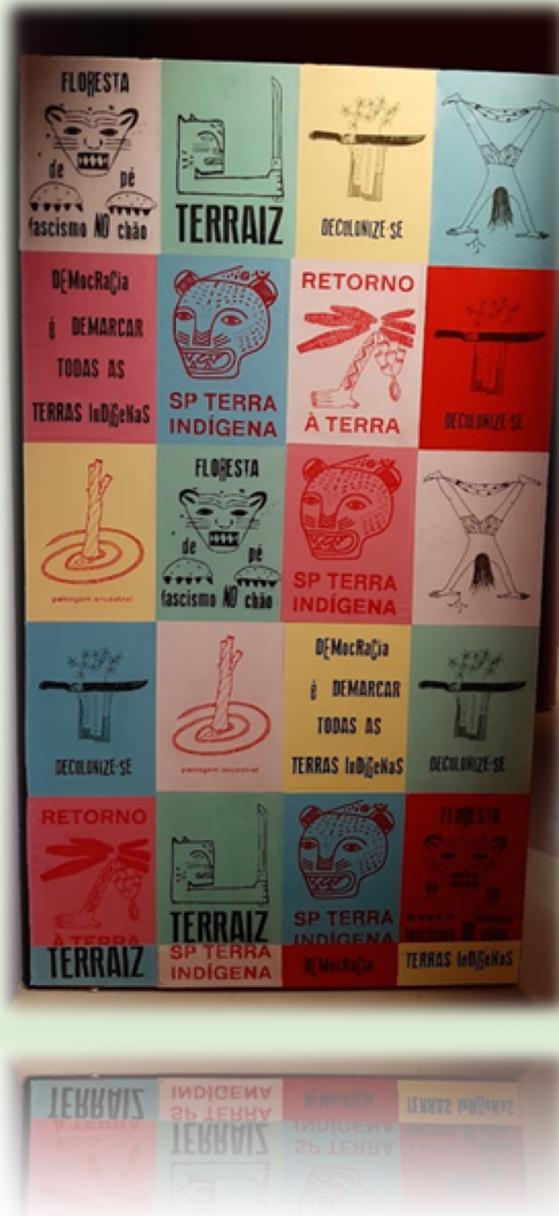
No terceiro se analisa a relação entre xs Mbya e os Estados brasileiro e argentino, caracterizada pelo inexistente diálogo horizontal e pela distante concretização da autonomia/soberania alimentar.

O quarto capítulo é construído por corpos e vozes femininas, acadêmicas e/ou indígenas, a revelar o papel preponderante das Mbya Guarani nos espaços domésticos e públicos da aldeia, mas também para fora dela: as mulheres representam suas comunidades, interatuam cotidianamente com a sociedade envolvente, cuidam da parte espiritual; pensam, coletivamente, projetos autossustentáveis para suas comunidades; estão cada vez mais

presentes nas organizações indígenas, chamando atenção para demandas próprias, que vão desde alimentação, saúde, educação, meio ambiente, geração de renda até questões mais sensíveis, como a violência doméstica, ainda há pouco tempo tabu no interior das aldeias.

O capítulo final, denominado ***Resistir para existir***, apresenta as iniciativas autônomas, de mulheres Mbya – entramadas, cozinhas, curadas no interior das escolas, das casas e das cozinhas/fogos dos territórios, com a parceria dos homens e de outrxs atorxs, de fora das aldeias/*tekoa* – especialmente pessoas físicas, mesmo que atreladas a instituições públicas e Legislativo. E é nesse movimento de caminhar – de trocar saberes, sementes, sabores; de denunciar – que xs *Mbya* vão construindo outros mundos para poderem continuar existindo como povo.

2 CONSTRUÇÕES E DESCONSTRUÇÕES DA COLONIALIDADE DO PODER E DO SABER



*“Palavra tem poder” - Exposição Nheé Porã: Memória e Transformação
Curadoria: Daiara Tukano
Museu da Língua Portuguesa, São Paulo, dez. 2022.*

O presente capítulo discorrerá sobre a construção conceitual do Direito à Alimentação e Nutrição Adequadas (DHANA), bem como da Segurança Alimentar e Nutricional (SAN). Há diferenças entre os conceitos, mas um não existe sem o outro. A construção parte de premissas da colonialidade do poder e do sistema capitalista. O conceito de soberania alimentar aparece como um termo disruptivo, questionador dessas premissas.

A noção de colonialidade do poder foi introduzida pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. Para ele, o primeiro traço da colonialidade do poder é a ideia de raça – com base no fenótipo –, primeira categoria social da modernidade, criada a partir da conquista e colonização ibero-cristã das sociedades e populações da América, na transposição do século XV ao XVI, e utilizada como critério fundamental para classificação social da população da América (QUIJANO, 2000). Essa ideia nasceu num contexto relacional e histórico marcado pela exploração dos corpos físicos e mentais de homens e mulheres (primeiro de originários da terra e na sequência de negros/as traficados/as de África) e dos bens (riquezas) naturais, pelos colonizadores europeus, quando chegaram à América.

2.1 O DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO (DHA)

O DHA é reconhecido em vários instrumentos do sistema universal das Nações Unidas e dos sistemas regionais para a proteção dos direitos humanos, bem como em várias constituições e leis nacionais. Foi reconhecido, pela primeira vez, na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, que assim estabelece:

Art. 25º

1. Toda a pessoa tem direito a um nível de vida suficiente para lhe assegurar e à sua família a saúde e o bem-estar, principalmente quanto à alimentação, ao vestuário, ao alojamento, à assistência médica e ainda quanto aos serviços sociais necessários [...].

Esse direito passou a ser juridicamente vinculante em 1976²⁰, quando entrou em vigor o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC, de 1966). Desde então, o DHA é previsto, implícita ou explicitamente, em convenções e pactos internacionais, tais como o Protocolo Adicional à Convenção Americana de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (Protocolo de San Salvador, 1988)²¹; a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (1979), que garante à mulher assistência apropriada e nutrição adequada durante a gravidez e o aleitamento materno

²⁰ O PIDESC levou dez anos para entrar em vigor, porque precisava de 35 Estados para sua ratificação. O Brasil assinou o Pacto apenas em 1992.

²¹ Artigo 12, inciso I: “Toda pessoa tem direito a uma nutrição adequada que assegure a possibilidade de gozar do mais alto nível de desenvolvimento físico, emocional e intelectual”.

(art. 12); a Convenção sobre os Direitos da Criança (1989), que define a importância do direito à alimentação no combate a doenças e à desnutrição (art. 24, inciso 2); a Convenção 169 da OIT, que reconhece o direito à diferença e à participação livre e informada de todos os povos e comunidades tradicionais (tônica de todos os artigos da Convenção), trazendo para a discussão do direito humano à alimentação a necessidade de reconhecimento das práticas desses povos e comunidades e sua contribuição para a concretização de outros padrões de segurança alimentar e nutricional (BEZERRA e IZAGUIRRE, 2019).

Na América Latina, onze países abarcam o direito à alimentação expressamente em suas Constituições Nacionais: Brasil, Bolívia, Chile, Equador, Guiana, Cuba, Haiti, México, Nicarágua, Panamá e República Dominicana²². Alguns outros o fazem de forma implícita ou reconhecem o direito na legislação ordinária.

O Uruguai, por exemplo, não explicita o direito humano à alimentação no texto constitucional vigente (1997), mas aprovou a Lei Marco em 2019 que garante tanto esse direito quanto aquele à segurança alimentar e nutricional da população. Já a Constituição da Venezuela (1999) reconhece de forma implícita o direito à alimentação, ao mencionar a segurança alimentar de sua população como fundamental para o desenvolvimento econômico e social da nação (art. 305). A Constituição Política da Colômbia (1991), por sua vez, trata da produção de alimentos, mas não do direito humano (art. 65). Na Constituição Política do Peru (1993), o direito à alimentação está contido no direito à vida, resguardado pelos artigos primeiro²³ e terceiro²⁴.

A Carta Constitucional da República do Equador (2008)²⁵, no capítulo dedicado aos Direitos do Bem Viver ou *Sumak Kawsay*, assegura o seguinte:

Art. 13.- Las personas y colectividades tienen derecho al acceso seguro y permanente a alimentos sanos, suficientes y nutritivos; preferentemente producidos a nivel local y en correspondencia con sus diversas identidades y tradiciones culturales.

El Estado ecuatoriano promoverá la soberanía alimentaria.

²² Consultar, a respeito do tema, a plataforma da CELAC: <https://plataformacelac.org/>.

²³ Artículo 1.- Defensa de la persona humana

La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado.

²⁴ Artículo 3.- Derechos constitucionales. Número Apertus

La enumeración de los derechos establecidos en este capítulo no excluye los demás que la Constitución garantiza, ni otros de naturaleza análoga o que se fundan en la dignidad del hombre, o en los principios de soberanía del pueblo, del Estado democrático de derecho y de la forma republicana de gobierno.

²⁵ A Constituição equatoriana de 2008 garante novo estatuto jurídico à Natureza, considerando-a como sujeito de direitos e concedendo-lhe o direito a ser integralmente restaurada em caso de degradação. Incorpora, ademais, o termo *Pachamama* como sinônimo de Natureza e reconhece a plurinacionalidade e interculturalidade no país (ACOSTA, 2016, p. 122).

Ainda sobre o Equador, Acosta (2016, p. 131) ressalta que a expressão “soberania alimentar” se transformou em “eixo condutor das normas constitucionais”, tanto que a necessidade de obter soberania energética não pode colocar em risco a soberania alimentar ou o equilíbrio ecológico.

A Constituição Política da Bolívia (2009), por sua vez, aproxima-se da equatoriana na abordagem de temas como o Bem Viver (*Vivir Bien* ou *Sumak Qamaña*), conforme revelam os dois incisos do seu art. 16:

- I. Toda persona tiene derecho al agua y a la alimentación.*
- II. El Estado tiene la obligación de garantizar la seguridad alimentaria, a través de una alimentación sana, adecuada y suficiente para toda la población.*

No Brasil, em 2010, o Congresso Nacional promulgou a Emenda Constitucional (EC) nº 64, para incluir o direito à alimentação no rol dos direitos sociais reconhecidos pela Carta de 1988 em seu art. 6º, que tem a seguinte redação: “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.” [grifei]

O então Relator Especial da ONU para o Direito à Alimentação, Olivier de Schutter, reportou que a adoção da EC 64/2010 confirmava o papel de liderança do Brasil na garantia institucional e legal do direito à alimentação. O governo brasileiro, por seu turno, mais especificamente a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR, 2013), viu na Emenda o resultado de um processo histórico de luta pelo reconhecimento dos problemas da pobreza, da fome e da miséria em nosso país como desafios que devem ser enfrentados, “deixando de ser um dos tabus da nossa civilização, como apregoava Josué de Castro”.

O Chile, em sua Constituição Política de 2022, dedica dois artigos ao tema desta tese, dispondo sobre eles de forma bem mais pormenorizada e completa:

Artículo 54

- 1. Es deber del Estado asegurar la soberanía y seguridad alimentaria. Para esto promoverá la producción, la distribución y el consumo de alimentos que garanticen el derecho a la alimentación sana y adecuada, el comercio justo y sistemas alimentarios ecológicamente responsables.*
- 2. El Estado fomenta la producción agropecuaria ecológicamente sustentable.*
- 3. Reconoce, fomenta y apoya la agricultura campesina e indígena, la recolección y la pesca artesanal, en tanto actividades fundamentales para la producción de alimentos.*

[...]

Artículo 56

- 1. Toda persona tiene derecho a una alimentación adecuada, saludable, suficiente, nutricionalmente completa y pertinente culturalmente. Este derecho comprende la garantía de alimentos especiales para quienes lo requieran por motivos de salud.*
- 2. El Estado garantiza en forma continua y permanente la disponibilidad y el acceso a los alimentos que satisfagan este derecho, especialmente en zonas aisladas geográficamente.*

A Constituição da Nação Argentina, nos termos da reforma aprovada em 1994, concede *status* supralegal a vários tratados internacionais de direitos humanos (art. 75, inciso 22), incluindo o PIDESC, que reconhece o direito humano à alimentação. Contudo, não há proteção constitucional explícita do DHA no país, com diretrizes claras para promover e implementar políticas abrangentes e multidimensionais (ONU, 2019, p, 18). A fim de que o Estado Argentino cumprisse plenamente suas obrigações com os direitos humanos e, mais especificamente, com o direito à alimentação, a Relatora Especial da ONU para Alimentação, Hilal Elver, fez as seguintes recomendações, entre outras (ONU, 2019, p, 18-19):

- a) desenvolver e adotar um marco legislativo nacional em relação ao direito à alimentação baseado nos direitos humanos, com referências e planos para a implementação efetiva em cada região;
- b) cumprir suas obrigações legais de defender o direito à alimentação em tempos de crise econômica nacional;
- c) proteger e promover a agricultura familiar como modelo produtivo [...];
- d) melhorar os sistemas de controle e monitoramento para evitar o uso excessivo de pesticidas;
- e) implementar e monitorar cuidadosamente os regulamentos ambientais [...];
- f) estabelecer bancos de sementes [...];
- g) promover e apoiar a agroecologia, incluindo mecanismos financeiros e programas de capacitação;
- h) implementar as diretrizes voluntárias da FAO para atividades relacionadas às políticas agrícolas nacionais, em particular as diretrizes voluntárias em apoio a realização progressiva do direito à alimentação adequada [...].

2.2 O DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO E À NUTRIÇÃO ADEQUADAS (DHANA)

A expressão “Direito Humano à Alimentação Adequada” (DHAA) tem origem no PIDESC, documento que o reconhece como uma das condições para um padrão de vida adequado. O artigo 11 do Pacto estipula que os Estados Partes “reconhecem o direito de toda pessoa a um nível de vida adequado [...], inclusive à alimentação”, bem como “o direito fundamental de toda pessoa de estar protegida contra a fome”.

Sobre a matéria, o Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (CDESC, 1991, p. 1) esclarece que:

O direito à alimentação adequada é indivisivelmente ligado à dignidade inerente à pessoa humana e é indispensável para a realização de outros direitos humanos consagrados na Carta de Direitos Humanos. Ele é também inseparável da justiça social, requerendo a adoção de políticas econômicas, ambientais e sociais, tanto no âmbito nacional como internacional, orientadas para a erradicação da pobreza e a realização de todos os direitos humanos para todos.

O CDESC aponta a disponibilidade e a acessibilidade física e econômica a alimentos adequados e saudáveis, de forma estável e permanente e sustentável, como componentes do

direito humano à alimentação adequada. A disponibilidade concerne às possibilidades que o indivíduo tem de alimentar-se diretamente, manejando a terra ou outras fontes naturais de alimentos, ou mediante sistemas de distribuição, elaboração e comercialização que funcionem adequadamente e que possam transladar os alimentos desde o lugar de produção até onde seja necessário. A acessibilidade física indica que a alimentação deve ser acessível a todos: lactentes, crianças, idosos, pessoas com deficiência ou mobilidade reduzida, doentes acamados ou em cuidados paliativos, pessoas presas etc. A acessibilidade econômica, por sua vez, implica que os custos financeiros pessoais ou familiares associados à aquisição dos alimentos necessários para uma dieta adequada devem ser em nível tal que a satisfação de outras necessidades básicas não seja ameaçada. A adequação significa que o alimento deve satisfazer as necessidades dietéticas levando em consideração a idade da pessoa, o sexo, as condições de vida e de ocupação; que seja saudável e seguro para consumo humano e culturalmente aceitável. Em outras palavras, não basta que os alimentos estejam disponíveis, eles precisam ser adequados culturalmente à etapa do ciclo da vida em que as pessoas se encontram (bebê, criança, adolescente, jovem, adulto, idoso), às necessidades nutricionais ou de saúde específicas e aos hábitos alimentares. Por fim, a sustentabilidade requer que a disponibilidade, a acessibilidade e a adequação dos alimentos sejam mantidas ao longo do tempo e não afetem o pleno gozo e exercício desse direito pelas gerações futuras (LEÃO, 2013). [grifos meus]

Qualquer Estado que seja signatário dos instrumentos internacionais de direitos humanos ou que tenha reconhecido o direito à alimentação adequada em seu direito interno é responsável primário pela sua realização, mediante o desenvolvimento de políticas públicas voltadas a garantir o direito à alimentação adequada para toda a população, levando em conta as especificidades. Está obrigado, portanto, a respeitá-lo, protegê-lo e cumpri-lo, adotando as medidas necessárias para torná-lo efetivo.

Atenta à relevância do problema, a Comissão de Direitos Humanos da ONU designou um Relator Especial sobre o Direito Humano à Alimentação Adequada em 2000. Dois anos depois, ele delinearía um pouco mais o conceito de DHAA (BURITY et. al. 2010, p. 15), descrevendo-o como o:

direito humano inerente a todas as pessoas de ter acesso regular, permanente e irrestrito, quer diretamente ou por meio de aquisições financeiras, a alimentos seguros e saudáveis, em quantidade e qualidade adequadas e suficientes, correspondentes às tradições culturais do seu povo e que garanta uma vida livre do medo, digna e plena nas dimensões física e mental, individual e coletiva.

Durante a 2ª Cúpula Mundial da Alimentação, ocorrida em Roma, em 2002, a promoção e a implementação do DHAA foram integralmente reconhecidas como obrigações

dos Estados Nacionais, bem como a necessidade de serem elaboradas diretrizes voluntárias em apoio à realização progressiva do direito à alimentação adequada no contexto da segurança alimentar. Instituiu-se Grupo de Trabalho Intergovernamental (GTI) sobre o tema e, pela primeira vez, o DHAA foi substancialmente discutido entre governos no âmbito da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), os quais alcançaram acordo sobre o significado desse direito.

As dezenove Diretrizes Voluntárias de Apoio à Realização Progressiva do Direito à Alimentação Adequada no Contexto da Segurança Alimentar foram aprovadas em novembro de 2004 pelos 151 países que compunham o Conselho da FAO (FAO, 2015 [2005]). É bem verdade que elas carecem de força jurídica obrigatória, mas constituem um instrumento prático para ajudar a tornar realidade esse direito. Além disso, dirigem-se a todos os Estados Partes do PIDESC e recomendam-lhes a aplicação de medidas constitucionais e legislativas, bem como marcos institucionais coordenados para abordar as dimensões multisetoriais do direito à alimentação (FAO, 2015 [2005]).

O conceito de Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA) evoluiu, ainda, para incorporar a dimensão nutricional. Desse modo, ele é hoje referido como Direito Humano à Alimentação e Nutrição Adequadas (DHANA).

2.3 A SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (SAN)

O termo “Segurança Alimentar” surgiu na década de 1970 e passou por diversas reformulações antes de se tornar o mais utilizado hoje.

Segundo Valente (2002, p. 40), a segurança alimentar fala do modo como a sociedade organizada, por meio de políticas públicas, de responsabilidade conjunta do Estado e da sociedade, pode e deve garantir o direito à alimentação a todos: cidadãos e cidadãs. O autor ainda sublinha (2002, p. 52) que um dos componentes fundamentais da segurança alimentar “é a qualidade dos alimentos ingeridos do ponto de vista nutricional, higiênico, biológico, tecnológico e da ausência de produtos nocivos à saúde (agrotóxicos, hormônios, aditivos etc.)”.

Entretanto, o poder de tomada de decisão sobre a terra, a água e as sementes estão concentradas nas mãos do Estado e de grandes corporações transnacionais (TRAUGER, 2014). Não bastasse isso, os processos neocoloniais normalizam os caminhos do “desenvolvimento”, expropriando camponeses, empobrecendo-os, jogando-os para as periferias das cidades e tornando-os assalariados (e às vezes nem isso) na economia nacional e global, o que contribui para a transformação capitalista do campo (CASTILHO; CASTRO, 2006).

Por isso, A Via Campesina²⁶ sustenta que a forma como foi construído o conceito de segurança alimentar dá margem para que ela seja garantida por meio do mercado internacional, mantendo a dominação dos países do centro do capitalismo sobre os países da periferia do sistema, e as respectivas populações alijadas de seus direitos de decidir o que produzir e como produzir (DESMARAIS, 2013).

A primeira vez que o termo veio à luz, no contexto global, foi na perspectiva de enfrentamento à fome, no início do século XX, após a 1ª Guerra Mundial. Àquela época, a segurança alimentar estava associada à segurança nacional e à capacidade que cada país tinha de produzir sua própria alimentação, de forma a não ficar vulnerável a possíveis embargos, cercos ou boicotes devido a razões políticas ou militares (VALENTE, 2002).

A luta contra a fome, em nível internacional, era tida como um componente estratégico importante no jogo de disputas pelo controle geopolítico mundial. Assim surgiram, ao longo dos anos, diversas organizações multilaterais e acordos internacionais sobre comércio internacional, desenvolvimento da agricultura, ajuda humanitária e temas afins. Nas palavras de Silva (2014, p. 9), “esse processo ampliou bastante as dimensões do debate, o que auxiliou a entender a problemática da fome como algo complexo e de causação múltipla”. Nesse período, já se observava uma tensão política entre aqueles que entendiam o acesso ao alimento de qualidade como um direito humano e aqueles que compreendiam que a segurança alimentar seria garantida por mecanismos de mercado (LEÃO, 2013).

Lembro, por oportuno, da existência da FAO, agência das Nações Unidas instituída em outubro de 1945, que se tornou, desde então, a principal articulação internacional para a elaboração e o planejamento de estratégias contra a fome em nível global. Tratarei, mais adiante, do seu papel no reforço da visão eurocentrada sobre o direito à alimentação.

Por ora, impõe-se dizer que, após a 2ª Guerra Mundial, a segurança alimentar foi tratada de forma hegemônica como uma questão de insuficiente disponibilidade de alimentos. Esse entendimento se manteve até os anos 1970, favorecendo o argumento da necessidade de modernização do setor agrícola – em particular, dos países em desenvolvimento –, modernização essa capitaneada pelas inovações da indústria química, processo que passou a ser conhecido como Revolução Verde (LEÃO, 2013).

O conceito passou a ser utilizado de forma ampla no cenário mundial, entretanto, a

²⁶ Movimento transnacional que abarca organizações de camponeses, pequenos e médios agricultores, mulheres do campo, trabalhadores rurais e comunidades indígenas na Ásia, nas Américas, na Europa e na África (DESMARAIS, 2013, p. 2), grupos que estão unidos pelo seu vínculo com a terra. La Via Campesina nasceu em 1993, num contexto econômico, político e social que minava a capacidade do campesinato frente ao controle das sementes, ao êxodo rural e às políticas capitalistas direcionadas à maior concentração de terras, tendo como consequência a perda da soberania alimentar.

partir da crise de escassez de 1972-1974 e da Conferência Mundial de Alimentação (CMA), em 1974, então fortemente associado a uma política de criação e manutenção de estoques nacionais de alimentos (VALENTE, 2002). Aliás, foi a Declaração Universal Sobre a Erradicação da Fome e Desnutrição, produto da CMA, que difundiu a expressão “segurança alimentar” no âmbito internacional.

De acordo com Windfuhr e Jonsén (2005, p. 25),

[...] O “Plano de Ação da FAO para a Segurança Alimentar Mundial”, adotado em 1979, introduziu o termo segurança alimentar, que foi usado para descrever maneiras de alcançar uma melhor distribuição nacional de alimentos. No âmbito da “segurança alimentar nacional” foram discutidos aspectos como reservas de grãos, cotas de importação e exportação, ajuda alimentar, técnicas agrícolas para aumentar a produção e irrigação. Naquela época, as ideias de segurança alimentar estavam centradas na disponibilidade de um suprimento suficiente de alimentos nos mercados locais e eram baseadas nas taxas de população/disponibilidade de alimentos e conduziam estrategicamente a políticas para aumentar a produção.

A Declaração de 1974 legitimou e promoveu a Revolução Verde e as respectivas ações para o aumento da produtividade agrícola, criando a base para o monopólio internacional de produção de alimentos. De forma explícita, Hoyos e D’Agostini (2017, p. 179) afirmam que:

para conquistar com celeridade a segurança alimentar nos “países em desenvolvimento” é indispensável que os “países desenvolvidos” contribuam com a implementação de sistemas de produção agrícola dependentes de insumos químicos, como fertilizantes e “sementes de alta qualidade”, e incentivos a transferência de tecnologias e concessão de créditos aos países com insegurança alimentar.

A conotação da segurança alimentar ficou restrita ao âmbito do consumo, entendida como possibilidade e capacidade de compra dos alimentos. Em outros termos, a segurança alimentar afastou-se dos direitos humanos e inseriu-se em uma visão essencialmente produtivista e malthusiana²⁷. Tornou-se, desse modo, uma questão de produção de alimentos, e não de direito humano aos alimentos.

A visão politicamente hegemônica malthusiana de que a fome e a desnutrição seriam ocorrência natural foi contestada por Josué de Castro²⁸. Em *Geografia da Fome* (1946), o autor denunciou que a fome e a desnutrição eram o resultado das relações sociais e de

²⁷ Considerado o pai da demografia, o economista inglês Thomas Malthus desenvolveu a teoria de que a produção de alimentos crescia de forma aritmética, enquanto o crescimento populacional ocorria de forma geométrica, impondo-se o controle do aumento populacional.

²⁸ Natural da cidade de Recife (PE), Josué de Castro era médico, especializado em doenças da nutrição. Afora a medicina, exerceu os papéis de geógrafo, sociólogo, professor, político e escritor. Ganhou notoriedade nacional e internacional nos anos 1940-50 ao publicar dois livros fundamentais: *Geografia da Fome* (1946) e *Geopolítica da Fome* (1951), textos de caráter humanista e pragmático, a exemplo do conjunto da obra dele. Presidiu o Conselho Executivo da FAO entre 1952 e 1956. Em 1964, quando representava o Brasil como embaixador junto às Nações Unidas em Genebra, Josué foi cassado e teve seus direitos políticos suspensos. Nunca mais pode pisar em nosso país: morreu no exílio, em 1973, na cidade de Paris.

produção que os homens estabeleciam entre si: as razões da fome estavam embutidas na colonização, na monopolização da terra, na monocultura de *commodities*. A solução, portanto, era uma política de reforma agrária que não apenas distribuísse terras, mas que realmente se comprometesse com uma nova ordem social (SILVA, 2009). Dono de notório saber e de projeção internacional, Josué de Castro levou a polêmica para a ONU, sublinhando que a fome era eminentemente um problema político, longe de pertencer a uma “ordem natural” da sociedade; um fenômeno social que diz sobre as estruturas sociais.

Venceu, contudo, a ideia de que a fome é um dos aspectos determinantes da pobreza no mundo e deve sua existência ao problema da produção insuficiente de alimentos, sobretudo nos países do Hemisfério Sul. Essa ideia favoreceu a introdução do processo de modernização da agricultura, capitaneada pela difusão de pacotes tecnológicos desenvolvidos para a produção em larga escala (LEÃO, 2013).

A partir dos anos 1960, foram instituídos programas estatais de segurança alimentar, com base na noção de que as pessoas deveriam ter acesso a alimentos seguros, adequados e apropriados, principalmente nos países desenvolvidos. De acordo com Morvaridi (2012) *apud* Trauger (2014), as mudanças tecnológicas trazidas à agricultura por meio da Revolução Verde nos países em desenvolvimento foram um exercício de filantropocapitalismo justificado pela necessidade de mitigação da insegurança alimentar.

Uma das características marcantes da modernização agrícola hoje remanescente é a incidência de monoculturas com insumos biológicos (sementes híbridas), fortemente apoiada por insumos químicos (adubos e agrotóxicos) e insumos mecânicos (tratores, colheitadeiras mecânicas etc.). Trata-se de um processo extremamente lucrativo para as multinacionais detentoras dos insumos químicos, mais e mais prósperas com o controle crescente sobre o estoque de sementes, principalmente sob a forma de sementes geneticamente modificadas. Resta evidente, desse modo, que a expansão da agricultura moderna está associada à consolidação de uma “modernização conservadora” no campo, que moderniza os processos produtivos, mas mantém a concentração fundiária e de renda e a produção patronal (SANTOS e SILVEIRA, 2001).

Atente-se que se está diante de uma forma de produção ambientalmente insustentável, além de ser uma agricultura com alta concentração tecnológica em mãos de empresas transnacionais, que deslocam produtos e tecnologias locais, ocultando ou invisibilizando saberes e tecnologias tradicionais que poderiam ser a base de uma agricultura verdadeiramente sustentável.

Imprime-se aí uma “arrogância epistêmica por parte daqueles que se imaginam modernos e se consideram possuidores dos meios mais adequados (ou até mesmo únicos) de acesso ao conhecimento e, portanto, supõem que possam manipular o mundo natural ou social segundo seus próprios interesses” (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 137).

De todo modo, a partir de 1983, o conceito de segurança alimentar evoluiu, passando a incluir componentes de oferta estável e adequada de alimentos e de garantia de acesso e qualidade. O debate também mudou gradativamente, partindo da disponibilidade de alimentos ao acesso (direito) dos indivíduos à alimentação.

Entre o final da década de 1980 e o início dos anos 1990, emergiram outras categorias e questionamentos no debate, que permanecem até os dias atuais: o acesso a alimentos seguros (não contaminados biológica ou quimicamente) e de qualidade, o direito à informação, a autonomia nas decisões sobre produção e consumo, o respeito às tradições culturais e aos hábitos alimentares, bem como a preocupação ética com as gerações atuais e futuras e o manejo dos recursos naturais de forma sustentável em toda cadeia alimentar (LEÃO, 2013).

Foi assim que o direito humano à alimentação se incorporou na segurança alimentar, considerando o contexto dos direitos à vida, à dignidade, à autodeterminação e à satisfação de outras necessidades básicas (SEN, 1981, *apud* VALENTE, 2002, p. 41). Tais componentes, vale dizer, foram consolidados nos compromissos assumidos pelos governos na I Conferência Internacional de Nutrição (Roma, 1992), dando uma face humana ao conceito de segurança alimentar. Ganhou força, então, o enfoque da diversidade cultural na preservação da diversidade biológica, e vice-versa, para garantia da segurança alimentar e nutricional de todos os povos do Planeta (LEÃO, 2013).

Nos anos 1990, a Revolução Verde apresentou uma nova roupagem, de mãos dadas com biotecnologia e associada à engenharia genética, englobando a manipulação do DNA e a transferência de componentes genéticos entre espécies. Houve expansão de cultivos comerciais de exportação e industrialização da agricultura, em resposta à crescente demanda da China por soja e à liberalização do comércio de organismos geneticamente modificados, fertilizantes e agroquímicos resistentes ao glifosato. A liberalização também levou à importação de máquinas agrícolas mais eficientes, ampliando as áreas de cultivo. Isso ocorreu no Brasil e na Argentina, por exemplo: lá, a maior parte da produção agrícola teve lugar na região dos Pampas, uma das seis áreas com maior produtividade agrícola do mundo (ONU, 2019); aqui, a fronteira agrícola alargou-se para abranger o bioma Cerrado e, mais recentemente, a Amazônia.

Em novembro de 2014, 22 anos depois da primeira reunião de cúpula da área, foi realizada a 2ª Conferência Internacional de Nutrição (ICN2), promovida pela FAO e pela OMS, para debater o tema “Nutrição Melhor, Vida Melhor”. Nessa segunda edição, 170 países, entre eles o Brasil, firmaram a Declaração de Roma sobre Nutrição, reconhecendo a pobreza, o subdesenvolvimento e o baixo nível econômico como fatores preponderantes para os problemas relacionados à desnutrição, à carência de micronutrientes, ao sobrepeso, à obesidade e demais problemas relacionados à má nutrição (DIAS, 2014).

Também firmaram o Marco de Ação, documento com metas diplomáticas e recomendações bastante concretas, entre as quais se listam: o compromisso político das nações signatárias e a participação das sociedades civis para a melhoria das condições de alimentação e nutrição; a promoção da diversificação dos cultivos, valorizando produtos e práticas tradicionais; a redução gradual do consumo de gorduras saturadas e trans, além do açúcar, sal ou sódio em alimentos e bebidas industrializados; a valorização e a promoção do aleitamento materno, e o fortalecimento da cobertura universal de saúde, em particular o trabalho de atenção primária, para que os sistemas nacionais de saúde possam fazer frente à má nutrição em todas as suas formas (DIAS, 2014).

Entretanto, organizações da sociedade civil apresentaram duras críticas à ICN2 por não ter avaliado adequadamente nem os avanços nem os retrocessos no longo interregno entre as duas convenções. Embora tenha reafirmado que o alimento é a expressão dos valores, das culturas, das relações sociais e da autodeterminação dos povos, e que o ato de se alimentar e alimentar aos outros envolve soberania, pertencimento e empoderamento, isso não foi o suficiente para fazer frente ao desafio da má nutrição global. As organizações criticaram ter sido deixado de fora no processo preparatório o Comitê Mundial de Segurança Alimentar (CSA), um dos mais importantes espaços de formulação internacional de políticas para a segurança alimentar e nutricional. Ademais, a sociedade civil não foi convidada nem teve permissão para participar efetivamente da discussão dos resultados (VALENTE, 2016, p. 15).

Convém recordar que o termo segurança alimentar foi inserido no marco do Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (GATT), que vigorou de 1948 a 1994, originando as regras do sistema de acordos comerciais entre países. A partir das negociações da Rodada do Uruguai (1986-1993), produziu-se o primeiro acordo multilateral dedicado ao setor agrícola, que resultou na criação da Organização Mundial do Comércio (OMC). Trata-se da entidade atualmente responsável pela administração do sistema multilateral de comércio, cuja ênfase está pautada na liberalização do comércio mediante o estabelecimento e aplicação de regras

para a remoção de barreiras. Rememore-se que até a constituição da OMC, os alimentos eram questão de soberania nacional e local, e não de comércio global (SHIVA, 2020, p. 134).

Todo o debate do direito humano à alimentação, a partir da 1ª Cúpula Mundial da Alimentação²⁹, ocorrida em Roma em 1996, leva em conta os Acordos de Livre Comércio, que conformam os limites das possibilidades de aprovar questões no âmbito do direito humano à alimentação. Os delegados da 1ª Cúpula reconheceram que o problema da fome não se devia à falta de alimentos, mas sim às dificuldades de acesso a eles, retomando o tradicional conceito de segurança alimentar em um novo contexto histórico.

A definição apresentada em 1996, e ainda vigente, ressaltou o acesso do indivíduo aos alimentos, conforme extrato da Declaração de Roma: “Existe segurança alimentar quando as pessoas têm, a todo o momento, acesso físico e econômico a alimentos seguros, nutritivos e suficientes para satisfazer as suas necessidades dietéticas e preferências alimentares, a fim de levarem uma vida ativa e sã”.

Importa dizer que a segurança alimentar e nutricional está atrelada ao regulamento da OMC e é debatida em termos do Acordo sobre Agricultura, tratado internacional que “obriga os países a liberalizar as exportações e importações, e permite que as corporações globais assumam o controle da produção interna, dos mercados domésticos e do comércio global” (SHIVA, 2020, p. 141). A própria FAO corrobora esse entendimento em nota emitida em abril de 2015, em que o então diretor da OMC, Roberto Azevêdo, afirma: “A segurança alimentar está estreitamente relacionada ao comércio [internacional, diga-se de passagem] e é, portanto, um elemento importante do nosso trabalho na OMC” (ASBRAN, 2015).

Não bastasse isso, no encerramento da Rodada Uruguai, a OMC criou um instrumento para a apropriação e privatização dos direitos intelectuais comunitários (leia-se, de indígenas, camponeses, comunidades tradicionais): o Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio (TRIPS), que facilita e legitima a pirataria dos bens naturais e do patrimônio biológico, cultural e intelectual por parte das empresas transnacionais.

Valente (2002, p. 9) assinala que, a partir desse momento,

o conceito de segurança alimentar foi fortemente influenciado pelas intensas disputas entre a visão do mundo industrializado e de algumas economias emergentes e a visão de governos de países que vivem a difícil realidade da insegurança alimentar, por causa da incapacidade de comprar alimentos em mercados internacionais e/ou porque são incapazes de garantir que todos os cidadãos tenham

²⁹ Desde então, a diretriz da erradicação da fome orientou-se por “plano de ação com o objetivo específico de ‘reduzir à metade o número de pessoas com desnutrição’ no ano de 2015 e que concentrou seus esforços no aumento da produção de alimentos básicos, na criação de um ‘sistema de comércio mundial’ e no desenvolvimento de programas de cooperação internacional” (HOYOS e D’AGOSTINI, 2017, p. 180).

acesso a comida suficiente, por causa das dinâmicas econômicas e políticas, nacionais e globais, sobre as quais eles não têm nenhum controle. Apesar desse contexto, o quadro de referência hegemônico da segurança alimentar e nutricional não inclui discussões sobre a governança global de alimentos e da nutrição.

No conflito, duas visões se contrapõem: de um lado, a que acredita ser possível conciliar o objetivo da liberalização do comércio agrícola internacional com a implementação de políticas eficazes de segurança alimentar nos países em desenvolvimento; do outro, a que é contrária à privatização de sistema alimentar internacional institucionalizado nos protocolos da OMC, por promover a eliminação de economias agrícolas locais, ocasionando sérias consequências para a segurança alimentar.

Parece estar fora de disputa, porém, o fato de que a criação da OMC propiciou o controle da produção e distribuição de alimentos por um restrito grupo de empresas transnacionais, cujo poder econômico, traduzido em poder político, define as políticas alimentares que regem o sistema alimentar mundial. Essas empresas concentram terras, bosques e fontes de água, controlam sementes, provocando aumento da pobreza rural, maior destruição da natureza, expulsão de povos indígenas de seus territórios, migração forçada e massiva de famílias de agricultores para as cidades, ameaça ao DHANA, além da repressão aos movimentos camponeses de diferentes lugares da América Latina.

2.4 AS FRENTES PARLAMENTARES CONTRA A FOME E SEUS IMPACTOS NA PRODUÇÃO LEGISLATIVA

No âmbito dos parlamentos latino-americanos, Frentes Parlamentares Contra a Fome foram criadas no início da primeira década do século XXI, a fim de colocar a luta contra a fome e a insegurança alimentar nas agendas nacionais e regionais.

Em 2005, foi lançada a Iniciativa América Latina e Caribe Sem Fome (IALCSH), promovida pelos então presidentes do Brasil e da Guatemala, à qual se juntaram, posteriormente, todos os países da região, constituindo o primeiro compromisso regional para erradicar a fome. Considerada marco de referência na luta contra a fome na América Latina, a IALCSH inspirou os membros da Comunidade dos Estados da América Latina e Caribe (CELAC) a aprovarem, em 2015, o Plano de Segurança Alimentar, Nutrição e Erradicação da Fome (Plano SAN CELAC 2025), que coloca a luta contra a fome no topo das agendas políticas dos países da região, ademais de reiterar à FAO que, “com brevidade levasse a cabo ações necessárias para conceituar e definir o termo soberania alimentar” (CELAC, 2015, p. 1).

Por sua vez, o Parlamento Latinoamericano (Parlatino) aproximou-se da sociedade civil e incentivou processos de coordenação em instâncias como o Foro de Presidentes de Poderes Legislativos de Centroamérica y Cuenca del Caribe (Foprel), o Parlamento Centroamericano (Parlacen), o Parlamento Andino (Parlandino) e o Parlamento Suramericano (Parlasur) (FAO, 2017, p. 16).

Em setembro de 2008, durante o 1º Fórum Parlamentar sobre o Direito à Alimentação, realizado na República Dominicana, acordou-se criar uma Frente Parlamentar contra a Fome na América Latina e Caribe (FPHALC). A Frente recebeu forte impulso da FAO por meio do representante regional para América Latina e Caribe da entidade, José Graziano da Silva³⁰. Ela foi lançada formalmente durante a Conferência Interparlamentar pelo Direito a Segurança Alimentar, no Panamá, em setembro de 2009 (FAO, 2017, p. 16), constituindo:

uma articulação de parlamentarxs integrantes de congressos nacionais, subnacionais e regionais, comprometidos com a luta contra a fome e a necessidade de tornar a segurança alimentar um assunto estratégico da atividade legislativa, promovendo o estabelecimento de marcos institucionais favoráveis à realização plena do direito à alimentação na América Latina e Caribe (PARADA, 2021, p. 183).

Em março de 2010, ocorreu o I Fórum da Frente Parlamentar Contra a Fome de América Latina e Caribe, na cidade de São Paulo, que teve a participação de parlamentarxs e de representantes da sociedade civil. Foi um momento de debate e diálogo entre diferentes atores sociais, para tratar de questões como a importância da plena incorporação do direito humano à alimentação nos ordenamentos jurídicos vigentes; o fortalecimento da cooperação Sul-Sul; a promoção de mecanismos que eliminem os inconvenientes na compra de alimentos produzidos pela agricultura familiar (PARADA, 2021, p. 188). A Declaração do Fórum reconheceu o papel fundamental da sociedade civil no desenho, na execução e na avaliação das estratégias enfatizando a necessidade de reforçar o diálogo entre FPHALC e as diferentes frentes constituídas.

No ano de 2011, aconteceu o II Fórum da Frente Parlamentar, na cidade de Bogotá, Colômbia, ocasião em que foi reconhecido o aporte fundamental das mulheres na produção de alimentos e sua situação de especial vulnerabilidade ante a insegurança alimentar (FPHALC, 2011, p. 3). Também se reconheceu a importância da soberania alimentar e da segurança alimentar e nutricional, para além de propor o *“diálogo de saberes y conocimientos*

³⁰ Cuida-se do apoio técnico, logístico e financeiro recebido da FAO e da Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (AECID). A Frente também constituiu aliança técnico-política com a CELAC, com a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS), que atua como escritório regional da Organização Mundial da Saúde (OMS), e com o Observatório do Direito à Alimentação na América Latina e no Caribe (ODA) (FAO, 2017).

tradicionales y modernos para una gestión con un enfoque cosmogónico de los recursos naturales” (FPHALC, 2011, p. 5).

Em 2012, durante a XVIII Assembleia Ordinária do Parlamento Latino-americano (Panamá), os integrantes do Parlatino e da FPHALC aprovaram a *Ley Marco Derecho a la Alimentación, Seguridad y Soberanía Alimentaria*, com o objetivo declarado no art. 1º de

establecer un marco jurídico de referencia, que permita a cada Estado establecer políticas y estrategias para garantizar de manera permanente y con carácter de prioridad nacional “El Derecho a la Alimentación”, la seguridad alimentaria y nutricional de la población, para el disfrute de una vida sana y activa.

A fim de assegurar “o exercício pleno do direito humano à alimentação adequada” (art. 3º), essa lei aponta suas finalidades no art. 4º, a saber:

- a) Declarar prioridad nacional la política y estrategia del derecho a la alimentación adecuada.*
- b) Fortalecer la capacidad institucional pública para que cada Estado pueda garantizar el derecho a la alimentación de su población, de acuerdo a los principios de diversidad cultural y productiva de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades.*
- c) Establecer estrategias para superar la desnutrición y el hambre, y garantizar la salud de la población de los Estados parte.*

Embora defina o termo “soberania alimentar” no seu Capítulo II, a Lei Marco não apresenta maiores considerações, mencionando apenas que “Os Países que tenham adotado o conceito de Soberania adequarão o objeto da presente Lei” (art. 1º).

Nos anos seguintes, foi mantida a metodologia dos fóruns, como espaços de articulação nos quais as Frentes, junto com seus aliados estratégicos, partilham experiências, estabelecem posições e fixam compromissos, ademais de serem reuniões regulares de planejamento e capacitação, e múltiplas ações nacionais de consulta e sensibilização, inclusive no processo de elaboração e aprovação de leis. Até o momento, já foram celebrados nove fóruns, tendo o último deles ocorrido em outubro de 2018, na cidade de Madri, Espanha.

A incidência e as articulações das Frentes Parlamentares resultaram na aprovação de mais de vinte leis sobre segurança alimentar e nutricional e na promoção de inúmeras iniciativas legislativas³¹.

No Brasil, em 2007, no início do segundo mandato do então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, foi instituída a Frente Parlamentar de Segurança Alimentar e Nutricional (FPSAN) no âmbito do Congresso Nacional. Ela se tornou colaboradora e exemplo para mais de vinte países que instituíram Frentes de natureza similar e também inspirou a criação da

³¹ Ver, a propósito do tema, o documento disponível em: <https://www.fao.org/3/i7872s/i7872s.pdf>, p. 18-21.

Frente da América Latina e Caribe à qual se vinculam todas as demais³². A FPSAN é suprapartidária, tem duração indeterminada, é integrada por parlamentares e pode contar com membros colaboradores da sociedade civil: representantes de movimentos sociais e sindicais, entidades, conselhos e fóruns relacionados com os objetivos da Frente (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2015, p. 3).

Entre os objetivos da FPSAN, destacam-se: i) promover ações com vistas a aprimorar a legislação federal, de modo a assegurar a todos os brasileiros o direito fundamental à alimentação; ii) apoiar a implantação e consolidação do Sistema de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), discutindo com a sociedade e o Governo brasileiro as bases para o seu marco regulatório, com vistas a assegurar o direito humano e social à alimentação adequada, bem como garantir os mecanismos para sua exigibilidade; iii) articular e integrar as atividades da Frente Parlamentar da Segurança Alimentar e Nutricional com as ações do Governo ou da sociedade civil voltadas para o tema da segurança alimentar e nutricional; iv) promover ações com o objetivo de ampliar as condições de acesso aos alimentos produzidos pela agricultura familiar (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2015, p. 3).

A atuação da FPSAN contribuiu para a discussão e o aperfeiçoamento de vários e importantes instrumentos legais, entre os quais se destacam a Lei 11.947/2009, que estruturou o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE); a Lei 12.188/2010, que criou a Política e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural; e a EC 64/2010, que constitucionalizou o direito humano à alimentação (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2015, p. 2).

Na Argentina, o processo de constituição da *Frente Parlamentario contra el Hambre* (FPH-AR) iniciou-se em 2009, com o objetivo de: “*incorporar en la agenda del parlamento la compleja problemática del hambre e incentivar la aprobación de presupuestos públicos, la creación de entidades gubernamentales e influir en las políticas públicas que tiendan a la Soberanía Alimentaria del país*” (ARGENTINA, 2011, p. 1).

De acordo com Parada (2021), a FPH-AR, constituída em 2011, nasceu num contexto bastante favorável, de grande participação popular, contando em sua formação, com um reduzido, mas “nutrido” grupo de deputados e de representantes de organizações da sociedade civil. Cite-se, a propósito, a realização – pelo Congresso argentino em 2010 – de uma audiência pública sobre *Soberanía Alimentaria em Argentina: reflexiones urgentes para la construcción de um nuevo modelo de desarrollo*. Esse foi o ponto de partida do primeiro

³² São 25 frentes parlamentares contra a fome na América Latina e Caribe, cujo objetivo principal é contribuir na geração de marcos normativos que deem suporte jurídico e institucional às políticas, aos programas e às ações necessárias ao alcance da segurança alimentar e nutricional e da soberania alimentar, de acordo com os diferentes contextos e processos nacionais (PARADA, 2021, p. 184).

projeto de lei sobre o marco de direito à alimentação adequada com segurança e soberania alimentar, apresentado simultaneamente nas duas casas do Congresso, em 2013.

Ao longo do período 2011-2021, a FPH-AR promoveu a aprovação da *Lei 27.118/2015, de Reparación Histórica de la agricultura familiar para la reconstrucción de una nueva ruralidad en la Argentina*; o *Projeto de lei del Régimen de Compra a la Agricultura familiar, para Fortalecimiento del Sector* (2015); e o *Anteprojeto da Ley Marco sobre Seguridad Alimentaria y Nutricional* (2016).

2.5 A GOVERNANÇA DA FAO: DA ESCASSEZ DE ALIMENTOS AOS INTERESSES CORPORATIVOS DAS MONOCULTURAS

Nos primeiros anos após a Segunda Guerra Mundial, a FAO exerceu poder suficiente para reinventar o mundo dos alimentos e da agricultura e registrá-los de novas maneiras numa perspectiva global. Phillips e Ilcan (2003) explicam que as razões se devem, em grande parte, às circunstâncias históricas em que a organização surgiu: alianças políticas e crença no sistema ONU, concomitantemente à escassez de alimentos no pós-guerra.

A missão da FAO envolve tanto alimentos quanto agricultura, estando a agência voltada a desenvolver programas que visem melhorar a nutrição, aumentar a produtividade agrícola, elevar o nível de vida da população rural e contribuir para o crescimento da economia mundial. Nesse sentido, tem por metas alcançar a segurança alimentar para todos e todas e garantir que as pessoas tenham acesso regular a alimentos de boa qualidade que lhes permitam levar uma vida ativa e saudável.³³

A questão que se coloca é a forma como a organização cumpre a missão declarada, nem sempre aberta à participação pública. De um lado, sua autoridade e capacidade de intervir são derivadas e, em última análise, limitadas pelos desejos dos Estados-Nação que formam a base da organização. De outro lado, a governança alimentar global tem sido associada ao poder institucional e corporativo de empresas privadas transnacionais e organizações como a OMC (PHILIPS e ILCAN, 2003).

No entender de Contreras (CÍRCULO SOCIOBIODIVERSIDADE, 2020), faz-se mister analisar o papel da FAO como marco de referência na governança global da agricultura e da alimentação, com olhar crítico sobre sua estratégia central por quase cinquenta anos.

A FAO é considerada como o marco de referência global legitimado para disseminar metodologias e transferir dispositivos técnicos, linguagens teóricas e práticas padronizadas

³³ O sítio da FAO foi amplamente explorado ao longo da pesquisa. Ver <https://www.fao.org/about/en/>

com o intuito de conduzir adequadamente a agricultura e a alimentação no combate à fome e à desnutrição. Desde sua criação, a FAO envia especialistas em alimentos e cientistas agrícolas para países em desenvolvimento, a fim de intervir ativamente nos sistemas agrícolas regionais e nacionais e nos padrões alimentares: capacitação de pessoas; melhoria tecnológica de terras e estruturas agrárias; *commodities* a serem produzidas (PHILLIPS, 2006).

Mediante parâmetros de avaliação, impôs um modelo universal muito eficaz em países com pouca estrutura pública, sem levar em conta as diferenças e peculiaridades na produção e no consumo de alimentos nas distintas regiões do mundo. Ela fornece dados, informações, planilhas, gráficos para organizações/corporações globais, como OMC, OCDE, e empresas transnacionais, responsáveis por determinar as políticas agrícolas e de alimentos e mobilizar o comércio internacional (PHILLIPS e ILCAN, 2003). Pretende garantir que o mundo seja adequadamente abastecido e, como tal, suas intervenções se dão em escala global.

Valendo-se do conhecimento científico, a FAO cunhou verdades sobre alimentos e práticas agrícolas, apoiadas por estimativas de validade e confiabilidade. Visando mensurar a fome e a desnutrição, introduziu e aplicou técnicas para comparar a oferta de alimentos, o conhecimento dietético e as práticas de consumo em todas as regiões do mundo. Nesse sentido, o cálculo científico e o mapeamento dos alimentos e da agricultura tornaram-se uma técnica eficaz para governar as hierarquias de consumo e produção em todo o mundo.

Phillips e Ilcan (2003) observam que a FAO instituiu um regime de conhecimento e atuação, incluindo formas de conduzir-se, formas de falar a verdade, pessoas autorizadas a falar verdades, formas de decretar verdades e os custos de fazê-lo. Para avaliar o que o mundo necessitava para estar livre da fome nos anos pós-guerra, empregou técnicas e dispositivos de exercício do poder e de intervenção nos países, estabelecendo um modelo único de governança alimentar. As regiões e os países do mundo são classificados de acordo com índices que determinam aqueles que estão dentro ou fora dos padrões.

A FAO oferece dados estatísticos sobre nutrição, produção e comércio agrícola, e elabora diferentes publicações, estudos e relatórios periódicos, entre os quais figuram os informes anuais “O estado de insegurança alimentar no mundo” e “O estado mundial da agricultura e da alimentação”. Este último elaborado a cada ano, desde 1947, é uma das mais antigas publicações da agência. Os informes dedicam-se a analisar a situação da agricultura e da alimentação, em nível mundial, mas também analisam grandes conjuntos regionais, como América Latina e Caribe.

De modo geral, os informes da FAO apresentam o acesso aos alimentos como aqueles que são comercializados, perspectiva que é questionada por Toro Sánchez e Gagliardini (2006):

Si tratamos el problema del hambre en términos de mercado es más que evidente que cuanto más pobre se es (en términos de ingresos), más dificultad existe para nutrirse diariamente, y más dependiente se estará de las fluctuaciones de los precios de los alimentos en el mercado. Ya no estaremos hablando de necesidades alimentarias, sino de demandas alimentarias. Sin embargo, habrá quiénes puedan producir su propio alimento, esto es, campesinos que dedican parte de la producción al consumo familiar, pero ¿por qué los informes no contemplan la posibilidad de la autosuficiencia alimentaria? ¿Por qué sólo ven al afectado como consumidor y no como posible productor-consumidor?

Em outras palavras, os relatórios da FAO abordam a segurança alimentar com base no mercado, de modo que se considera o acesso a alimentos adequados possível apenas quando houver renda suficiente para a compra deles. Desconsidera-se o autoconsumo, que tem sido prática comum em países considerados em desenvolvimento (SÁNCHEZ e GAGLIARDINI, 2006).

Para Barret (2002), o desenvolvimento de políticas que empregam mecanismos de mercado para distribuir alimentos aos pobres são consistentes com noções neoliberais de sujeito, que posicionam o indivíduo como responsável pela ingestão nutricional por meio da compra de alimentos ou do recebimento como ajuda alimentar (*apud* TRAUGER, 2014, p. 3). Dunn (2003) complementa enfatizando que a legislação de segurança alimentar conecta a transformação capitalista do campo ao Estado e seus programas de segurança alimentar de formas tangíveis. No entendimento dele, os padrões de segurança alimentar são um mecanismo chave para governar o comércio global de *commodities* (*apud* TRAUGER, 2014, p. 4).

Em suma, nas análises de Trauger (2014), a segurança alimentar – por meio de seus mecanismos de mercado, da (super)produção de *commodities* globais e das políticas territoriais estatais que as promovem – tem contribuído para a dependência do modelo de agricultura industrial. Essas políticas prejudicaram a subsistência de pequenos proprietários em todo o mundo e geraram novas desigualdades e desconexões entre produtores e consumidores.

O Estado, por meio de seus mecanismos de política de segurança alimentar ou inocuidade dos alimentos, é um veículo de promoção e continuidade de certas práticas agrícolas quase sempre voltadas a beneficiar as corporações transnacionais, que têm vantagens estratégicas na agricultura industrializada e mercantilizada. Os direitos corporativos, o direito do Estado liberal de governar e a primazia da propriedade privada, sustentam esse regime de verdade, direitos e poder em favor do capital.

A forma de agir da FAO reproduz a colonialidade de saber e de poder, ao marginalizar e invisibilizar determinados sistemas de conhecimento, hierarquizando os grupos humanos e os lugares em um padrão de poder global, universal, para sua exploração, com vistas à acumulação ampliada de capital. Castro-Gomez (RESTREPO e ROJAS, 2010) chama de “*la hybris del punto cero*” o distanciamento de si, uma não situacionalidade, com a pretensão de produzir um conhecimento de alcance universal desde um ponto de vista que subsume todos os pontos de vista, mas que não aparece como tal. De acordo com Restrepo e Rojas (2010, p. 140), “*El lugar universal es un no-lugar, un lugar des-corporalizado, des-geohistorizado [...], uno de los enunciados centrales de la colonialidad del saber que ha empoderado la cientifización del conocimiento.*”.

Philips e Ilcan (2003) assinalam que, em seu esforço para erradicar a fome e a desnutrição no mundo, a FAO inventou contraditoriamente um mundo de fome e de possibilidades. Desenvolveu métricas para comparar a oferta de alimentos, as dietas e as práticas de consumo alimentar em todas as regiões do mundo e optou por integrar o mundo, também pelo desenvolvimento de laços comerciais globais, mercados mundiais e populações com poder de compra.

Apesar desse esforço e transcorridos 75 anos de atuação da FAO, o Relatório “O estado de segurança alimentar e nutrição no mundo” de 2019 apontou que mais de 820 milhões de pessoas no mundo ainda passam fome – destacando o imenso desafio de alcançar a meta de fome zero até 2030³⁴ – e que dois bilhões de seres humanos experimentam níveis moderados e severos de insegurança alimentar (FAO, 2019, p. 3). Conforme o documento, ainda há, em todos os continentes, prevalência de insegurança alimentar ligeiramente maior nas mulheres do que nos homens, com diferenças mais pronunciadas na América Latina (FAO, 2019, p. 3).

Países como o Brasil estão regressando ao mapa da fome. Para Bernardo Mançano Fernandes (CENTRO DE FORMAÇÃO PAULO FREIRE, 2020), o fato tem relação com as políticas de “desenvolvimento”, dado que o Brasil produz muito alimento para exportação e que não há como a agricultura hegemônica superar a fome.

Os desafios são assustadores: influência corporativa na política em todos os níveis e controle da cadeia global de alimentos, bem como mercados de insumos, especialmente

³⁴ Em 2017, o Informe anual da FAO foi alterado para atender às metas da Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável: a meta de fome zero, que visa não só “acabar com a fome”, mas também garantir que todas as pessoas [...] tenham acesso a alimentos saudáveis, nutritivos e suficientes ao longo do ano (Meta 2.1 dos ODS) e a meta de “erradicar todas as formas de desnutrição” (Meta 2.2 dos ODS) FAO (2019, p. 2). Desde então, o título do relatório anual mudou para incluir indicadores de nutrição, além dos de segurança alimentar.

sementes e agroquímicos; o modelo industrial de ‘alimentos baratos’, do qual muitos consumidores ainda dependem por necessidade, preferência ou hábito; defesa do comércio agrícola global por Estados e poderosas agências multilaterais; ameaças à produção agrícola decorrentes das mudanças climáticas (EDELMAN *et al.*, 2014, p. 927).

Contreras (CICLO SOCIOBIODIVERSIDADE, 2020), atenta para a necessidade de uma reflexão crítica sobre o desenho e a implementação de políticas públicas, de pensar fora de uma narrativa reducionista sobre segurança alimentar que apresenta o mercado como o único cenário possível para a manutenção da vida. Segundo essa autora, o Estado é um ator relevante que busca e continuará buscando legitimar seu monopólio do público, haja vista ser uma das bases de sua existência e que afeta indubitavelmente a vida dos territórios que possuem dinâmicas próprias. Igualmente, para Peschard (apud EDELMAN *et al.*, 2014, p. 921), é importante desvendar a categoria Estado com seus diversos elementos burocráticos, interesses políticos e econômicos contraditórios, eficácia ou inércia, distintos níveis de governança e soberania limitada ou sobreposta sobre os principais processos locais.

Perla Benites (2021), representante da Organização de Mulheres Camponesas e Indígenas (Conamuri), do Paraguai, faz uma boa reflexão sobre a política da FAO e seu distanciamento dos movimentos sociais:

FAO es una organización dependiente de los gobiernos, una articulación de gobiernos, con tema específico de agricultura y alimentación. Por lo tanto, lo que la FAO defina, de alguna manera responde al conjunto de los gobiernos y de los Estados, aunque muchas veces la FAO dice: “bueno nosotros tenemos una línea independiente, autónoma, etc.”, en la realidad concreta no es así. En algún momento, de acuerdo con quien está en la dirección podemos [movimientos sociales] tener mayor o menor incidencia. Durante el período de Graziano da Silva es como que permitió mayor participación de los movimientos sociales y se pudieron definir algunas políticas globales un poco más favorables. Ahora tenemos un director que en realidad no quiere saber nada de los movimientos sociales; que lo único que le interesa es el desarrollo del agronegocio y está convencido de eso. [...] Entonces, la FAO, de alguna manera responde a directrices globales. En ese momento nosotros [movimientos sociales] creemos que nuestra participación está muy frágil, se han cerrado la puerta, aunque la FAO habla de que [las puertas] están abiertas, pueden venir etcétera. Puede tener gente muy buena internamente, pero a la hora de la verdad, las definiciones políticas terminan siendo generalmente no muy favorables al campesinado, a los pueblos indígenas. Ahora mismo las políticas que están impulsando la FAO habla de representación, habla de algo muy bueno, muy bondadoso para resolver todo el problema: la digitalización de la agricultura. Pero para nosotros [campesinos, pueblos indígenas] es un riesgo enorme porque ni siquiera sabemos muy bien lo que significa, pero por el nombre ya nos da miedo de que de hecho venimos viviendo una agricultura sin campesinos en la agricultura empresarial que busca excluir la mano de obra campesina e indígena. [grifos meus]

O debate sobre segurança alimentar para povos indígenas na América Latina é ainda bastante incipiente. Em 2015, quando atuava na Regional da FAO, em Santiago do Chile, Emma Siliprandi participou de uma cerimônia que marcava o início de um diálogo com os

Povos Indígenas na América Latina. O evento aconteceu na sede da FAO (Roma, Itália), com a participação de representantes indígenas. Siliprandi (2021) assim relata a sua percepção do fato:

era a primeira vez que os indígenas entravam no prédio da FAO. Fiquei chocada! Como a FAO nunca trabalhara com Povos Indígenas! Vergonhoso! [...] a FAO sempre manteve uma visão assistencialista aos povos indígenas. Não era seu público. Era público do PNUD/PNUMA. Como se não fossem pessoas, não tivessem conhecimentos milenários sobre práticas agrícolas.

Sucessivas conferências mundiais sobre alimentação, promovidas pela FAO, vêm debatendo o tema até os dias de hoje, sem lograr avanços substanciais. Carballo (2011, p. 13) traz o exemplo dos Objetivos do Desenvolvimento do Milênio (ODM), estabelecidos na Conferência de 1996 – erradicar a fome no mundo até 2015.

Vale registrar a Cúpula Mundial de Sistemas Alimentares, realizada durante a Assembleia Geral das Nações Unidas, em 23 de setembro de 2021, como parte da Década de Ações para o alcance dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) até 2030. O principal objetivo da Cúpula era fazer “avançar os 17 objetivos considerando a necessária transformação dos sistemas alimentares³⁵ e alavancando a interconexão das agendas de alimentação e agricultura com desafios globais como fome, mudanças climáticas, pobreza e desigualdade” (YAMAOKA, 2021).

Sofia Monsalve (CADERNO DE CAMPO, 2021), secretária-geral da Fian Internacional, afirma que as Cúpulas têm o papel de indicar caminhos para organizar a governança e a abordagem em relação ao tema em questão, sendo geralmente convocadas para tratar de questões sociais e econômicas que requerem medidas intersetoriais contínuas e diálogos entre a comunidade internacional. Para ela, o processo de organização da Cúpula Mundial de Sistemas Alimentares preocupou bastante os movimentos sociais e as organizações da sociedade civil e foi objeto de denúncia em âmbito internacional. Diferente das Cúpulas Mundiais de Alimentação anteriores, protagonizadas pela FAO, marcadas por amplos diálogos entre Estados, instituições e sociedade civil, essa Cúpula foi radicalmente cooptada pelas corporações transnacionais. Basta dizer que Agnes Kalibata, representante da Aliança para a Revolução Verde (AGRA), na África, foi designada para assumir a coordenação geral da Cúpula, fato que demonstra o viés de abordagem em prol das grandes corporações do agronegócio e da indústria de alimentos.

Vale lembrar o teor de um relatório da Aliança Global pelo Futuro da Alimentação, que indica graves impactos sobre a saúde relacionados com as práticas da agricultura e da

³⁵ Trata-se de considerar como tais sistemas se relacionam às mudanças climáticas, como contribuem para as emissões de gases de efeitos estufa e como contribuem para a perda de biodiversidade e destruição ecológica.

indústria de alimentos, entre os quais cita o uso intensivo de agrotóxicos, a produção e *marketing* de alimentos ultraprocessados e o desenvolvimento de *commodities* alimentares (IPES-FOOD, 2017 *apud* BURITY *et al.*, 2019).

Os especialistas afirmam que a população mundial está vivenciando uma sindemia de três grandes pandemias interrelacionadas: a obesidade, a desnutrição e as mudanças climáticas. De acordo com o *Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)*, os sistemas alimentares respondem por cerca de 30% das emissões de GEE, 80% do desmatamento global e 70% do consumo de água doce do mundo (BURITY *et al.*, 2019).

Para a Fian Internacional, o papel da ONU de mediar os conflitos deixou de ser exercido. A presença de interesses privados no centro da organização da Cúpula revela um processo de captura corporativa do Sistema ONU. A FAO e o Comitê Mundial de Segurança Alimentar (CSA)³⁶ foram excluídos da organização da Cúpula. No início da discussão sobre a Cúpula, em plena pandemia, o CSA teve muitas dificuldades para mobilizar os membros do Mecanismo da Sociedade Civil (MSC). Não se tinham muitas informações; foi difícil estabelecer uma posição. A Cúpula ignorou as plataformas existentes e o MSC, escolhendo alguns setores da sociedade civil para participar do Comitê Consultivo da Cúpula e, assim, assumindo um viés corporativo. Monsalve aponta a inclusão no Comitê de plataformas como o Conselho Empresarial Mundial para o Desenvolvimento Sustentável; de empresas filantrópicas como a Fundação Rockefeller e a Fundação Bill Gates; e de “iniciativas de múltiplas partes interessadas” como a *Global Alliance for Improved Nutrition e Scaling Up Nutrition*, todas conectadas entre si e defendendo os interesses das corporações (CADERNO DE CAMPO, 2021).

O MSC decidiu não participar da Cúpula, ficando livre para o exercício da crítica e para continuar na discussão sobre a transformação radical dos sistemas alimentares industriais. Nas palavras de Monsalve:

o que estamos fazendo, é tentar construir uma convergência que vai além do movimento de soberania alimentar e das organizações que tradicionalmente têm trabalhado no campo da alimentação e agricultura, envolvendo o movimento de justiça climática, o movimento feminista, organizações com foco em saúde e a intersecção entre nutrição e saúde, mas também com o movimento contra a dívida e pela justiça econômica (CADERNO DE CAMPO, 2021).

³⁶ Desde a reforma de 2009, o CSA tornou-se o principal *locus* na governança internacional de SAN. Trata-se de um dos mais democráticos e representativos espaços de todo o sistema ONU, tendo como iniciativa exemplar a instituição do MSC. Esse mecanismo, de natureza consultiva, permite ampla participação social nas decisões globais sobre os sistemas alimentares: movimentos sociais, ONG, acadêmicos, organizações representativas da agricultura familiar, povos e comunidades tradicionais, grupos urbanos, sindicatos e ativistas.

Ela acrescenta que a Cúpula veio em um momento de grande urgência, com múltiplas crises: fome, pandemia, guerras e conflitos armados, mudanças climáticas e problemas sociais. Ressalta, ainda, a necessidade de discutir a transformação radical dos sistemas alimentares industriais (CADERNO DE CAMPO, 2021):

a questão é importante, é vital, é essencial, mas há também outra característica que é muito importante destacar: estamos em um período de transição, de reconfiguração geopolítica, de reconfiguração social e cultural. É, portanto, um momento difícil de interpretar, de ler e de organizar e, neste sentido, a cúpula enquadra jogos políticos e institucionais de reconfiguração de forças em um momento de transição.

Monsalve (CADERNO DE CAMPO, 2021) chama atenção para o fato de o sistema de direitos humanos, em Genebra, estar sofrendo de um debilitamento crônico de financiamento. Por falta de recursos, os órgãos que vigiam o cumprimento dos tratados internacionais têm cancelado as sessões ordinárias. Estão se transformando em mesas redondas multipartidárias sem funções e responsabilidades claras. Não é casualidade que a Cúpula os tenha ignorado.

Para Maria Emília Pacheco (CADERNO DE CAMPO, 2021), presidenta da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE) e ex-presidenta do Conselho Nacional de Segurança Alimentar (CONSEA), o primado do direito humano à alimentação adequada e saudável foi negado no processo de construção da Cúpula. O anúncio da Cúpula foi precedido de um Acordo de Parceria, assinado em junho de 2019, pelo Secretário Geral das Nações Unidas, António Guterres, com o Fórum Econômico Mundial³⁷. É um acordo estratégico que dá acesso privilegiado e de anuência do Sistema ONU às corporações transnacionais, às custas dos interesses públicos de Estados e demais atores.

Embora a influência corporativa tenha sido exercida por longo período nas Nações Unidas, sob os novos termos da parceria ONU Mulheres, a ONU vai permanentemente ser associada a corporações transnacionais. Na avaliação de Monsalve (CADERNO DE CAMPO, 2021): “a longo prazo, isso pode permitir que líderes se tornem ‘conselheiros não-oficiais’ de dirigentes da ONU”. Várias organizações mobilizaram-se contra a assinatura desse acordo, pois ele contraria a Carta das Nações Unidas.

Ela também avalia que a Cúpula dos Sistemas Alimentares tem acelerado o processo de privatização de instituições públicas internacionais, pois substituirá regras claras do jogo por um processo muito opaco, como o ocorreu na organização da Cúpula realizada em setembro de 2021, em que os governos nada decidiram, mas sim um conjunto de plataformas que representam interesses corporativos apoiados por poderosos governos do Norte e, sem

³⁷ Organização Internacional de Cooperação Público-Privada que envolve líderes políticos, empresariais e da sociedade para moldar agendas globais, regionais e industriais. Ver, a propósito do tema, a página: <https://www.weforum.org/about/world-economic-forum/>.

dúvida, vários governos da União Europeia e dos Estados Unidos, muito favoráveis ao que essa Cúpula representa (CADERNO DE CAMPO, 2021).

Observa-se também que a Cúpula inaugurou uma disputa sobre a direção e o sentido na transformação dos sistemas alimentares. Há uma captura do discurso da sociedade civil organizada. Com ironia, Monsalve relata que, “oficialmente esta é uma Cúpula Popular, é uma cúpula tremendamente inclusiva, onde os direitos humanos não foram levados em conta, nem mesmo a agroecologia, a agricultura orgânica, os conhecimentos indígenas” (CADERNO DE CAMPO, 2021). Ademais, acusa a Cúpula de ter favorecido soluções tecnológicas e a digitalização, mas de não ter incluído na discussão assuntos como a crescente desigualdade de propriedade de terra ou a necessidade de reduzir o uso de pesticidas. Avalia que a Cúpula falhou nos objetivos de ser um evento dos povos, com participação social, de erradicar a fome ou de se aproximar dos ODS, e vaticina: “certamente falhará em transformar os sistemas alimentares corporativos em sistemas alimentares mais sustentáveis e mais saudáveis” (YAMAOKA, 2021).

2.6 A SOBERANIA ALIMENTAR (SOBA): UM CONCEITO EM DISPUTA

Dos anos 1990 aos primeiros anos do século XXI, o desenho de políticas públicas de alimentação foi orientado por duas perspectivas: a de SAN, principalmente da visão das agências multilaterais, e a de soberania alimentar (SobA), impulsionada pelos movimentos sociais como uma crítica às limitações do conceito de segurança alimentar, em tratar os efeitos adversos do sistema alimentar globalizado nas economias locais rurais; a perda, por parte dos povos do mundo, do controle sobre os bens necessários para produzir e gozar do alimento como fonte da vida humana; a perda da agrobiodiversidade e as ameaças ao patrimônio agrícola, entre outros (LOPES-GIRALDO e FRANCO-GIRALDO, 2015).

O termo SobA está no centro da resistência global ao capitalismo desde a “Batalha de Seattle”, em 1999, quando uma ampla coalizão de agricultores, sindicatos, organizações não governamentais, protestou, por cinco dias, contra a terceira reunião ministerial da OMC que pretendia derrubar os protecionismos alfandegários, deixando o mercado livre de qualquer tipo de “amarra”, com interferência mínima dos Estados.

O conceito de SobA nasceu da insatisfação de movimentos sociais ligados à Via Campesina, com as definições de segurança alimentar elaboradas pela FAO, na década de 1990. A ideia de soberania alimentar, incorpora posicionamento político, social e econômico, deixando claro que os problemas de fome, desnutrição e exclusão são consequências da não

observância em respeitar, proteger e cumprir o direito à alimentação por parte do Estado. Está ligada às ideias de autonomia local, mercados locais e ação comunitária, possibilitando democratizar os alimentos, o acesso e o controle aos bens naturais comuns pela população para erradicar a fome.

O movimento contra-hegemônico conseguiu chamar atenção mundial do projeto neoliberal a ser estabelecido pela OMC. Desde então, eventos contestatórios têm sido recorrentes, como os de 2003, em Cancun/México, em que o líder agrícola sul-coreano Kun Hai Lee se esfaqueou até a morte, declarando que “a OMC mata agricultores” (DESMERAI, 2013). Esses protestos sinalizam o descontentamento político de corpos precários de que fala Butler (2018) – em aliança, nas ruas, em assembleia, ocupando espaços públicos – com relação à governança mundial da produção agrícola e alimentar e fazem surgir o movimento em prol da soberania alimentar.

A SobA defende os direitos coletivos já reconhecidos pela ONU, como o direito à autodeterminação, o direito ao desenvolvimento e o direito a uma soberania permanente sobre os recursos naturais. Ela pode ser definida a partir de múltiplos olhares que não envolvem apenas camponeses e agricultores familiares, mas também povos indígenas, pescadores artesanais, pastores, extrativistas, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu e quilombolas, categorias que imprimem não apenas atividade, mas identidade cultural. Essas comunidades não estão apenas no campo, mas também nas cidades.

Há distintas visões e cosmovisões com relação aos bens naturais e às ideias de como, quando e o que produzir. No caso dos indígenas, o “como produzir” está relacionado aos sistemas agrícolas tradicionais em torno dos quais certas práticas, como o período de semeadura, baseiam-se em calendários tradicionais inspirados no cosmo e nos saberes ancestrais, transmitidos de geração a geração, ancestrais. Não respeita apenas ao plantio e à colheita, mas envolve outras atividades relacionadas à coleta, à pesca, à caça, às plantas medicinais; a rituais e à espiritualidade. Ademais, mesmo com experiências, conhecimentos e maneiras de saber específicas e historicamente diferentes, os diálogos entre saberes são construídos coletivamente e as alianças são tecidas em um plano de horizontalidade e igualdade.

O marco conceitual da SobA está em constante evolução, sob a influência viva de pessoas e movimentos sociais que lutam para alimentar a si mesmos e a suas comunidades e para preservar seus modos de produção da vida e a dignidade humana. Como conscientemente dito por Carballo (2011, p. 17), a SobA “*no se alcanza milagrosamente de un día para otro, y tampoco es posible lograrlo si simultáneamente no se atienden a un conjunto*

interrelacionado y complejo de factores. La transición hacia la SA implica [...] repensar el modelo nacional de desarrollo”.

No Paraguai, a líder camponesa Perla Benites (2021) diz que foram as mulheres da Conamuri que começaram a debater e disputar o conceito de soberania alimentar no país.

Creemos que hemos sido un poco más osadas que nuestros compañeros que también son miembros de la Vía campesina en instalar este tema de la soberanía alimentaria y la instalamos como ese concepto acuñado por La Vía Campesina que después digamos que toma La Vía Campesina pero después se lo amplía en el encuentro de Nyeleni como de varios movimientos campesinos y no solo campesinos sino de todo el sector popular. Porque el concepto soberanía alimentaria [...] se define desde esta perspectiva popular e incluye una diversidad de sujetos protagonistas del ejercicio de este derecho. [grifos meus]

Benites (2021) continua atentando para a ideia de que há uma forte relação entre SobA, papel político das mulheres e sementes. Sem sementes e sem mulheres não há soberania alimentar.

Decíamos que para poder tener soberanía alimentaria en Paraguay, para que nosotras seamos un pueblo soberano en términos de nuestra alimentación, nosotras necesitamos trabajar, recuperar nuestras semillas, cuidar nuestras semillas aquellas que aún tenemos, y también multiplicarlas. Entonces, por eso una de las primeras tareas que abordamos desde Conamuri por la soberanía alimentaria fue la campaña por las semillas y fue lo que nos identificó digamos de alguna manera. Estamos muy vinculadas como mujeres a las semillas. Hay una relación no solamente política, sino también una relación mítica con las semillas: la identidad de ser madre de muchas de las mujeres que lideraran realmente el proceso de construcción del movimiento, de nuestra organización, pero también después de las más jóvenes en términos de la relación entre la semilla y el futuro: sin semilla no hay futuro, sin semilla no hay alimentación, sin semilla no hay soberanía alimentaria. Entonces, para nosotras para que haya soberanía alimentaria en realidad hay que recuperarse el rol político también de las mujeres, porque las mujeres históricamente hemos estado vinculadas a la alimentación porque es parte del trabajo de cuidado, el trabajo de reproducción de la vida, por lo tanto, un trabajo no reconocido, no valorado social y culturalmente, mucho menos económica y políticamente. Entonces en ese sentido decimos nosotras la soberanía alimentaria requiere recuperar el rol político de la mujer. [grifos meus]

Diferentes maneiras de definir soberania alimentar foram referendadas na definição cunhada pela Via Campesina durante a II Conferência Internacional do movimento, em Tlaxcala/México, em abril 1996, meses antes da 1ª Cúpula Mundial de Alimentação, em Roma, conforme extrato da Declaración de Tlaxcala da Via Campesina:

Soberanía alimentaria es el derecho de cada nación para mantener y desarrollar su propia capacidad para producir los alimentos básicos de los pueblos, respetando la diversidad productiva y cultural. Tenemos el derecho a producir nuestros propios alimentos en nuestro propio territorio de manera autónoma. La soberanía alimentaria es una precondition para la seguridad alimentaria genuina (VIA CAMPESINA 1996).

A proposta foi apoiada e corroborada por todos os movimentos sociais e organizações camponesas presentes. Hoyos e D'Agostini (2017) lembram que o Fórum paralelo a 1ª Cúpula Mundial de Alimentação elaborou duas declarações: Soberania Alimentar: um Futuro sem

Fome”³⁸, aprimorando a Declaração de Tlaxcala; e Ganhos para uns quantos ou alimentos para todos: Soberania e Segurança Alimentar para eliminar a globalização da fome, que apresenta o posicionamento de todas as organizações e de todos os movimentos sociais presentes no Fórum. A Declaração definiu a soberania alimentar como “um novo modelo de ação para conquistar a Segurança Alimentar sem que isso implique concentração da riqueza e poder e sem tratar os alimentos como mercadorias e sem ameaçar o equilíbrio dos ecossistemas” (HOYOS e D’AGOSTINI, 2017, p. 183).

Além disso, os participantes do Fórum afirmaram que a soberania alimentar é posicionada como um pré-requisito para alcançar a segurança alimentar (art. 6º, incisos 1 e 2). Longe de ser a antítese da segurança alimentar, a soberania alimentar exige os direitos políticos de governar a agricultura e o comércio como um pré-requisito para comida segura.

Já a Declaração “Ganhos para uns quantos ou alimentos para todos: Soberania e Segurança Alimentar para eliminar a globalização da fome” afirma que a alimentação é um direito humano e não mercadoria. Isso significa, segundo Hoyos e D’Agostini (2017, p. 184):

que os alimentos não podem obedecer às dinâmicas da oferta e da procura caso se tenha como verdadeiro desejo a garantia do direito à alimentação de toda a humanidade e, portanto, exige que os alimentos fiquem fora das dinâmicas do mercado e tenham prevalência sobre os interesses e as políticas da OMC e outros convênios macroeconômicos.

Posteriormente, em outubro de 2000, durante a III Conferência Internacional da Via Campesina, o conceito foi reelaborado, incluindo “o direito dos povos para definirem a sua política agrícola e alimentar” (DESMARAIS, 2013, p. 41).

A incorporação do conceito de soberania alimentar em escala mundial e nacional ocorreu em 1996, mas sua expansão foi notável, particularmente a partir da crise internacional de 2008, que mostrou a superposição de múltiplos e complexos aspectos interrelacionados, como as crises alimentar, energética, econômico-financeira e as consequências das mudanças climáticas globais (CARBALLO, 2011).

Para esse movimento plural e díspar, defender a soberania alimentar significa superar o modelo hegemônico: retirar o poder das corporações e da OMC que determinam as políticas agrárias em todo o mundo, colocando os camponesxs, indígenas, pescadorxs, povos tradicionais, mulheres e jovens como protagonistas no processo de resistência à agenda neoliberal e na construção de alternativas baseadas nas experiências ancestrais.

³⁸ A Declaração atenta para o papel central desempenhado pelas mulheres no alcance da soberania alimentar da família e da comunidade e, por isso, elas têm, assim como os homens, o direito de acesso a recursos para a produção de alimentos: terra, crédito, capital, tecnologia, educação e serviços sociais.

A Via Campesina surgiu como contrapeso ao domínio da agenda de políticas agrícolas que tentavam empurrar em direção à globalização como solução, em detrimento dos produtores de alimentos menos competitivos, particularmente do Sul global.

Os movimentos camponeses que adotaram a SobA como grito de guerra e programa político no início dos anos 1990 enfrentaram várias ameaças: aberturas repentinas de mercado juntamente com a eliminação do apoio do setor público aos pequenos agricultores; a consolidação de grandes corporações de sementes; o apoio significativo do Estado à certificação de sementes transgênicas; e a criminalização dos protestos camponeses (EDELMAN *et al.*, 2014).

Desde 1996, o tema tem sido aperfeiçoado pelas alianças em torno do movimento de soberania alimentar – incluindo ONG, movimentos sociais e representantes governamentais –, essenciais na construção política, no fortalecimento dos processos locais e na destinação de recursos que possibilitem a implementação de políticas. Os defensores da soberania alimentar têm percorrido um longo caminho no fortalecimento da ideia, a fim de torná-la um legado.

Nas palavras de Górbán (2022):

[Em 1996] quienes trajeron el debate sobre el tema de la soberanía alimentaria a la FAO fue La Vía Campesina y organizaciones no gubernamentales (éramos más de 1000) que hicimos en el debate y sacamos un documento. El documento está medio desaparecido de la FAO. El documento se llama “Alimentos para todos o ganancias para pocos”. Ese fue el documento que las organizaciones no gubernamentales trajimos y ahí planteamos dos cosas muy importantes: 1. El alimento no es una mercancía, es un bien social, el otro, 2. [alimento] no puede ser usado como dominio de los pueblos. Es decir, esto de los bloqueos y demás lo repudiamos.

Questionada sobre como o tema adentrou sua vida, Górbán (2022), aos 90 anos, responde que foi a partir de “*la cumbre mundial de la alimentación que se hizo convocada por FAO en el 1996 y donde nos encontramos con Flavio [Valente, representante da Fian Brasil], donde nos conocimos*”. Conta ainda que, naquela época,

yo tenía 66 años y entendí como siendo la culminación de una carrera en participar en una cumbre de la FAO. Y resulta que no fue la culminación. Fue el comienzo de un trabajo. A mí me impactó el tema de la soberanía alimentaria porque se daba [en la esfera de la militancia política] la praxis política con los conocimientos teóricos de mi profesión, conocimientos profesionales. En realidad, el término de soberanía alimentaria es esencialmente político. Entonces, cuando vi ese tema me apasioné, yo vine con esa idea y empecé a caminar con ellos [movimientos sociales]. Hoy en día la bandera de lucha de todas las poblaciones y sobre todo de todos los pequeños productores que son los que producen los alimentos en nuestro país. Para mí fue un cambio, soy una profesional de la nutrición, pero con una mirada exclusivamente técnica en cuanto al valor nutricional de los alimentos. A la mirada holística que debemos tener de la alimentación en cuanto a quienes la producen, como la producen, en qué condiciones las políticas públicas pueden impulsar esa producción tan necesaria para la vida (GÓRBAN, 2022).

Para o advogado da *Red de Abogados de Soberanía Alimentaria* e professor da *Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria* (Calisa), da *Escuela de Nutrición de Buenos Aires*, Marcos Filardi (2022), SobA é um termo em disputa, um paradigma antitético contraposto ao e superador do modelo de produção, distribuição e consumo dominante, paradigma esse que possui alguns pilares fundamentais:

La primera es que la prioridad de todo sistema agroalimentario es realizar el derecho a alimentación de los seres humanos, inicialmente. Entonces, alimentar seres humanos, básicamente, adecuadamente. Hacia el interior del territorio priorizar la demanda del mercado interno, o sea, atender las necesidades alimentarias de la población local; si quedan excedentes pueden compartirlos con otros pueblos, con otros mercados, pero hacia el interior del territorio la localización de los sistemas alimentarios, [...] producción local para abastecimiento local, como prioridad. Entonces, la producción local, para abastecimiento local al mismo tiempo y por varias razones, no solo por reducción de precios y bajas emisiones sino también políticamente, para que los bienes y servicios circulen localmente; dinamizar las economías regionales; arreglo rural; acercamiento del productor directo con el comensal. Entonces localizar, local local, local, local. Centralizar la agricultura familiar campesina indígena o sea centralidad, no marginal, no sujeto al desarrollo social, sino centralidad productiva de la agricultura familiar campesina e indígena como productora de alimentos. [...] Por eso, el paradigma lo ponemos en el corazón del sistema con los pastores tradicionales, pescadores artesanales. Agroecología y otras formas en plural de producir u obtener alimentos, decimos, en armonía con la Naturaleza de la que somos parte; pero ahí tenemos que englobar varias formas: agricultura biodinámica; agricultura ancestral que practican los pueblos originarios sin llamarla agroecología; agroecología en todas sus vertientes; agricultura orgánica... todo en plural, formas en plural de habitar el territorio y en ese territorio de obtener y de producir alimentos; porque también tiene que ver con la recolección, con la casa incluso. [grifos meus]

Essa fala traz uma narrativa que se mantém há pelo menos três décadas. A meu ver, faz-se mister manter a escuta sensível e comprometida, para ir abarcando outras vozes e outros modos de saber, fazer e ser. É um conceito ainda contra-hegemônico e, como dito acima, um paradigma revolucionário.

Stédile e Carvalho (2012) afirmam que a soberania alimentar é um princípio e uma ética de vida que emergem de um processo coletivo de construção, que foi se enriquecendo em seus conteúdos como resultado de um conjunto de debates e políticas no interior das organizações camponesas críticas das políticas liberalizadoras e de alimentação.

O paradigma alternativo da soberania alimentar, apresentado nas Cúpulas Mundiais da Alimentação em 1996 e 2002, levou à criação do Comitê Internacional de Planejamento sobre Soberania Alimentar³⁹, uma grande plataforma de cerca de 45 redes de povos e ONG ligadas a pelo menos 800 organizações no mundo.

³⁹O Comitê Internacional de Planejamento das ONG/OSC para a Soberania Alimentar da América Latina e Caribe tem como finalidade trabalhar na definição dos temas e ações para ampliar e assegurar a participação das organizações civis na luta pela segurança e soberania alimentar.

Agosto e Palau (2015, p. 20) destacam os princípios que possibilitam a concretização da soberania alimentar: (i) os alimentos não são mercadorias, devem ser suficientes, nutritivos e culturalmente adequados aos povos e às comunidades; (ii) os produtorxs de alimentos – mulheres, homens, pequenos agricultores, povos indígenas, pescadorxs artesanais, habitantes das florestas e trabalhadorxs agrícolas –, devem ser valorizadxs e levadxs em conta na elaboração e implementação de políticas públicas, afastando os acordos e as práticas que conferem poder às corporações transnacionais para decidir sobre a alimentação; (iii) a produção dos alimentos deve ser local, e os produtorxs e suas comunidades devem deter o controle sobre o território, as sementes e outros bens comuns, evitando, assim, a privatização e preservando a biodiversidade; (iv) valorização das habilidades e dos conhecimentos tradicionais dos camponesxs e dos povos indígenas; (v) interação com a natureza, respeitando seus ciclos, adotando a diversidade e repelindo os monocultivos, a pecuária intensiva e a industrialização em larga escala.

A SobA é uma proposta política profunda e abrangente, que supera o conceito de SAN, pleiteado pela FAO, no qual a compreensão tecnocrática de segurança alimentar conota simplesmente a adequação dos suprimentos e do conteúdo nutricional, com o próprio alimento produzido e entregue em quaisquer condições, incluindo a agricultura industrial longínqua e intensiva com produtos químicos.

A SobA configura-se como a base estruturante da construção de uma nova sociedade e se entrecruza com outras soberanias, como a dos territórios e a dos corpos (AGOSTO e PALAU, 2015). Ela defende que os direitos de uso e gestão das terras, territórios, águas, sementes e biodiversidade encontrem-se em mãos daqueles que produzem, assegurando a autonomia e sustentabilidade dos atores locais e as ações que estes empreendem (LEÃO, 2013). É um conceito multidimensional (perspectivas e conhecimentos biológicos, econômicos, ecológicos, demográficos, tecnológicos, socioculturais e subjetivos se cruzam). Requer uma economia rural [e urbana] saudável, sustentável e diversificada que vai muito além da produção de alimentos: envolve terra, sementes, economias rurais, educação, [saúde], representação, mercados integrados e conexões globais, regionais e locais (EDELMAN *et al.*, 2014).

Fernandes (CENTRO DE FORMAÇÃO PAULO FREIRE, 2020) atenta para a relação terra-comida. Para ele, durante muito tempo, geógrafos e sociólogos estiveram preocupados em entender a questão agrária muito mais como um conflito pela terra. Para ele, a questão da terra é também um conflito pela comida. Uma disputa de modelos de desenvolvimento entre agricultura capitalista e agricultura camponesa. Ambos os territórios – terra e comida – são disputados de formas e para fins diferentes.

O acesso à terra constitui a base para alcançar a SobA. Entretanto, esse direito tem sido negado a camponesxs, a agricultorxs familiares, a povos indígenas, a quilombolas, a pescadorxs artesanais e a tantos outros povos e comunidades (PCT) em todo o mundo. Terra, território e sementes são a chave para autonomia. O direito coletivo de acessar, usar ou compartilhar a terra opõe-se diretamente a um sistema político e econômico baseado na primazia dos direitos de propriedade privada (TRAUGER, 2014)⁴⁰. É incompatível com o capital transnacional e, por extensão, com as políticas estatais que o promovem.

Em 2007, durante o Fórum de Nyéléni, os participantes apelaram aos Estados para que promovam mudanças nas políticas protegendo os anseios dos agricultores familiares, camponeses e comunidades autóctones, além de exigirem autonomia da supervisão estatal (TRAUGER, 2014).

Na perspectiva da Geografia, Fernandes (CENTRO DE FORMAÇÃO PAULO FREIRE, 2020) e Trauger (2014) afirmam que a soberania alimentar deve ser entendida com base em “múltiplas escalas territoriais”. Isso quer dizer: “posso praticar a soberania alimentar na minha casa, ou seja, no meu território – mesmo que eu more na cidade. Se eu produzir meu próprio alimento, é uma afronta às grandes corporações”.

Fernandes também ensina que produzir alimento pode se dar em qualquer lugar: desde a casa onde eu moro, no campo ou na cidade, desde a agricultura urbana, periurbana (os cinturões verdes no entorno das grandes cidades) e rural. “Quanto mais investirmos na produção de alimentos, mais estamos construindo a soberania alimentar. Em todas as escalas: local, municipal, estadual, regional e nacional”. Ainda segundo ele, para que esses alimentos possam ser produzidos, precisamos de uma

articulação de sistemas que permitam o controle desde a semente a ser conhecida, compartilhada e socializada, até o alimento na mesa do cidadão, cidadã. É preciso produzir comida em todos os lugares. Não pode ser uma política dos movimentos sociais, mas do planeta (CENTRO DE FORMAÇÃO PAULO FREIRE, 2020).

Com efeito, os espaços urbanos e periurbanos também podem ser locais de produção, consumo de alimentos e de solidariedade. Para Edelman *et al.* (2014, p. 919), as iniciativas alimentares urbanas e periurbanas são fontes importantes de impulso político na defesa da soberania alimentar. Elas estimulam a solidariedade com os agricultores do interior e revelam preocupações imediatas em torno da saúde pública, acesso a alimentos saudáveis e baratos, desmantelamento de sistemas alimentares racializados e a cultura e estilo de vida dos

⁴⁰ Por isso, faz-se mister descolonizar a episteme da propriedade. A reforma agrária tal como pensada ainda hoje pelo Estado brasileiro, por exemplo, inscreve os trabalhadores rurais sem terra e agricultores familiares em uma economia de mercado, perpetuando as desigualdades já existentes na sociedade.

produtores de alimentos, vendedores de alimentos, proprietários de restaurantes e consumidores⁴¹.

Sobre a compatibilidade dos conceitos de SAN e SobA, Carballo (2011, p. 23) afirma que, na prática dos movimentos sociais,

ambos conceptos no necesariamente son contradictorios; para algunos la Soberanía Alimentaria constituye el elemento fundamental de la Seguridad Alimentaria, ya que no sería factible lograr tal seguridad si los pueblos primero no afianzan su soberanía y definen las políticas. Para otros, que se atienda el derecho básico a la alimentación de todos los ciudadanos implica cambios de tal magnitud que seguramente constituirían un importante avance para alcanzar la SA.

Aduz que a Via Campesina distingue quatro variáveis-chave para diferenciar o alcance dos dois conceitos: papel do Estado, concepção da tecnologia para produzir alimentos; atores que promovem cada concepção e eixo principal da proposta (CARBALLO, 2011, p. 23).

O ex-diretor da FAO, José Graziano da Silva (CENTRO DE FORMAÇÃO PAULO FREIRE, 2020), ao distinguir os conceitos, vincula a soberania alimentar à soberania nacional de um país afirmando que a SobA:

ênfatiza o direito de cada país definir as suas próprias práticas de distribuição de alimentos e autonomia do consumidor de eleger os alimentos que este/esta quer consumir. É um conceito que soma a ideia de autonomia, flexibilização no consumo de produção de alimentos a população de um país, de modo a garantir a segurança alimentar dessa população.

Mas as narrativas sobre a SobA requerem a criação de um tipo diferente de Estado soberano, que atenda às necessidades dos pequenos produtores, dos pobres e da Natureza. Isso pode ser possível se os direitos das comunidades de governar forem garantidos nas constituições nacionais, como fazem as Cartas Magnas da Venezuela, do Mali, da Bolívia, do Nepal e de Senegal. Atualmente, os direitos do capital, da forma como estão codificados nas Constituições dos Estados liberais, prevalecem sobre os direitos dos indivíduos e das comunidades (TRAUGER, 2014). Enquanto os Estados estiverem sob o domínio das corporações transnacionais, eles e os povos que os constituem não serão soberanos para decidir o que, quando e como produzir alimentos nutritivos e saudáveis de acordo com sua cultura e com respeito ao meio ambiente.

Trauger (2014) argumenta que talvez a parte mais essencial do processo para deslocar a escala da tomada de decisão do Estado para as comunidades seja a de gerar visões do Estado como mutável, flexível e aberto às possibilidades oferecidas pela soberania alimentar.

Em 2012, durante a 32ª Reunião Regional da FAO, em Buenos Aires, a agência finalmente concordou em organizar um amplo e dinâmico debate que contasse com a

⁴¹ A presente tese envolve uma área do município de São Paulo que pode ser considerado como periurbano, onde estão presentes comunidades indígenas que anseiam por terem sua terra regularizada para produzir alimentos.

participação da sociedade civil e de acadêmicos, a fim de analisar o conceito de soberania alimentar. Foi um momento histórico nos seus quase 67 anos de atuação. A ideia era superar o conceito de SAN dominante na agenda, que consistia em ações para gerar alimentos suficientes para todo o planeta, mas sem tocar na questão de quem produz e de como os alimentos são produzidos. Para os movimentos sociais, essa definição era insuficiente e deixava o caminho livre para o agronegócio (NICASTRO, 2012).

Mesmo com a abertura ao debate, o conceito ainda não foi consensuado pelos Estados Membros da FAO e da ONU. Nas palavras de Siliprandi (2020), “O termo não foi totalmente aceito pela FAO. Conforme o Regulamento da FAO de 2012, abriu-se a possibilidade para debater o tema. [...] não é um debate aberto, de fato, mas como um penduricalho. Nos documentos oficiais da FAO não é um tema que apareça como oficial” [grifei].

Na mesma linha, Marta Guadalupe Rivera Ferre, diretora da Cátedra de Agroecologia e Sistemas da Universidade de Vic, chama a atenção para o fato de que, os relatórios do IPCC e da IAASTD, embora baseados em evidências científicas, às vezes não falam da forma como deveriam, pois há termos que são sensíveis e não são aprovados por alguns governos. Nas palavras dela,

[...] o IPCC e a IAASTD fazem parte de um processo intergovernamental. Os relatórios devem ser aprovados pelos governos. Portanto, embora sejam sempre baseados em evidências e puramente científicos, às vezes não se pode dizer exatamente o que se deseja, da forma como se gostaria. A redação é muito importante e pode haver palavras específicas que alguns governos não aprovariam. Porém, é possível desenvolver os conceitos ou processos por trás dessas palavras para dizer o que é necessário, sem usar termos sensíveis. É preciso ter esse tipo de mentalidade ao participar desses processos, como em muitos outros tipos de processos intergovernamentais. Quando uma palavra sensível é introduzida; isso já é um avanço importante. Por exemplo, *a soberania alimentar aparece no último relatório do IPCC*. Isso é incrível! (SANDWELL, 2020, p. 42). [grifos meus]

José Graziano Silva (CENTRO DE FORMAÇÃO PAULO FREIRE,) também se reporta à não utilização do termo SobA pela FAO, mas interpreta o fato de forma benevolente: “Isso ainda está em debate, em discussão. Mas é porque o conceito ainda é muito novo. Não é porque há uma oposição entre Segurança Alimentar e Soberania Alimentar. Essa é uma falsa ideia, na minha opinião”.

A partir de 2001, eventos importantes, convocados pela Via Campesina têm sido realizados para debater o conceito de soberania alimentar. O primeiro deles ocorreu em Havana (Cuba) naquele ano, durante o Fórum Mundial sobre Soberania Alimentar, e resultou na Declaração “Pelo direito dos povos a produzir, a alimentar-se e a exercer a sua soberania alimentar”, apontando que:

a soberania alimentar é o caminho para erradicar a fome e a má-nutrição e garantir uma segurança alimentar duradoura e sustentável para todos os povos. Entendemos por soberania alimentar o direito dos povos a definir as suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos que garantam o direito à alimentação para toda a população, com base na pequena e média produção, respeitando as suas próprias culturas e a diversidade das formas camponesas, pesqueiras e indígenas de produção agropecuária, de comercialização e de gestão dos espaços rurais, nos quais a mulher representa um papel fundamental (FÓRUM MUNDIAL SOBRE SOBERANIA ALIMENTAR, 2001).

Essa Declaração foi um dos primeiros marcos de afirmação da ideia de soberania alimentar. O texto enfatizou o modo de produção de alimentos, estabelecendo que a soberania alimentar é alcançada com um sistema de produção agrícola de média e pequena escala com diversas estratégias de produção, comercialização e gestão do espaço agrícola, o que não sugere o desaparecimento do comércio internacional de alimentos (HOYOS e D'AGOSTINI, 2017, p. 184).

Realizou-se em Roma, em junho de 2002, paralelamente à Conferência Mundial da Agricultura: cinco anos depois (CMA+5), o 2º Fórum da Soberania Alimentar, que proclamou a Declaração “Soberania Alimentar: um direito para todos”. Movimentos sociais, sindicatos e ONG expressaram sua frustração coletiva e seu rechaço pela declaração oficial da Conferência, afirmando que:

La Soberanía Alimentaria es el derecho de los países y los pueblos a definir sus propias políticas agrarias, de empleo, pesqueras, alimentarias y de tierra de forma que sean ecológica, social, económica y culturalmente apropiadas para ellos y sus circunstancias únicas. Esto incluye el verdadero derecho a la alimentación y a producir los alimentos, lo que significa que todos los pueblos tienen el derecho a una alimentación sana, nutritiva y culturalmente apropiada, y a la capacidad para mantenerse a sí mismos y a sus sociedades (DECLARACIÓN POLÍTICA DEL FORO DE LAS ONG/OSC PARA LA SOBERANÍA ALIMENTARIA, 2002).

Os participantes do Fórum afirmaram, ainda, que, para alcançar a soberania alimentar, requer-se: (i) sistema de produção agroecológico; (ii) preços justos para a produção camponesa; (iii) acesso equitativo aos recursos produtivos; (iv) reconhecimento e promoção do papel da mulher na produção alimentar; (v) proteção às sementes para o livre intercâmbio e uso; (vi) oposição ao patenteamento da vida; (vii) controle da comunidade sobre os recursos produtivos, em oposição às corporações proprietárias de terras, água, recursos genéticos e outros; (viii) moratória sobre os cultivos geneticamente modificados, que contaminam a diversidade genética de plantas e animais; (ix) investimento público para fomentar a atividade produtiva de famílias e comunidades (DECLARACIÓN POLÍTICA DEL FORO DE LAS ONG/OSC PARA LA SOBERANÍA ALIMENTARIA, 2002).

McKeon (2015 *apud* BREM-WILSON, 2017) destaca que, desde a realização das duas primeiras Cúpulas Mundiais de Alimentação (1996 e 2002), a FAO tem sido o local preferido

dos movimentos sociais, que procuram um espaço de políticas alternativas à OMC e ao Banco Mundial. Os fóruns da sociedade civil realizados paralelamente às Cúpulas colocam as organizações de produtorxs rurais em maioria e no papel de tomadores de decisões, ao contrário de outros processos das Nações Unidas, em que as ONG têm o domínio.

Em fevereiro de 2007, representantes de diversas organizações sociais de oitenta países participaram do Fórum Internacional Nyéléni para Soberania Alimentar⁴², realizado em Selingué, (Mali, África), com o propósito de reafirmar e aprofundar o conceito de soberania alimentar; elaborar uma agenda internacional de resistência e afirmar a autonomia política em nível local; e consolidar o movimento global pela SobA (NYÉLÉNI 2007, 2009). Diferentemente dos fóruns que o antecederam, Nyéléni foi um Fórum dos Povos:

No hubo presentaciones en PowerPoint, ni mesas con manteles blancos, ni hombres con traje y corbata. En cambio, nos reunimos en un auditorio que en realidad era una inmensa carpa al aire libre, resguardada del penetrante sol africano por medio de un techo de paja entretejida y un improvisado surtido de telas coloridas, y decorada con las pancartas y los eslóganes de las organizaciones de base provenientes de todas las partes del mundo (NYELENI 2007, 2009, p. 14).

Após oito dias de debates, camponesxs, agricultorxs familiares, pescadorxs, pastorxs, povos indígenas, consumidorxs, migrantes e movimentos urbanos elaboraram a Declaração de Nyéléni, na qual são assim definidas as características da soberania alimentar:

La Soberanía Alimentaria significa el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Esto pone a aquellos que producen, distribuyen y consumen alimentos en el corazón de los sistemas y políticas alimentarias, por encima de las exigencias de los mercados y de las empresas. Incluye a las futuras generaciones y defiende sus intereses. Nos ofrece una estrategia para resistir y dismantlar el comercio corporativo y el régimen alimentario actual, y una dirección para encauzar los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y de pesca determinados por las y los productores locales. La Soberanía Alimentaria da prioridad a las economías y a los mercados locales y nacionales; y otorga el poder a las y los campesinos y a la agricultura familiar, la pesca artesanal y el pastoreo tradicional; y coloca la producción alimentaria, la distribución y el consumo sobre la base de la sostenibilidad medioambiental, social y económica. La soberanía alimentaria promueve el comercio transparente, que garantiza ingresos dignos para todos los pueblos, y los derechos de los consumidores para controlar su propia alimentación y nutrición. Garantiza que los derechos de acceso y la gestión de nuestras tierras, nuestros territorios, nuestras aguas, nuestras semillas, nuestro ganado y la biodiversidad, estén en manos de aquellos que producimos los alimentos. La Soberanía Alimentaria supone nuevas relaciones sociales libres de opresión y desigualdades entre hombres y mujeres, pueblos, grupos raciales, clases sociales y generaciones (NYÉLÉNI 2007, 2009, p. 9).

O documento avançou no conceito de soberania alimentar, incluindo a eliminação da opressão e da desigualdade social de gênero e geracional. Expressou, ainda, o propósito de

⁴² Nyéléni era a única filha de um casal de camponeses do Mali numa época em que ter apenas um filho, especialmente se fosse uma mulher, era considerado uma vergonha. Apesar disso, Ela se tornou uma camponesa altamente respeitada, que sustentava sua família e ajudava muitas outras pessoas, graças ao seu trabalho árduo e à sua engenhosidade na produção e no processamento de alimentos (NYÉLÉNI 2007, 2009, p. 14). [tradução livre]

que a soberania alimentar seja reconhecida e respeitada pelos Estados e instituições internacionais, garantindo o direito das comunidades e dos povos para decidir sobre suas heranças materiais, naturais e espirituais.

Agarwal (2014 *apud* TRAUGER, 2014, p. 7) alerta para o fato de que há uma mudança na definição de soberania desde a primeira vez que o conceito foi pensado. Em vez de “nações”, os participantes de Nyéléni usam o termo “povos”. Embora o termo “povos” já tivesse sido mencionado cinco anos antes, no 2º Fórum Mundial sobre Soberania Alimentar, a autora entende que a mudança de “nações” para “povos” não foi apenas um movimento semântico para tornar a soberania alimentar mais inclusiva. Também sinalizou um interesse na ação local para afirmar e manter a autonomia política em múltiplas escalas.

Trauger (2014), por sua vez, assinala que a Declaração de Nyéléni exigiu direito à autonomia política, econômica e social em quaisquer comunidades, bem como a não interferência de outras partes, incluindo o Estado.

O Fórum de Nyéléni inspirou vários eventos em todo o mundo. Na América Latina, foram lançadas iniciativas regionais, como a Alternativa Bolivariana para as Américas (ALBA) e a *Cumbre Petrocaribe*; o Nepal, a Bolívia e o Equador iniciaram processos para incorporar o tema em suas Constituições nacionais; no Mali, o governo acresceu seu interesse pela produção camponesa (NYÉLÉNI 2007, 2009, p. 6).

Prosseguindo na abertura para a sociedade civil, em março de 2012, em evento paralelo à 32ª Conferência Regional da FAO para a América Latina e Caribe, representantes de movimentos sociais criaram a Aliança dos Povos pela Soberania Alimentar da América Latina e Caribe e lançaram uma Declaração exigindo a garantia da inclusão da sociedade civil nas consultas multissetoriais, especialmente em uma estrutura estratégica global em que a SobA fosse entendida como:

el derecho de los pueblos a controlar sus propias semillas, tierras, agua y la producción de alimentos, garantizando, a través de una producción local, autónoma (participativa, comunitaria y compartida) y culturalmente apropiada, en armonía y complementación con la Madre Tierra, el acceso de los pueblos a alimentos suficientes, variados y nutritivos, profundizando la producción de cada nación y pueblo [...] La Soberanía Alimentaria es un principio, una visión y un legado construido por los Pueblos Indígenas, campesinos, agricultores familiares, pescadores artesanales, mujeres, afrodescendientes, jóvenes y trabajadores rurales, que se ha convertido en una plataforma aglutinadora de nuestras luchas y en una propuesta para la sociedad en su conjunto (DECLARACIÓN III CONFERENCIA ESPECIAL PARA LA SOBERANÍA ALIMENTARIA POR LOS DERECHOS Y POR LA VIDA, 2012).

Em 2014, durante a IV Conferência Especial pela Soberania Alimentar, em Santiago do Chile, os movimentos sociais reconheceram, pela primeira vez, o papel das mulheres na garantia da soberania alimentar⁴³.

Incluir a visão feminina na construção do conceito de soberania alimentar propicia pensar e construir uma soberania que esteja pautada não apenas no econômico, mas no político, no ambiental, no cultural, no corpo. As mulheres constroem cotidianamente um território. A partir do momento que as mulheres se organizam na construção da soberania alimentar, existe transformação individual e coletiva, pois essa movimentação implica romper com um sistema patriarcal que as oprime e as subordina.

Algumas das Declarações aqui apresentadas atribuem obrigações aos Estados-Nacionais de formular políticas públicas em níveis local, nacional, regional e internacional que promovam, respeitem, protejam o direito à alimentação e nutrição adequada e garantam a autonomia dos povos em toda a cadeia alimentar, bem como o direito de preservar seus modos tradicionais de produção alimentar e seus hábitos e práticas alimentares. Destacam ainda, a necessidade de eliminar a opressão e a desigualdade nos níveis individual e coletivo, reconhecendo que a realização plena dos direitos de mulheres é central para a realização da soberania alimentar.

Nesse sentido, é oportuno registrar a ocorrência das Jornadas virtuais *Feminismos y Soberanía Alimentaria: voces comunitarias en defensa de la vida*”, organizadas pela *Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional de Cuyo* e organizações sociais em setembro de 2020. Essas jornadas buscaram responder à seguinte indagação: *¿Cómo tender a un sistema alimentario soberano? Reflexiones desde los feminismos.*

No primeiro dia das jornadas, a nutricionista Miryam Górbán⁴⁴ (2022) proferiu algumas palavras sobre soberania alimentar, chamando a atenção para uma série de sinais, de iniciativas de projeto de lei que: *“son muy auspiciosas en esos últimos días. Esta mañana mismo hubo en Senado⁴⁵ una jornada en pro de la agroecología que fueron muy importantes porque fueron todas las voces de los luchadores desde hace tantos años que ya estuvieron presentes...”*

Desde junho de 2021 tramita, no Congresso Nacional argentino, PL de Fomento à Agroecología que objetiva:

⁴³ Destacamos el trabajo de las mujeres del campo y la pesca artesanal de la acuicultura, maricultura en todos los ámbitos: productivo, reproductivo, del cuidado de las personas, los bienes comunes y la naturaleza, Las mujeres somos históricamente trasmisoras de la cultura, a través de los valores, las resistencias culturales, la defensa del idioma, lenguas, vestuario, costumbres ancestrales y comunitarias [...] (DECLARACIÓN DE LA REUNIÓN DE MUJERES DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, 2014).

⁴⁴ *Licenciada en Nutrición e coordenadora da Calisa* (UBA). Foi assessora na área de Saúde e Direitos Humanos do Poder Legislativo federal em Buenos Aires durante o período 2000-2005.

⁴⁵ Notícia sobre o tema pode ser consultada no sítio: <https://www.senado.gov.ar/prensa/18754/noticias>.

el fomento, promoción y fortalecimiento de políticas, programas, proyectos y acciones para el desarrollo de la agroecología como sistema integral de producción, comercialización, agroindustrialización y consumo de alimentos, y otras producciones primarias, con centralidad en su carácter sustentable en lo social, económico, cultural y ambiental (art. 1º)⁴⁶.

Miryam Górbán também se reportou a outros passos positivos implementados pelo governo de Alberto Fernandez:

Está abriendo un panorama totalmente diferente a lo que vivimos hasta diciembre 2019 [ultimo año do mandato de Mauricio Macri]. El hecho de que se haya creado en el ministerio [de Agricultura, Pecuária e Pesca] una dirección de la agroecología es otro de los pasos positivos. Un programa de alimento con el apoyo a la agroecología y de apoyo a la agricultura familiar, con una tarjeta campo sin carga de intereses para créditos que permitan el acceso a la tierra, a la tecnología, a las herramientas a lo necesario, otro paso positivo; en medio de la pandemia, en medio de esta situación crítica económica que estamos viviendo el hecho que haya todos estos pasos; son de perfil bajo claro, no son lo que merecen la atención de la prensa, pero para nosotros sí son importantes porque van consolidando una marcha despacito, sabíamos que era un proceso, sabíamos que íbamos a tener que transitar un proceso de transición, que los cambios no son bruscos, que todo eso lo que se está dando parece tímidamente, pero resulta que van a hacer reformas profundas. Que tengamos un ministro de ambiente que se compromete con el tema de los incendios, de los humedales, que no se disfraza de planta, que empieza hablar de agrotóxicos, otra señal positiva (JORNADAS FEMINISMOS Y SOBERANÍA ALIMENTARIA, 2020). [grifos meus]

Sobre a voz e agência feminina, Miryam Górbán diz que, desde 1996, quando escudou as mulheres rurais da América Central, da Ásia e da América Latina na Cúpula da Alimentação, a agência da mulher na Argentina era invisível. Ela se inclui nesta invisibilidade:

Yo soy una militante del movimiento de mujeres desde la década del 40 del siglo pasado [...]. Pero entonces esto no lo teníamos presente. Si, teníamos presente el papel de las mujeres trabajadoras, de las obreras, pero no veíamos el papel de las campesinas rurales, de la mujer del campo, no lo veíamos, no lo visualizamos eso; lo aprendimos a ver en esta última década. Esos son méritos de los movimientos sociales, esto es mérito de la gente de la UTT⁴⁷, del movimiento campesino indígena, esto es mérito digamos de todas las mujeres [...] el hecho que nos vean no quiere decir que nos vean como objetos sino como sujetas activas, como participas necesarias e imprescindibles de toda la lucha para cambiar este sistema alimentario que ese sistema capitalista extractivista, salvaje, que tanto daño está haciendo a la humanidad (JORNADAS FEMINISMOS Y SOBERANÍA ALIMENTARIA, 2020).

Para Górbán, a UTT tem um papel fundamental para tornar visível o verdadeiro campo que traz verduras, frutas, leite, queijo, o pão, às mesas dxs cidadãxs argentinxs. “É esse o campo que nos interessa, e um fator que quero destacar é o papel da mulher”. Górbán insiste:

Yo soy nutricionista y nutrir significa dar vida y si hay alguien que da vida son las mujeres. El papel de la mujer en toda la lucha de nuestro país es fundamental y no es solo ahora. [inaudível] tuvo protagonismo en las mujeres que no fue visible que

⁴⁶ O texto do projeto pode ser consultado, na íntegra, na seguinte página: <https://www4.hcdn.gob.ar/dependencias/dsecretaria/Periodo2021/PDF2021/TP2021/2584-D-2021.pdf>.

⁴⁷ Cuida-se da *Unión de Trabajadores de la Tierra*, organização nacional de agricultorxs familiares e camponesxs que lutam por uma Argentina soberana, justa e igualitária.

no se la vio, pero para cada hombre que sale a la lucha hay un ejército detrás: son las madres, las hermanas, las esposas con las hijas, que mantienen de pie el sustento diario, son la retaguardia, pero también están jugando la vanguardia. (JORNADAS FEMINISMOS Y SOBERANIA ALIMENTARIA, 2020).

Sobre o DHA, Miryam Górbán declara: “...*todos los ciudadanos tienen derecho a una alimentación suficiente y de calidad que le permita el desarrollo de una vida en plenitud, es decir que sea feliz y permita crecer, trabajar, estudiar y desarrollarse como seres humanos completos*”. Quando ela diz “*todos*”, é porque o Estado tem o papel de garantir políticas públicas que assegurem o direito humano à alimentação adequada e nutricional a todxs xs cidadãxs, independentemente da condição social; situação econômica; posição ideológica, partidária ou religiosa. Para isso, são necessárias políticas de acesso à terra; apoio à agricultura familiar e indígena; apoio à agroecologia. Contudo, segundo ela, a Argentina chegou a 2020 violando o DHA:

la garantía que nosotros llegamos a este 2020 después de años se agudizaron estas contradicciones y se agudizaron estos problemas y nos llevaron a esta crisis económica que estamos padeciendo ahora; las clases más vulnerables, los sectores más desfavorecidos no acceden a una alimentación.

Credita o aumento de preços dos alimentos aos processos especulativos/inflacionários que reduzem o poder aquisitivo e, por consequência, a quantidade e qualidade dos alimentos nos lares dxs trabalhadorxs argentinxs. Por fim, a nutricionista aposentada lança uma questão reflexiva: “*¿entonces, por qué no pensar en otras alternativas, de la agricultura familiar, de lxs pequeñxs productorxs para resolver la autosuficiencia alimentaria?*” (JORNADAS FEMINISMOS Y SOBERANIA ALIMENTARIA, 2020).

2.7 INSTITUCIONALIZAÇÃO DA SAN NO BRASIL E NA ARGENTINA

A institucionalização da SAN no Brasil e na Argentina envolve um conjunto complexo e diversificado de áreas do conhecimento: nutrição, saúde, economia, meio ambiente, cultura, direito. De acordo com Simone Pinto (2012, p. 11) “a multiplicidade dos fatores e dos atores suscetíveis de interferir na formulação e na execução [das políticas de SAN, por exemplo] torna imprescindível uma articulação disciplinar [ou, na prática, interministerial]” Além disso, a autora registra que “as políticas públicas vão além da intervenção do Estado em determinada situação social, e contemplam, também, o exercício do poder em sociedades democráticas, resultantes de interações entre Estado e sociedade, mediadas por processos dialógicos” (PINTO, 2012, p. 13).

Antes de traçar uma linha cronológica da institucionalização da SAN no Brasil e na Argentina, a partir do início dos anos 2000, faço uma reflexão sobre o termo “políticas públicas”. Isso é importante para compreender como as políticas públicas se desenvolvem, se numa perspectiva da verticalidade ou da horizontalidade, ademais de saber se e como elas abarcam as diferenças.

2.7.1 Políticas públicas

As políticas públicas são vistas como um campo interdisciplinar. Como explica Simone Pinto (2012, p. 11):

apesar de ser um campo do conhecimento que nasceu dentro da ciência política, [a política pública] passou a ser de interesse de diversas outras áreas, como a antropologia, a sociologia, o direito, a economia, a administração, entre outras. Assim, diante da complexidade das questões que o governo, principal produtor de políticas públicas, enfrenta, a análise interdisciplinar tornou-se imperativa.

Um dos autores pioneiros no debate das políticas públicas no âmbito da antropologia, Cris Shore, afirma que as políticas públicas na sociedade contemporânea funcionam de forma semelhante ao mito nas sociedades indígenas:

Como os mitos, as políticas públicas oferecem narrativas retóricas que servem para justificar – ou condenar – o presente e, mais comumente, para legitimar aqueles em posições estabelecidas de autoridade. Como os mitos, as políticas, por sua vez, fornecem os meios para unificar o passado e o presente, de modo a trazer coerência, ordem e certeza às ações frequentemente incoerentes, desorganizadas e incertas do governo. Finalmente, como os mitos, a política também fornece uma zona de aliança, uma forma de unir as pessoas por um objetivo ou propósito comum e um mecanismo para definir e manter os limites simbólicos que separam “nós” de “eles” (SHORE, 2010, p. 32) [tradução livre].

Shore (2010) argumenta que muitos dos estudos de políticas públicas ainda tendem a conceituar processos de formulação de políticas públicas como processos lineares e de cima para baixo, começando com a identificação do problema, a elaboração de soluções, a implementação e a avaliação. Pode-se ver isso em Maria das Graças Rua (2010, p. 1), que diz:

as políticas públicas (*policies*) resultam da atividade política (*politics*): compreendem o conjunto das decisões e ações relativas à alocação imperativa de valores [envolvendo bens públicos, por parte do poder público] [...] uma política pública geralmente envolve mais do que uma decisão e requer diversas ações estrategicamente selecionadas para implementar as decisões tomadas.

Em sua perspectiva de estudo, Shore (2010, p. 29) enfatiza que a:

antropologia busca destacar a complexidade e a confusão dos processos de formulação de políticas, em particular as formas ambíguas e frequentemente contestadas pelas quais as políticas são implementadas e recebidas pelas pessoas [...]. Os antropólogos tendem a se concentrar em como as pessoas entendem as coisas, ou seja, o que essas políticas significam para as pessoas. Os antropólogos estão interessados nas “visões dos nativos”. [tradução livre]

Shore (2010) reitera que as políticas públicas têm efeitos que vão além das finalidades e intenções de quem as elaborou. Uma vez formuladas, entram em uma complexa rede de relações com diferentes atores e instituições sociais que em situações diversas pode gerar consequências imprevistas e inesperadas.

Wright e Shore (2005) levantam duas questões importantes: “de quem são as vozes que prevalecem?” e “como os seus discursos se tornam autorizáveis?”, ou seja, quem tem o poder para definir. Políticas definem discursos por fixarem uma agenda política e darem autoridade institucional para um ou um número de discursos sobrepostos.

Além disso, as políticas públicas também são espaços de contestação. Nessa linha, Shore (2010) afirma que um dos aspectos mais importantes na formulação de políticas públicas é a maneira como elas constroem novas categorias de subjetividade e novos sujeitos políticos. Por meio delas, os indivíduos são objetivados, categorizados (por exemplo: cidadão, profissional, residente permanente, imigrantes, refugiados), classificados e regulados, com pouco controle e conhecimento dessas categorizações. As políticas não atribuem simplesmente identidades particulares a indivíduos e grupos específicos: elas constroem ativamente essas identidades (SHORE, 2010).

Susan Wright e Cris Shore (2005) pontuam que, para pensar as políticas públicas, a antropologia sugere um método que analise conexões entre níveis e formas de processos sociais e ações, e explore como esses processos trabalham em diferentes níveis – local, nacional e global.

O também antropólogo Cristhian Teófilo da Silva (2012, p. 199) destaca a dificuldade em discutir, metodologicamente, o estudo das políticas públicas. Segundo o autor, “isto se deve à natureza complexa do objeto que somente se mostra acessível em sua totalidade a partir de abordagens interdisciplinares” (SILVA, 2012, p. 200).

Ele aborda o caráter linear e vertical, horizontal e transversal das políticas públicas. No caráter vertical, o Estado impõe sua visão de mundo e concepção da realidade, de maneira universalizante, aos beneficiários das políticas públicas. Há uma centralização do poder de definição dos problemas sociais, das formas de solucioná-los e da representação ideal do mundo social a ser alcançado com sua efetivação (estadocentrismo).

A horizontalidade, por sua vez, é formulada de baixo para cima, permitindo maior participação de grupos sociais distintos em fazer o Estado agir eficientemente em acordo com suas especificidades/particularidades e necessidades. Já a transversalidade lida com três tipos de problema: o primeiro está em fazer as políticas públicas perpassar diferentes campos ideológicos; o segundo consiste na rejeição de políticas públicas de combate à desigualdade

em identidades raciais coletivas; e o terceiro é o da “polissemia acerca do ‘problema’ a ser enfrentado o que transforma o ‘problema’ em múltiplas versões culturalmente aceitas” (SILVA, 2012, p. 205).

Shore (2010) assinala que, para analisar o conceito de políticas públicas, é importante considerar os contextos socioeconômicos, políticos e históricos mais amplos nos quais estão inseridas essas políticas e o papel social que desempenham. Por sua vez, Wright (2005) afirma que as políticas públicas são concebidas como um espaço social e político articulado por meio de relações de poder e sistemas de governança. Desse modo, é possível entender não só quem o Estado representa, mas também como o poder é exercido.

Pensar o Estado Nacional é pensá-lo, conforme Martinez *et al.* (2016, p. 358), na condição de espaço em constante disputa, um lugar onde se travam lutas políticas entre blocos classistas, mas também entre projetos políticos diferentes, entre variadas teias de opressão que articulam, imbricam, normalizam e disciplinam. Para além disso, é pensá-lo como um constante fluxo de dobras, possíveis rupturas, fissuras e pontos de fuga que possibilitam resistências e alternativas.

Na visão de Brand (2016, p. 131), parece mais produtivo conceber o Estado como uma relação social de poder que “organiza ativamente as forças dominantes e desorganiza as forças mais frágeis e dominadas”. Numa linha semelhante de raciocínio, Martinez *et al.* (2016) alegam que o Brasil e a Argentina possuem dupla dimensão: de um lado, a construção histórica colonial, patriarcal, racista, permeada de um conjunto de aparatos burocráticos-administrativos, militares, policiais e jurídico-normativos que têm por finalidade garantir as condições de reprodução, acumulação de capital, e consolidação das relações sociais dominantes. De outro lado, são também, produtos de lutas pela democratização.

Brand (2016, p. 129) entende que as políticas públicas devem ser entendidas à luz de três aspectos: “i) estruturas homogêneas dentro do próprio Estado; ii) estruturas da sociedade; iii) suas funções na reprodução do próprio Estado e da sociedade”. Ainda em conformidade com ele, “muitos fatores influem para que as políticas públicas sejam efetivamente capazes de solucionar os problemas que se propõem a enfrentar” e isso depende “não apenas das medidas adotadas, mas também das estruturas políticas e sociais em que as políticas públicas são formuladas”.

Urge, portanto, mudar as estruturas sociais, para que as políticas públicas respondam aos anseios da diversidade populacional existente na América Latina. Para Gudynas (2016, p. 212), tais mudanças somente serão “possíveis em uma estrutura intercultural”, uma vez que as contribuições das formas de conhecer, pensar e viver dos povos indígenas – assim como dxs

quilombolas, campesinxs, pescadorxs artesanais e outrxs – “não podem ser eliminadas ou suplantadas”.

Segue essa mesma linha o discurso de posse do vice-presidente da Bolívia – David Choquehuanca, indígena Aymara – proferido em 9 de novembro de 2020. Nele se ressalta que um projeto emancipador deve ouvir as diferentes narrativas vindas da sociedade para formular políticas públicas dentro de uma perspectiva de horizontalidade e heterogeneidade, na escuta e inclusão de um pluriverso de atores sociais.

2.7.2 A institucionalização da política pública de SAN no Brasil

No Brasil, o primeiro uso oficial da expressão “segurança alimentar” teve lugar em 1985, no Ministério da Agricultura, em meio à crescente mobilização da sociedade contra a fome e a desnutrição. Àquela época, foi elaborada uma proposta de Política Nacional de Segurança Alimentar para atender às necessidades alimentares da população e atingir a autossuficiência nacional na produção de alimentos. No ano seguinte, o tema foi retomado na I Conferência Nacional de Alimentação e Nutrição, agregando o qualificativo nutricional. O conceito ampliou-se, incorporando às esferas da produção agrícola e do abastecimento, as dimensões do acesso e da qualidade dos alimentos, bem como das carências nutricionais. Isso significa que, desde o início, a expressão “segurança alimentar esteve associada ao combate à fome e à luta pela democracia e justiça social e econômica.

A década de 1990, entretanto, pode ser considerada um marco no debate da segurança alimentar no país. A coligação que perdera a primeira eleição presidencial pós-democratização, liderada pelo Partido dos Trabalhadores (PT), montou um governo paralelo e este apresentou, em 1991, uma proposta de Política Nacional de Segurança Alimentar ao então Presidente Fernando Collor, que não se sensibilizou. A proposta foi reapresentada ao Presidente Itamar Franco, em 1993, e acabou subsidiando a elaboração do Plano Nacional de Combate à Fome e à Miséria e a criação do Conselho Nacional de Segurança Alimentar (CONSEA), como rememora Valente (2002).

Em 1998, o termo SAN fortaleceu-se com a criação do Fórum Brasileiro de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (FBSSAN)⁴⁸, que aborda o tema sob variadas perspectivas do sistema alimentar: produção, processamento, abastecimento e consumo. Ao longo dos anos, o Fórum buscou incidir politicamente no Consea e exerceu papel estratégico na construção e aprovação tanto da Lei Orgânica de SAN (Lei nº 11.346, de 15 de setembro

⁴⁸ O Fórum articula pessoas, organizações, redes, movimentos sociais e instituições de pesquisa na luta pelo DHA.

de 2006, mais conhecida como LOSAN) quanto da Lei da Alimentação Escolar (Lei nº 11.947, de 16 de junho de 2009).

A temática de SAN ganhou força e nova abordagem operacional a partir de 2003, na gestão do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, cujo elemento principal foi o Programa Fome Zero, lançado no final de janeiro de 2003. Tratava-se de uma proposta estratégica de Política de Segurança Alimentar e Nutricional, pautada no entendimento de que a questão da fome no Brasil tinha três dimensões fundamentais: (i) a insuficiência de demanda, decorrente da concentração de renda existente no país, dos elevados níveis de desemprego e subemprego e do baixo poder aquisitivo dos salários pagos à maioria da classe trabalhadora; (ii) a incompatibilidade dos preços dos alimentos à época, com o baixo poder aquisitivo da maioria da população; (iii) a exclusão do mercado da parcela mais pobre da população (SILVA *et al.*, 2010).

A estratégia Fome Zero institucionalizava a responsabilidade do Estado em compreender a SAN como um problema sistêmico e integral que deve ser abordado desde uma perspectiva multidimensional, com a participação do Estado em suas diferentes instancias governamentais – nacional, estadual e municipal – e da sociedade civil, a fim de implementar políticas que objetivem o aumento da disponibilidade de alimentos de baixo custo e o maior acesso aos alimentos básicos pela população em situação de vulnerabilidade (SILVA *et al.*, 2010).

O Programa Fome Zero conjugava políticas sociais, no âmbito do governo federal, que possuíam um espaço de participação da sociedade civil no desenho e na implementação delas, e uma abordagem descentralizada nas esferas estadual e municipal. Entre as políticas mais importantes, estavam o Programa Bolsa Família (PBF) – de transferência de renda, com condicionantes em educação e saúde –, que pretendia assegurar o poder de compra dos beneficiários e garantir o cumprimento da redução da pobreza no País; e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), que também comportava iniciativas de geração de renda, mas com o apoio à agricultura familiar⁴⁹ e à economia solidária.

Em 2009, o então Relator Especial da ONU para o Direito à Alimentação Oliver de Schutter, observou que o Fome Zero obteve resultados significativos na redução da desnutrição e da pobreza no Brasil: “a desnutrição infantil foi reduzida em 73% entre 2002 e

⁴⁹ A Lei 11.326/ 2006 considera agricultor/a familiar aquelx que pratica atividades no meio rural, atendendo, simultaneamente, aos seguintes requisitos: I - não detenha, a qualquer título, área maior do que quatro módulos fiscais; II - utilize predominantemente mão-de-obra da própria família nas atividades econômicas do seu estabelecimento ou empreendimento; III - tenha renda familiar predominantemente originada de atividades econômicas vinculadas ao próprio estabelecimento ou empreendimento; IV - dirija seu estabelecimento ou empreendimento com sua família. De acordo com Schutter (2009, p. 12), essa lei desempenha papel vital para a segurança alimentar e para a economia do Brasil.

2008, e a mortalidade infantil em 45%”. Ressaltou, contudo, que os povos indígenas, assim como povos e comunidades tradicionais enfrentavam dificuldades específicas em acessar os programas. Um dos pontos críticos levantados pelo relator foi o fato de que o governo federal não havia consultado os indígenas na elaboração e implementação dos programas acima mencionados.

Ao longo da primeira década de 2000, o conceito de SAN ganhou estrutura institucional e legal, por meio de leis e decretos. Desde 2006, o Brasil adota o conceito de SAN consagrado no art. 3º da Losan como

a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras da saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis.

Essa definição avança no sentido de uma concepção política da alimentação mais integral ao levar em conta diversos direitos, a promoção da saúde, a diversidade cultural e o meio ambiente em torno da sustentabilidade. Entretanto, o direito à SAN só se realiza por meio da participação de diferentes esferas das políticas públicas, sendo mandatória, portanto, a intersetorialidade.

A Losan fixa os marcos orientadores das políticas públicas na área da alimentação e da nutrição, estabelecendo as definições, os princípios, as diretrizes, os objetivos e a composição do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN). Em seu art. 4º, estabelece a abrangência da SAN nos seguintes termos:

- I – a ampliação das condições de acesso aos alimentos por meio da produção, em especial da agricultura tradicional e familiar, do processamento, da industrialização, da comercialização, incluindo-se os acordos internacionais, do abastecimento e da distribuição dos alimentos, incluindo-se a água, bem como da geração de emprego e da redistribuição da renda;
- II – a conservação da biodiversidade e a utilização sustentável dos recursos;
- III – a promoção da saúde, da nutrição e da alimentação da população, incluindo-se grupos populacionais específicos e populações em situação de vulnerabilidade social;
- IV – a garantia da qualidade biológica, sanitária, nutricional e tecnológica dos alimentos, bem como seu aproveitamento, estimulando práticas alimentares e estilos de vida saudáveis que respeitem a diversidade étnica e racial e cultural da população;
- V – a produção de conhecimento e o acesso à informação;
- VI – a implementação de políticas públicas e estratégias sustentáveis e participativas de produção, comercialização e consumo de alimentos, respeitando-se as múltiplas características culturais do país (BRASIL, 2006).

Segundo o art. 8º da Lei, o Sisan deve ser regido pelos seguintes princípios:

- I – universalidade e equidade no acesso à alimentação adequada, sem qualquer espécie de discriminação;
- II – preservação da autonomia e respeito à dignidade das pessoas;

III – participação social na formulação, execução, acompanhamento, monitoramento e controle das políticas e dos planos de segurança alimentar e nutricional em todas as esferas de governo;

IV – transparência dos programas, das ações e dos recursos públicos e privados e dos critérios para sua concessão (BRASIL, 2006).

O objetivo do Sisan é coordenar a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN), com base nos princípios de intersetorialidade e participação social. Em outros termos, o Sisan propugna ser um sistema que integre diferentes políticas e programas e articule diferentes órgãos nos níveis federal, estadual e municipal, com vistas à superação do modelo de setorização das políticas públicas.

De acordo com o Mapeamento de Segurança Alimentar e Nutricional (MapaSAN) de 2014 (2015, p. 15),

a proposição de um sistema intersetorial e participativo de formulação, implementação e controle social de políticas públicas, enquanto estratégia central do Estado para respeitar, proteger, promover e prover o DHAA, bem como gerar a soberania alimentar no Brasil é uma inovação que requer forte engajamento de todos os setores envolvidos neste processo. Do ponto de vista da gestão governamental, trata-se de um desafio, uma vez que exige quebra de paradigmas.

O Sisan destina-se a aproximar toda a cadeia alimentar – da produção ao consumo, sem esquecer o processamento, o abastecimento e a comercialização –, considerando suas interrelações. Ao longo de dez anos (2006-2016), a política de SAN foi construída por atores governamentais e da sociedade civil, em nível local, estadual e nacional. Os componentes do Sistema, nos termos do art. 11 da Losan, são: as Conferências e os Conselhos Nacional, estaduais e municipais de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), voltados a garantir a participação da sociedade civil na construção de diretrizes para a execução da política, bem como a Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (CAISAN), destinada a coordenar os órgãos públicos responsáveis pela execução das políticas.

São também previstas as Conferências de Segurança Alimentar e Nutricional (CNSAN) nos âmbitos municipal, estadual⁵⁰ e nacional, a realizarem-se a cada quatro anos, configurando um processo político caracterizado pela participação da sociedade civil e de todos os entes federados, por meio do qual são desenhadas diretrizes para políticas públicas promotoras de um sistema alimentar capaz de garantir a realização do DHANA. O objetivo é avaliar os avanços e desafios para a implementação da PNSAN e consolidação do Sisan nos estados e municípios, com efetiva participação social em todas as etapas das políticas e dos planos de SAN.

⁵⁰A realização da Conferência Municipal e Estadual de Segurança Alimentar é pré-requisito para a elaboração do Plano Municipal e Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional, última etapa do processo de adesão ao Sisan, nos termos do § 2º do art. 11 do Decreto 7.272/2010, que define as diretrizes e os objetivos da PNSAN.

Desde 1994, quando foi realizada a I CNSAN, houve cinco Conferências no País. Em 2019, a 6ª Conferência não aconteceu, haja vista a extinção do Consea e a inoperância do Sisan no âmbito do governo do presidente Jair Bolsonaro. Em 2019, o FBSSAN convocou a “Conferência Nacional, Popular, Autônoma: por Direitos, Democracia e Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional”, que ocorreria no primeiro semestre de 2020, não fosse a pandemia da Covid-19, responsável por revelar os impactos do desmonte das políticas sociais e a incapacidade do projeto ultraneoliberal de assegurar direitos.

A I CNSAN “Fome: uma questão nacional”, aconteceu em 1994, na cidade de Brasília. O documento final da I Conferência (Declaração em Defesa de uma Política Nacional de Segurança Nacional) definiu a SAN por sua capacidade de:

garantir a todos condições de acesso a alimentos básicos seguros e de qualidade, em quantidade suficiente, de modo permanente e sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, com base em práticas alimentares saudáveis, contribuindo assim para uma exigência digna em um contexto de desenvolvimento integral da pessoa humana (CONSEA, 1995, p. 134).

A partir da I CNSAN, consolidou-se o entendimento de que a SAN deve ser um dos eixos de uma estratégia de desenvolvimento para o País, “que exige, para sua implementação, uma parceria efetiva entre o governo e a sociedade civil, sem subordinação, onde haja respeito mútuo e complementaridade de ações (VALENTE, 2002, p. 47).

A II CNSAN, denominada “A construção da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional”, aconteceu na cidade de Olinda (PE) em 2004, com a reativação do Consea, dez anos depois da primeira Conferência. Tinha por objetivos “propor diretrizes para o Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, além de avaliar ações e experiências”. Nela foram aprovadas 153 propostas de ações estratégicas, figurando entre as principais deliberações a edição de lei para criar o Sisan (CONSEA, 2007, p. 8), assim como o reconhecimento constitucional do Direito Humano à Alimentação.

A preocupação com os povos indígenas foi constante em todas as Conferências, apesar de a participação deles ser pequena. Durante a II CNSAN, os conselheiros do Consea aprovaram moção de apoio à regularização, demarcação e homologação das terras indígenas no Brasil, uma vez que a discussão da segurança alimentar e nutricional para os povos indígenas está condicionada ao acesso ao território.

A III CNSAN, intitulada “Por um Desenvolvimento Sustentável com Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional”, foi realizada em 2007, na cidade de Fortaleza, e teve por objetivo a construção do Sisan. Uma importante inovação dessa Conferência foi a adoção de cotas para as delegações estaduais, visando garantir a participação de segmentos sociais que

se encontravam em situação de maior vulnerabilidade no tocante à insegurança alimentar e nutricional no país. Participaram da III Conferência, 49 representantes indígenas, 63 representantes quilombolas, quarenta representantes de comunidades de terreiro e 103 representantes da população negra (CONSEA, 2007, p. 4). O relatório da III CNSAN – em que se destaca a inclusão do termo “soberania” – reconheceu os avanços da incorporação da política de SAN e do DHANA na agenda pública no País e sua contribuição para a integração de ações na direção da intersetorialidade (CONSEA, 2007).

A IV CNSAN, nomeada “Alimentação Adequada e Saudável: Direito de Todos”, foi em 2011, na cidade de Salvador, com ampla participação de mulheres (60% do total de delegadxs), além da importante presença de idosxs, jovens e pessoas com deficiências e necessidades alimentares especiais. Nela se deu continuidade ao sistema de cotas para a participação de representantes de povos indígenas e povos e comunidades tradicionais⁵¹, já adotado na edição anterior. Dias antes da realização da IV Conferência, aliás, ocorreu o Encontro Preparatório Indígena, com o propósito de favorecer maior participação de delegadxs indígenas na CNSAN.

Na Carta Política dessa Conferência, xs participantes do evento reafirmaram a necessidade de profundas alterações na ordem internacional, que regula a segurança alimentar e nutricional:

por meio do fortalecimento do Sistema das Nações Unidas e dos espaços multilaterais com ativa participação das organizações da sociedade civil, como o Comitê Mundial de Segurança Alimentar. Todos os países devem buscar e ter asseguradas as condições de formular políticas nacionais soberanas e igualmente participativas, voltadas para a promoção do direito humano a uma alimentação adequada e saudável. Esses devem ser os principais objetivos da cooperação internacional, principalmente entre os países em desenvolvimento, reforçando o papel da FAO (CONSEA, 2011, p. 1-2).

Mereceram destaque o aperfeiçoamento de programas e ações de SAN, incluindo monitoramento e controle social, além do

avanço na concretização do direito à terra, nos programas da reforma agrária, reconhecendo a função social da terra, nas dimensões trabalhista, sociocultural, econômica e ambiental, conforme a Constituição; na garantia dos direitos territoriais e patrimoniais e no acesso à terra e recursos naturais para os povos indígenas, incluindo não aldeados, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais como condição primordial para a garantia da soberania alimentar e realização do direito humano à alimentação adequada e saudável (CONSEA, 2011, p. 3).

⁵¹ A expressão “povos e comunidades tradicionais” (PCT), utilizada ao longo do relatório da IV CNSAN, compreende: agroextrativistas, caiçaras, caatingueiros, comunidades do cerrado, comunidades de fundo e fecho de pasto, extrativistas, faxinalenses, geraizeiros, marisqueiros, pantaneiros, pescadores artesanais, pomeranos, povos ciganos, povos de terreiro, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, retireiros, ribeirinhos, seringueiros, vazanteiros.

A Carta Política também reconheceu o papel das mulheres na luta pela garantia da soberania alimentar, na conservação e no manejo sustentável dos recursos naturais, sendo necessário assegurar-lhes acesso às políticas públicas de forma a contribuir com a afirmação de sua cidadania e de sua autonomia política e econômica (CONSEA, 2011, p. 3)

Xs delegadxs da IV CNSAN aprovaram o I Plano Nacional de SAN (2012-2015) (PLANSAN) como instrumento de planejamento, gestão e execução da PNSAN e de realização do DHANA.

A V CNSAN, denominada “Comida de Verdade no Campo e na Cidade: por direitos e soberania alimentar”, teve lugar em Brasília e contou com a participação de mais de 2.000 pessoas, entre elas diversxs representantes de povos indígenas e de povos e comunidades tradicionais. O objetivo principal da V CNSAN foi sensibilizar a sociedade brasileira, ampliar a participação da juventude e democratizar os conceitos de soberania e segurança alimentar e nutricional nas dimensões social, econômica, política, ambiental e cultural (CONSEA, 2015, p. 16)

Previamente à Conferência foram realizados cinco Encontros Temáticos, quais sejam: (i) a atuação das mulheres na construção da soberania e da segurança alimentar e nutricional; (ii) água, soberania e segurança alimentar e nutricional; (iii) soberania e segurança alimentar para população negra e povos e comunidades tradicionais; (iv) SAN na Amazônia e (v) indígenas e SAN.

A Carta Política da V CNSAN reconheceu os avanços na garantia do DHANA, mas os delegados da Conferência reiteraram que muito havia de ser feito para

erradicar a pobreza e enfrentar as desigualdades econômicas, sociais, de gênero, raça, etnia. A insegurança alimentar ainda persiste entre povos indígenas, povos e comunidades tradicionais, populações urbanas em situação de rua e miséria, comunidade LGBT, pessoas com deficiência, segmentos da população negra e, notadamente, entre mulheres. Urge denunciar o racismo institucional e superar as manifestações de preconceito de todas as ordens, especialmente contra as pessoas em situação de vulnerabilidade (CONSEA, 2015, p. 3).

Ademais, advertiram que, para além do acesso à terra, faz-se mister o fortalecimento da sociodiversidade e da agroecologia, em detrimento do agronegócio,

com medidas de acesso aos mercados locais e aos meios de produção, aos bens da natureza e às sementes, além da incorporação de princípios, métodos e tecnologias sociais de base agroecológica e a garantia dos direitos de agricultores(as) familiares, povos indígenas, comunidades quilombolas, povos tradicionais de matriz africana/povos de terreiro e demais povos e comunidades tradicionais ao livre uso da agrobiodiversidade (CONSEA, 2015, p. 5).

Alguns temas resultaram prioritários, entre os quais figuram os seguintes: (i) promover o acesso à terra e ao território como condição inerente à SAN; (ii) fomentar sistemas alimentares baseados na transição agroecológica; (iii) promover os direitos dos povos

indígenas e povos e comunidades tradicionais e garantir seu acesso a políticas públicas; (iv) reconhecer o protagonismo da mulher na implementação de programas e melhorar seu acesso às políticas públicas (CONSEA, 2015, p. 5).

O Consea foi instituído no governo do Presidente Itamar Franco, por meio do Decreto 807/1993, e tinha como propósito acabar com a fome e a miséria extremas de forma responsável, o que demandava multiplicidade e articulação de instituições, órgãos e atores sociais, nos diferentes níveis de governo. Nasceu inspirado pelo movimento “Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida”⁵², liderado pelo sociólogo Herbert de Souza, o Betinho. Porém, no início do governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso, o Consea foi extinto e substituído pelo Programa Comunidade Solidária. Viu-se reestabelecido, mais tarde, já no governo de Lula, pela Lei 10.683/ 2003, com sua concepção originária, tendo por patrono o geógrafo Josué de Castro. Constituiu-se como instância apta a permitir o exercício do controle social e a participação da sociedade civil na elaboração, construção, execução e monitoramento da PNSAN, a fim de promover a realização progressiva do DHANA.

Na verdade, era um órgão de assessoramento imediato à Presidência da República e o principal canal da sociedade civil para o diálogo em nível federal em relação às políticas públicas voltadas à segurança alimentar e nutricional⁵³. Pela sua natureza, o Conselho não participava da gestão nem da execução de programas, projetos, políticas ou sistemas relacionados à efetivação desse direito, mas fazia o monitoramento de alguns deles: o PBF, o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), o PNAE⁵⁴, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)⁵⁵, o Sistema de Vigilância Alimentar Nutricional (SISVAN).

Todavia, o Consea foi mais uma vez extinto, dessa feita pelo presidente Jair Bolsonaro no seu primeiro dia de governo, mediante a Medida Provisória (MPV) nº 870, de 1º de janeiro de 2019⁵⁶. A extinção do Consea e de um conjunto de outras instâncias de participação social marcou a ruptura do diálogo do governo com a sociedade civil e a instauração de uma gestão autoritária. Na visão da Fian (BURITY *et al.* 2019, p. 86),

⁵² Esse movimento objetivava a mobilização social na busca de soluções para as questões da fome e da miséria, estimulando a participação direta de pessoas e redes na distribuição de alimentos à população carente.

⁵³ O Consea tem caráter consultivo e é composto por dois terços de representantes da sociedade civil e um terço de representantes governamentais. A presidência é exercida por representante da sociedade civil indicado/a entre xs membrxs e designado/a pela Presidência da República.

⁵⁴ A Lei 11.947/2009 dispõe que trinta por cento dos recursos do programa, no mínimo, sejam destinados à aquisição de alimentos oriundos da agricultura familiar.

⁵⁵ Esse programa assegura que a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB) compre alimentos dos pequenos produtores, além de incentivar a aquisição de alimentos de cooperativas de agricultores familiares.

⁵⁶ A MPV revogou os dispositivos da Losan (art. 11. inciso II do caput e §§ 1º a 4º) relativos aos integrantes do Sisan.

a extinção do Consea é um ato que viola os tratados de direitos humanos e o ordenamento jurídico brasileiro, pois, i) descumpre obrigações previstas no Comentário geral 12 do Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais do Alto Comissariado de Direitos Humanos da ONU, especialmente a de respeitar o Dhana e a de promovê-lo, ou seja, adotar ações concretas para que as pessoas possam exercer esse direito. ii) Ofende o princípio de participação, previsto nos instrumentos de direitos humanos, bem como nos artigos 1º e 8º da Losan [...]. iii) Não observa o princípio da implementação progressiva do Dhana, pois o Consea tem um papel crucial para garantir que as políticas de SAN sejam implementadas de forma articulada e participativa e de maneira mais efetiva. iv) Desconsidera o princípio de proibição de retrocesso social.

O Consea atuou fortemente para que a alimentação fosse incluída como um direito constitucional, esteve presente na elaboração da Losan (2006) e teve papel fundamental na elaboração de políticas públicas estruturais, voltadas para a agricultura familiar, que levaram o Brasil a deixar, em 2014, o Mapa da Fome da FAO⁵⁷. São elas: a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO)⁵⁸, o Plano Safra da Agricultura Familiar⁵⁹ e o Programa Nacional de Apoio à Captação de Água de Chuva e outras Tecnologias Sociais (Programa Cisternas), para combater os efeitos da seca no semiárido⁶⁰.

Vale dizer que o Consea sempre foi um espaço de problematização, deu visibilidade a conflitos e posições diferenciadas do próprio governo em torno de alguns temas como transgênicos, agrotóxicos, terra e território (as chamadas mesas de controvérsias)⁶¹. O colegiado possuía Comissões Permanentes para aprofundar temas de segurança alimentar e nutricional com diferentes recortes: social, cultural, regional, entre outros. No interior dele, os povos indígenas tinham assento na Comissão Permanente de Segurança Alimentar e

⁵⁷ O Relatório de Insegurança Alimentar no Mundo (FAO, FIDA e PMA, 2014) mostrou que o Indicador de Prevalência de Subalimentação, medida empregada pela FAO há cinquenta anos para dimensionar e acompanhar a fome em nível internacional, atingiu no Brasil nível menor que 5%, abaixo do qual a organização considera que um país superou o problema da fome.

⁵⁸ São objetivos da PNAPO integrar, articular e adequar políticas, programas e ações indutoras da transição agroecológica e da produção orgânica e de base agroecológica, contribuindo para o desenvolvimento sustentável e a qualidade de vida da população, por meio do uso sustentável dos recursos naturais e da oferta e consumo de alimentos saudáveis (art. 1º do Decreto 7.794/ 2012).

⁵⁹ O Plano Safra foi instituído em 2003 e visava atender às demandas do Fome Zero e simplificar o acesso dos produtores ao crédito (CARDOSO, 2003).

⁶⁰ Financiado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) desde 2003, o Programa Cisternas foi instituído pela Lei nº 12.873, de 24 de outubro de 2013, e tem como objetivo a promoção do acesso à água para o consumo humano e para a produção de alimentos por meio da implementação de tecnologias sociais simples e de baixo custo. Ver, a propósito do tema, a seguinte página: <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/acesso-a-agua-1/programa-cisternas>.

⁶¹ Em setembro de 2012, ocorreu a Mesa de Controvérsia sobre Agrotóxicos, cujo objetivo era estimular o Estado brasileiro a tomar iniciativas concretas de curto, médio e longo prazo para a redução do uso dos agrotóxicos. No ano seguinte, em julho e dezembro de 2013, foram realizadas duas Mesas de Controvérsias sobre transgênicos, com o propósito de debater, dar visibilidade e elaborar recomendações para os problemas e desafios associados à regulação, controle e uso de transgênicos no Brasil. Terra e Território foram os temas da 4ª Mesa de Controvérsias, que discutiu as diferentes concepções do direito à terra e ao território e sua relação com o Direito Humano à Alimentação Adequada na ótica dos três Poderes e dos sujeitos de direitos, bem como construiu propostas para a atuação estatal. Infelizmente, em todas as mesas de controvérsias era patente a não participação do Estado.

Nutricional de Povos Indígenas (CP6), apesar de esta participação estar aquém do esperado e de as demandas serem difíceis de atender.

De todo modo, o Consea proporcionou a aproximação entre esferas de governo e sociedade civil, mas desafios ainda persistiram, como fragmentação e contradição das políticas públicas. Durante a gestão de Maria Emília Pacheco (2012-2016), mais especificamente entre agosto e setembro de 2016, o Consea empreendeu visita técnica em sete municípios do Estado de Mato Grosso do Sul, a fim de conhecer a situação de garantia do DHANA de indígenas Guarani e Kaiowá.

A Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (Caisan) é um componente determinante do Sisan. Ela assume dois papéis no Sistema: (i) articular, monitorar e coordenar a PNSAN no âmbito nacional, garantindo a intersetorialidade entre os diversos ministérios para a agenda de SAN; e (ii) coordenar a relação federativa do Sisan. O então MDS presidia a Câmara e era o responsável pela Secretaria Executiva dela. Para qualificar a atuação da Caisan, que existem no âmbito federal e municipal, foram criados onze comitês técnicos⁶² desde 2009.

Sublinhe-se que, desde sua criação, a Caisan Nacional desenvolveu um conjunto de esforços para a consolidação do Sisan: realização de oficinas, seminários e eventos de capacitação; publicação de materiais de apoio e repasse de recursos para os estados estruturarem seus sistemas locais de SAN; organização de rede de parceiros, com o apoio de universidades públicas para atender estados e municípios na sua implementação; realização do Mapeamento de Segurança Alimentar e Nutricional (MapaSAN), com o objetivo de coletar, no âmbito dos estados, DF e municípios, informações sobre a gestão da PNSAN, os componentes do Sisan e as ações e equipamentos públicos de SAN (CAISAN, 2017).

Instituída pelo Decreto 7.272/ 2010, a PNSAN estabeleceu ser o Plano Nacional o principal instrumento de planejamento, gestão, execução e implementação da Política, definindo as diretrizes orientadoras para sua formulação, a saber: 1) acesso universal à alimentação; 2) abastecimento alimentar; 3) educação alimentar e nutricional; 4) ações voltadas para povos e comunidades tradicionais; 5) saúde; 6) acesso universal à água; 7) iniciativas em âmbito internacional; e 8) Direito Humano à Alimentação Adequada.

⁶² Merecem destaque, entre os comitês técnicos, os seguintes: CT 02 (2009) – proposição de metodologia de elaboração da Política e Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional; CT 03 e 04 (2010-2011) – elaboração do primeiro Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional; CT 08 (2011) – construção da posição do governo brasileiro sobre o Marco Estratégico Global de Segurança Alimentar e Nutricional; CT 09 (2012) – monitoramento e avaliação do PLANSAN; CT 10 (2012) – aprimoramento das ações de SAN para povos e comunidades tradicionais; e CT 11 (2013) – elaboração de proposta para criação dos Fóruns de Pactuação do Sisan.

O I Plansan 2012-2015 foi resultado de pactuação intersetorial, no âmbito do governo federal, sob coordenação da Caisan. Consolidou programas e ações relacionadas às diretrizes da PNSAN, explicitando as responsabilidades dos órgãos e das entidades da União. Esse Plano e os subsequentes são objeto de revisão a cada dois anos, com base nas orientações da Caisan, nas propostas do Consea, bem como no monitoramento e na avaliação de sua execução e dos seus resultados, conforme estipula o Decreto 7.272/ 2010 (CAISAN, 2011).

Em 2016, no contexto político que anunciava o *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff, o Sisan completou dez anos de existência. No período, houve importantes avanços quanto à institucionalização e ao fortalecimento do Sistema, tais como a normatização do funcionamento da Caisan e do Consea nacionais; a instituição da PNSAN; e a elaboração do primeiro e do segundo Plano Nacional de SAN, bem como o monitoramento de ambos. Mesmo com o cenário de incertezas, o II Plansan foi elaborado pela Caisan, em conjunto com o Consea, com base nas deliberações da V CNSAN. Foram consideradas as análises críticas e propostas de 1.600 delegadxs provenientes de todo o Brasil, que apresentaram os desafios vivenciados na execução ou não das políticas públicas nos seus municípios e territórios.

Em 2018, a Caisan realizou o balanço das ações implementadas no primeiro biênio do II Plansan. Ganham destaque a participação e os compromissos assumidos pelo Brasil para a Década da Nutrição instituída pela ONU em 2016; as propostas referentes à taxação da venda de refrigerantes e bebidas açucaradas; a elaboração da Estratégia Intersetorial para a Prevenção da Perda e Desperdício de Alimentos no Brasil; a elaboração do Mapa de Insegurança Alimentar e Nutricional, evidenciando os territórios mais vulneráveis no País; o monitoramento contínuo dos indicadores de desnutrição das crianças acompanhadas nas condicionalidades de saúde do Programa Bolsa Família; a atualização da matriz de indicadores multidimensional da SAN; e o apoio à implementação do SISAN nos estados e municípios, entre outras agendas (CAISAN, 2018).

Em termos de arcabouço legal e institucional, a PNSAN manteve uma década de iniciativas e ações focadas em SAN enquanto agenda prioritária, bem como buscou a promoção, universalização e coordenação das ações que beneficiassem povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais.

A partir da institucionalização da PNSAN e da definição da alimentação como um direito fundamental, o Brasil alcançou importantes avanços na promoção do DHANA, entre os quais estão a ampliação do poder de compra do salário-mínimo, o aumento do acesso ao emprego, o fortalecimento dos programas de transferência de renda às famílias de baixa

renda, a consolidação dos sistemas universais de educação e saúde, a ampliação do PNAE e o fortalecimento dos programas de agricultura familiar no País.

No governo Bolsonaro (2019-2022) a garantia do direito humano à alimentação e nutrição adequadas no País foi destruída. O MDS foi extinto e suas ações federativas desmontadas, acarretando o desabastecimento alimentar e a destruição de territórios tradicionais com impossibilidade de reprodução da vida. A Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SESAN) do MDS, que gerira um orçamento de R\$ 2,5 bilhões em 2014, passou a dispor de apenas R\$ 447 milhões em 2019. As políticas que beneficiavam os PCT também sofreram forte decréscimo. O Sisan vivenciou acelerado desmantelamento, que se aprofundou com a extinção do Consea e a drástica redução – quando não extinção – de programas.

O Brasil voltou ao Mapa da Fome, com mais de trinta milhões de famintos. O desmonte normativo e institucional não ocorreu apenas no que respeita ao Sisan, com a extinção do Consea Nacional⁶³ e o enfraquecimento dos órgãos e programas construídos ao longo dos últimos trinta anos. Acarretou, ainda, a

quase extinção da agenda de fortalecimento da agricultura familiar, reforma agrária, demarcação de terras indígenas, reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas, preservação ambiental e segurança alimentar e nutricional (SAN), comprometendo os avanços conquistados ao longo das últimas décadas e deixando o país vulnerável a um colapso de seu sistema de produção, abastecimento, distribuição e comercialização de alimentos (PLATAFORMA EMERGENCIAL DO CAMPO, 2020, p. 2).

O Informe Dhana 2019, elaborado pela Fian Brasil, constatou inúmeros retrocessos com relação à concretização do DHANA, que se acentuaram nos últimos dois anos: escalada do autoritarismo; desmonte de políticas públicas de segurança alimentar e nutricional; cortes orçamentários; redução dos direitos trabalhistas e previdenciários. O Informe foi apresentado em audiência pública da Comissão de Legislação Participativa (CLP), da Câmara dos Deputados, no dia 5 de novembro de 2019. O presidente da Comissão, Deputado Leonardo Monteiro, assim discursou: “Estudos como esse são fundamentais para que o Legislativo produza análises da situação do DHANA no Brasil, bem como contribua com os trabalhos e tomadas de decisão da Casa Legislativa” (CADERNO DE CAMPO, 2019). Infelizmente, a sala estava praticamente vazia.

O Informe observou que o Brasil opera um sistema alimentar insustentável e que não alimenta – ignorando o aspecto nutricional – a perspectiva de inclusão produtiva de agricultorxs familiares, povos indígenas, PCT, bem como a necessidade de transição para a

⁶³ Os Consea estaduais e municipais continuaram funcionando autonomamente.

produção e o consumo de alimentos sustentáveis e saudáveis. Esses fatos foram comprovados pelo Censo Agropecuário de 2017, segundo o qual os estabelecimentos agropecuários representavam 41% do território nacional, persistindo no Brasil uma estrutura de posse da terra altamente concentrada, especialmente nas regiões onde predomina o agronegócio. Aliás, tem havido aumento significativo no plantio de *commodities*, como a soja (116%), e diminuição de alimentos básicos da dieta alimentar brasileira, como o feijão (13,2%) (BURITY *et al.*, 2019).

Ao tempo em que há fragilização das políticas voltadas a agricultura familiar, há crescimento do agronegócio associado à indústria de carnes e alimentos ultraprocessados, bem como aumento na liberação de agrotóxicos para o uso em lavouras: foram 439 em 2019, aumento de mais de 300% em relação a aos 104 aprovados em 2010 (PREITE SOBRINHO, 2019). Trata-se, portanto, da maior liberação da história (BURITY *et al.*, 2019).

Segundo Maria Emília Pacheco⁶⁴, a chamada Constituição Cidadã de 1988 selou princípios que estão sendo violados. Recorrentemente, “medidas autoritárias vem sendo adotadas, num verdadeiro desgoverno. São medidas que não apenas violam direitos, como o Direito Humano à Alimentação, o direito ao meio ambiente saudável, mas, sobretudo, uma negação da existência dos sujeitos de direitos”. A ex-presidente do Consea continua, em relação ao governo Bolsonaro,

nos mais de 100 dias de gestão do atual presidente vimos assistindo uma desconstrução institucional, com extinção de conselhos de participação social, como o CONSEA; a flexibilização da legislação ambiental; a liberação de agrotóxicos antes proibidos; a negação da existência de fome no Brasil; a prevalência do agronegócio sobre a agricultura familiar e as comunidades tradicionais (CADERNO DE CAMPO, 2019).

Apesar disso, atores sociais que defendem a garantia do direito humano à alimentação e nutrição adequadas, da segurança alimentar e nutricional e da soberania alimentar continuaram nas cidades, nos campos, nas florestas e nas águas, ocupando espaços institucionais e não institucionais, mobilizando a sociedade em defesa da democracia e pela realização de direitos.

O ano de 2020 foi marcado pelo surgimento da pandemia da Covid-19, desencadeando uma crise humanitária com impacto sobre bilhões de pessoas ao redor do mundo. No Brasil, a ausência de medidas efetivas de combate à pandemia converteu-se no epicentro mundial da crise sanitária, com o registro de cerca de setecentos mil óbitos até novembro de 2022, atraso na vacinação e caos na assistência à saúde.

⁶⁴ Fala proferida na Audiência Pública **Terra, Território: alimentação saudável e redução de agrotóxicos**, realizada no dia 3 de setembro de 2019, no Auditório Nereu Ramos, da Câmara dos Deputados.

Tudo isso acirrou as profundas desigualdades já existentes – de renda, gênero e raça –, além de propiciar o aumento da fome e a piora na qualidade da alimentação.

2.7.3 A institucionalização da política pública de SAN na Argentina

A fome sempre foi uma emergência permanente nas políticas públicas na Argentina. A partir de 1983, viu-se um período de sucessivas intervenções alimentares assistenciais, focadas na pobreza com coberturas massivas (SORDINI, 2022, p. 1). Naquele ano, o governo federal assumiu o compromisso de “garantir o direito à alimentação, assinalando que a democracia seria uma ‘ficção’ se permitisse ‘corpos e mentes apagadas pela falta de alimentos’ ” (SORDINI, 2022, p. 5). No ano seguinte, foi sancionada a Lei 23.056, que permitiu enfrentar a situação crítica de deficiência alimentar aguda da população mais vulnerável e em situação de extrema pobreza, criando um conjunto de ações dirigidas para tal fim: o denominado *Programa Alimentario Nacional* (PAN). Os arts. 8º e 9º da mencionada lei concebiam a fome como um problema de acesso a alimentos, sendo o objetivo do PAN angariar fundos e doações de pessoas físicas ou jurídicas para entrega de alimentos.

Em princípio, o programa emergencial tinha um período de dois anos de abrangência, mas foi estendido em 1986, por decisão do Poder Executivo, até o final do mandato presidencial. Em 1989, o PAN deixou de existir e foi criado o *Bono Solidario de Emergencia* com o mesmo objetivo, substituindo a modalidade de benefício por vales para comprar alimentos no mercado varejista.

Em 1990, inaugurou-se a linha de programas voltados a promover estratégias de autoprodução para o consumo de alimentos, com uma mirada agroecológica e a enunciação da “soberania alimentar” como horizonte. Entrou em vigor, então, o *Pro-huerta*, programa nacional que permanece vigente, com trinta anos de trajetória na tarefa de promover a disponibilidade, acessibilidade e variedade de alimentos.

No ano de 2002, em plena crise econômica e de deterioração das condições de vida da população, mediante o Decreto nº 108, declarou-se *Emergencia Alimentaria Nacional* e reorientaram-se os fundos orçamentários, aprofundando a descentralização para reforçar os programas sociais de saúde e nutrição.

Nesse contexto, criou-se o Programa de Nutrição e Alimentação Nacional, estabelecendo o dever indelegável do Estado de garantir o DHA a todxs xs cidadxs argentinxs, sujeitxs de direitos. Do total do orçamento, 80% foram alocados em ações e iniciativas alimentares, o que se mostrava essencial para atender às necessidades alimentares básicas da população em condições

de vulnerabilidade e em risco de subsistência. Para além do contexto emergencial em que foi criado, marcado por fortes pressões sociais, o Programa pretendeu constituir-se como uma política de Estado em matéria alimentar, incorporando, progressivamente, programas de alimentação que estavam sendo executados de forma desarticulada.

Por essa ocasião, organizações da sociedade civil lançaram a campanha nacional *El hambre más urgente* para exigir atenção à nutrição, cuidados de saúde e estimulação precoce para todas as crianças que vivem na pobreza. A iniciativa foi apoiada por parte da mídia e por mais de um milhão de assinaturas, alcançando *status* de iniciativa popular.

Ainda em 2002, o Conselho Nacional de Coordenação de Políticas Sociais realizou fórum para a elaboração de um Plano Nacional de Alimentação e Nutrição, com a participação de trezentxs técnicxs de órgãos governamentais, parlamentarxs, pesquisadorxs e membrxs de organizações não governamentais. Assim, dinamizou-se o debate parlamentar, dando origem à Lei 25.724, que criou o *Programa de Nutrición y Alimentación Nacional do Plano Nacional de Seguridad Alimentaria* (PNSA), visando garantir o acesso à alimentação adequada e suficiente para a melhoria da situação alimentar e nutricional da população (ARGENTINA, 2003).

O PNSA estabeleceu o dever do Estado de garantir o direito à alimentação a todxs xs cidadãxs, com foco – devido à condição de emergência – em crianças de até 14 anos de idade, mulheres gestantes, pessoas com deficiência e pessoas adultas acima dos 70 anos de idade em situação de pobreza. Embora o programa tenha surgido em um contexto de emergência, o programa continua vigente até os dias de hoje.

A partir de 2003, os eixos de discussão em torno das estratégias de SAN no país centraram-se em dois aspectos: (i) a reconversão dos programas em modalidades de transferência de renda e (ii) a evidência de que certas deficiências nutricionais e o excesso de peso eram as principais alterações na SAN, observados na I *Encuesta Nacional de Nutrición y Salud* (ENNyS). O inquérito, realizado em 2005, que teve seus resultados publicados em 2007⁶⁵, permitiu levantar os problemas alimentares que afetavam a Argentina àquela época. O ENNyS reflete um fato importante: a existência de fortes desigualdades tanto regionais quanto entre províncias. Por exemplo, a região nordeste do país é a mais afetada pelo problema do baixo peso e da desnutrição crônica.

O surgimento do PNSA reverte um caráter especial, marcado pelo contexto de profunda crise econômica, política e social. As linhas de ação do Plano incluem: a utilização

⁶⁵ Os resultados alcançados mostram ser o baixo peso (menor peso para altura) e a desnutrição crônica (menor altura para idade) as principais deficiências nutricionais em nível nacional, enquanto a obesidade é um problema crescente e a anemia continua a ser uma preocupação (especialmente em crianças com menos de dois anos).

de um programa de transferência de renda para a compra de alimentos; e o repasse de fundos aos governos provinciais para apoio às cantinas escolares, bem como às atividades das organizações locais que oferecem cozinhas populares. O repasse de recursos é acompanhado de atividades educativas relacionadas à alimentação e nutrição, a fim de promover o desenvolvimento das famílias e das crianças (AULICINO; LANGOU, 2012).

O Plano também inclui vários programas complementares, como o *Programa Familias y Nutrición*⁶⁶, que contribui para o desenvolvimento e fortalecimento das famílias em questões de nutrição, alimentação e saúde com base em uma abordagem holística; o *Programa Abordaje Comunitario*⁶⁷, que promove o desenvolvimento de organizações comunitárias que prestam serviços de alimentação; o *Programa Pró-Huerta* (1990)⁶⁸, que promove o acesso à alimentação saudável por meio da autoprodução de alimentos *in natura* para consumo pessoal, familiar e comunitário; e o *Programa Educación Alimentaria y Nutricional*⁶⁹, que tem como foco a geração de competências com o objetivo de transformar conhecimento em alimentação saudável.

O PNSA possui gestão intersetorial, possibilitando a descentralização das ações e a articulação entre os níveis de governo (nacional, provincial e municipal) para a implementação das políticas de SAN. As ações são exercidas conjuntamente entre o Ministério da Saúde e o *Ministerio de Desarrollo Social de la Nación* (MDS). O órgão responsável pela SAN em todo o país é a Comissão Nacional de Nutrição e Alimentação, composta por comissões provinciais e municipais ou comunais. Ela é financiada pelo Fundo Nacional Especial de Nutrição e Alimentação. Diga-se, a propósito, que os fundos transferidos para as províncias mantêm o caráter de intangibilidade (AULICINO; LANGOU, 2012).

⁶⁶ A iniciativa gera instâncias de capacitação, comunicação e educação alimentar nutricional nos contextos institucional, familiar e comunitário do país. Público-alvo: indivíduos famílias e comunidades, Abrangência nacional e cobertura urbana. Consultar, acerca do tema, a página: <https://www.desarrollosocial.gob.ar/wp-content/uploads/2015/08/M--s-sobre-Familias-y-Nutricion.pdf>.

⁶⁷ Criado em 1969, esse programa visa acompanhar as organizações comunitárias que prestam serviços de alimentação a meninas, meninos e adolescentes de 0 a 18 anos, gestantes, lactantes e idosos. Possui alcance nacional, no âmbito da área urbana. Mais informações sobre ele podem ser obtidas na página: <https://www.argentina.gob.ar/desarrollosocial/comedorescomunitarios#:~:text=La%20estrategia%20de%20Abordaje%20Comunitario,en%20situaci%C3%B3n%20de%20vulnerabilidad%20social>.

⁶⁸ O Pró-Huerta é executado pelo MDS e pelo Instituto Nacional de Tecnologia Agropecuária (INTA). Possui alcance nacional e abrange as áreas rurais e urbanas. Está direcionado às famílias em situação de insegurança alimentar, aos produtores e organizações da agricultura familiar, camponesa e indígena; bem como a setores da economia social e popular. Seu objetivo é promover o acesso à alimentação saudável por meio da produção agroecológica. Ver mais informações em: <https://www.argentina.gob.ar/desarrollosocial/prohuerta>.

⁶⁹ Esse programa promove o desenvolvimento de hábitos saudáveis permanentes para a produção, a seleção, a compra, o manuseio e o uso biológico de alimentos por meio da educação nutricional alimentar. Tem alcance nacional e cobertura na área rural. Para mais informações sobre ele, consultar: <http://www.saij.gob.ar/7339-local-san-juan-programa-educacion-alimentaria-nutricional>.

No que respeita ao monitoramento e à avaliação, o Plano prevê formalmente a avaliação permanente (mensal) dos processos (controle de gestão), resultados e impactos, ambos em seus aspectos quantitativos e qualitativos. Para tanto, foram estabelecidos indicadores a fim de determinar: a cobertura e a satisfação dos titulares de direitos; a periodicidade de entrega dos benefícios do Programa; a contribuição nutricional alcançada; o nível de execução dos fundos; a contribuição de fundos de diferentes níveis e setores; o custo dos benefícios e o custo unitário do benefício alimentar (AULICINO; LANGOU, 2012).

O PNSA foi implementado em todas as províncias do país mediante convênios. Todos os programas provinciais partilham o objetivo expresso nele de suprir as necessidades alimentares da população em situação de maior vulnerabilidade social e de reduzir ou eliminar os índices de desnutrição.

Há diferenças nos contextos de criação dos programas provinciais. Em Misiones, por exemplo, o Plano financia o *Programa de Fortalecimiento Alimentario Nutricional* e o *Programa de Asistencia Alimentaria Escolar*, incluídos nos benefícios do Programa Provincial de Recuperação Nutricional “*Hambre Cero*”, como programas que lidam com situações de insegurança alimentar. Os benefícios dos programas realizados na província de Misiones combinam transferência de renda para compra de alimentos (na forma de bilhete ou cartão magnético) e módulo de alimentos ou cesta de alimentos. Os módulos alimentares são entregues às cantinas escolares por meio do Programa de Assistência Alimentar Escolar. Em Misiones, os programas financiados pelo PNSA definem os indivíduos como uma unidade, e não como famílias. A província não emitiu regulamentos específicos para a implementação dos programas financiados pelo PNSA (AULICINO; LANGOU, 2012).

Outra política voltada a assegurar o direito à alimentação de todos os argentinos é a *Asignación Universal por Hijo* (Bolsa Família)⁷⁰, Programa de Transferência de Renda Condicional, criado em 2009, que nasceu como um programa regular voltado para aqueles que não fazem parte do mercado formal e não são beneficiários de outra política de assistência social. É uma transferência monetária paga mensalmente e destina-se a crianças e adolescentes menores de 18 anos ou com deficiência, residentes na Argentina, cujos pais sejam trabalhadores registrados, monotributistas ou titulares entre os seguintes benefícios: Desemprego, Seguradora de Riscos Ocupacionais, Sistema Integrado de Previdência Social Argentina, Pensão Honorária para Veteranos de Guerra do Atlântico Sul. O programa possui

⁷⁰ Para conhecer os pormenores desse programa, recomenda-se consultar a página: <https://www.argentina.gob.ar/justicia/derechofacil/leysimple/seguridad-social/asignacion-universal-por-hijo#titulo-2>.

alcance nacional e cobertura nas áreas rurais e urbanas. O órgão de inscrição da *Asignación Universal por Hijo* é a Administração Nacional de Seguridade Social Nacional.

Apesar da existência de políticas e programas orientados à segurança alimentar e nutricional, Patrícia Aguirre (2004, p. 1-2) considera que os alimentos na Argentina, como no mundo, estão simultaneamente em crise nas esferas de produção, distribuição e consumo. Na produção, se está à beira de uma crise de sustentabilidade; na distribuição, enfrenta-se uma crise de equidade e, do ponto de vista do consumo, crise de comensalidade. Para que exista, de fato, política alimentar, deve-se levar em conta processos ecológicos, tecnológicos, econômicos, nutricionais, sociais e culturais. O conceito de segurança alimentar não requer apenas que os alimentos produzidos sejam suficientes: é preciso, também, que sua produção seja adequada, estável, sustentável e autônoma.

O atual modelo agrícola argentino – que se debate entre os direitos e os negócios – está orientado para uma forte presença de monoculturas (grãos: soja e milho; exóticas: pinus e eucalipto; cana-de-açúcar; e vinhedos) de norte a sul do país. É dependente de químicos e de sementes transgênicas, e concentrador, pois expropriando pequenos e médios produtores, provocando migração rural para periferia a das cidades. É o chamado agronegócio, expressão do neoliberalismo na agricultura⁷¹. Foram aprovadas 65 variedades transgênicas pela CONABIA e pelo *Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca*, das quais, 36 são de milho, 16 de soja, 7 de algodão, duas de batata, duas de alfafa, uma de cártamo e uma de trigo (FRANK; FILARDI, 2021, p. 9). Ao mesmo tempo, houve aumento no uso de agrotóxicos: em 2018, foram consumidos mais de 525 milhões de litros/kg de agrotóxicos em território argentino (AGUIRRE, 2004.)

Para Miryam Górbán,

los transgénicos vinieron, en 1996, con o pretexto de salvar el hambre del mundo y que venía a aumentar la producción y no solamente no nos salvaron, sino que el problema del hambre se sumó el problema de la malnutrición. Hoy hay otra pandemia que asola el mundo: el sobrepeso y la obesidad con todo el desarrollo de las enfermedades crónicas no transmisibles que se derivan de esta situación y que afectan en especial a los niños es decir a las futuras generaciones (JORNADAS FEMINISMOS Y SOBERANÍA ALIMENTARIA, 2020).

Os altos custos do pacote tecnológico associado aos grãos transgênicos e às monoculturas de *pinus* e eucalipto têm estimulado o capital financeiro, em que o investimento não difere de nenhum outro e no qual a sustentabilidade não é contemplada. O desprezo pelo ambiente aumenta

⁷¹ De acordo com Perelmuter (2021, p. 112), o agronegócio expressa uma lógica produtiva sustentada pela valorização das *commodities* agrícolas, pelo capital financeiro global e pela apropriação de terras pelas multinacionais. Ao mesmo tempo, trata-se de uma estrutura ideológica que constrói o sentido e legítima (social e politicamente) esse modo de produção agroalimentar.

nesse tipo de agricultura sem agricultores, em que o único fim é o lucro. Mostram-se extraordinária dinâmica e modernização na sementeira direta, para aumentar a produtividade, desconsiderando a agressividade das tecnologias adotadas e a contaminação dos aquíferos.

Em visita ao país em 2018, a então Relatora Especial da ONU para o DHA, Hilal Elver, observou que os grupos populacionais mais afetados pela crise econômica eram os camponeses sem terra, trabalhadores agrícolas, migrantes e povos originários, que viam seus meios de subsistência ameaçados. Constatou maior quantidade de pessoas acorrendo às cantinas comunitárias ou pulando refeições, e muitas crianças dependentes, exclusivamente, de programas de alimentação escolar para poder alimentar-se diariamente (ONU, 2019).

A relatora notou, também, a ausência de fontes ou dados oficiais atualizados com informações confiáveis sobre fome e pobreza. Os últimos estudos datavam de mais de dez anos – o Inquérito Nacional sobre Nutrição e Saúde (2004-2005) e o Censo Agrícola Nacional (2002) – tornando mais problemática uma correta análise da situação quanto à realização do direito à alimentação (ONU, 2019). Elver saudou o compromisso da Argentina com a Agenda 2030, embora essa iniciativa não pareça corresponder às realidades observadas durante a visita. Percebeu especificamente, a falta de apoio aos pequenos produtores e a falta de incentivos financeiros para diversificar a economia agrícola.

Aunque la Argentina tiene una superficie cultivada suficiente para alimentar a su población de 42 millones de habitantes, aproximadamente un 60% de la tierra cultivada (19 millones de hectáreas) están dedicadas a la producción de soja, una gran parte de la cual se destina a la exportación. Solamente un 2% de esta soja se consume en el país y el resto se procesa y exporta, principalmente a China (ONU, 2019, p. 5)

Apontou desafios que precisam ser enfrentados. A Lei 27.118/2014 de *Reparación Histórica de la Agricultura Familiar para la Construcción de una Nueva Ruralidad en Argentina* (2015), embora estabeleça um marco regulatório adequado para o reconhecimento e proteção da agricultura familiar, foi promulgada sem financiamento suficiente e até o momento de sua visita, não havia sido regulamentada pelo Poder Executivo. Mais quatro anos se passaram desde sua promulgação e, mesmo com os recentes anúncios presidenciais, a lei ainda não foi regulamentada, resultando implementação limitada. A *Secretaría de Agricultura Familiar, Campesina e Indígena (SAFCEI)*, criada no governo de Alberto Fernandez, é a responsável pela aplicação da lei. Tal secretaria tem como missão o desenho de “*planes, programas y proyectos para promover la capacidad productiva de la agricultura familiar fortaleciendo las condiciones para el desarrollo local y regional*”; bem como desenvolver e coordenar “*políticas para el tratamiento de la emergencia y/o desastre agropecuario, en coordinación con otros organismos competentes*”. Grande parte de seus programas têm déficits

orçamentários na implementação, o que demonstra uma clara objeção por parte do Estado em lograr a inserção produtiva e o acesso à terra de produtorxs familiares (IASSAA, 2022, p. 51).

Elver atentou, ainda, para a falta de tratamento legislativo das compras públicas da agricultura familiar (ONU, 2019, p. 7) e observou uma tendência do Estado argentino em apoiar o modelo agroindustrial, em detrimento da agricultura familiar e de pequena escala:

72% de los predios productivos del país tiene agricultura familiar, lo que incluye actividades como la agricultura, ganadería, pesca, producción forestal, producción agroindustrial artesanal, cosecha tradicional, artesanías y turismo rural, y representan cerca del 20% del producto bruto interno agropecuario (ONU, 2019, p. 6).

Os problemas não param por aí. Nos últimos anos, a Argentina tem observado um processo de deterioração econômica e social que se manifesta em um aumento considerável da pobreza, da indigência e do desemprego. Segundo dados do Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina (ARGENTINA, 2019), para o primeiro semestre desse ano, a pobreza atingiu a marca 14,4 milhões de pessoas em situação de vulnerabilidade econômica e social, com dificuldades no acesso (direito) aos alimentos.

Nesse contexto de permanência de emergência alimentar, o Congresso Nacional argentino sancionou a Lei 27.519/2019, prorrogando a Emergência Alimentar Nacional até 31 de dezembro de 2022⁷². Os arts. 2º e 3º dessa lei estabelecem que compete ao Estado Nacional garantir, de forma permanente e prioritária, o direito à alimentação e a segurança alimentar e nutricional da população argentina.

Em 2019, findo o governo neoliberal de Mauricio Macri, abriu-se caminho para a construção de frente de resistência social democrática na América Latina. Contudo, conforme Brand (2016), para que surja, de fato, um Estado [argentino] emancipador, importa formular ou identificar os projetos hegemônicos possíveis, já existentes ou em construção, pois os projetos do Estado não podem ser independentes dos projetos formulados a partir da sociedade.

Em janeiro de 2020, o recém-empossado presidente da República Alberto Fernandez firmou a Resolução 8/2020, instituindo o Plano Nacional “*Argentina Contra el Hambre*”⁷³, no âmbito do MDS, cujo objetivo é garantir a segurança alimentar e a soberania para toda a população e famílias argentinas, com atenção especial àqueles em situação de maior vulnerabilidade econômica e social, contando com o fortalecimento das ações desenvolvidas pelo PNSAN e qualquer outro programa ou dispositivo institucional que complemente ou tenha como finalidade última dar resposta à questão alimentar. A prioridade são famílias e

⁷² O inteiro teor da lei pode ser consultada na página: <https://faolex.fao.org/docs/pdf/arg190061.pdf>.

⁷³ Para conhecer o inteiro teor da referida Resolução, recomenda-se consultar a página: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/resoluci%C3%B3n-8-2020-333848>.

comunidades que vivem em situação de pobreza, com crianças menores de 6 anos, gestantes e pessoas com deficiência. Da mesma forma, atenção especial é dada a idosos e adolescentes com dificuldade de acesso à alimentação adequada.

A implementação do Plano envolve o trabalho conjunto de diversos órgãos e instâncias do Estado nacional, provincial e municipal, e organizações sociais, comunitárias, sindicatos, organizações empresariais e instituições religiosas, que acompanham as ações para o atendimento do público-alvo. A estratégia do Plano baseia-se no fortalecimento do papel das famílias como espaço vital na resolução dos problemas alimentares e dos fatores que afetam o desenvolvimento integral das crianças e suas comunidades. O Plano é implementado pelo MDS, em coordenação interjurisdicional e intersetorial (ARGENTINA, 2021).

O Plano consiste dos seguintes componentes: (i) segurança alimentar, (ii) assistência alimentar em situações críticas e/ou emergenciais; (iii) apoio à produção e comercialização de alimentos; (iv) fortalecimento de redes comunitárias; (v) monitoramento e avaliação. Em especial, o objetivo do componente segurança alimentar é garantir às famílias mais vulneráveis o acesso aos alimentos mediante Cartão de alimentação⁷⁴, Benefícios para cantinas escolares e Benefícios para áreas de piquenique e refeitórios comunitários (ARGENTINA, 2021).

Há projetos e programas voltados à produção e ao consumo de alimentos que incorporam a sustentabilidade social e ambiental: Projeto Comunitário *Hacia la Soberanía Alimentaria*⁷⁵; *Programa de Semillas para el desarrollo de la Agricultura Familiar Campesino Indígena “Semillar”*⁷⁶, que objetiva avançar na consolidação da soberania alimentar; *Programa Semeando Soberania Alimentar*⁷⁷.

São mecanismos de participação social: (i) *Consejo Federal Argentina contra el Hambre*, que articula a gestão do Estado com organizações da sociedade civil, igrejas, sindicatos e setores econômico-produtivos, cuja principal tarefa é alcançar acordos setoriais com prioridade na segurança alimentar e nutricional, tendo o poder de elaborar propostas de

⁷⁴ Visa contribuir para que famílias tenham acesso à alimentação saudável, à renda, e gerem mais emprego. É um instrumento que acessa a cesta básica; permite comprar alimentos, exceto bebidas alcoólicas; e destina-se a mães ou pais com filhos de até 6 anos que recebem o Bolsa Universal para Crianças; gestantes a partir dos três meses que recebem o Auxílio-Gestante e as pessoas com deficiência. Ver, a respeito do tema, a seguinte página virtual: <https://www.siteal.iiep.unesco.org/bdnp/2984/resolucion-82020-plan-nacional-argentina-contra-hambre>.

⁷⁵ Para conhecer os pormenores desse projeto comunitário, recomenda-se a consulta à página: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/intermesas-hacia-la-soberania-alimentaria>.

⁷⁶ Esse programa reconhece o papel da agricultura familiar, particularmente o das mulheres, no resguardo, no melhoramento e na multiplicação das sementes crioulas e nativas. Está ancorado na Lei 27.118 de *Reparación Histórica a la Agricultura Familiar Campesina e Indígena*, que foi sancionada em 2015. Sobre o tema, consultar: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/semillas-para-agricultura-familiar-nueva-linea-de-trabajo>.

⁷⁷ O Semillar tem como objetivo apoiar, financeiramente, a produção, o processamento e a distribuição de alimentos da agricultura familiar e fortalecer as redes locais de abastecimento em todo o país.

políticas públicas participativas e desenhar estratégias para fortalecer as economias regionais e locais vinculadas à produção de alimentos; (ii) *Observatório Nacional Argentina contra el Hambre*, formado por universidades e centros de estudos para monitorar e avaliar o Plano Nacional “Argentina Contra a Fome”; (iii) *Redes da Sociedade Civil Solidárias* vinculadas à segurança alimentar e nutricional que promovam campanhas e ações solidárias que ajudem a melhorar a alimentação e nutrição da população (ARGENTINA, 2021).

Em síntese, este capítulo mostrou como o conceito do direito humano à alimentação, indissolavelmente vinculado ao direito à vida e à dignidade das pessoas, foi sendo compreendido e ampliado ao longo do tempo, na perspectiva dos Estados nacionais, das Nações Unidas e de suas agências. É uma construção verticalizada e, mesmo quando presentes organizações da sociedade civil, inclusive indígenas, a escuta é pouco valorizada. Entretanto, corpos e vozes dissidentes abrem brechas nas políticas universalizantes. Na comparação entre Brasil e Argentina, verifica-se que, de 2003 a 2016, o Brasil proporcionou uma certa participação e controle social.

Observa-se que a institucionalização da Segurança Alimentar na Argentina segue de maneira semelhante à implementada pelo Brasil, país que foi o grande impulsionador do combate a fome na América Latina, a partir dos dois primeiros mandatos do então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010).

O próximo capítulo faz um giro de análise tendo como foco a realidade de um povo, outros saberes e modos de expressar, enfim, o direito de viver.

3 O MODO DE VIVER MBYA GUARANI: COMPREENSÕES E PERCEPÇÕES DA PESQUISA DE CAMPO NO BRASIL E NA ARGENTINA



“Ethos Caminante”
Ilustração: Emilia Botelho, jan. 2023

Nesta tese, busco compreender como os povos indígenas/originários pensam o que a sociedade ocidental racionalizou chamar de Direito Humano à Alimentação e Nutrição Adequada (DHANA) e de segurança alimentar. Dentro da diversidade dos povos indígenas, escolhi estudar – pelas razões já enunciadas – o povo *Mbya Guarani* cujo território étnico-cultural ultrapassa fronteiras nacionais.

No capítulo anterior, viu-se que os povos indígenas – particularmente as indígenas – trouxeram ao debate da segurança alimentar, desenvolvida no contexto do neoliberalismo, questões que põem à mostra a sua incompatibilidade com os direitos desses povos e de todas as populações com visão biocêntrica da relação ser humano-natureza.

A seguir, apresento algumas compreensões produzidas pelos saberes acadêmicos acerca desse povo e, cada vez mais, os saberes revelados pelxs *Mbya Guarani*. Trago, também, as minhas percepções sobre seu modo de vida, suas lutas e suas conquistas com base na pesquisa de campo feita no Brasil e na Argentina.

3.1 XS MBYA GUARANI: “ETHOS CAMINANTE” QUE ARTICULA RECIPROCIDADE SOCIAL E AMBIENTAL

Xs Guarani são conhecidxs por distintos nomes: *Kaiowa*, *Mbya*, *Ñandeva*, *Ava-Xiripá*, *Pai Tavyterã*, *Guajaki*, *Tapiete*, *Guarayos*, *Chiriguano*. Contudo, sua autodenominação é *Ava*, que significa “pessoa” em Tupi-Guarani. Esses grupos reconhecem a origem comum e a proximidade histórica, linguística e cultural, ao tempo em que se diferenciam entre si como forma de manter suas organizações sociopolíticas e econômicas.

Kerexu Yxapyry explica que foi *Nhanderu*, quem, através do *mainoi* – o beija-flor, ave sagrada da existência – criou o universo Mbya Guarani:

A partir do momento que *Nhanderu* torna-se um ser por si só, ele vai fazer suas criações. Pra nós o *mainoi* é o que vai fazer esse movimento de toda existência desse sistema/modo de vida guarani. [...] Quando o pássaro [*mainoi*] é criado por *Nhanderu*, é como se ele fosse em forma de fogo. Tem o formato desse ser, mas ainda está na forma de fogo; o mundo era tudo água. E aí, quando ele começa a se tornar um ser, ele tem o ‘bastão [ritual]’ dele e cria a flor e da flor ele cria o *mainoi*. E quando ele cria o *mainoi*, o *mainoi* faz aquele movimento de quando vai pousar numa florzinha, [...] ele tem um movimento de muita velocidade, o movimento dele é meio que uma vibração. Ele bate com as asas e, nessa vibração, na nossa história de origem, ele faz com que a chama de *Nhanderu* toque na água, então ele começa ficar sólido. Então, começa ali a transformação de todo o universo. Por isso que a gente tem essa importância de estar falando deste ser, desse respiro. A gente precisa entender que nesse universo é muito importante para nós, esse respiro que está vivo através do *mainoi* que é o pássaro sagrado, que tem a função da nossa existência, nesse planeta. E toda a existência dos seres vivos (CISA, 2021). [grifos meus]

Ser Guarani é participar, de forma individual e coletiva, de uma série de regras sociais preestabelecidas pelos antepassados em tempos imemoriais e atualizadas pela interferência do contato com a sociedade envolvente.

O território tradicional – que compreende regiões do Brasil, da Bolívia, do Paraguai e da Argentina – está restrito a pequenas ilhas. De modo geral, as aldeias são pequenas, quase imperceptíveis.

A língua falada pertence à família Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi. Mantém a língua viva e plena, constituindo-se no mais forte elemento de sua identidade. São poucos os Guarani – geralmente homens e jovens – que falam português ou espanhol com fluência. Crianças, mulheres e anciãos/ãs são, em sua maioria, monolíngues. Afora a linguagem usual, os *Mbya* conservam uma linguagem ritual, extremamente elaborada, *ayvu porã* (belas palavras), revelada pelas divindades aos líderes espirituais e pronunciada em ocasiões especiais.

Em termos populacionais, “são mais de 280.000 pessoas, unidas por uma língua e cultura comum, distribuídas em 1.416 comunidades, desde a costa atlântica até os pés da Cordilheira dos Andes. Os Guarani são um dos povos indígenas com a maior presença territorial do continente americano” (EMGC, 2016).

No Brasil de hoje, vivem três grupos Guarani: *Mbya*, *Kaiowa* e *Nhandeva*, contabilizando uma população estimada de 85.255 pessoas. Na Argentina, os Guarani estão nas Províncias de *Jujuy*, *Misiones* e *Salta*, e somam 54.825 pessoas (EMGC, 2016)⁷⁸.

Estudiosos do povo Guarani apontam problemas para quantificar a população: a intensa mobilidade entre as aldeias; a dificuldade de acesso a algumas delas; a dificuldade de obter informações nas comunidades; e, sobretudo, a aversão dos Guarani aos recenseadores, pois veem a contagem como uma forma de controle do Estado (Meliá (1997), Brighenti (2001) *apud* LADEIRA, 2021).

Kerexu Yxapyry orgulha-se da “nação Guarani”, “o maior povo indígena dessa América”:

estamos espalhados por cinco países: Paraguai, Uruguai, Argentina, Bolívia e Brasil. Então, pensando nessa questão de quantidade, de pessoas, indivíduos do Povo Guarani, se a gente for fazer um levantamento da questão do nosso território, [...] nós somos o povo que menos tem terra demarcada, regularizada, dentro desse processo de regularização fundiária. É muito contraditório... (CISA, 2021).

No sítio eletrônico do Instituto Socioambiental (ISA), a maior base de dados sobre terras indígenas no Brasil, constam 125 terras indígenas onde vivem os Guarani (*Mbya*, *Nhandeva*, *Kaiowa*). Do total, 61 delas estão homologadas e reservadas⁷⁹, 21 declaradas⁸⁰ e dezenove identificadas⁸¹ ou em identificação⁸².

⁷⁸ Os dados provêm de várias fontes (governamentais e não governamentais), verificadas também por organizações locais (EMGC, 2016).

⁷⁹ Terras homologadas pelo Presidente da República, adquiridas pela União ou doadas por terceiros. Isso não quer dizer que o território esteja livre de conflitos e tenha área suficiente para a reprodução física e cultural nem acesso a políticas públicas.

⁸⁰ Terras com Portaria Declaratória assinada pelo Ministro da Justiça para subsequente demarcação física do território.

⁸¹ Terras com relatório de estudo aprovado pela presidência da Funai.

⁸² Terras em estudo por grupo de trabalho nomeado pela Funai.

Xs *Mbya* estão presentes no interior e no litoral dos estados do Sul, Santa Catarina (SC), Paraná (PR) e Rio Grande do Sul (RS); no litoral dos estados do Rio de Janeiro (RJ), Espírito Santo (ES) e São Paulo (SP); e na região norte do País, nos estados do Pará (PA) e do Tocantins (TO); bem como no leste do Paraguai e no nordeste da Argentina.⁸³

3.2 *GWATÁ PORÃ*: O BELO CAMINHAR

Uma das características do povo Mbya Guarani é a mobilidade, o que implica dizer que “ser Mbya Guarani é caminhar”.

O *gwatá porã*, o belo caminhar, é praticado desde tempos imemoriais sobre uma vasta área geográfica que abrange parcelas consideráveis dos atuais Estados nacionais do Paraguai, da Argentina, do Brasil (do litoral brasileiro, até o sudeste do Paraguai e nordeste da Argentina), numa área conhecida como “o mundo Guarani”. Está diretamente relacionada a um horizonte ecológico de terras florestadas, com diversidade de fauna e flora para caça e coleta, cursos d’água para pesca e solos propícios para cultivar suas sementes originárias para praticar o *ñande reko*, o modo de ser *Mbya Guarani*.

A mobilidade está entrelaçada na organização social, eis que existe uma constante e intensa rede de comunicação e de intercâmbios econômicos, culturais entre aldeias através de uma ampla rede de relações de parentesco.

Yxapyry observa:

[...] o tempo da nossa caminhada, da nossa mobilidade, que a gente transita de um lugar para o outro, faz troca de semente, de muda, de artesanato.... A gente troca. Esse é o convívio entre nossos parentes. Por onde a gente vai, a gente encontra nossos parentes e o povo Guarani tem muito forte a comunicação. Em todos os lugares aonde a gente vai, a gente consegue se identificar. Tem uma forma de a gente nos conhecer. Todo povo Mbya, aonde ele vai, ele anda, ele é conhecido de alguma forma. Se eu chegar na casa de alguém, que ele/ela me receber, ela/ela vai tentar me identificar, caso ele não me conheça, de onde que eu vim. Se eu falar que eu sou de tal família por parte da minha mãe e de tal família por parte do meu pai já vão identificar eu já vou ser acolhida naquela família, como parte da família. Então, eu acho assim muito, muito lindo assim, esse modo de convivência do meu povo. Por esse acolhimento e esse modo de compartilhar, de se doar, e esse afeto que existe entre as nossas famílias povo Mbya (CISA, 2021). [grifos meus]

Os constantes deslocamentos dos Guarani geram desafios para identificação e demarcação de suas terras pelo Estado brasileiro. Um dos obstáculos é a legislação que reconhece como terras indígenas aquelas ocupadas em caráter permanente, o que não condiz com a característica Guarani de mobilidade. Além disso, xs Guarani são estigmatizados pela

⁸³ Tem-se no ANEXO A – SITUAÇÃO JURÍDICA DAS TERRAS INDÍGENAS MBYA GUARANI um panorama das terras habitadas por esse povo no Brasil. A situação dele na Argentina pode ser conferida na página: <http://datos.jus.gob.ar/dataset/listado-de-comunidades-indigenas/archivo>

sociedade envolvente, tachados de preguiçosos, vagabundos e considerados por grande parte dxs agentes públicxs, políticxs e imprensa como “estrangeiros”, ignorando a territorialidade transfronteiriça. É comum que em aldeias *Mbya Guarani* do lado brasileiro se fale espanhol, assim como se fala ou se compreende português no lado argentino.

As fronteiras estatais – e não apenas elas – são, uma barreira ao caminhar *Mbya Guarani* pelo território ancestral provocando debilidade e cerceamento de movimento do corpo físico. Yxapyry (CISA, 2021) usa a metáfora do corpo para explicar os obstáculos à mobilidade guarani.

Antes desse processo da colonização, a gente não tinha essa preocupação de lutar por demarcação de terra, porque os nossos mais velhos também tinham muito essa importância do nosso *gwatá*. Era fazer essa transição, a mobilidade dentro do nosso território e porque essa mobilidade, esse movimento que precisa ser feito é um movimento que inspira essa energia. Pra esse corpo que é o nosso *Yvyrupa*. E a gente passando essa energia dentro desse *gwatá* que a gente faz, a gente consegue ter esse movimento da terra, numa condição muito perfeita. E aí, quando começa a ser limitado, nossos espaços limitados, a gente vai tendo parte do nosso processo fechado entre países, entre estados, entre municípios e agora até entre terras indígenas, que a gente precisa colocar um limite, daqui pra lá não é terra de vocês. A terra de vocês é até aqui. Esses limites eles atingem diretamente nós, e afeta nosso sentimento porque ele começa nos amordaçar, a gente perde esse movimento, perde essa mobilidade e a gente começa a sentir uma certa deficiência, no nosso *gwatá*. E quando a gente vê dentro de um corpo nosso, do nosso corpo mesmo, desse corpo físico, do corpo humano, todo nosso corpo humano ele tem um movimento. Quando a gente tem uma dificuldade de fazer um certo movimento, a gente está com algum problema, passando por algum problema, seja de dor ou a gente está ficando debilitado para certas ações. Então, é bem nesse sentido que a gente tem hoje esse sentimento do nosso território. Ele está cada vez mais sendo cortado, amarrado e nos limitando o nosso *gwatá*. [grifos meus]

Apesar de todos os obstáculos, xs *Mbya Guarani* continuam cruzando as fronteiras estatais e caminhando como faziam antes de elas serem estabelecidas.

3.3 *YVYRUPA*: “TERRITÓRIO SEM FRONTEIRAS ONDE ESTÃO AS *TEKOA*”

Os *Mbya Guarani* utilizam o conceito de *yvyrupa*, que, “cosmologicamente, fundamenta o sentido de mundo em toda a sua extensão terrestre, para designar politicamente o território sem fronteiras onde se distribuem os *tekoa*” (EMGC, 2016, p. 35). Kerexu Yxapyry explica: “para nós, *Yvyrupá*, é o nosso território, ele não tem fronteira, ele não tem divisão. Ele é um corpo que precisa ser movimentado [...]”. (CISA, 2021). [grifos meus]

A “terra - território não é um dado fixo e imutável” (MELIÁ, 1990, p. 35). Como afirma Yxapyry, é um corpo móvel, desconhece divisões, fronteiras. Corpos femininos e masculinos trocam energia com a terra território através do *gwatá porã* – o belo caminhar –

numa “condição perfeita”. A imposição de limites transnacionais, estaduais, municipais e entre terras indígenas inviabiliza o *gwatá porã* e adoce o corpo físico e espiritual.

O território (*tekoa*) é espaço de vida, de produção e reprodução da cultura. É o lugar onde se dão as condições para exercer o modo de viver Guarani (*teko*⁸⁴). É um “espaço sociopolítico” que envolve “relações econômicas, sociais e a organização político religiosa fundamentais para a vida guarani”... “Sem *tekoha* não há teko, sem território, não há vida guarani” (MELIÁ, 1990, p. 36). É onde se reúnem, convivem, interagem, trocam experiências, compartilham de uma mesma identidade cultural e religiosa e realizam suas atividades de produção e reprodução da vida.

Na explicação amorosa de Sandra Benites:

é importante ter no nosso *tekoa xyry*, Yakã Porã, mata com variedades de árvores, plantas medicinais e diversos bichos, lugar para fazer nossa roça: plantar milho (*avaty ete* principalmente), melancia, amendoim, comandai, banana, mandioca. Não pode faltar a *opy* – referência do *mbya arandu* – conhecimento guarani, lugar onde discutimos saúde, educação, nossa vida. [...] é o princípio da nossa forma de ser, é o lugar onde praticamos *nhandereko* – o jeito de ser e viver guarani (BENITES, 2015, p. 22).

No plano físico, ideal, da materialidade terrena,

o *tekoha* é a aldeia, é o lugar onde a comunidade Guarani encontra os meios necessários para sua sobrevivência. É a conjugação dos vários espaços que se entrecruzam: o espaço da mata preservada onde praticam a caça ritual; espaço da coleta de ervas medicinais e material para confeccionar artesanatos e construir suas casas; é o local onde praticam a agricultura; é também um espaço sociopolítico, onde constroem suas casas de moradias, a casa cerimonial/*Opy*, o pátio das festas, das reuniões e do lazer (BRIGHENTI, 2005, p. 42).

De modo geral,

os *tekoa* Guarani Mbya podem ser formados a partir de uma família extensa desde que tenha uma chefia espiritual e política própria. O seu contingente populacional varia, de um modo geral, de 20 a 300 pessoas, compondo unidades familiares integradas pelas chefias espiritual e política que podem coincidir. A organização espacial interna das aldeias é determinada pelas relações de afinidade e consanguinidade (LADEIRA, 2000, p.15).

O traçado de uma aldeia Mbya Guarani constitui-se de casas ou unidades domésticas, *opy*, caminhos, roçados, mata, cursos d’água. A *opy* é o centro social da *tekoa*, está num local mais reservado. É onde homens e mulheres Guarani se reúnem para “cantar, dançar e pedir *mbaraete e py’a guaxu*, força e coragem, para levar bem as nossas vidas. Lá é o nosso hospital e a nossa escola” (CTI, 2015, p. 97). Na *opy* “circulam os conselhos-palavras bonitas-verdadeiras-eficazes (*porã*) de seus anciãos e onde são promovidos os ritos diários de reza-canto-dança-cura, constantes na vida Mbya, é o espaço central de manutenção e sustentação da vida nesta terra, sua ‘coluna vertebral’ ” (ARANHA, 2018, p. 320).

⁸⁴Abrange a cultura, as normas, o comportamento, os costumes.

3.4 RECIPROCIDADE

Aspectos integradores dos Mbya são a reciprocidade e o *teko porã* (bem viver) que estão intrinsecamente vinculados à mobilidade, ao *gwatá porã*. Não vou me estender sobre esses elementos, mas trago, com base nas falas de Kerexu Yxapyry, algumas traduções acerca do bem viver na acepção *Mbya*. Vejamos:

[Nós xs] *Mbya Guarani* caminhamos nossa vida dentro desse sentimento, dessa rota de caminhar que diz respeito ao bem viver. O bem viver é quando a gente está em plenitude com todos os seres, tem abundância de vida, seja na alimentação, no ar, na água, seja na mata. Por igual. Cada um tem seu espaço, seu alimento, acesso a paz, sem ter medo um do outro, nesse universo. Pra nós o *teko porã*, o bem viver, é esse sentimento, essa sensibilidade que a gente traz, que nós trazemos dentro do nosso modo de vida, estarmos sentindo bem onde estamos; que outros seres estejam se sentindo bem onde quer que eles estejam. Cada um com sua diferença. [...] (CISA, 2021). [grifos meus]

Nesse sentido, o bem viver:

nutre-se dos aprendizados, das experiências e dos conhecimentos dos [povos] indígenas, bem como das suas diversas formas de produzir conhecimento. Seu ponto de partida são as distintas maneiras de ver a vida e sua relação com a Pacha Mama. Aceita como eixo aglutinador a relacionalidade e a complementaridade entre todos os seres vivos – humanos e não humanos (ACOSTA, 2016, p. 74).

Para Yxapyry o bem viver não é o desenvolvimento:

[Mas] o envolvimento com outros seres, com outros elementos, com os quais a gente faz uma troca. Tudo pra nós é uma troca. A gente precisa sobreviver para fazer o outro viver. Por exemplo, a água que é um dos elementos sagrados que nós temos dentro dos nossos territórios. Há um entendimento da forma que nós devemos usar a água. O povo Mbya nós gostamos de morar perto de rios, com pouca correnteza, locais que estão mais no silêncio, calmo. A gente sabe que tem um monte de seres ali. Pode ter uma ação e/ou reação conforme a gente se utiliza da água. Sempre tem um tempo, um horário, uma permissão. E, os nossos mais velhos sempre falavam que de manhã cedo, quando a gente acorda a gente tem que ir para o rio lavar o rosto, tomar banho que é pra nos despertar e também despertar a energia da água. Ao movimentar a água, a gente também acorda a água para conseguir ter saúde. A gente faz uma troca de energia [...] os nossos avós também diziam que à noite, a gente não pode tá mexendo, andando por dentro da água, porque a gente vai despertar o ser que mora naquele rio, córrego, que está no seu processo de recarregar sua energia [...] esse nosso modo de se envolver com esses elementos, que é muito rico pra nós, está cada vez mais limitado. Estamos limitados, desmobilizados nessa troca, de nos envolvermos com esses seres (CISA, 2021). [grifos meus]

Cada elemento que constitui a Natureza – água, floresta – é “ocupada por seres espirituais com os quais os Guarani precisam interagir [e respeitar] para reproduzir seu modo de vida” (CTI, 2008). Kerexu aponta que o bem viver, ao contrário do desenvolvimento, valoriza e respeita as diversidades e o envolvimento entre eles. Para Acosta (2016, p. 77), é uma vivência ou convivência harmoniosa dos indivíduos em coletividade como parte da Natureza. Assim, o bem viver é uma tarefa, uma vivência descolonizadora e deveria ser despatriarcalizadora (ACOSTA, 2016, p. 72).

Esse modo de pensar se coaduna com a de outros povos originários. Efraín Condori, Kolla, da província de Tiahuanaco/Bolívia, ao falar sobre a forma de cultivar na América andina, mencionou o termo *Suma kawsay* que para ele não pode ser traduzido. Aos risos, explicou: “*si esto lo traduzco al castellano lo arruino. No, no se puede traducir por qué al traducir saca toda la parte de la Naturaleza, las plantas y los animales. El castellano me lo vuelve simplemente el ser humano no más, y entonces por eso al traducirlo lo arruina*” (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021).

De modo geral, o termo é traduzido como vida plena, *buen vivir*, mas Walter Mignolo, semiólogo argentino, comentador da *live* em que Efraín participava, insiste: “*porque no se puede traducir? No se puede traducir no solamente porque el castellano es distinto a Aymara, más porque el castellano es donde está la cosmología teológica secular científica de occidente mientras la chacana⁸⁵ es otra cosa; es otra forma de vivir, es otra forma de conocer*” (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021).

Continuando com possibilidade de traduções, Mignolo trouxe outra leitura de Efraín: “[...] *saber leer el mundo*”

de donde viene el verbo leer? La palabra leer significa discernir y se utilizaba para discernir los animales discernen porque si no se chocarían todos los árboles, pero de alguna manera tienen un discernimiento. aquí la cuestión es para leer lo que dicen los huevos del Liqi liqui (tero).⁸⁶ Hay que haber crecido en otra cosmología, a ver la aprendido, puede serlo se puede aprender la universidad, pero también es otra manera de crecer, de estar en el mundo y eso está relacionado con el tiempo, no el tiempo de los relojes sino el tiempo de cuando florece y cuando eso florece es el tiempo. Entonces eso nos saca del concepto universal del tiempo. El tiempo universal está relacionado con toda la matemática, la geometría que construyeron la ciencia moderna; que matematizaron el mundo y destituyeron o truncanon la relacionalidad y el proceso constante del vivirlo (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021).

Ao mencionar que os Guarani vivem de troca, Yxapyry exemplifica:

[...] Se eu preciso de uma árvore para fazer minha casa – lenha - pra me utilizar dela, eu tenho permissão pra isso. A família dessa planta vai se doar para mim e ela vai me beneficiar, enquanto isso eu vou estar de alguma forma contribuindo/retribuindo com esse ser, do meu jeito. Alguns animais também se doam pra nós no tempo da caça: pra nossa alimentação, pra nossa cura. Pedido, consagração. A gente se doa um para o outro. Nós, os povos indígenas, também temos nossas trocas, precisamos fortalecer e ser fortalecidos com esse movimento/mobilidade guarani, nosso *gwatá*, para que a gente consiga energizar a terra e viver bem; que todos consigam viver bem (CISA, 2021). [grifos meus]

⁸⁵ Termo quéchua que representa a comunicação do mundo natural, terreno, com o espiritual.

⁸⁶ Os povos originários integram outras famílias e – neste caso, os ovos do passarinho *tero* (verdes com cinsas), quem traz os prognósticos de muita chuva, seca ou moderado, para plantar. Assim, “*hay que consultar los personages*” (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021). Por exemplo, Efraín menciona: caso se encontrem bosta de cordeiro e pedras no ninho de *tero*, isto avisa que haverá chuva de granizo, não será possível semear variedades de *papa: papa semilla, luqi, geni*.

Existe uma conexão sagrada entre o povo Guarani e as plantas, os animais, as pedras, a água, a floresta, que poderíamos chamar de “bens comuns”. Trata-se de um outro modo de viver e de uma outra episteme.

A relação dos humanos com os não humanos, em especial com as plantas, foi objeto de debate na Feira Literária Internacional de Paraty (FLIP) para chamar a atenção para os “comuns” e os mundos pluriversos. Abrindo o diálogo com Stefano Mancuso e Evando do Nascimento, Ivanildes Kerexu, Mbya Guarani da aldeia *Yakã Porã*, de Paraty/RJ, afirmou:

A T(t)erra é uma t(T)erra só e é pra todos. Ela não tem continente, ela não tem separação, ela não tem país. Mas, a gente acredita que a gente está aqui há muito tempo. Quando a gente vai a uma terra, a um lugar, a gente não vai de qualquer jeito. Primeiro, a gente faz uma reza com os mais velhos pra ver se a conexão daquele lugar, a terra, se dá ao nosso corpo também, se dá ao nosso modo de ser. E, no sonho, ela sempre aparece. esse lugar onde tem água, uma nascente, uma água limpa, uma água boa, ela é sagrada pra nós, porque tudo tá aqui *Nhanderupá*, tudo que a gente tem é *Nhanderupá*, o nosso planeta, que não é dinheiro, é nosso modo de pisar a terra, tem tudo a ver com a vida. [...] onde a gente vive, sempre fala que as plantas, os bichinhos que vivem, no mato, as pedras, tudo que está ao nosso redor ela faz parte da nossa família. Tudo que a gente faz, é dali que vem. A gente acredita que eles ouvem o que a gente está falando. Eles não falam assim, mas a gente sente que estão falando com a gente. O ser humano, ele precisa entender a planta pra que a planta possa entender a ele (FLIP, 2021).

As Mbya Guarani parecem ter bastante claro o princípio dos “comuns”: da colaboração, de compartilhar o que é produzido; de compartilhar as riquezas naturais do mundo em que vivemos e é também um princípio de reciprocidade, não só vamos buscar a terra, as florestas, mas também vamos nos curar. É uma garantia não só de sobrevivência econômica, mas também, de agência e de solidariedade sociais: em suma, é o estado de harmonia conosco mesmos, os demais e o mundo natural (FEDERICI, 2020, p. 36). Difere totalmente do princípio capitalista: de apropriação privada, de morte, de discussão da vida e de apropriação de toda a riqueza social que é o primeiro passo para a exploração da Natureza e dos seres humanos, a serviço da riqueza privada (REDE DE ESTUDOS RURAIS, 2021). Os comuns não são apenas bens (FEDERICI, 2020, p. 25):

estão encarnados nas formas comunitárias de organização social existentes e com uma perspectiva que em sua forma embrionária, antecipa um mundo mais além do capitalismo e põe a questão da reprodução social no centro da mudança social. Desde um ponto de vista feminista, um dos atrativos da ideia dos comuns é a possibilidade de superar o isolamento no que se levam a cabo as atividades reprodutivas e a separação entre as esferas pública e privada que tanto contribuiu a esconder e racionalizar a exploração da mulher na família e no lar [tradução livre].

3.5 XS MBYA GUARANI EM SÃO PAULO

Em 2010, o Censo IBGE revelou que o Estado de São Paulo tinha uma população de 37.915 indígenas vivendo nas cidades, o que representava 91% da população indígena do estado. A capital São Paulo era o quarto município com maior população indígena no Brasil:

12.977 pessoas, pertencentes a cerca de sessenta povos, vindos de diferentes regiões do país, em especial do Nordeste.

No senso comum da sociedade brasileira, índio de verdade é quem vive na aldeia, no meio do mato. Assim, falar de indígenas que se relacionam ou vivem em contextos urbanos parece impossível ou ilógico. Entretanto, a presença de população indígena em áreas urbanas foi reconhecida pela ONU (ONU Habitat, 2011):

A urbanização dos povos indígenas é o resultado de duas principais influências: i) migração de membros dos povos indígenas para as cidades; e ii) cidades crescendo para engolfar aldeias indígenas, tornando suas terras ancestrais parte do cenário urbano. Os povos indígenas há muito residem em áreas que agora são urbanas e um número crescente de povos indígenas que vivem em áreas rurais está migrando para as cidades (p.1) [tradução livre].

De acordo com o relatório da *Red de Investigaciones Sobre Indígenas Urbanos* (RISIU, 2020, p. 5): “A questão indígena em contexto urbano é complexa, multiétnica e invisibilizada, [apagada], mas fortemente presente”. Os indígenas precisam conviver com preconceito e discriminação quanto à negação de sua identidade. Tal invisibilidade também ocorre pela falta de dados que poderiam ser mais facilmente disponibilizados pelas municipalidades. Ela funciona como uma estratégia de dominação, subalternização, marginalização e silenciamento.

É o que desvela o depoimento de integrante da Companhia 8 Nova Dança, que trabalha com pesquisa orientada pelo princípio de aproximação com a realidade:

Desde 2012 há um interesse numa aproximação com o universo ameríndio. Mas, a gente tinha ideia de que para fazer um trabalho que adentrasse o universo indígena precisaríamos nos deslocar para o Xingu ou para a Amazônia. Éramos ignorantes no sentido de saber que os Guarani estavam aqui pertinho de nós, na nossa cidade. Em 2014, a gente descobriu que as aldeias Guarani estavam ao redor da nossa cidade, no litoral do nosso estado. Isso me deixou muito “absurdada”: como a gente não sabe disso! (CIA OITO NOVA DANÇA, 2021).

No perímetro do município de São Paulo há duas TI: *Tenondé Porã* e Jaraguá, onde vivem cerca de 2.000 indígenas.

3.5.1 A TI Tenondé Porã

A TI *Tenondé Porã* está localizada em Parelheiros, no extremo-sul da capital paulista e abrange parte dos municípios Mongaguá (5,38%), São Bernardo do Campo (10,88%) e São Vicente (22,55%). Possui extensão de 15.969 hectares, com fragmentos em sobreposição com

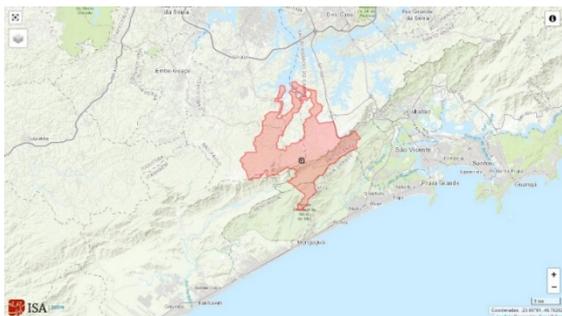


Figura 1 – Localização da TI *Tenondé Porã*, São Paulo. Fonte: ISA

duas Unidades de Conservação: a Área de Proteção Ambiental (APA) Capivari-Monos⁸⁷ (31%), que protege mananciais da Represa Billings, e o Parque Estadual da Serra do Mar (PES)⁸⁸ (45%) (Figura 1).

Tenondé Porã – que, em Guarani, pode ser traduzido como “futuro bonito” – é contígua

às TI Rio Branco e Aguapeí, situadas no município de Itanhaém (SP), formando uma área quase totalmente recoberta pela Mata Atlântica e que se estende pela Serra do Mar, território tradicional dos Guarani desde tempos imemoriais. Conforme Ladeira (2007 [1992], p. 81) reporta que: “conforme explicam os mitos sobre a concepção do mundo Guarani Mbya [...], a ocupação existe desde o ‘primeiro mundo’, quando este era todo plano, de terra e água, e seu ‘suporte’ de *avaxiygue* (caule do milho), não era resistente”.

O uso e a ocupação da Serra do Mar pelxs Guarani deram-se a partir de um complexo de caminhos-aldeias que se constituem em espaços para se viver bem, de acordo com o modo de viver, com autonomia de movimento.

Ao se fixarem em uma área específica compreendida pela Serra do Mar, seguindo preceitos cosmológicos, xs Guarani não se preocupavam em definir limites precisos. Contudo,

Com a abertura de estradas e com o crescente desmatamento junto à Serra do Mar, para fins imobiliários, os Guarani vêm desviando seu trajeto embora ainda identifiquem, com precisão e à distância, onde se situavam e ainda se situam, nas regiões não desmatadas, as trilhas de acesso aos locais de coleta, caça, pesca, extração de matéria prima para o artesanato e às aldeias [...]. (LADEIRA, 2000 [1984], p. 44).

No final dos anos 1970, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI)⁸⁹ iniciou trabalho de mapeamento das áreas ocupadas pelos Guarani no Sul e Sudeste do Brasil (Figura 2), em sua maioria desconhecidas pelo Estado brasileiro (LADEIRA; AZANHA, 1988).

⁸⁷ Primeira UC de Uso Sustentável do município de São Paulo, foi criada em junho de 2001, englobando, totalmente, a bacia hidrográfica do Capivari-Monos e, parcialmente, as bacias das Represas Guarapiranga e Billings. Possui 261 km² de área verde (floresta secundária de mata nativa e reflorestamento) e reservatórios de água. A gestão da APA é feita através de seu Conselho Gestor, criado em 2002, do qual os Guarani fazem parte.

⁸⁸ UC de Proteção Integral criada em agosto de 1977, com a finalidade de “proteger a flora, a fauna, as belezas naturais, e garantir sua utilização a objetivos educacionais, recreativos e científicos”. Abrange 25 municípios. Possui sobreposições com 6 TI, uma APA e um Parque Nacional (PARNA). No seu interior engloba parte das bacias hidrográficas da Ribeira (87%), Paraíba do Sul (9%) e Tietê (4%), bem como exemplares do bioma Mata Atlântica.

⁸⁹ Organização não governamental criada em 1979 por antropólogos e indigenistas que tem como linhas de ação: controle territorial e gestão ambiental, afirmação étnica e referencial cultural.

Nos anos 1980, as pressões ambientais decorrentes da ampliação de projetos imobiliários e turísticos, intensificados pela



Figura 2 – Mapa de uso e ocupação Guarani.
Fonte: Mapa Guarani Continental, 2016

construção da Rodovia Rio-Santos, pôs em risco todas as áreas Guarani, circunscritas ou não à Serra do Mar, passando a serem alvos de ameaças de expropriação e agressões por parte de grileiros de terras. Por conseguinte, motivou ações urgentes para reconhecimento formal e demarcação das aldeias guarani do litoral do estado de São Paulo (CTI, 2004; LADEIRA; AZANHA, 1988).

Em 1987, foram reconhecidas, oficialmente, três áreas na região metropolitana de São Paulo – Barragem e Krukutu, ambas com 26ha, e, Jaraguá⁹⁰, com 1,7ha, sendo essa última a menor área indígena reconhecida no País. A extensão dessas áreas sempre foi insuficiente para a reprodução física e cultural dessas comunidades.

Os processos de regularização fundiária ocorridos em 1987 reconheceram apenas uma área restrita da área de habitação permanente, deixando de fora as áreas utilizadas pelos Guarani para atividades produtivas ou as imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, ou seja, áreas de coleta, de roçados e aqueles com significado histórico e cosmológico (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 6).

Confinadxs, xs Guarani passaram a pressionar o Estado para alterar os limites das áreas de uso e ocupação tradicional, de acordo com os parâmetros constitucionais de 1988. Em 2002, a Funai iniciou estudos técnicos para a correção dos limites⁹¹, e, em 2012, aprovou e publicou os resultados dos estudos técnicos que reconhecem cerca de 15.969ha como parte dos limites da TI *Tenondé Porã*, abrangendo as antigas áreas da Barragem e de Krukutu (PIMENTEL *et al.*, 2010). Entretanto, muitas áreas que, em 1988, eram de uso tradicional dos Guarani foram irreversivelmente deterioradas pelo processo de urbanização.

Em 2014, o Plano Diretor Estratégico do Município de São Paulo (Lei 16.050), incluiu as terras indígenas no Sistema de Áreas Protegidas, Áreas Verdes e Áreas Livres,

⁹⁰ Jaraguá está localizada na região noroeste da metrópole paulistana, nos municípios de São Paulo e Osasco, englobando as *Tekoa Ytu, Pyau e Itakupe*.

⁹¹ Importa salientar que os Guarani participaram diretamente dos levantamentos nas áreas de uso e ocupação tradicional, contribuindo com informações acerca de suas relações com a Natureza, que se fundamentam em suas cosmologias e estão diretamente relacionadas ao território e aos bens naturais.

reconhecendo Jaraguá e *Tenonde Porã* como inseridas na zona rural a fim de evitar a urbanização e incentivar usos como agricultura orgânica e ecoturismo e garantindo o direito dos *Mbya Guarani* às suas terras e à proteção das águas e da biodiversidade, essenciais ao seu modo de vida, como Zona Especial de Proteção Ambiental (ZEPAM) (PDE, 2014)⁹².

Importante destacar que, ao longo do tempo, a não regularização das TI propiciou que vários empreendimentos afetassem negativamente o modo de vida guarani.⁹³ Os problemas foram se avolumando: pouca terra para um número muito grande de pessoas, impactando na organização social, na política interna, na sustentabilidade, na produção de alimentos, na entrada de bebida alcoólica e drogas.

Entre os anos de 2013 e 2015, xs Guarani organizaram a campanha “Resistência Guarani SP” e foram às ruas, inúmeras vezes, cobrar a demarcação de suas terras. Jerá Miri, liderança feminina da Aldeia Kalipety, relata como se deu o processo de luta no qual os Guarani da capital paulista se engajaram: “somos um povo mais calmo, mais paciente, mais cauteloso, mais de paz, mas já tinha esperado demais, estava na hora de pensar em outras estratégias, de movimento, de luta, pra começar então uma nova história” (TUPÃ; HOTIMSKY, 2017, p. 790). Nas palavras de Jerá,

a gente começou então a concretizar a ideia de fazer algo que mudasse o rumo do nosso modo de luta, pra uma outra situação e ver o que é que dava. A primeira coisa foi o fechamento da [Rodovia dos] Bandeirantes. [...] Foi um momento muito importante, porque os Guarani de fato honraram essa cultura que tem como um dos ensinamentos ser calmo, ser tranquilo, fazer as coisas devagar, fazer as coisas com muita cautela (TUPÃ; HOTIMSKY, 2017, p. 790).

Ela lembra que, no início, as anciãs e os anciões estavam bastante preocupados: “você não podem ir pra rua, juruá é mau, juruá mata por qualquer coisa; certamente eles vão matar vocês. E aí eles tiveram muito medo”. Mas

a gente se uniu, se juntou e aí, no final, tinha os mais velhos junto também; a gente estava indo pra luta, pra matar ou morrer. A gente ia assim, com muita força espiritual, acreditando que as nossas divindades estavam com a gente, que eles também eram o motivo certo de ir pra tanta resistência. Como é que a gente consegue resistir dessa forma até os dias de hoje? Como é que a gente tem *internet* na aldeia, tem televisão, tem geladeira, micro-ondas, mas, ao mesmo tempo tem pessoas que não falam português; tem pessoas que nunca foram num médico, que não dá nenhuma importância pra isso; muitos jovens já foram pro centro de São

⁹² Isso não impediu que, em 30 de março de 2020, uma empresa imobiliária tentasse construir um conjunto habitacional a cem metros da TI Jaraguá derrubando 500 árvores sagradas. A Prefeitura de São Paulo havia concedido o alvará da obra. Entretanto, os *Mbya* não haviam sido consultados, ferindo a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Em resposta, xs Guarani ocuparam a área, rezaram pelas árvores mortas e plantaram duzentas novas mudas na área desmatada (SÃO PAULO, 2019, p. 364).

⁹³ São eles: 1) a Represa Billings, 2) a antiga ferrovia Sorocabana, no trecho Mayrink - Santos, que corta a TI desde a década de 1930; 3) a Rodovia dos Imigrantes, cujo traçado faz o limite norte da TI; 4) as linhas de transmissão Tijuco Preto-Itaberá I, II e III, e também as linhas Embu Guaçu – Santo Ângelo e Embu-Guaçu – EETT Alto da Serra, que cortam parte considerável da TI e 5) trecho sul do Rodoanel Mário Covas, que se situa cerca de 10km da TI (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 4).

Paulo e a maioria tem acesso Parelheiros que já é uma vila grande, mas ninguém quer sair da aldeia [...] (FEUSP, 2021).

Os Guarani foram para as ruas, bloquearam a rodovia dos Bandeirantes, ocuparam a Avenida Paulista, cantando e dançando. Realizaram atos mostrando a força e a união da luta indígena, e esperaram algo positivo acontecer, pois era impossível que suas vozes não fossem ouvidas pelos juruá. Houve importante apoio de parceiros que atuam na mídia alternativa. Mas, “apesar de a gente ter conseguido fazer um barulho, ter conseguido uma visibilidade muito boa de forma inédita, a gente não tinha conseguido ainda concretizar a nossa demarcação” (FEUSP, 2021). E prossegue, rememorando a história de que participou ativamente:

a gente começou a pensar como daria continuidade pra essa luta. A gente não podia ficar parando a [Rodovia] Bandeirantes todo dia. Começamos a fazer retomadas em área já reconhecida pela Funai, para mostrar ao governo que a gente queria a demarcação do território. [...] A primeira área que a gente resolveu retomar foi a aldeia *Kalipety*. Uma área que teoricamente [pretensamente] tinha dono, mas que o dono tinha abandonado há mais de dez anos. Era uma área que tinha eucalipto, mas tinha Guarani nascido aqui, que, meu pai contou, tinha plantado eucalipto aqui pros *juruá* (TUPÃ; HOTIMSKY, 2017, p. 791).

A luta para a assinatura das Portarias Declaratórias de Tenondé Porã e Jaraguá, iniciada em 2012, fortaleceu-se no período de 2013-2016. Jerá ressalta o protagonismo das mulheres:

foi muito bonito, assim, a participação das mulheres. Elas falando pros filhos, pros netos, porque os Guarani de hoje a gente tem vovô com trinta e poucos anos (risos). Se vocês virem as fotos dos Guarani nas ruas, lutando pela demarcação das terras indígenas de São Paulo, vai ver muitas mulheres. E é um dos meus argumentos fortes hoje. Pra dialogar com homens, que ainda falam que as mulheres Guarani não tem competência pra sua liderança indígena (FEUSP, 2021).

A Portaria 581 da TI Jaraguá foi assinada em 2015 e a 548, da TI *Tenondé Porã*, em 2016. Foram declaradas de posse permanente e, portanto, de usufruto exclusivo do povo indígena Mbya Guarani. Significa dizer que a área foi autorizada a ser demarcada fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento.

Na TI *Tenondé Porã* vivem cerca de 1.500 Mbya Guarani, distribuídos em 13 aldeias/*tekoa*. São elas: *Tenondé Porã* (anteriormente conhecida por Barragem ou Morro da Saudade) e *Krukutu* – as mais populosas –, *Guyrapaju*, *Kalipety*, *Yrexakã*, *Kuaray Rexakã*, *Tape Miri*, *Tekoa Porã*, *Tenondé Porã*, *Nhamandu Mirim*, *Yporã*, *Ikatu Mirim*, *Yaka Mirim*.

Os nomes das aldeias/*tekoa* derivam de espécies vegetais predominantes (*Guyrapaju*, *Kalipety*); de atributos geográficos dos lugares onde estão inseridas – por exemplo: rios (*Yrexakã*) e bairros (Barragem, *Krukutu*); e de estados de espírito (*Kuaray Rexakã*, *Tape Miri* e *Tekoa Porã*). Ladeira (2008, p. 60), observa que as nomeações que correspondem a um atributo físico podem ser alteradas ou acrescidas de um nome em Guarani que corresponde a

um estado de espírito, como a aldeia Barragem/Morro da Saudade, mais recentemente renomeada de *Tenondé Porã*. Segundo ele,

a história guarani é construída, memorizada e interpretada constantemente e coletivamente, por meio de movimentos variados no tempo e no espaço, consolidada aos lugares que constroem. Lugares procurados, descobertos, de passagens, de ficar, abandonados, recuperados, conservados. Lugares que constituem a base física onde ‘acendem seus fogos’ (*tata ypy*) e que se compõem também da distância entre eles, curta ou longa, e do caminho a percorrer (LADEIRA, 2008, p. 197).

Ao longo dos séculos, Parelheiros foi rota de passagem entre o planalto, onde São Paulo está localizada, e o litoral. Nos anos 1940-1950, grupos Guarani se fixaram no local, à margem da represa *Billings*.

Xs Guarani apresentam uma lógica de formação e alternância de assentamentos. No interior da TI *Tenondé Porã* os guarani constituíram *tekoa* ocupados de forma contínua por décadas ou anos. Os “pontos de parada” e de passagem “visam a manutenção, a proteção e a formação de novos espaços ou aldeias, preferencialmente em locais estratégicos, a partir de seus próprios referenciais simbólicos e práticos” (PIMENTEL *et al.*, 2010). Alguns desses pontos reconhecidos pela Funai em 2012, foram retomados e se converteram nas atuais aldeias: *Kalipety*, *Guyrapaju*, *Yrexakã* e *Kuaray Rexakã*.

➤ **Barragem/Morro da Saudade/*Tenondé Porã***

A Barragem recebeu vários nomes ao longo do tempo: na década de 1970 era conhecida por Vila Guarani; nos anos 1980, como Morro da Saudade e, mais recentemente, como *Tenondé Porã*, nome do grupo de canto e dança das crianças da aldeia, cujo sentido, “segundo explica seu idealizador Valdelino Cordeiro Veríssimo, é ‘luz e esperança’ ou ‘aliança para o futuro’ ” (LADEIRA, 2000, p. 17).

Essa aldeia constitui um “ponto de parada” e de passagem obrigatória dos Guarani das outras aldeias da periferia de São Paulo e do sul do país, que se dirigem ao litoral e vice-versa (LADEIRA; AZANHA, 1988, p. 30). Está relativamente próxima ao centro da cidade de São Paulo e a algumas horas de caminhada da Serra do Mar, possibilitando acesso fácil a matérias-primas para confecção de artesanato (LADEIRA, 2000).

Situada na zona sul do município de São Paulo, no Distrito de Parelheiros, grande parte TI está às margens da represa *Billings*. Dista 50km do centro da cidade (Praça da Sé). O acesso é realizado por estrada asfaltada até o Bairro da Barragem e dali por estrada de terra. Outro acesso é feito via estrada vicinal, que sai da Rodovia dos Imigrantes (PIMENTEL *et al.*, 2010). Possui uma grande densidade demográfica; o entorno da aldeia é bastante urbanizado. De acordo com Aranha (2018, p. 52-53),

este *tekoa* conta com mais de 150 famílias, distribuídas em grandes núcleos de parentesco com relações de aliança e parentesco entre si, número este que pode variar de acordo com os deslocamentos físicos de grupos e indivíduos entre aldeias. Este grande número de famílias vive e compartilha entre si um mesmo e restrito espaço, que não dá muita liberdade para se movimentar em busca de espaços autônomos e adequados para roçar e plantar suas sementes e desenvolverem suas atividades de sustento, mas que seguem lutando pela regularização física de suas áreas de uso, passagem e ocupação tradicional para assim obterem a segurança e com isso a autonomia no uso dos recursos naturais que se localizam dentro da própria TI, ou em áreas próximas, e permitem sua subsistência.

A aldeia conta com Escola Estadual Indígena (que atende o ensino médio), Posto de Saúde, Centro de Cultura e Educação Indígena (CECI), estruturas que geram fontes de geração de renda aos Mbya (professorxs, merendeirxs, agentes de saúde); bem como o cadastro em benefícios sociais governamentais que estão diretamente relacionados a permanência na TI. Nas roças e nos espaços coletivos são desenvolvidos, desde 2006, projetos com recursos financeiros captados em órgãos municipais, estaduais e nacionais (PIMENTEL *et al.*, 2010).

Tenondé Porã é um local de intensa prática da pesca na represa Billings e nos afluentes que passaram a desaguar nela, desde os anos 1950, embora xs Guarani avaliem que a qualidade das águas da represa não esteja mais apropriada para tal; bem como para a prática agrícola. A aldeia e o entorno também eram bastante utilizados para a confecção de armadilhas de caça. Era possível encontrar matéria-prima para artesanato, em especial a taquara (*takua*) e para a construção de casas (PIMENTEL *et al.* 2010, 181-182).

➤ **Krukutu**

Está localizada às margens da Represa *Billings* e dista 5km de *Tenondé Porã*. É a segunda maior aldeia da TI. Possui uma escola estadual que atende o ensino fundamental. O local da aldeia fazia parte da rota de ligação entre os aldeamentos do litoral e do interior. Era considerada prolongamento da aldeia Morro da Saudade, haja vista o vínculo de parentesco entre os moradores, a organização conjunta para o plantio das sementes tradicionais e estavam sob a orientação do mesmo líder espiritual (LADEIRA, 2000, p. 45). Sua história remonta os anos 1970, quando uma família guarani se mudou para o local, conhecido como “antigo lugar de uso dos Guarani” de pesca; coleta; cultivos tradicionais, e caça (PIMENTEL *et al.*, 2010).

➤ **Guyrapaju**

Foi retomada no início de 2013. Está localizada às margens da represa Billings, no município de São Bernardo do Campo. O nome faz referência a uma madeira boa para confeccionar arco. A mudança de um núcleo familiar da aldeia Barragem foi revelada em sonho. Havia preocupação dos Guarani em ocupar esse local haja vista o uso exploratório da Natureza pelos não indígenas (FARIA, 2016).

➤ **Yrexakã (Rio Brilhante)**

Localizada às margens do Rio Capivari⁹⁴, no distrito de Marsilac foi retomada em fevereiro de 2015.

Tem uma longa história de ocupação guarani em razão de sua posição geográfica, a área fica no meio do caminho entre o litoral e o planalto da cidade de São Paulo e marca um bom local para descanso e abastecimento para quem precisa seguir em frente. Durante séculos, viajantes guarani passaram por ali. Diante da expansão da cidade e da pressão fundiária por não indígenas na região, os Guarani tiveram que abandonar Yrexakã por décadas, vivendo em outras aldeias (CTI, 2020).

Conta com 44 pessoas (dados 2020). A história de ocupação data dos anos 1940 quando ali residia a principal liderança espiritual da época e, por isso, a aldeia mais importante da região. Passou a ser ponto de permanência na década de 1960, e continuou sendo utilizada até o final da década de 1970. *Yrexakã* é lembrada como local bom para plantar; para coletar palmito e matéria prima para artesanato; para caçar; para pescar no Capivari (PIMENTEL *et al.*, 2010; FARIA, 2016), um dos últimos rios limpos em território paulistano. Xs Guarani são guardiões do rio e recorrem a ele com consciência e respeito.

A comunidade está interessada em desenvolver a prática do ecoturismo para visitação do Capivari e de suas cachoeiras, como forma de compartilhar saberes e a cultura guarani com não-indígenas, a fim de sensibilizar turistas sobre a importância de preservar rios e nascentes, especialmente numa metrópole como São Paulo.

➤ **Kuaray Rexakã (ou brilho do sol)**

Foi retomada em abril de 2014 por um núcleo familiar da aldeia *Krukutu*, na margem oposta da Represa Billings, a poucos quilômetros da aldeia *Guyrapaju*, e próximo ao limite norte da TI. Tratava-se de um local desabitado, sem construções, nenhum resquício de ocupação de *juruá*, com mata secundária (FARIA, 2016).

⁹⁴ Esse rio percorre o interior da TI *Tenondé Porã* e abastece os reservatórios do sistema Guarapiranga. Para ler mais sobre ele, recomenda-se o acesso ao texto: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2020/Saberes-tradicionais-guarani-e-o-%C3%BAltimo-rio-vivo-de-S%C3%A3o-Paulo>.

➤ Kalipety (Eucalipto)



Figura 3 – Aldeia Kalipety. TI Tenondé Porã, jun. 2019

Foi retomada em outubro de 2013 para mostrar ao governo que estavam numa situação limite, sufocante, sem área suficiente para plantar e realizar o *nhandereko*: “não há mais condições na aldeia *Tenondé Porã* para vivermos nossa cultura, pela falta de espaço, e o processo de demarcação está parado nas mãos do Ministro da Justiça” (FACEBOOK). Houve planejamento para a escolha da área, que já estava inserida no território reconhecido como área indígena, conforme o relatório circunstanciado da Funai (Figura 3).

Jerá Poty assim rememora a luta travada:

A gente estava ansioso pra iniciar essa retomada, porque era muito representativo pra mim e pras pessoas que estavam comigo. Na primeira noite não teve nada, foi muito bom, a gente tava muito alegre, gostando da área. A gente sofreu alguns incidentes e alguns Guarani mais velhos falaram que era pra gente sair daqui, pra não correr nenhum risco. Isso bem no início. Como eu era a única mulher, pras mulheres da minha família eu é que tinha que convencer todo mundo a voltar pra *Tenondé* e deixar tudo pra trás; porque tinha jurua ameaçando, tinha entrado carro e os caras tinham saído pra fora e atirado pra cima. Mas a gente decidi juntos ficar. Os *xondaro* da *Tenondé* inteira se mobilizaram, vieram pra cá. Dormimos noites e noites, revezamos no mirante de guarda; eu fiquei de guarda com minha sobrinha muitas vezes de noite. Tudo aquilo era muito representativo pra mim e eu pensava: “É isso que a gente tem que fazer”. Foi uma experiência muito válida que eu nunca vou esquecer na minha vida. Todos os sentimentos bons que eu senti, todas as alegrias, piadas, brincadeiras, do medo, da correria, do trabalho... tudo foi muito válido, principalmente agora que eu tô aqui deitada na rede depois de molhar os cinco tipos de batata-doce guarani que eu já consegui recuperar aqui nessa aldeia Kalipety (TUPÃ; HOTIMSKY, 2017, p. 791).

Àquela época, a comunidade e a Comissão Guarani *Yvyrupa* (CGY) usaram as redes sociais – o *facebook* – para circular um comunicado público. Durante a retomada houve violência por parte dos *jurua*: “[...] eles destruíram todos os barracos que estavam montados enquanto construíamos nossas casas, e jogaram nossas ferramentas no rio, numa clara tentativa de nos amedrontar⁹⁵.

A aldeia *Kalipety* está localizada 3km ao sul do bairro da Barragem, habitada por 63 pessoas (dados 2020). O local estava abandonado há mais de dez anos por posseiros que diziam ser donos da área. O nome *Kalipety* “vem do fato de que alguns Guarani Mbya que lá residiam

⁹⁵ Comunicado Público: Porque retomamos o Tekoa Eucalipto, parte da nossa terra tradicional. Facebook CGY. São Paulo, 16 out. 2013 apud. <https://acervo.racismoambiental.net.br/2013/10/16/comunicado-publico-sobre-a-retomada-guarani-do-tekoa-eucalipto/>

trabalhavam no plantio de eucalipto para um branco que reivindicava a posse da área, em troca de proteção para que residissem no local” (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 187). Foi realizado um processo de manejo dos eucaliptos. As árvores foram utilizadas para construir casas e estruturas da aldeia e para a adubação orgânica das roças. Aos poucos, seu excesso é substituído pelo plantio de espécies nativas. Nesse local, em de outrora, ocorreram episódios memoráveis: o ritual da erva-mate (*ka'a*) e a captura de uma anta com armadilha de laço (*ñu'a*) (PIMENTEL *et al.*, 2010).

De acordo com Pimentel et al. (2010, p. 187), *Kalipety*:

era região de bastante caça (anta, porco do mato, tatu) e com bastante matéria prima para coleta (taquara, brejaúva, madeira para arco, flecha e borduna, guaricanga para cobrir casas). [...], foram identificadas *Guyrapaju* (madeira para arco, flecha, tacape e borduna); *Kurupika'y* (madeira para fazer os bichinhos); embira branca, utilizada para fazer corda, amarração; frutíferas; bromeliáceas (*Karaguata*), tidas como remédio para tosse.

Em 2014, jovens e adultos realizaram mutirão para plantar sementes de milho (*avaxi*) e feijão (*kumanda*)⁹⁶. O resultado da colheita não foi o esperado, eis que o solo estava bastante deteriorado pelo eucalipto. Mas, xs guarani não desistiram e, desde então, por meio de parcerias com não indígenas, recorreram a conhecimentos da agroecologia para recuperar o solo para novos plantios (FARIA, 2016, p. 294).

Keese dos Santos lembra (CIA OITO NOVA DANÇA, 2021):

Em 2013 eles chegaram pra cá com uma terra super degradada, que não tinha nada. Os mais velhos diziam: ‘nunca que aqui vai nascer milho tradicional [*avaxi ete*]’. Mas, eles conseguiram recuperar a terra, fazendo uma combinação de saberes: agroecologia, do mundo não indígena, com saberes tradicionais guarani. E, hoje em dia, o *avaxi etei* que os mais velhos achavam que não ia nascer, tá nascendo, tá se fortalecendo; cada nova safra está mais bem aclimatada, mais forte, mais bem adaptada, com diversidade genética.

Atualmente, de acordo com o sítio <https://tenondepora.org.br/>⁹⁸, a *tekoa Kalipety* é “referência em práticas agroecológicas a partir da combinação de saberes tradicionais Guarani com técnicas alternativas do mundo não indígena”.

No início dos anos 2000, em meio a luta pela demarcação do território, mulheres de *Tenondé Porã*, iniciaram processo de fortalecimento da alimentação tradicional. Na época, as famílias tinham uma área reduzida para plantio. Xs Guarani da Barragem e de *Krukutu se*

⁹⁶ Ver documentário *Nhanhoty* – semente tradicional, realizado em 2015, na *tekoa Kalipety*, TI *Tenondé Porã*: no sítio <https://youtu.be/rrYuaOdZuho>

⁹⁷ Sítio oficial de ecoturismo na TI *Tenondé Porã*, que auxilia na divulgação dos atrativos turísticos, no registro e agendamento das visitas e na gestão das atividades por parte dxs Guarani. Pela plataforma é possível conhecer mais sobre a história da região, verificar as atividades das aldeias, solicitar visitas e informar-se das regras e condições necessárias para adentrar o território.

⁹⁸ Sítio oficial de ecoturismo na TI *Tenondé Porã*, que auxilia na divulgação dos atrativos turísticos, no registro e agendamento das visitas e na gestão das atividades por parte dxs Guarani. Pela plataforma é possível conhecer mais sobre a história da região, verificar as atividades das aldeias, solicitar visitas e informar-se das regras e condições necessárias para adentrar o território.

viram obrigadxs a parar de plantar e apenas alguns anciãos/anciãs guardaram mudas de batata-doce. As variedades foram reduzidas a duas.



Figura 4 – Folhas de variedades de batata-doce Guarani ou não, jun. 2019

Aos poucos começaram os movimentos inter-aldeias em busca das batatas-doces: primeiro em outras aldeias, da Argentina ao Mato Grosso, passando pelo PR e MG (CADERNO DE CAMPO, 2019). Com o tempo, não indígenas procuraram as mulheres de *Kalipety* para oferecer mudas. Conforme as variedades se multiplicavam, vieram à tona antigos conhecimentos. Hoje são cerca de 50 variedades de batatas-doces (Figura 4).

A *opy* nessa aldeia é uma construção maior que a maioria das casas de moradia tradicional. Compõe-se de um espaço amplo, de pau a pique; assoalho de chão batido; sem divisões internas ou janelas; escuro, quase não entra luz solar; e cobertura de telha de amianto, sendo que a face frontal, onde realizam as rezas, os cantos e as danças, está voltada em direção ao sol nascente, “onde estão dispostos os *mba'epu ete'i*, os instrumentos musicais sagrados utilizados nos cantos-reza, curas e danças coletivas” (ARANHA, 2018, p. 61). No lado oposto da *opy*, ao



Figura 5 – Integrantes do Moitará (UnB), diante da Opy. Aldeia Kalipety, jun. 2019

fundo, em um dos lados, há uma porta (Figura5). Nas proximidades da porta observa-se o fogo para a queima de *petygua* (cachimbo) e para preparação de água quente para abastecer as cuias de *ka'a*. Há bancos nas laterais da *opy*. Na *opy*, além de rezas, cantos, danças e rituais de cura, são realizadas cerimônias tradicionais como a do avaxi *nheemongarai*, bem como reuniões

políticas da aldeia, a exemplo do Conselho de lideranças; com parceiros não-indígenas [como a de que participei em junho de 2019]⁹⁹ ou representantes do Estado ou município.

Kalipety, como as demais aldeias, está acostumada a receber visitantes. É uma das fontes de renda das famílias de *Tenondé Porã*¹⁰⁰. As comunidades se guiam pelo Plano de

⁹⁹ Visita técnica dos grupos de pesquisa das Faculdades de Direito da UnB, USP e UFRR que estavam presentes ao Colóquio **Lugar de Índio também é na Cidade**.

¹⁰⁰ Outros recursos advêm de desenvolvimento de projetos de fortalecimento cultural e socioambiental; venda de artesanato nas feiras da cidade; apresentações culturais de corais de crianças e jovens e das danças *xondaro* na cidade.

visitação da Terra Indígena Tenondé Porã – 2018¹⁰¹, que tem “por objetivo estabelecer as regras e informar a respeito das condições para a realização de visitas às aldeias e atrativos naturais da Terra Indígena Tenondé Porã, declarada como de posse permanente do povo Guarani”.

➤ **Tape Mirim**

Tape Mirim foi criada em 2017, pelas irmãs e mães *Ara Yvoty e Kerexu*, ambas residentes à aldeia da Barragem. Estavam aborrecidas com a falta de espaço para plantar e decidiram conquistar um novo espaço, dentro dos limites da terra indígena para manterem a reprodução física e cultural (NUNES, 2019).

Em março de 2020, *Tape Mirim* completou três anos e abrigava 44 pessoas (dados 2020). Nos últimos três anos, moradores da aldeia, junto com parceiros não-indígenas (CTI e Programa Aldeias) implementaram sistemas de coleta e tratamento da água antes do descarte a fim de reverter os problemas de uso de água captada em nascentes próximas à aldeia. Atualmente, a aldeia tem sistema de água de baixo impacto que garante água boa e farta na torneira de todas as casas, inclusive com chuveiro quente sem uso de energia elétrica. No descarte, a água passa por filtros que utilizam plantas para voltar limpa para a Natureza. Outra tecnologia implantada, foi a criação de um fogão-foguete à lenha, para produzir água quente sem depender de eletricidade¹⁰².

➤ **Tekoa Porã**

Foi retomada em 2018 e conta com 65 pessoas (dados 2020). Já *Nhamandu Mirim, Yporã, Ikatu Mirim e Yaka Mirim* foram erigidas em 2021, em plena pandemia de Covid-19. São as mais recentes aldeias da TI *Tenondé Porã*.

3.6 XS MBYA GUARANI EM SANTA CATARINA

Em 2010, segundo Censo 2010, a população indígena do estado de Santa Catarina era de um pouco mais de 16.000 pessoas, distribuídas em três povos: Guarani, Kaingang e Xokleng, residindo em zonas rurais (TI) e urbanas (cidades). Dados de 2012 (FUNAI) registravam 25 Terras Indígenas ocupadas pelos povos Kaingang, Guarani e Xokleng.

¹⁰¹ É o primeiro Plano de Visitação aprovado fora da região amazônica, que regulariza atividades para fins turísticos na área. A anuência foi dada pela Funai em 2018. Ver, a respeito do tema: <https://tenondepora.org.br/gestao-do-turismo/plano-de-visitacao/>

¹⁰² Notícia dada pela imprensa. A respeito do tema, recomenda-se a consulta à seguinte página: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2020/Bananeiras-abelhas-e-%C3%A1gua-o-modo-guarani-de-vida-em-comum>.

Importa salientar que esse número não se alterou ao longo dos últimos doze anos. Desse total, seis são de uso tradicional do povo Kaingang; dois são do povo Xokleng; e, dezessete são ocupadas exclusivamente pelo povo Guarani. Segundo Brighenti (2012, p. 6),

Em Santa Catarina vivem 1.657 Guarani distribuídos em 21 aldeias/comunidades. Três aldeias partilham terras com comunidades Kaingang (Aldeia Limeira na TI Xapecó) e Xokleng (Aldeias Toldo e Bugio, na TI Ibirama Laklãno). Uma comunidade Guarani foi acolhida temporariamente pela comunidade Kaingang do Toldo Chimbanguê (Aldeia Araçaí), enquanto aguarda a demarcação de sua terra localizada nos municípios de Saudades e Cunha Porã. As demais aldeias localizam-se na faixa litorânea, desde os municípios de Imarui, ao sul a Garuva, ao norte. Destas, cinco são Reservas adquiridas aos Guarani. Das Terras Guarani apenas uma está regularizada, a TI M'biguaçu, as demais aguardam providências.

Cinco terras Guarani são consideradas Reservas Indígenas, das quais quatro (*Mymba Roka*, *Itanhaé*, *Wy`a*, *Tawai*) foram adquiridas entre 2008 e 2009, com recursos advindos de medidas mitigadoras da duplicação da rodovia federal BR-101 e do Gasoduto Bolívia Brasil – Gasbol (BRIGHENTI, 2012, p. 3).

3.6.1 A TI Morro dos Cavalos

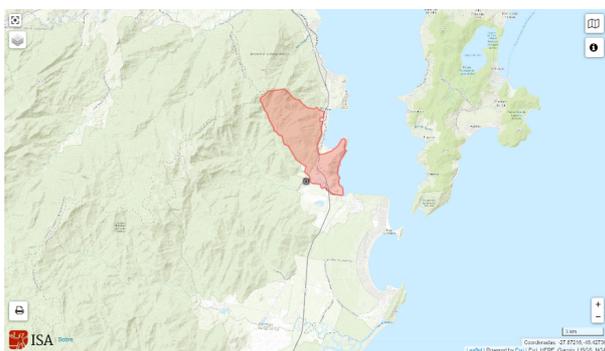


Figura 6 – TI Morro dos Cavalos, Palhoça, Santa Catarina. Fonte: ISA

A TI Morro dos Cavalos está localizada no município de Palhoça (SC), na BR-101, entre os km 231-235. É habitada por indígenas Mbya Guarani e Nhandeva. Há sobreposição do Parque Estadual Serra do Tabuleiro (PAEST) de mais de 1.600 ha (83%)¹⁰³ (Figura 6). Morro dos Cavalos é o nome do maciço onde se encontra o maior número de moradias Guarani.

O local tradicionalmente ocupado caracteriza-se pelos ambientes litorâneos, como serras, estuários, restingas e manguezais, bastante alterados pela ação antrópica (especialmente extração de madeira e caça ilegais e plantio de pinus. O relevo é bastante acidentado, caracterizado por porções de planície costeira, junto à orla marinha e ao longo da baixada do Maciambu, e por uma sequência de morros dispostos ao sul da Serra do Cambirela. Os solos presentes nas áreas ocupadas pelos Guarani são um mosaico de solos típicos da região

¹⁰³ UC de proteção integral, criada em 1975, com o objetivo de conservação de espécies de fauna e flora da Mata Atlântica, pesquisa científica e educação ambiental. Possui cerca de 84.000ha, distribuídos em oito municípios: Palhoça, Paulo Lopes, Imaruí, São Bonifácio, São Martinho, Santo Amaro da Imperatriz, Águas Mornas e Florianópolis. Abriga diversidade de ambientes: Restinga, Manguezal, Floresta Ombrófila Densa, Floresta Nebular, Campos de Altitude e um fragmento de Floresta com Araucária

(IMA, 2018). A hidrografia é marcada pelos rios Maciambu, Cambirela e Brito, pequeno curso d'água, de aproximadamente 4 km, limite norte do território (LADEIRA, 2002).

Os ambientes naturais são imprescindíveis à manutenção do *nhandereko*. Motivam as migrações na busca de um bom lugar para estabelecê-lo. Os ambientes florestados fornecem o essencial para a saúde e alegria, água e terras boas, fonte de alimentos e medicinas e o contato direto com as divindades. Aí existem espécies arbóreas de grande valor cultural, como o jasmim catavento, o cipó guembé, o cedro rosa, a cabreúva e o ipê roxo, dificilmente encontrados (TATAENDY RUPA, 2021).

A ocupação tradicional no Morro dos Cavalos contribuía como um corredor ecológico para PAEST, que foi interrompido pela construção e duplicação da BR-101.

O processo de demarcação da TI iniciou em 1993 e o relatório de identificação e delimitação, finalizado em outubro de 1995, foi rejeitado pelos Guarani, que: “manifestaram-se contra os limites definidos por aquele GT, solicitando, no início do ano 2000, diretamente ao então presidente da Funai e ao diretor da Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) da Funai, que desconsiderassem a proposta de 121,8ha para a TI Morro dos Cavalos” (LADEIRA, 2002, p. 4).

Um novo GT foi instituído apenas em 2001 e o relatório aprovado no ano seguinte. Em 2008, a Portaria Declaratória n. 771, do MJ, declarou a posse permanente dos Guarani e, em 2010, a demarcação física foi realizada. Desde então, xs Guarani esperam a assinatura presidencial para a homologação e a retirada dos ocupantes não indígenas da TI. Em 2014, houve um avanço no processo de ocupação da terra, quatro proprietários não-indígenas que moravam no interior da área foram indenizados pelas suas benfeitorias. Assim, as famílias Guarani começaram a ocupar de fato a área demarcada (TV SENADO, 2017).

São 1.988ha abrangendo localidades como Maciambu, Enseada do Brito e Araçatuba. A população conta com 62 famílias (dados 2022) distribuídas em três aldeias: *Itaty*, *Tataendy Rupa* e *Yakã Porã*; as duas últimas retomadas nos anos de 2014 e 2017, respectivamente.

A aldeia *Itaty* é a mais antiga. Conta com uma população de 151 pessoas, quatro das quais têm mais de 60 anos (PASSOS, 2021). A comunidade tem como suas fortalezas: a resistência na luta pela demarcação do território e por políticas públicas; a defesa de suas crenças religiosas e o zelo pela Casa de Reza (*Opy*); a manutenção da língua materna.

A infraestrutura da aldeia dispõe de escola que atende o ensino fundamental e médio e saneamento regular. As fontes de renda das famílias advêm de programa de transferência de renda; aposentadorias; serviços temporários; venda de artesanato; agentes indígenas de saúde e de saneamento (AIS/AISAN) e professores (PASSOS, 2021).

A aldeia *Tataendy Rupa* – morada do fogo ou casa de *Tataendy* – foi criada em 2014, após um conflito com o governo estadual, quando mais de 600 famílias de sem-terra foram deslocadas (a ocupação Amarildo de Souza¹⁰⁴) para a TI sem consultar xs Guarani. O nome é uma homenagem ao *Karai Tataendy* (Adão Antunes¹⁰⁵), professor, escritor e liderança Mbya Guarani importante, especialmente na construção do Projeto Político Pedagógico Guarani, vigente desde 2012.

Yakã Porã (“cabeceiras de águas limpas”, refere-se ao Rio Brito) é a aldeia mais nova de Morro dos Cavalos. Há aproximadamente cinco anos (2017), a situação da TI era desfavorável aos Mbya Guarani e um grupo de oito famílias encabeçado por Eliara Antunes, deixou a aldeia *Itaty* e ocupou a área próximo ao Rio Brito (Figura 7), com o intuito de resistir às invasões de não indígenas no território e proteger um dos seus limites. Segundo ela:



[...] eu via muito essas perseguições no Morro; muito próximo a faixa, aonde pessoas volta e meia sofriam ameaças; pessoas invadindo o território e aí foi aonde eu sempre tinha essa vontade comigo de procurar um espaço pra mim plantar. Porque eu sou muito da terra, de mexer na terra, de plantar, do cultivo. Pedi pras lideranças dali daquela aldeia [Itaty] que eu queria que me dessem um espaço fora do morro pra que eu pudesse plantar. E nesse período, aqui na divisa do território, houve um assassinato de um indígena, embaixo da ponte [ponte sobre o rio Brito], onde faz a divisa do território com o território não indígena. Assassinaram um indígena ali. Aí onde a Funai veio fazer o reconhecimento do território, já terreno demarcado, conhecido como terra indígena. E aí eles viram junto com as lideranças, essa necessidade de pôr uma família nesse espaço pra, como um guardião desse espaço, o guardião dos limites do território. [...] E aí foi onde eu vim, pra esse espaço. [...] eu tive todo o apoio da comunidade na questão de limpeza do terreno, na produção de roças, na construção de algumas casinhas – barracos, na verdade – pra eu poder ficar. E aí como as famílias vieram e me ajudaram, algumas gostaram do lugar, também, e aí acabaram ficando [...] (ANTUNES, 2022).

Figura 7 – Rio Brito, no interior da TI Morro dos Cavalos, jan. 2022

Atualmente, são onze famílias, constituídas majoritariamente por crianças. Nas palavras de Eliara Antunes (2022), é uma aldeia que “tá começando a andar, a gente tem muita dificuldade nessa questão de moradia, financeira,



Figura 8 – Praia da Enseada do Brito (SC), ago. 2022

¹⁰⁴ A Ocupação Amarildo é um movimento por “terra, trabalho e teto” iniciado em 2013. O Movimento ocupava uma área ao longo da Rodovia SC-401, em Florianópolis, a poucos quilômetros da praia de Jurerê, uma das áreas mais valorizadas pela especulação imobiliária. Pressionados por empresários a deixarem o local, xs integrantes da Ocupação viram no Maciambu uma possibilidade de moradia (REBELO, 2015, p. 204).

¹⁰⁵ Tataendy faleceu em agosto de 2015, na aldeia *Tataendy Rupa*, vítima de um câncer na tireoide. Deixou como legado o fortalecimento da comunidade a partir do Centro de Formação que leva o seu nome.

alimentação”... Ela se localiza à margem direita da Rodovia BR-101, na localidade de Enseada do Brito¹⁰⁶, distrito de Palhoça¹⁰⁷ (Figura 8).



Figura 9 – Barreira sanitária à entrada da aldeia Yakã Porã, jan. 2022

A casa de madeira, construída com material doado, ficou pequena: apenas uma sala/cozinha e dois quartos pequenos. Tem acesso a água (puxada do Rio Brito), energia elétrica e internet, assim como todas as casas da aldeia.



Figura 10 – Caminho que leva ao interior da comunidade Yakã Porã, com vista para a casa da cacica, entre as árvores, jan. 2022.



Figura 11 – Aldeia Yakã Porã, TI Morro dos Cavalos (SC), BR-101, jan. 2022

O traçado da aldeia pode ser assim descrito: logo à entrada há um portão, colocado como barreira sanitária no auge da pandemia da Covid-19, em 2020, onde uma faixa informa sobre a proibição de entrada sem autorização (Figura 9). Ultrapassando o portão, a 50m de distância, à esquerda do caminho, está a casa de Eliara, cacica da aldeia (Figura 10).

O barulho da rodovia é incessante; dia e noite. O tráfego é pesado e intenso: carros, ônibus, caminhões (Figura 11).

¹⁰⁶ Enseada de Brito foi fundada por açorianos em 1750. É um lugar calmo, com ar bucólico, marcado por casarões coloniais. Em frente à praia da Enseada, de águas tranquilas, avistam-se canoas de pescadores locais. É um bom local para pesca de marisco e ostra.

¹⁰⁷ Palhoça data de 1793, com ocupação indígena, açoriana, alemã, italiana entre outras. O nome originou-se de casas construídas de pau-a-pique, com cobertura de palha, denominada palhoça, onde hoje se localiza o bairro da Ponte do Imaruí. Ver, a respeito: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sc/palhoça/historico>.

Em frente à casa de Eliara, do outro lado do caminho, há um galinheiro onde, à noite, as galinhas são guardadas, depois de um dia inteiro ciscando. Próximo, uma área destinada a horta coletiva, onde cultivam folhas verdes (alface, couve, mostarda); berinjela; pepino; cana de açúcar, temperos. Na área da horta é possível encontrar plantas medicinais, como melissa, e uma palmeira *Pindó*. Rente à horta, protegido em ambas as margens, correm as águas cristalinas do Rio Brito, onde crianças, jovens e adultos costumam banhar, lavar roupa ou refrescar e brincar em dias quentes e ensolarados.

Seguindo a casa de Eliara, mais a frente, uma outra casa, pintada de amarela, é um dos



Figura 12 – Escola e cozinha comunitária da Aldeia Yakã Porã, ago. 2022

pontos centrais da aldeia, pois abriga a escola e a cozinha comunitária. Era lá que Eliara e os filhos moravam antes. A casa, que fora construída em mutirão, abriu espaço para uma escola que existe desde que a aldeia foi criada há cinco anos, mas que o governo do Estado só reconheceu oficialmente em julho de 2022.

Há aulas para as séries iniciais e o ensino fundamental de 1º a 9º ano. Os professores são todos da aldeia: Eliara, Luciana e Joanes. Todos receberam o primeiro salário ao final do mês de agosto, ficando bastante felizes com a notícia (Figura 12).

Nos fundos da escola está a *opy*, a casa de reza, uma pequena casa construída em barro, madeira e coberta de palha, em maio de 2022. Não houve qualquer atividade no seu interior, enquanto estive na aldeia. Entre a escola e a *opy*, um pequeno bananal (Figura 13).



Figura 13 – *Opy* da Aldeia Yakã Porã, ago. 2022

Mais à frente da *opy*, à direita do caminho, uma casa construída com bambu. Aí moram Marciana e o marido, Joanes, da etnia Kaingang. O casal tem uma filha, Pará, que cursa o 3º ano do ensino fundamental. Ao lado da casa, atravessando o rio Brito, está a casa onde atualmente moram Genira Gomes e o companheiro.

Retornando, mais próximo da *opy*, situa-se a casa do jovem casal Paola e Cristian. Paola está no 5º mês de gravidez dx primeirx filhx. Ambos são quietos, quase não se ouve a voz deles. Cuidam da limpeza da escola. Cristian é o coordenador do coro da aldeia. Toca rabeca.

Percorrendo um outro caminho, veem-se as últimas três casas da aldeia: Luciana, Elyana e Francisca (Anexo B – roqui da Aldeia *Yakã Porã*).



Figura 14 – Canteiros da roça, Aldeia *Yakã Porã*, ago. 2022

Próximo ao Rio Brito fica a área de roça da aldeia, aberta recentemente. Desde o início do ano, xs moradorxs trabalham retirando os *pinus*, fortalecendo o solo, e plantando alimentos saudáveis e próprios da cultura guarani: milho, aipim, melancia, melão, batata-doce (Figuras 14 e 15).



Figura 15 – Armadilha para saracura, Aldeia *Yakã Porã*, ago. 2022

Nos quintais das casas são vistas frutíferas, plantas de cura e proteção, além de pequenas hortas para consumo diário. Eliara contou que, quando ocuparam a área, não encontraram quaisquer espécies de árvores nativa, apenas pinus, muitos pinus. “Hoje, tudo que você vê aqui: a banana, a erva-mate, as nossas ervas medicinais foi que a gente conseguiu plantar, foi tudo reflorestado, tudo reflorestado. Aqui não tinha nada, só *pinus!*” (ANTUNES, 2022).

Por conta do pinus, a área para abertura dos roçados não é das melhores. É preciso, primeiro, fortalecer o solo para depois plantar. Eliara explica:

Então, a gente estamos trabalhando nessa questão do solo. Só que aqui pra nós assim tem sido bastante complicado essa questão dos pinus. A gente estamos com um projeto de retirada dos pinus pra gente conseguir fazer o reflorestamento e fazer o nosso plantio. Só que os pinus eles soltam uma resina e acaba meio que poluindo o solo. E aí a gente tem que fazer o corte do pinus, depois a queimada, porque a cinza ajuda muito – é cultural a gente fazer a nossa queimada da nossa roça –, a cinza ajuda bastante e depois preparar o solo e esperar mais um ano ou dois anos pra ele [o solo] ter o fim daquela coisa tóxica que está no solo em questão das raízes dos pinus que ficaram. A gente estamos ainda nesse processo de preparo do solo (ANTUNES, 2022).

Yakã Porã dispõe de agente indígena de saúde e professorxs indígenas. Uma vez por semana recebem a visita de um médico do Polo Base¹⁰⁸, que realiza consultas no espaço da escola. As fontes de renda da aldeia são captadas através de programa de transferência de renda; aposentadorias; empregos temporários; salário de AIS e professor; e comércio de artesanato.

3.7 XS MBYA GUARANI NA ARGENTINA

Xs Guarani estão nas províncias de Jujuy, Salta e Misiones, regiões Noroeste e Nordeste de Argentina, respectivamente, ocupando áreas de *Yungas*, *Chaco Seco* e *Selva Paranaense*. Em Jujuy e Salta estão os Chiriguanos (HIRSCH, 2004). Em Misiones, a grande maioria dos mais de 10.000 Guarani, distribuídos em 120 tekoa¹⁰⁹, são Mbya e com relações próximas com os Mbya de Paraguai e do Brasil (EMGC, 2016, p. 21).

Misiones (Figura 16) é uma das 23 províncias de Argentina e uma das menores do país. De 1881 a 1953, era território nacional, alcançando a condição de província em meados do século XX. Está localizada na região Nordeste do país, ao sul do Trópico de Capricórnio, na zona subtropical.

Território fronteiriço, com mais fronteira internacional que interna, desenha uma cunha com Brasil e Paraguai. Caracteriza-se por um complexo processo de povoamento, advindo de ações de colonização oficial, privada ou espontânea, origem de sua composição heterogênea.

Essa fronteira desde sempre é habitada por todos os lados por indígenas Mbya Guarani, e foi a área de maior impacto do projeto jesuíta, por meio do estabelecimento de Reduções¹¹⁰.

Os primeiros contingentes de imigrantes europeus chegaram a Misiones na última década do século XIX e se assentaram no sul da província atraídos pelas promessas de colonização oficial, como estratégia para “abrir a porta para o



Figura 16 – Localização da Província de Misiones, Argentina. Fonte: Wikipedia

¹⁰⁸ Tive a oportunidade de conhecê-lo. Veio acompanhado de um técnico em enfermagem que fazia o atendimento mais geral de medir temperatura e pressão. Murilo é um médico jovem com experiência na saúde indígena em outras regiões do país, a saber, Roraima. A abordagem médica é holística. Murilo é muito querido pelos Guarani.

¹⁰⁹ Dados não oficiais indicam que esse número aumentou para 135.

¹¹⁰ Na atual província de Misiones, encontravam-se onze das trinta missões jesuíticas; tive a oportunidade de conhecer *San Ignacio Mini*.

progresso” (ENRIZ, 2012). Brasileiros e paraguaios se puseram em marcha a partir dos anos vinte do século XX. Em uma área relativamente pequena – 30.719 km², se assentaram colonos de mais de vinte nacionalidades, entre os quais galegos, poloneses, alemães, espanhóis, italianos, turcos, russos, franceses, suíços, escandinavos, brasileiros, japoneses, coreanos, chineses, laosianos, cambojanos e tailandeses (os três últimos chegaram a partir do final dos anos 1970, como refugiados).



Figura 17 – Mapa da Província de Misiones, com destaque para a capital, Posadas. Fonte: Wikipedia

Ao sul da província, à margem esquerda do Rio Paraná, situa-se Posadas, capital e a cidade mais populosa da província. Na outra margem do rio, separada pela ponte internacional San Roque González de Santa Cruz, fica Encarnación, no Paraguai (Figuras 17, 18 e 19).



Figura 18 – Clique na Costanera Sur, Rio Paraná, fronteira úmida entre Argentina e Paraguai. Ao fundo, a ponte San Roque e a cidade de Encarnación, no lado paraguaio. Foto: Julia Aguirre, maio 2022



Figura 19 – Costanera Sur. Monumento a Andrés Guacurari y Artigas, símbolo-mor de Misiones, maio 2022

Segundo o Censo 2010 (INDEC), a população de Misiones era de 1.101.593 habitantes. Desse total, 13.006 se consideravam indígenas ou descendentes de povos originários. A província está organizada em dezessete departamentos que se subdividem em 76 municípios¹¹¹.

Os municípios do nordeste da província são geralmente mais extensos, com níveis de desenvolvimento mais baixos, e mantêm grande parte da selva paranaense. Essa característica está associada ao processo de povoamento e colonização do território provincial, que ocorreu em diferentes períodos históricos.

¹¹¹ Em 2019 foi criado o município Pozo Azul, no departamento San Pedro.

Misiones foi povoada com o desenvolvimento da atividade agrícola e agroindustrial no centro-sul e na área do Rio Paraná, onde foram estabelecidos as grandes colônias privadas e os principais portos. Dali começaram a transitar produtos oriundos das colônias, madeira e erva-mate nativa. As regiões Nordeste e a do Alto Uruguai tiveram processos de colonização mais recentes e espontâneos, de trabalhadores rurais e camponeses empobrecidos vindos do sul do Brasil e do sul da província, que, não tendo sido planejada (por empresas colonizadoras ou pelo Estado), tiveram características diferentes do resto da província (MISIONES, 2016, p. 9-10).

Durante grande parte do século XX, a economia de Misiones cresceu sob a proteção da produção artificial da erva mate, do chá, do tabaco e da tung¹¹². Por volta dos anos 1970/80, o cenário mudou em função de dois fatores: a desregulamentação da produção (no caso da erva-mate, as grandes empresas fixaram preços tão baixos que os colonos não puderam sobreviver, perderam suas áreas de plantio e migraram para áreas urbanas) e a mudança no perfil produtivo da província, com a chegada do turismo, das usinas hidrelétricas e dos negócios florestais, notadamente o *pinus* (Figura 20) (ARANDA, 2010, p. 111-112).



Figura 20 – Paisagem monótona com plantio de *pinus* ao longo das rodovias interestaduais. Garuape, Misiones, maio 2022

Misiones fica na região conhecida como Mesopotâmia argentina, compreendida entre dois grandes rios: Paraná e Uruguai¹¹³. É área úmida e verdejante do nordeste da Argentina. A *selva misionera ou paranaense*, representa um dos remanescentes mais importantes do *Bosque Atlântico*, considerado *hotspot*, por sua grande biodiversidade e alta taxa de endemismos de fauna e flora. A província possui reservas e parques nacionais em distintos estágios de conservação. Em 2018, Misiones foi declarada Capital Nacional da Biodiversidade pela Lei 27.494.

Entretanto, a *selva paranaense* mostra-se como um “*espacio subalterno, que puede ser explotado, arrasado, reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes*” (ALIMONDA, 2011, p. 22). A deflorestação tem gerado uma redução drástica na

¹¹² Árvore trazida da China, introduzida na província de Misiones entre os anos 1920 e 1930. Foi intensamente cultivada pelos colonos europeus devido ao fruto cuja semente é utilizada na extração de óleos. Para saber mais da tung, recomenda-se a leitura de: <https://misionesonline.net/2022/03/08/tung-en-misiones/>

¹¹³ O trecho faz alusão à Mesopotâmia do Oriente Médio, formada pelos Rios Tigre e Eufrates.

disponibilidade de alimentos nativos, como carnes de caça e frutos silvestres, além de recursos para confecção de artesanato, aos Mbya Guarani¹¹⁴.

Misiones é conhecida pela *tierra colorada* (vermelha)¹¹⁵ e pela presença Guarani. Há músicas que invocam o orgulho do sangue Guarani, mas que permaneceu no passado, no tempo das Missões Jesuíticas. A presença jesuítica ainda está presente na cidade de Posadas, especialmente nas fachadas dos terminais de ônibus urbano. O Estado se apropria de uma imagem dos Mbya Guarani que está no passado colonial.

Na Província existem quatro ruínas jesuíticas: *San Ignacio Mini* (Figura 21), *Santa Ana*, *Nuestra Señora de Loreto* y *Santa María la Mayor*, declaradas Patrimônio Mundial da



Figura 21 – Ruínas de San Ignacio Mini, Misiones, maio 2022

Unesco. Tive a oportunidade de conhecer as ruínas de San Ignacio Mini, na companhia de Marsial Paredes, Mbya Guarani. As ruínas estão localizadas a 50km de Posadas e datam de 1632. Recebem inúmeros visitantes nacionais e estrangeiros.

Xs Mbya Guarani das aldeias do entorno são contratadxs como guias, entretanto, há aquelxs que não se sentem à vontade em adentrar o espaço das ruínas. É uma das ruínas que está em melhores condições de conservação. Observa-se investimento para manutenção das ruínas (Figura 22). Me pergunto se as comunidades Mbya do entorno, que estão no presente, recebem o mesmo cuidado. Ao que parece o passado está mais presente. A sensação de estarmos ali sozinhos, num dia chuvoso de maio, era estranha. Parecia que rememorávamos séculos de opressão.



Figura 22 – Estrutura de sustentação das paredes das ruínas, maio 2022

¹¹⁴ A ciência confirma o que os povos originários já sabiam: os territórios indígenas é onde estão preservados os mais altos níveis de biodiversidade. De acordo com o Estudo *Los pueblos indígenas y tribales y la gobernanza de los bosques. Una oportunidad para la acción climática en América Latina y el Caribe* (2021), elaborado pela FAO, as áreas ocupadas por povos indígenas representam 35% da área florestal da América Latina, majoritariamente localizada na Argentina, no Brasil, na Bolívia, na Colômbia, no México, no Peru e na Venezuela. A Agência da ONU reconhece que os territórios indígenas estão ameaçados pelas atividades extrativistas, em particular o agronegócio, a mineração, as atividades petrolíferas e florestais. Portanto, recomenda que os Estados Nacionais reconheçam formalmente os direitos coletivos dos territórios indígenas por meio da entrega dos títulos de propriedade comunitária.

¹¹⁵ Alusão ao solo cor de tijolo, devido ao mineral laterita, composto de alumínio, sílica e uma grande quantidade de óxido de ferro, conferindo diferentes tonalidades de vermelho.

No museu, logo à entrada das ruínas, estão uma maquete do que foi a Redução Jesuítica de *San Ignacio Mini* e a obra *Misiones Naturaleza e História* (1987), do artista plástico buenairense Luiz Felipe Noé. Ela “sintetiza a história da região em quatro momentos distintos, períodos nos quais a *Selva Paranaense* foi testemunha silenciosa das alegrias e dores próprios do devir humano” (Figura 23). Tem quatro partes: a primeira indica o estado natural; a segunda, a conquista; a terceira, o estado jesuítico, e a quarta a expulsão e destruição.



Figura 23 – Fotomontagem da obra *Misiones Naturaleza e História*, de Luiz Felipe Noé, 1987

Ao longo do mês de maio de 2022, tive a oportunidade visitar duas das 120 *tekoa* (EMCG, 2016) distribuídas do sul ao norte da Província de Misiones: *Yvytu Porã* e *Puente Quemado II*, em distintos municípios e contextos socioeconômicos. A população Mbya de Misiones reside na área rural, cujas extensões territoriais e população variam. São raras as *tekoa* que possuem título coletivo de propriedade. Em termos alimentares, também há diferenças, uma vez que nem todas as *tekoa* possuem mata nativa ou rio. Há *tekoa* em que as famílias estão asseguradas com caça, coleta, roça; há outras que dependem de compra ou doação de alimentos e empregos temporários em colheitas de erva mate e de frutas, como “mandarina”.

A *tekoa Yvytu Porã* (vento bom) está localizada junto a *Ruta Provincial* ⁷¹¹⁶, a 16km da cidade de Aristóbulo del Valle, em meio ao *Valle del Kuña Piru* (Figura 24). Em 2001, xs Mbya Guarani *Yvy Pyt a, Ka'aguy Poty, Kapi'i Poty, Yvytu Pora y Ka'aguy Miri Rupa*, assessorados por uma equipe de advogados da *Equipo Misiones de Pastoral Aborígen* (EMiPA), iniciaram um processo de reivindicação – que durou vários anos – para que 6.035ha de seus territórios

¹¹⁶ A *Ruta* tem direção oeste-leste. Começa no cruzamento com a *Ruta Nacional 12* na cidade de Jardín América e atravessa os municípios de Campo Grande e Ruiz de Montoya, terminando seu percurso no cruzamento com a *Ruta Nacional 14* após atravessar a cidade de Aristóbulo del Valle.

tradicionais, localizados no *Valle del Kuña Piru*, fossem restituídos pela Universidade de La Plata. A área havia sido doada pela empresa de papel *Celulosa Argentina*, em 1992 e a Universidade a utilizava para atividades acadêmicas e de pesquisa.

Depois de dez anos de processo judicial e várias viagens das comunidades a La Plata, com o apoio de setores estudantis e lideranças culturais e de direitos humanos, o Juiz de Paz de Aristóbulo del Valle, entregou a ordem de posse comunitária do território aos Mbya em 25/9/2020 (ENDEPA, 2020).

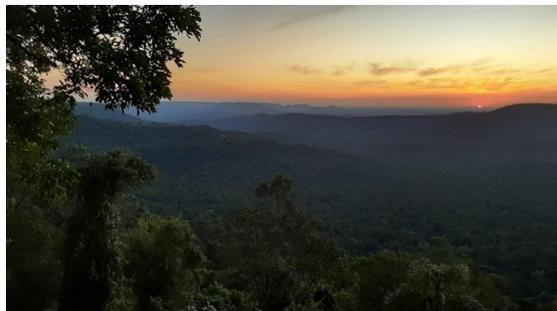


Figura 24 – Valle del Kuña Piru, Aristóbulo del Valle, Misiones, maio 2022



Figura 25 – Sinalização da Tekoa Yvyty Porã, Aristóbulo del Valle, Misiones, maio 2022

A *Ruta 7*, totalmente pavimentada, atravessa inúmeras *tekoa*, entre elas *Yvy Pitã* (terra colorada)¹¹⁷, *Ko'e Ju Miri*, *Tajy Poty*, *Ka'a kupe*, *Pira Kua*, *Ambay Poty*, *Yvy Chi*, *Ñandesy Tenondeguá*. Há uma rede de relações que os liga a outras *tekoa* Guaraní e ao entorno social onde vivem. Trata-se de uma via bastante perigosa para os Mbya Guaraní, especialmente às crianças. De modo geral, os veículos passam em alta velocidade, causando atropelamento e mortes. Moradores das comunidades têm solicitado à municipalidade de Aristóbulo del Valle a implantação de placas de sinalização e lombada (lombo de burro) para evitar mais mortes por acidentes de trânsito¹¹⁸. À beira da estrada uma placa indica *Sendero Interpretativo EcoCultural*, único das comunidades assentadas no *Valle del Kuña Piru* (Figura 25). Para chegar ao centro da comunidade,

percorre-se cerca de 400m de um caminho de chão batido, que, a pé, demanda dez minutos.

A primeira vez que estive na comunidade fui acompanhada de três companheirxs de pesquisa: Michelly Aragão¹¹⁹, Matías Lustman¹²⁰ e Febe Mariana Aguirre¹²¹. Foi Marina Parra, servidora pública do Ministério de Ecologia e integrante de Somos Red, quem nos convidara a participar de uma oficina de orquídeas, ministrada por professores do curso de

¹¹⁷ Bastante conhecida pelos motoristas de ônibus, é a mais antiga da região. Sua instalação data dos anos 1970.

¹¹⁸ Em novembro de 2021, um menino Mbya Guaraní foi atropelado e morto ao atravessar a pista, como anunciou a reportagem a seguir: <https://misionesonline.net/2021/11/28/ruta-provincial-no-7>.

¹¹⁹ Socióloga brasileira e doutoranda da Universidade de Buenos Aires (UBA)

¹²⁰ Bacharel em Música

¹²¹ Bacharel em canto lírico e mestrandia em História, da Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA). Conheci Febe Mariana por intermédio do professor Clovis Brighenti, companheiro do Obind.

Engenharia Florestal, do campus da UNAM, do município de Eldorado. Chegamos a *Yvytu Porã* no início da tarde do dia 13 de maio de 2022, sexta-feira, e logo avistamos o segundo cacique, Domingos Moreira, algumas mulheres da comunidade e os professores da UNAM.

Eram quase três horas da tarde quando os professores iniciaram o último dia da

USUBI-UNaM. Charla Taller
Producción sostenible de orquídeas y frutales nativos en Comunidades Originarias

Finalidad:
Promover la integración de conocimientos autóctonos y científicos en el manejo sostenible de orquídeas y frutales nativos, en el marco del convenio entre el proyecto USUBI y la UNAM para el fortalecimiento de emprendimientos productivos que hacen uso sostenible de la biodiversidad.

14:00 a 14:30 hs Presentación de las estrategias de producción sostenible de orquídeas. Retiro de inscripción por parte de miembros de la comunidad Yvytu Porã.	14:30 a 15:00 hs Presentación de la metodología de aclimatación y certificación de orquídeas germinadas <i>in vitro</i> . Muestro de esperanzas por parte de miembros de la comunidad Yvytu Porã.	15:00 a 16:00 hs Práctica de aclimatación y certificación de orquídeas germinadas <i>in vitro</i> , y cosechas de aplicación.	16:00 a 17:00 hs Presentación de la estrategia de comercialización participativa y su implementación en comunidades originarias. Interacción de ideas y conocimientos.
17:00 a 18:00 hs Entregas de kits de aclimatación y certificación de orquídeas y frutales nativos (Lentil, Phlegary) adaptados a representantes de cada comunidad participante. Sustentación, logística y cierre	Capacitadores: Docentes de FIC UNaM Patricia Reyes, Evelyn Duarte, Fernando Niala y estudiante Maximiliano Dos Santos. Coordinación: Equipo regional USUBI, María Piana y Gisela Suarez	Viernes 13 de mayo de 2022	Comunidad Yvytu Porã

formação em produção sustentável de orquídeas que está em andamento na comunidade desde 2017. Foi uma solicitação da própria comunidade em multiplicar as orquídeas no mato e não apenas vender, como faziam antes. A ideia era realizar uma produção sustentável. A capacitação foi feita basicamente com as mulheres; os homens também participaram, mas foi uma participação mais feminina (Figura 26)¹²².

As orquídeas estão presentes na cultura Mbya Guarani. Os conhecimentos tradicionais associados às orquídeas incluem usos medicinais, rituais, mágicos e tecnológicos (DUTRA *et al.* 2014).

Figura 26 – Programação do Curso sobre Orquídeas, *Tekoa Yvytu Porã*, maio 2022

Xs Mbya comercializam-nas como plantas ornamentais, no interior da comunidade, em bancas na beira da estrada e em feiras. As orquídeas da selva paranaense de Misiones “destacam-se por terem flores pequenas, muito atraentes, e com alguns caracteres vegetativos inusitados [...] cuja comercialização se baseia na rareza e exotismo dessas espécies” (MEGO; POCHETTINO, 2004 *apud* DUTRA *et al.*, 2014, p. 5 e 6).

O quinquênio de formação, com exceção dos dois anos da pandemia de Covid-19, envolveu aprendizados sobre germinação *in vitro* (laboratório da UNAM); aclimatação (na comunidade); berçário; certificação. *Yvytu Porã* é a primeira *tekoa* a receber certificação que permite aos turistas comprar orquídeas.

Nos quatro anos desde a germinação, aclimatação até a floração no mato, a orquídea é cuidada como uma criança. As orquídeas manipuladas são todas epífitas. Os professores trazem as mudas em vidro. O trabalho das mulheres é prepará-las para a aclimatação.

¹²² Um elemento importante é que, quando a mulher está no período menstrual ela não pode manipular a planta; caso contrário, a orquídea seca e morre. Então, ela pede ao parceiro para fazer seu trabalho.



Figura 27 – Processo de lavagem das mudas de orquídeas, *Tekoa Yvytu Porã*, maio 2022

Em caixas transparentes com furos no fundo, são colocadas “pedrinhas” brancas como substrato para as diminutas raízes. Antes, as mudas são lavadas com água, retirando todas as impurezas (Figura 27).



Figura 28 – Mãos cuidadosas e amorosas no plantio de mudas de orquídeas em “cama de pedras”. *Tekoa Yvytu Porã*, maio 2022

Em seguida, são colocadas cuidadosamente na “cama de pedrinhas” onde ficarão por dois meses. O local deve estar úmido para que as mudas possam se desenvolver. Nem todas conseguem: cerca de trinta por cento são perdidas. Em cada uma das caixas existem cerca de trinta mudas. Impressiona-me ver as minúcias e a delicadeza das mulheres com o tratamento carinhoso das mudas (Figura 28).

Importante destacar que esse não foi o primeiro curso de formação em orquídeas com o povo *Mbya Guarani*. Há anos ocorrem trocas de experiências entre *tekoa* e membros da Academia, com intuito de buscar linhas de trabalho conjuntas para a garantia da preservação e conservação das orquídeas no ambiente natural e para a comercialização sustentável de orquídeas, a fim de gerar renda aos indígenas. *Xs Mbya* possuem saberes ecológicos acerca da ocorrência, reprodução, coleta e cultivo de orquídeas, propiciando pensar forças sociais de produção e autonomia comunitária.

Após a merenda, dá-se início à segunda parte da oficina, destinada à produção sustentável de frutas nativas, especialmente cereja, jabuticaba e pitanga. Um dos professores fala sobre melhoramento genético: trabalhar com árvores que dessem frutos melhores e em maior quantidade. Terminada a explicação, o segundo cacique Domingos Moreira tece comentários sobre a apresentação. Para ele, não é necessário ter apenas árvores que dão belos frutos. “Quem não é bonito também tem sua função. Os frutos mais bonitos são deixados para os anciãos”.

Domingos ainda menciona outros frutos nativos, como a guabiroba e o *ubajay*. Conta que a guariroba dá frutos uma vez por ano e é possível dizer a idade de alguém pela frutificação da árvore, que não deve ser sacudida: os frutos devem cair quando for o tempo. Também conta que o fruto do *ubajay* é apreciado pelos tucanos.

Na *tekoa* o movimento das crianças é constante: correm para cima e para baixo, dão cambalhotas e inventam mil e uma brincadeiras. Sorriem. As mulheres sentam-se em silêncio, mas nada lhes escapa. Elas observam, ouvem e dizem algo na língua. É um pouco intimidante. Domingos inicia uma conversa com os visitantes, que se aproximam acreditando que o outro é o “exótico”, mas, na verdade, é o contrário.

A comunidade está espalhada: algumas casas ficam próximas do centro da aldeia; outras, mais longe. Perto da casa onde xs Mbya expõem seus artesanatos e recebem os turistas, há: um conjunto de casas, habitado por uma família nuclear que compartilha o fogo culinário no dia a dia; uma horta agroecológica (cercada), implantada pela organização Somos Red; plantios de mandioca; um campo de futebol e um caminho (sendero) que adentra a mata.

São cerca de quinhentos hectares onde vivem 23 famílias, lideradas pela primeira cacica, Juanita Gonzalez, responsável pelas questões internas da comunidade. Domingos, o segundo cacique, atua em questões para fora da comunidade, na relação com o Estado a respeito de projetos e do acesso a políticas públicas. Todas as famílias nucleares da *tekoa* têm algum grau de parentesco com Juanita.

Cada casa está conectada por caminhos – a maioria deles estreitos – que adultxs e crianças utilizam em seus deslocamentos cotidianos, para irem a outras casas, aos espaços de uso coletivo, à mata, ao rio, ao roçado, à *opy*, à escola.

As famílias estão ali desde 2011. A partir de 2015/2016, passaram a ter acesso às políticas públicas de educação, saúde, água e energia elétrica. Além das moradias, existe uma escola de ensino fundamental, que cobre até o 6º ano¹²³. As aulas são ministradas por um professor não indígena, que vem de fora, junto com um auxiliar Mbya, responsável pela língua Guarani. O atendimento à saúde é realizado pelxs promotorxs de saúde indígenas contratadxs. O médico vem a cada quinze dias.

Em pouco mais de uma década que lá residem, xs *Mbya Guarani* construíram relações de amizade e fizeram aliança política, social e comercial com xs moradorxs dos municípios vizinhos Aristóbulo del Valle e Ruiz de Montoya. Bom exemplo disso é Mariana Mampaey, a quem fui visitar. Ela atuou como médica antroposófica, por trinta anos, em Ruiz de Montoya

¹²³ Para o restante do ensino fundamental e médio, é preciso deslocar-se até Ruiz de Montoya.

para as comunidades Mbya Guarani. Hoje aposentada, ela gerencia uma propriedade biodinâmica, que também é um espaço educativo e de cura: a *Granja El hormiguero* (Figura



Figura 29 – Granja *El Hormiguero*, Ruiz de Montoya, Misiones, maio 2022

29), com 48ha de extensão, onde há criação de búfalos, produção de hortaliças, árvores frutíferas, erva-mate e queijos artesanais, afora o cultivo – com a ajuda e o conhecimento dxs Mbya – de plantas medicinais e medicamentos naturais. Mariana Mampaey é de Santa Fé, de origem belga, e morou anos na Suíça.

Há anos, ela apoia financeiramente projetos envolvendo *tekoa Mbya Guarani*, com recursos oriundos da Suíça. Fala do seu interesse na compra de terras para as *tekoa*, o que não conseguiu fazer até o momento. É uma mulher com boas intenções e conhece as demandas Mbya. Mantém uma relação afetiva e de amizade com a família de Juanita: é madrinha dos filhos da cacica.

Vale dizer que, em *Yvytu Porã*, preza-se pela limpeza – não se observa lixo jogado – e a cacica não permite a entrada de doces na comunidade. Ao contrário de várias outras *tekoa*, *Yvytu Porã* não vive situação de conflito com empresas madeireiras. A floresta no interior da *tekoa* permanece preservada, fazendo desta uma vitrine para fora e facilitando-lhe o acesso a políticas públicas e projetos com recursos de agências multilaterais.

Em 2016, projetaram e lançaram o *sendero interpretativo ecocultural* no interior da *tekoa*, a fim de gerar renda, preservar e visibilizar a selva paranaense, sob o olhar Mbya Guarani.

Um ano depois, iniciaram um projeto financiado pelo *Programa para el Desarrollo Rural Incluyente* (PRODERI) para construir um centro de recepção aos turistas, onde também atividades múltiplas: exibição e venda de artesanato e orquídeas; produção de cartazes e folhetos para chamar atenção dos turistas; acesso à internet e capacitação de guias *Mbya*.

Em 2019, a chegada da internet facilitou a visita de turistas ao *Sendero*, cujo roteiro se faz em aproximadamente duas horas, na companhia de guias Mbya capacitadxs. Os preços da visita variam de acordo com a proveniência dxs turistas: locais, nacionais ou internacionais.

Além de ir a *Yvytu*, visitei ainda a *tekoa Puente Quemado II*, localizada a 22km da sede do município de Garuape¹²⁴, à margem da *Ruta 12* e a 147km de Posadas, capital da

¹²⁴ O nome do município vem do Guarani *Garúa*, (neblina da manhã) e *Ápe* (caminho de).

província. A economia de Garuape baseia-se na indústria de *pinus* e há sete serrarias nele. A grande maioria do *pinus* lá plantado é da empresa Arauco, cuja madeira tem destino certo: o mercado externo.

Para chegar à *Puente Quemado II*, percorre-se a *Ruta municipal 220*, em grande parte não asfaltada. Por todo lado há *pinus* da variedade *taeda*, originária dos EUA, introduzida na Província de Misiones na década de 1940.



Figura 30 – Condições da estrada para a Tekoa Puente Quemado II, maio 2022 (CADERNO DE CAMPO, 2022).

Seguimos (Clarisa Neztor¹²⁵, Michelly Aragão, Matías Lustman e eu) para a comunidade com veículo da municipalidade. O motorista, Martín, é brasileiro, de Porto Alegre (RS). Veio para Misiones ainda criança. Seus familiares vivem em *El Soberbio*, às margens do Rio Uruguai. Na viagem de cerca de quarenta minutos até a comunidade, ele nos contou sobre a produção de *pinus* em Garuape, o antes e o depois da chegada dessa árvore exótica à região. Falou da sua juventude, quando trabalhara na derrubada e no corte de *pinus* (Figura 29):

En ese momento había más trabajadores, no solo hombres sino también mujeres. Trabajábamos unas 8 horas diarias durante todo el año. Íbamos a pie, la empresa no proporcionaba transporte, teníamos que llevar nuestras propias herramientas de trabajo a la espalda (machete, motosierra). Hoy (desde 2008), el trabajo en la industria del pino está mecanizado, no hay más de dos trabajadores

O relato é repetido em outras áreas do Alto Paraná Misionero. Segundo Ramirez (2017), a introdução de máquinas colheitadeiras repercutiu consideravelmente no mercado de trabalho, reduzindo ao máximo o número de trabalhadorxs. Desapareceu a figura do motosserrista que antes se ocupava das tarefas de poda, raleio e colheita. Ademais, expandiu-se o uso de



Figura 31 – Carro em meio ao capim estrela (*Cynodon sp.*)

¹²⁵ Estudante de Engenharia Química, da Universidade Nacional de Misiones, e ativista da organização Extinction-Rebellion Argentina.

produtos químicos. Lembrou com um sorriso no rosto: “*en aquel tiempo había tigre – yaguareté. Hoy no hay más animales, ni pájaros y además de eso, debajo de los pinos, no crece casi nada, solo el capín estrella*” (CADERNO DE CAMPO, 2022) (Figura 31).

Em meados dos anos 1990, o agronegócio florestal instalou-se com força na província, ocupando 39% de suas terras. Ele se baseia na exploração intensiva em larga escala, com processos de inovação tecnológica e terceirização de atividades e tarefas. Em grande parte da região à beira do Rio Paraná, a empresa dominante é a Arauco S.A., que obteve, entre 1996 e 2006, a propriedade de 232.000ha em Misiones, nos departamentos de Iguazú, Montecarlo, General Manuel Belgrano, Eldorado, San Pedro, Libertador General San Martín; San Ignacio e Candelária (RAMIREZ, 2017).

Conforme relato de representante da prefeitura de Garuape, em algumas épocas do ano, xs cidadãos/ãos do município sofrem com falta d’água e é preciso abrir poços artesianos para abastecer a cidade. Enquanto isso, a Arauco não paga pela água consumida em seus processos produtivos, em que pese as volumosas quantidades de água consumidas pelas plantações de *pinus* e eucaliptos, como aponta o geógrafo Sebastián Lende (2016, p. 58):

Se estima que cada pino absorbe en promedio 50 litros diarios de agua, y cada eucalipto, entre 100 y 1.000 litros; esto se ve agravado por las grandes superficies cultivadas y el acelerado crecimiento de los árboles (WRM, 2013; 2015). Como resultado, el régimen hídrico colapsa, propiciando la desaparición de manantiales y cursos de agua. Asimismo, esas especies exóticas dificultan la infiltración del agua de lluvia en los suelos.

De acordo com Martín, o condutor, a época de plantio de *pinus* começa no início de abril e vai até outubro. No momento da brotação, os *pinus* são fumigados, contaminando o solo e a água. Essas fumigações acontecem duas vezes por ano e, em cada ocasião, são derramados cerca de três litros de agrotóxicos por hectare. Lende (2016, p. 59) confirma:

Las consecuencias de la quimificación intensiva a gran escala de la agricultura forestal son nefastas. El impacto de las fumigaciones sobre la biodiversidad ha agravado aún más las implicancias generadas por los desmontes, afectando especialmente a la fauna acuática y a especies en peligro de extinción como patos, tortugas y carpinchos. Las nacientes de ríos y arroyos son contaminadas por el vertido de agroquímicos y la cercanía de las plantaciones forestales, polución cuya influencia se extiende en época de lluvias a vastas áreas, debido a la lixiviación de suelos y el escurrimiento de líquidos ponzoñosos.

Em Misiones, são mais de vinte *tekoa* impactadas por plantações de *pinus*, dentre as quais estão: *Alecrín, Puente Quemado I, Puente Quemado II, Ka’a Kupe*. A ampliação do agronegócio florestal tem provocado a expulsão sistemática de famílias *Mbya Guarani* de seus territórios ancestrais nas áreas de selva paranaense. Elas são encurraladas pela expansão agroflorestal que as expropria de suas terras e as aliena de suas fontes de subsistência (caça, coleta, pesca e plantio). As empresas florestais têm recorrido a estratégias mais agressivas e

diretas: corte raso da vegetação nativa e expropriação. É comum a intimidação por parte de funcionários das empresas, impedindo que xs *Mbya* se desloquem no interior de seus próprios territórios. Nas palavras de Santiago Ramos, cacique da *tekoa Puente Quemado II*:

cuando la empresa planta, entra en el territorio de los pueblos originarios, sacan todo de lo que es de los pueblos originarios y dejan un pedacito donde no se puede entrar la máquina. Se ha robado mucho la tierra de los pueblos originarios porque a veces dejan donde es piedra o humedales. En humedal no se puede vivir, no se puede plantar nada de cultivo. Por eso la empresa quita la tierra donde es más sano, donde se puede plantar pino, donde no hay piedra, es lo que eligen. Está sacando todo de los pueblos Guaraní, toda la tierra (RAMOS, 2022).

Ultimamente, as empresas florestais estão se valendo de discursos ambientais, como mercado e créditos de carbono. Lizarraga afirma que é preciso compreender melhor o assunto, “sensibilizar a la gente”:

En enero [2022] el gobierno de Misiones firma un acuerdo por el tema de créditos de carbono [...] Nosotros [Fundación Rosa Luxemburgo] en el taller vamos a trabajar este tema porque nadie entiende de qué se trata el mercado verde, acumulación por conservación. Es la primera provincia que el gobierno, después de la COP del año pasado [2021] viene con esta propuesta, en eso se firma un acuerdo en enero, renuncia el director de cambio climático y pone ese musico y dijo que va a seguir con los lineamientos estos internacionales; va a seguir lo mismo. Están ocurriendo reuniones con funcionarios, empresarios y demás por este tema, pero los movimientos no entienden esto, se sabe muy poco de qué implica y qué impacto puede tener en los territorios [...] (LIZARRAGA, 2022).

Clarisa Neztor (2022) assim esclarece o que são bônus ou créditos de carbono:

Bueno, entonces, los árboles, los árboles dan oxígeno, pero los árboles absorben la contaminación también, por la fotosíntesis. [...] este es un problema tremendo. Y si en toda la provincia las comunidades tienen problemas territoriales con el tema de cambio climático van a tener más problemas aún. [...] Entonces, los árboles purifican el aire y absorben el famoso dióxido de carbono. Que es lo que cuando se prende fuego el que es el carbono. Bien, hoy en día, el gobierno le vendió toda la selva [...] Vendió el aire, el oxígeno que emite toda la selva [...] En esos 1.500.000 ha están ustedes viviendo adentro, a ustedes nadie les consultó si querían vender el aire de los árboles [...]. Esto de vender el aire no se llama vender el aire, se llama bonos de carbono, es un bono invisible, pero se llama así. Entonces, por cada hectárea, esto, la selva, vende aire a la otra empresa. La selva produce dinero. El aire, hoy, es dinero. Entonces, viene una empresa petrolera – las empresas petroleras son las que más contaminan; [...] Entonces, esas empresas [...] vienen a una selva y compran el aire de esa selva, porque no en todos los países hay tanta selva como acá. Esto es valiosísimo. Por eso es por lo que también es importante acompañar todas las luchas territoriales de las comunidades. Porque hay intereses mucho más grandes.

Clarisa tem sido uma pedra no sapato da Arauco e dos órgãos de governo. Em conversa com o cacique (*mboruvixa*) de *Puente Quemado II*, ela lhe diz:

[...] A mí me llamaron. Soy a que salí en los medios. Ellos quieren hacer lo siguiente. Yo te voy a explicar y parece lindo, pero no es lindo. El gobierno tiene una imagen por el piso ahora. El [...] ministro de cambio climático es un músico [risas]. ¡No sabe nada! Entonces, cuando me dijo [el ministro] [...]: yo tengo un trato para hacer con vos [...] ellos saben que yo me acerco a la comunidad. Y quería que yo le diera información. Yo no le di ninguna información, ni le dice nada. [...]. No le dije nada. Entonces, ellos lo que quieren hacer es [...] sacar crédito [de carbono] de acá. Quiere levantar su imagen y quiere ganar plata. Por eso. Yo sé que ustedes quieren la

tierra. [...] entonces por eso el ministro de cambio climático me vino a llamar a mí, porque yo estoy en una organización ambientalista. Entonces dijo vamos a aprovechar a los chicos ambientalistas para usar ese caso para levantar nuestra imagen y ganar las elecciones el año que viene (NEZTOR, 2022).

A *tekoa Puente Quemado II* está literalmente cercada por *pinus*, um dos mecanismos utilizados pela empresa Arauco para fazer com que as famílias abandonem seu território tradicional (Figura 32).



Figura 32 – *Pinus* adentram o território Mbya. *Tekoa Puente Quemado II*, maio de 2022

Para chegar à comunidade, é preciso caminhar cerca de um quilômetro, atravessar a ponte sobre o Rio *Puente Quemado II*, cuja água não é consumida pelas famílias: ela está contaminada com químicos lançados nas florestas de *pinus*. A comunidade usa a água de uma vertente (Figuras 33, 34 e 35).



Figura 33 – Caminho rumo ao centro da *Tekoa Puente Quemado II*, maio 2022



Figura 34 – Ponte sobre o Rio *Puente Quemado*, maio 2022

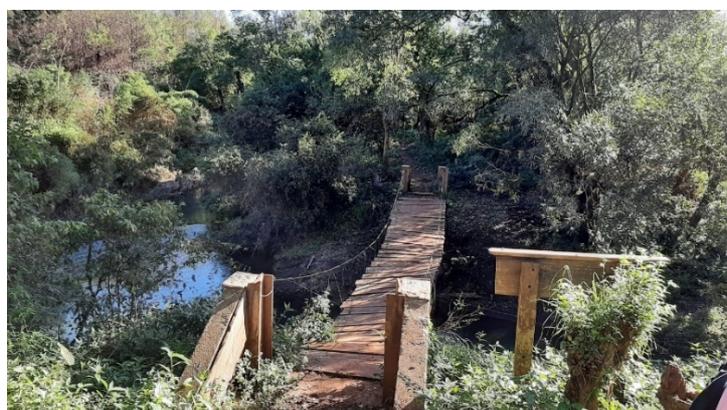


Figura 35 – Vertente de água usada pelo povo Mbya, *Tekoa Puente Quemado II*, maio 2022

Nas palavras do cacique Santiago Ramos:

los pinos toman mucha agua, secan todos los arroyitos, el humedal... En cambio, los árboles nativos aportan agua. No es que secan los arroyitos y por eso hay muchas nacientes en dentro de Espinal antes, pero ahora no hay más, se secan todos. Porque son los pinos que toman 700 litros por año, según análisis que hay. Solo una planta. Si hay más de 10.000 ha no hay arroyito que va a aguantar todo el año para eso. Y por eso para nosotros es malo. Nosotros la comunidad necesitamos más agua y el monte. Es para sobrevivir porque dentro del monte conseguimos nuestros remedios, nuestros alimentos, podemos hacer artesanía, todo eso (RAMOS, 2022).

O relato do cacique Santiago Ramos recordou-me o texto de Jorge Ramos Tolosa sobre como o *Fondo Nacional Judío de Israel*, substituiu, na Palestina, espécies nativas, como oliveiras, figueiras, amendoeiras, figos da Índia, por espécies exóticas, sobretudo o pinus, como uma estratégia de “*ocultar los restos de localidades palestinas destruidas durante la Nakba y así impedir el derecho al retorno de las personas refugiadas*” (2018, p. 288). Essa estratégia é a mesma usada pela empresa chilena Arauco, que nega o território e a existência Mbya. O *pinus* parece ser um símbolo que marca a violência do projeto neoeextrativista colonial.

Assim como Ramos Tolosa, invoco as palavras de Bidaseca (2017, p. 7): “*Los árboles activados como sitios de la memoria. El cuerpo encarnando en el paisaje de la aldea, mimetizado con los árboles, corporeizado en la memoria colectiva*”.

Como será evidenciado adiante, as mulheres Mbya, em Santa Catarina, estão pondo em prática experiências em direção oposta às violências sobre seus corpos e territórios. Elas estão retirando o pinus e o eucalipto e plantando espécies nativas da Mata Atlântica como uma forma de re-existência.

Puente Quemado II abrange treze famílias ou 75 pessoas e é majoritariamente constituída por crianças. As famílias estão ali desde 1974, “*porque está una tercera generación*”.



Figura 36 – Área das casas da Ttekoa Puente Quemado II

O *relevamiento territorial* pela Lei 26.160/2006 foi realizado em 2014: “*se relevó, pero para uso tradicional, pero para la comunidad [...] ya garantizó para la carpeta técnica y tiene su número de resolución por las 333ha*” (RAMOS, 2022) (Figuras 36, 37 e 38).



Figura 37 – Opy (casa de reza) da Tekoa Puente Quemado II, maio 2022



Figura 38 – Escola da Tekoa Puente Quemado II, maio 2022

A comunidade não possui acesso a água potável, nem à internet. A escola atende meninxs até o 6º ano. O professor vem da cidade e na comunidade há um auxiliar que trabalha com a língua guarani, Luís Karai, conhecedor das plantas de cura. Sobre saúde e educação, o *mboruvixa* demonstra irritação:

¡Basta ya de sacar más a la tierra, que pertenece a los pueblos originarios! Y bueno, es parte de eso y parte [énfasis] de educación, hasta ahora no hay que avanzar más bien, pero estamos ahí. Avanzamos un poquito, pero todavía faltan muchas cosas para, para la educación y tanto, y de la salud afecta un poco más parte de las empresas también porque ellos usan mucho agrotóxico. Si, los envases, tiran a los arroyos, y el arroyo trae y eso es lo que afecta y porque ese, nosotros acá no tenemos energía eléctrica, no tenemos perforación de agua y entonces no hay, no hay otra alternativa de que nosotros tomamos agua del arroyo. Y entonces eso nos afecta mucho a la salud, viene mucha diarrea, cólera, vómitos, pero eso no ve, el estado no ve esa la necesidad de los pueblos originarios y sobre por qué está el conflicto también porque los pueblos originarios se den cuenta ya también porque la empresa sigue contaminando eh, la tierra y agua (RAMOS, 2022).

Sobre a empresa florestal, Arauco Ramos (2022) diz que há vinte anos que a empresa insiste em plantar e cortar *pinus* à beira da *tekoa*. Nunca realizou consulta livre prévia e informada com a comunidade:

nosotros hace varios años que llevamos una situación muy preocupante, el tema del territorio que es la empresa Arauco S.A., lleva máximo de 22 años que está usando el territorio marcado para los guaraníes [choro de bebé]. Y eso es lo que nosotros queremos recuperar [conversas em guarani de crianças]. Y entonces, nos ponemos a los pies de que ya basta de monocultivo, la plantación de pino, porque afecta mucho la vida de nosotros, como nosotros pertenecemos a la vida natural, entonces, nosotros amamos a la naturaleza. Y eso es lo que no ves en los puntos de ángulos de vista a los gobiernos nada, porque... como nosotros como Mbya vivimos y tenemos recursos dentro de la naturaleza nuestra (sic), o sea adentro de la selva y eso es lo que nosotros valoramos mucho porque, si hay montes, hay una riqueza para nosotros, pero cuando terminan con la naturaleza también terminan con nosotros.

Em janeiro de 2022, foi a gota d'água quando os incêndios ameaçaram alcançar as casas. E aí, de fato, iniciou o conflito com a empresa florestal Arauco:

Bueno, cuando empezó el incendio, en enero, la gente se vio..., se despertó en ese momento de que no era bueno, ya no es más momento de que Arauco entre a plantar pino, esa es la idea. Bueno, pero nosotros no esperamos una semana para hacer la demanda y bueno, y bueno gracias a la comunidad también que ella me hicieron trabajar, porque yo de mi parte tampoco no iba hacer nada. Gracias a ellos que vio el cual es el problema de muchos años y entonces despertó. Me dijo, bueno vamos

hacer eso, tenemos que hacer esto porque ya ya es momento de hacer. La guerra con la empresa... eso que nosotros sacamos... y yo creo que hasta ahora hicimos los correr, porque si no siempre la empresa va a seguir avanzando (RAMOS, 2022).

Nas palavras de Ramos,

Antes del conflicto venían [técnicos da Arauco] siempre querían hacer algunas cosas, para que la empresa tiene una buena imagen, que la empresa se va de bien con a la comunidad, que la empresa ayuda a la comunidad. Esa es la imagen de la empresa. Pero con esa, hoy por hoy, la imagen de la empresa se rompió. Entonces, eso que tiene preocupado a los empleados de la empresa. Hasta ahora el dueño de la empresa ni ahí ni, ni se levantó de la silla (RAMOS, 2022).

Questionado sobre o interesse do governo estadual e/ou municipal em dar visibilidade ao conflito, Ramos responde:

Bueno, el tema del conflicto, hasta ahora, nada del Estado, porque ellos no quieren tener conflicto con las empresas, claro. Con eso estoy consciente de que nunca van a estar, el municipio tampoco, porque a ellos conviene estar a al lado y que le apoyan las empresas. Entonces, no vinieron ningún tipo de técnico de parte de gobierno. Pero sí vinieran algunos de parte de Emipa, [...] (que es de la iglesia ¿Sí?) Sí. Emipa es de la iglesia [católica], pero, nada más que hace es una asesoría jurídica.

O conflito impacta diretamente as práticas culturais Mbya Guarani, especialmente, quanto à alimentação.

Esto es bastante preocupante porque los niños que ya no ven más también nuestros sistemas culturales que nosotros hacíamos porque cuando no hay en el monte ya no hay más, casi no se vive más también la cultura Mbya. Porque es cada vez más cuando la empresa la achica a la tierra entonces nosotros no tenemos nada ni los espacios donde plantar mucho avaxi [maíz], o sandía, todo lo que nosotros necesitamos (RAMOS, 2022).

Ainda sobre a alimentação, vale transcrever uma parte do diálogo com Santiago, ao redor do fogo:

Mi: - ¿Y están, bueno, se puede ver que están empezando a producir algunas cosas, eh, cómo están recuperando el tema del suelo, de la alimentación, cómo están con esta parte?

S: - Bueno el suelo que ahora tenemos que recuperar, eh, cuando se planta los cultivos se recupera, pero tienen que ser los cultivos naturales.

Mi: - ¿Y cuáles son?

S: - Los naturales son, se tienen que plantar algunas frutas del monte, bien natural. Ósea a eso nosotros nos referimos a enriquecer otra vez nuestro monte. Porque cuando avanzan las empresas destruyen todos los valles, ellos no respetan nada lo que es fruta, todo lo que es remedios naturales, nada ellos avanzan y bueno parte de la alimentación también es lindo plantar citrus para los niños.

Mi: - Ayá.

S: - Y mantener la huerta y plantar avaxi y [pausa] bueno todo lo que es, [pausa] todo lo que es cultivo digamos, avaxi tanto es porotos, sandías, melones, batata y eso tenemos que plantar para la, el alimento de los niños. [...]

Mari: ¿Y las semillas de ustedes? ¿Los avaxi, consiguen intercambiar con otras tekoa?

S: No, con otra tekoa, no. Nosotros guardamos lo que es nuestro, pero sí compartimos, si algunos piden nosotros le damos, pero nosotros no, no hicimos intercambio.



Figura 39 – Roçado ao entorno das casas

Santiago diz que as famílias ainda conseguem semear suas sementes originais, mas não muito. Guardam para que possam tê-las para outros anos. Não costumam fazer trocas de sementes. Nas áreas de roça plantam milho, feijão, amendoim, mandioca, melancia (Figura 39).

A empresa Arauco diz-se titular da área. De quem adquiriu? Santiago nos dá as pistas de como o território guarani foi usurpado ao longo do tempo:

Porque hubo negocios [...] Porque esa tierra es de otra empresa, se dice empresa Garumí, antes a titular era registrado la empresa Garumí. Eso yo sé porque antes mi abuela me contó que la historia, más que nada nos llevó, no hacen la consulta previa. La empresa llega, nomás y abrieron el rumbo hasta donde tiene que venir la maquina y dejar ese pedacito para el pueblo originario y eso es lo que hacen según me contaba. Porque antes no hay ninguno todavía que se despierte no tiene conocimiento para ir a luchar contra eso. Entonces, los abuelos y abuelas que no tienen conocimiento y se callan, tenían miedo. Por eso y entonces gobierno cuando uno se calla, la comunidad se calla [...] (RAMOS, 2022).

Em seu portfólio de 2018, a Arauco destaca seu relacionamento com as comunidades *Mbya Guarani*, que soa bastante hipócrita e mentirosa:

Generar un vínculo empresa–comunidad en un marco de respeto a la cultura Mbya guaraní, facilitando el acceso y la utilización de los recursos que tradicionalmente ocupan dentro de los predios de Arauco Argentina S.A. El objetivo es mantener un vínculo de relacionamiento y cooperación permanente. Se ha actualizado el relevamiento de comunidades vecinas al patrimonio de la empresa identificando de manera conjunta con representantes de cada comunidad, los recursos utilizados y sitios de interés especial. A la fecha se han identificado más de 20 Áreas de Alto Valor de Conservación de interés para estas comunidades (ARAUCO, 2018, p. 26).

Ainda sobre a exploração florestal em territórios *Mbya* em Misiones, a *weichafer* Moira Millán, por volta de 2016, já denunciava a empresa Alto Paraná (hoje Arauco) por cometer crimes contra mulheres *Mbya*:

[...] a comunidad Siri que se encuentra en la provincia de Misiones, entre las localidades de Iguazú y Wanda [...] tiene mujeres asesinadas por la empresa forestal Alto Paraná. Esta empresa forestal ha ido avanzando sobre territorio guaraní. Como todavía hay algunas ONG ambientalistas que resguardan la zona de selva donde viven nuestros hermanos guaraníes, lo que la empresa está haciendo es instrumentar políticas de terror. La gente no se va a ir por su propia voluntad, y pueden apelar a la justicia para evitar que esta empresa avance. Entonces, la única manera de que puedan desmontar allí es que no haya gente. Ya han neutralizado a muchos de los hombres con alcohol y con drogas. [...] Alto Paraná, ha contratado peones, mano de

obra de Paraguay, que en realidad dice que los contrata para desarrollar tareas dentro de la empresa, pero son mano de seguridad armada. Que incluso, cuentan ellos, han disparado sobre los cuerpitos de los niños que se van a bañar al arroyo, que hasta hace poco era parte de su territorio y ahora está bajo alambre de la empresa Alto Paraná. Estos mismos sicarios, - porque eso es lo que son, son sicarios-, mutilan a las mujeres: les cortan los dedos, les tajan las piernas. Las mujeres que son las que se niegan a irse del territorio están sufriendo mutilaciones por parte de los peones de esta empresa (MILLÁN, 2016, p.1- 2)¹²⁶.

Na roda de conversa, o mate passa de mão em mão e o fogo está continuamente aceso. Xs meninxs correm por toda parte, brincam, riem, olham para nós e escutam. As mulheres estão juntas, sorriem, parecem caladas, mas estão atentas a tudo o que se passa, às vezes falam algo em guarani que não entendemos.

Santiago pede que Luiz Karaí nos acompanhe numa caminhada pelo território. No trajeto, ele nos mostra plantas medicinais. As mulheres, xs jovens e as crianças nos acompanham. Entre os jovens, está Danilo Vera, com um sorriso nos lábios e um olhar amoroso. Em dado momento do recorrido, Luiz parou e mencionou estarmos em um “*cementerio de palos quemados*”, onde nada cresce. Karaí disse ainda que a árvore de *pinus* é “veneno” em si mesma, pois degrada o solo, seca a água, faz com que os animais vão embora. Por entre os troncos enegrecidos dos pinus, nenhuma sombra de vida, apenas o som do vento (Figura 40).

No início do ano, quando os incêndios alcançaram a *tekoa*, havia o risco de que o fogo chegasse às casas. O fogo, segundo Karaí, era “*un gran incendio, ni bombero pudo apagar el fuego y aquel momento que organizamos nuestro templo (opy) y [pedimos] que viene Tupã, Dios que traga la lluvia. Con ese apagamos el incendio. Así que Dios lo nuestro. Avete!*” (KARAÍ, 2022). Homens e mulheres, junto com jovens e crianças rezaram e dançaram para Tupã por cinco noites. Na última noite de reza, começou a chover. As casas estavam a salvo.



Figura 40 – Cemitério de palos quemados, apenas o som do vento, maio 2022

¹²⁶ Os trechos extraídos do texto “*Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir*”, escrito por Moira Millán, não se encontra mais na página <https://www.facebook.com/comunicacion.moiramillan>

Recordei-me da seguinte fala de Moira Millán:

Recientemente cuando fueron los incendios, en Puelmapu, que la megaminería en complicidad con el gobierno de Chubut generaron los incendios que arrasaron más de 60.000ha de bosques de una comunidad. Este loef está luchando contra el proyecto turístico terricida. Entonces como el fuego se acercaba al loef y el gobierno viendo la oportunidad de que el fuego quemara todo, de no hacer nada para defenderlo, para ayudarlo, ¿[lxs mapuche] fueron dialogar con los espíritus del arroyo y le pidieron ayuda a la tierra y saben que sucedió? El viento cambió su dirección. Se fue para otros lados. No les quemó una hojita. Y salieron a combatir el fuego, salieron a poner el cuerpo también a la lucha contra esos incendios, pero sabiéndose protegidos por la propia mapu (MILLÁN, 2021).

Continuando a caminhada por entre os *palos quemados*, Karaí mostrou uma poderosa planta medicinal, boa para a próstata, que floresceu em meio as árvores de pinus queimadas. Karaí disse: “*esa planta é tan poderosa que ni roundup consigue matar!*” (Figura 41).

Percebi que, sempre que Karaí dizia algo, era como se pedisse para entoar palavra e, ao final, agradecia (*have'te*). Foi muito forte. A palavra guarani (*ayvu*) é sagrada. Você não fala o tempo todo. Há o momento do silêncio. Como mencionado por Marcial Paredez Mbya:



Figura 41 – Planta medicinal

“É uma troca de palavras ou licença entre a língua *nhé'é* da alma ou espírito”.

São muitos os desafios de Puento Quemado II, mas todos mantêm uma alegria, uma força espiritual (*py'a mbarete*), uma generosidade. Senti uma empatia cada vez mais forte. Quando estávamos prestes a deixar a comunidade, uma das mulheres (Josefina) veio conversar comigo. Ela tem parente na aldeia *Tekoa Porã*, na TI *Tenondé Porã* (São Paulo) e na Terra Indígena *Pira'i*, em Araquari (Santa Catarina). O momento das conversas e a possibilidade de construir vínculos é outro. É preciso ter paciência, ouvir, silenciar. E às vezes esquecemos disso. Nossos tempos são outros.

3. 8 SISTEMA AGRÍCOLA MBYA GUARANI

Estudos mostram que o povo Mbya (des)envolveu um sistema agrícola notável, há mais de 2.000 anos, o qual persiste, incansável e resilientemente, até os dias atuais no grande território Guarani. São várias as contribuições sobre temas de produção de alimentos, coleta,

pesca, caça e os Mbya Guarani, entre elas as de: MARTÍNEZ CROVETTO (1968); CEBOLLA BADIE (2011, 2013, 2015); KELLER (2007, 2008, 2010), NOELLI (1993, 1994, 2019); FELIPIM, (2001, 2004); DARELLA (2004); TEMPASS (2005, 2007, 2008, 2010) e SILVEIRA (2011, 2014, 2017, 2021).

Como anotado por Darella (2004, p. 96):

o sistema agrícola guarani leva em conta a temporalidade (calendário anual e lunar, atividades cotidianas), a tradicionalidade (transmissão do conhecimento, “divisão do trabalho”, rituais, preservação e conservação das sementes e da biodiversidade, economia de reciprocidade, organização social) e a territorialidade (movimento, locais de ocupação e sua organização espacial, qualidade do solo e possibilidade de pousio, visitas e intercâmbio de sementes).

Segundo a botânica Laure Emperaire (2014, p. 60), que cunhou o termo sistema agrícola tradicional, este é definido como um

conjunto de elementos que inclui saberes, mitos, formas de organização social, práticas, produtos, técnicas/artefatos e outras manifestações associadas. Eles formam sistemas culturais que envolvem espaços, práticas alimentares e agroecossistemas manejados por povos e comunidades tradicionais e por agricultores familiares e integram o patrimônio cultural imaterial das comunidades que os praticam.

O sistema agrícola Mbya Guarani está vinculado ao mundo espiritual e isso se evidencia na prática. Há um elo entre a humanidade e a divindade. A roça – e não apenas – fornece o alimento para o corpo, mas também para o espírito. Os alimentos “verdadeiros”, originais, englobam todas as criações divinas existentes deixadas aos Guarani como o atributo *ete*. Nas palavras de Giordani (2012, p.163-164), “tudo que é verdadeiro remete à originalidade e pode ser encontrado também no lugar onde vivem as divindades. Estas plantas e animais, por terem sido criados pelas divindades são belos e perfeitos, *porã*”.

Os alimentos têm origem vegetal e animal. Entre os primeiros, destacam-se: o milho (*avaxi ete*), o feijão (*kumandá*), a mandioca (*mandi’o*), a abóbora (*andaí*), a melancia (*xanjau*), a batata-doce (*jety*) e o amendoim (*manduvi*). Entre os segundos, o tatu (*kuruxã’i*), o porco-do-mato (*koxi*), os peixes (*pirá*), a queixada (*ta’y tetú*), a anta (*mboreví*) e alguns pássaros (*güyra’i*). Nas palavras de Jerá Poty (FELIZS, 2020),

os alimentos como o milho, a batata, o amendoim não alimentam apenas o meu corpo físico, mas o meu espírito, também. E, agora, mais do que nunca, por tantas questões opressivas, a gente precisa alimentar nosso corpo e alimentar nosso espírito para aguentar esse momento de violência como tantos outros do passado.

Xs Mbya Guarani também fazem uso de plantas silvestres (frutas, medicinais, cipós e taquara para confecção de artesanato) e distintas variedades de mel. Nos anos 1960, o engenheiro agrônomo Martínez-Crovetto registrou plantas e usos por parte dxs Mbya, na Província de Misiones. A lista alcança um total de 511 fitotipos distribuídos em 476 táxons, incluindo espécies nativas, adventícias e cultivadas (2012, p. 133).

A partir de levantamento bibliográfico, Noelli (1993) registrou “305 plantas utilizadas pelos Guarani, exceto os roçados, identificando seus múltiplos usos – como alimento, medicinal ou matéria prima para confecção de objetos” (*apud* SOARES, 2012, p. 78-79). Em 2019, a partir de outro levantamento botânico, Noelli (2019, p. 29) identificou 1.207 espécies de plantas, divididas em 140 famílias, manejadas pelos Guarani. As espécies servem para usos diversos: medicinal; alimentar; ritual; artefato; construção; tóxico; higiene pessoal; curtume; bioindicador; sem indicação. O item medicinal compreende o maior número proporcional, com 371 espécies. As alimentares mostram sua importância com 359 espécies. Sete itens podem ser incluídos nas matérias primas para produção de cultura material, com 528 espécies. São 247 espécies rituais; as bioindicadoras somam 5 espécies. Observa-se um profundo conhecimento das plantas pelos Guarani.

A dieta alimentar dos Mbya Guarani constitui-se especialmente de vegetais e está fundamentada em seus próprios plantios e coletas de frutos e plantas silvestres. A proteína provém da caça e da pesca, hoje em dia escassa, comumente suprida mediante a compra de carne e ovos de galinha ou doação de carne de vaca. A caça e a pesca são praticadas em menor ou maior escala, conforme as potencialidades e limitações do ambiente onde as famílias estão inseridas.

O caçar e o pescar são atividades eminentemente masculinas. Ocorrem fora do período de reprodução dos animais e, preferencialmente, no mês de maio, quando os animais estão mais gordos.

Assim como as plantas, as carnes de caça também são cercadas de indicações e restrições, de ordem sociológica e cosmológica. A caça precisa ser concedida. O dono da caça (*ijá*) revela ao *Xeramoí*, em sonho, a existência de um determinado animal destinado a fazer as necessidades da comunidade (alimentares, medicinais, ritualísticas). Nada é desperdiçado, inclusive dentes, pele, ossos, gordura (BADIE, 2013).

No registro de Martínez Crovetto (1968), a caça era efetuada com arcos e flechas de diferentes pontas. As flechas afiadas e serrilhadas eram usadas para caçar pequenos mamíferos e aves; para javalis e antas usavam flechas de pontas feitas com lâminas de faca.

Outro sistema de caça, ainda utilizado, consiste na instalação de armadilhas, como o *mondé* e o *ñu'a* (Figuras 42 e 43). As armadilhas podem ser colocadas na mata ou na roça. O *mondé* é utilizado para a caça de tatu, quati, cutia, paca, ou seja, animais pequenos; há também, o *mondé'i* e o *monde pí*. O primeiro é usado para pegar preá e pequenos roedores e o segundo para aves em geral. O *ñu'a*, armadilha de laço, é usado para veado e ratão do banhado. As caçadas ocorrem de modo individual ou em grupo e em algumas ocasiões os

homens são acompanhados por cães, para farejar, encontrar e acuar a caça. Segundo Martínez-Crovetto (1968, p. 5), as armadilhas são construídas perpendicularmente aos rastros dos animais.

A pesca ocorre comumente nos arroios com o uso de anzóis, redes, flechas, uso do timbó (cipó).



Figura 42 – Réplica de *mondé pi*, Yvytu Porã, maio 2022

Nas *tekoa* objeto de estudo – especialmente em *Tenondé Porã* e Morro dos Cavalos –, a caça é quase impraticável, mas permanece na memória dos anciãos e anciãs e alimenta um sonho para os mais novos, de que a demarcação das terras possibilite a voltar a praticar a caça e a pesca.



Figura 43 – Réplica de *ñu'a*, Yvytu Porã, maio 2022

A atividade de coleta é bastante diversificada, ocorrendo nos ambientes de mata, destacando-se as plantas medicinais, as frutas nativas, o mel de abelhas nativas, o palmito, as larvas de taquara e pindó, as fibras e madeiras para confecção de artesanato.

Os Mbya possuem um amplo conhecimento botânico e fitoterápico. Enquanto estive nas *Tekoa Puente Quemado II* e *Yvytu Porã*, em Misiones, tive a oportunidade de acompanhar jovens, homens e mulheres no entorno das áreas. Pude ver o quanto conhecem sobre as espécies vegetais, independentemente de serem jovens ou anciãos. Não há uma única planta que elxs não saibam o nome e para que serve. Cada qual tem sua história. Em *Puente Quemado II*, Luiz, que se prepara para ser *Karai* (pajé), mediador entre o mundo dos humanos e o mundo dos espíritos, mostrou as plantas medicinais e seus usos. Algumas, rasteiras ou arbóreas, passam imperceptíveis aos olhos de um *jurua* (CADERNO DE CAMPO, 2022).

Assim como as larvas, as frutas nativas são muito apreciadas pelas crianças, pelos jovens e pelos Mbya, de modo geral. Os Mbya do Salto do Jacuí, no Rio Grande do Sul atentam: “Comer frutas do mato é importante para a composição do corpo Mbya Guarani, alguns frutos silvestres são o alimento para revigorar o espírito, erguendo o corpo a uma

condição de leveza e perfeição” (CTI, 2017, p. 99). As frutas podem ser coletadas no mato, nas capoeiras e nas matas ciliares.

Com relação às frutas, Tempass (2005) informa que há três categorias: (i) aquelas que podem ser consumidas pelxs Mbya e pelos animais; (ii) aquelas que podem ser consumidas apenas pelos animais; (iii) aquelas que devem ser evitadas por animais e pelxs Mbya.

As mais apreciadas são as de sabor adocicado e são consumidas cruas: *guembé*¹²⁷, araticum, jaracatiá, cereja do mato, butiá, araçá, pitanga, guariroba, jabuticaba, *ubajay*, *pindó* (jerivá). Algumas delas são cultivadas ao redor das casas, como o guembé (em *Yvytu Porã*) usado em rituais e para confecção de artesanato. É comum, também, fruteiras alheias à cultura Mbya: limão, pomelo (em Misiones), banana, laranja, manga. As frutas são coletadas e consumidas durante o verão, quando estão maduras.

Frutíferas de pequeno porte, galhosas, são de fácil acesso. Frutas de *pindó*, por exemplo, são coletadas no chão e disputadas com os animais. Ouvi de Domingos Moreira, segundo cacique de *Yvytu Porã*, que não se deve balançar as árvores para fazer com que os frutos caiam, é preciso esperar o tempo de madureza. As frutas mais bonitas são entregues aos anciãos.

O jerivá (*pindó* ete), palmeira eterna e sagrada, que carrega a ancestralidade Guarani, foi criado por “*Ñande Ru Ete* (pai primeiro) quando concebeu a Primeira Terra (*Yvy Tenondé*)” (CADOGAN, 1959, p. 28). Para xs Mbya Guarani, é utilizada para diversos fins:

São cinco *pindó* que seguram o céu e o impedem de cair e destruir esse mundo. Uma está bem no centro da terra e quatro estão localizadas nos pontos cardeais, que são as moradas das principais divindades. Os Mbya identificam os lugares com abundância dessa palmeira (*Pindoty*) como marcos de sua territorialidade: “onde tem muito *pindó* é por onde nossos ancestrais passaram” (CTI, 2017, p. 101).

[...] quando a palmeira morre, não rebrota. Na história da criação do mundo, a *pindó* é o coração de *Nhanderu*, que bate e se conecta com todas as divindades. Quando algumas pessoas morrem, planta-se um *pindó*, pois assim a pessoa renascerá em forma de jerivá e, assim, sua presença continuará na comunidade (TATAENDY RUPA, 2021, p. 17).

É importante em vários âmbitos: alimentação, escolha de local para moradia, produção de bens materiais. O fruto – *guapytã* – é bastante apreciado: sua polpa carnuda é doce. Frutifica no inverno. Pode ser consumido de várias formas. O *guapytã* é triturado no pilão de forma que a polpa desprenda sem que o coquinho se rompa. Da polpa prepara-se uma bebida, *aróka*, bastante doce, “que engorda e mata a fome”. Os frutos são coletados no chão quando caem de maduro. Dos coquinhos são extraídas as amêndoas; da parte superior da estirpe do

¹²⁷ É a “banana” dos Guarani. Costumam comer madura e assada. Recomendam não morder, pois é igual pimenta: “Só chupar um pouquinho só, não mastiga. Chupa um pouquinho e engole inteiro, não morde porque é igual pimenta, mais ruim que a pimenta, não sai mais da boca” (LADEIRA, 2002, p. 34).

jerivá, onde começam a ramificar as folhas, retira-se o *pindó ro'ã* (palmito), bastante apreciado e utilizado em várias receitas (TEMPASS, 2005; ASSIS, 2006, p. 89). No caule do pindó são “criadas” as larvas ou corós (*yxó*) muito apreciadas, sobretudo pelxs anciãos/as.

O *yxó* é considerado um dos alimentos mais puros e sagrados. Cortados em grandes tocos, são abertos com machado até expor o cerne do fuste. A época ideal para derrubar o *pindó* é quando a guabiroba está em flor (*guavirá poty*), entre os meses de setembro, outubro e novembro (CTI, 2017, p. 103), preferencialmente na lua nova, quando o processo de apodrecimento é mais rápido. Entre um e três meses, o *yxó* já estará disponível para consumo (SOARES, 2012).

Para saber se o *yxó* está no ponto de coleta coloca-se a orelha próxima para escutar se tem o barulho certo. Os corós são consumidos após serem fritos ou assados. Também podem ser socados no pilão para fazer uma banha que, posteriormente, é utilizada para o feitiço de diversos outros alimentos e remédios [para dor de ouvido, por exemplo] (CTI, 2017, p. 105-106).

As larvas coletadas são fritas na própria gordura e comidas acompanhadas de *rora*, receita feita a partir da farinha de milho. Com a parte mais fibrosa e densa do palmito do pindó, os Mbya produzem uma farinha (*u'i*), igualmente apreciada (ASSIS, 2006, p. 89).

Kerexu acrescentou mais informações sobre a *pindó ete*: as folhas da palmeira são usadas para cobertura das casas e confecção de esteiras; as raízes novinhas, de cor vermelha, são medicinais [remédio para dor de dente]; do cacho novo da pindó extraem o sal; da casca do fuste extraem uma lasca que é afiada como um facão; a gordura do *yxó* também pode ser aplicada no corpo para não crescer pelo (CADERNO DE CAMPO, 2022).

Sob a sombra de uma árvore, na *Tekoa Tataendy Rupa*, Kerexu Yxapyry apontou-me uma carreira de palmeiras Jerivá jovens, junto à cerca que separa a estrada da casa sede do Centro de Formação. Dizia que as *pindó ete* são plantadas quando um ente querido morre, em sinal de respeito. As palmeiras mostradas por Kerexu foram plantadas em 2015, após o falecimento do pai, Adão Antunes (CADERNO DE CAMPO, 2022).

Da juçara (*jejy*), outra palmeira importante, extraem o palmito, consumido de diversas formas: na brasa, com mel, cozido. A coleta é rotativa, a fim de permitir a recuperação da espécie.

O mel (*eí*) das abelhas nativas, sem ferrão, é um alimento escasso e sagrado. É bastante apreciado pelas crianças e constitui um potente remédio. Tanto o mel quanto a cera dessas abelhas são tradicionalmente utilizadas no *Nhemongarai* (batismo/consagração). O mel é coletado especialmente em novembro e dezembro. É uma atividade na qual participam homens, mulheres e crianças (MARTÍNEZ CROVETTO, 2001, p. 4). Após a coleta, na

aldeia, o mel é purificado com a fumaça do *petyngua* por um *Xeramoi*. O alimento só se torna próprio para o consumo após ser “benzido”. Entre as abelhas conhecidas pelos Mbya em Misiones estão:

mandori, cujo ninho é grande e pode ser encontrado nos ocos de troncos; *eiraviyú*, se aninha nos paus ocos e se conhece regionalmente com o nome de *guaraipo*; *yataí*, se encontra em paus e gretas entre pedras; *pínwaré*, conhecida em Misiones por *miri*; *evorá*, habita paus ocos; *karavosá*, constrói ninhos pendurados de até 1 metro de largura; *eira iwihéi*, de ninho redondo, pequeno, localizado debaixo da terra; *tapesu'á*, de ninho alargado, de 30 a 40 cm, pendurado a grande altura das árvores; *eitató*, aninha dentro de troncos ocos, próximo a base deste; *eira kuanatí*, vive dentro de troncos, na parte alta; *eirusú*, se aninha no interior dos troncos (MARTÍNEZ-CROVETTO, 1968, p. 8) [Tradução livre]

Afora o consumo de vegetais e animais que alimentam o corpo físico, há o consumo alimentar numa dimensão cosmológica, por meio do mate e do tabaco, ambos consumidos em momentos distintos da comida. Nas palavras de Silveira (2017, p. 4-5):

a fumaça do tabaco, especialmente, é um veículo de comunicação, ou melhor, parece efetuar a junção entre o espaço-tempo presente e os espaços-tempos míticos. Geralmente ele é consumido no alvorecer e no entardecer, fechando o ciclo alimentar diário. De manhã o tabaco promove a concentração necessária para a interpretação dos sonhos e à tarde a fumaça é produzida por suas qualidades protetoras, para afastar seres maléficos. Os momentos em que a relação com a dimensão cosmológica é mais intensa – rituais noturnos na casa de reza (*opy*) e estados corporais atrativos a seres que vivem em outros patamares cósmicos – são marcados por abstinência ou restrição alimentar.

Os corpos perfeitos são alcançados obedecendo regras alimentares, comendo apenas o “necessário”; “belas palavras” e bons sentimentos.

A cosmologia Mbya Guarani compreende os domínios dos animais (natureza), dos humanos (sociedade) e das divindades (sobrenatureza). Homens, deuses e natureza convivem em espaços comuns e em constante interação (TEMPASS, 2005, p. 101). Tempass afirma que xs Mbya podem transpor esses domínios ainda em vida. O não respeito as regras alimentares e religiosas acarreta transpassar do domínio humano ao animal.

Ademais de alcançar a perfeição do corpo, é preciso chegar à perfeição da alma, dividida em: divina e telúrica. A primeira se encontra no esqueleto e a telúrica na carne e no sangue. Ao longo da vida, para alcançar o *aguyje* é importante diminuir a porção telúrica e aumentar a porção divina, até atingir a totalidade divina, passando do humano ao sobrenatural (TEMPASS. 2005).

Os alimentos são classificados em alimentos do esqueleto e alimentos da carne e do sangue. Os primeiros – alimentos verdadeiros, deixados pelos deuses – são recomendados para atingir o *aguyje*, especialmente as plantas, que podem ser consumidas livremente, mas em quantidades moderadas, para tornar o corpo leve e limpo. Os alimentos alheios à cultura

costumam fazer mal e, por isso, devem ser evitados (TEMPASS, 2005). As divindades também ensinaram aos Mbya como obter, preparar e consumir esses alimentos, preferencialmente assados ou cozidos.

3.8.1 O tempo para o plantio e o tempo para a colheita

Os Guarani não plantam apenas por plantar, é também uma forma de garantir a manutenção das sementes “verdadeiras” (SOARES, 2012). Não importa a quantidade e sim a garantia de que as sementes sejam guardadas para que possam ser perpetuadas, trocadas e circuladas entre xs Mbya.

Darella (2004, p. 95) mostra que, nas aldeias litorâneas de Santa Catarina, as roças com sementes tradicionais – chamadas sementes verdadeiras – não atendem à demanda alimentar, mas buscam preencher as demandas mitológicas, rituais, a sustentabilidade cultural, a garantia do “sistema”, além de contribuir para a biodiversidade.

Importante entender que as atividades produtivas são indissociáveis da cosmologia Guarani. A atividade agrícola tem uma função social, mas também religiosa. Jerá explica:

Plantar, para os Guarani, vai além de simplesmente gerar o que comer. É uma característica muito forte dos Guarani serem agricultores e a questão da prática do plantio para ter um alimento do seu próprio território está muito voltada para nosso mundo espiritual. O alimento que você planta alimenta o corpo e alma (CTI, 2020).

As atividades que compõem o sistema agrícola são regidas pelas regras, rituais e cerimônias que estão intimamente relacionados ao plantio do milho autêntico: *avaxi ete*. Grande parte da vida ritual dos Mbya está relacionada com o início do período propício para o plantio (agosto e setembro) e o tempo de colheita do milho (janeiro e fevereiro). Os batismos (*Nhemongarai*) – das sementes, das “primícias da roça”, das crianças – são regidos pelo calendário agrícola.

Para compreender o sistema agrícola Mbya, mister conhecer dois tempos, que equivalem a duas estações: o *Ara Pyau* (tempo novo) e o *Ara Yma* (tempo antigo), aos quais correspondem, respectivamente, o calor (verão) e o frio (inverno).

A importância da agricultura vai além dos aspectos quantitativo e qualitativo, podendo oscilar ao longo dos anos por diferentes razões. As mais mencionadas têm sido a mudança climática e ausência de sementes. A produção de alimentos com base no plantio das sementes “verdadeiras” implica reciprocidade, intercâmbios de sementes, saberes, rituais.

Alguns indicadores naturais revelam a chegada do tempo novo: uma ventania trazida por *Nhanderu* (*yvytu*) abre o verão; o sabiá, a coruja e o beija flor cantam no início do *Ara Pyau*

e, na sequência, vem a chuva. Quando a cigarra canta é sinal de que é chegada a hora de plantar. Os primeiros plantios são destinados às sementes “verdadeiras” (LADEIRA, 2008, p. 170).

O *Ara Pyau* é o período que *Nhanderu* descansa menos. O tempo Novo chega com ventos intensos. Na transição dos ciclos, é preciso “fazer limpezas e queimar quinquilharias para que o fogo possa limpar os espíritos ruins que porventura se camuflam nos ambientes. Em seguida, chegam os temporais que tudo lavam. Raios caem, matando tudo aquilo que o fogo não consegue destruir” (TATAENDY RUPA, 2021, p. 18).

Com um sorriso nos lábios Eliara Antunes (2022) relata:

O Ara Pyau [inicia] na entrada da primavera, onde as flores florescem. Os passarinhos começam a cantar. É o ano novo Guarani. É onde a gente batiza as sementes. Elas passaram todo um tempo hibernadas; a gente [as mulheres] leva [as sementes] como oferenda para o pajé, para que ele possa consagrá-las. Aí é onde a gente começa o trabalho do plantio. O sol já está junto com a gente. As sementes de milho¹²⁸ são as primeiras a serem semeadas, na lua crescente, junto com a melancia e a abóbora. Em seguida planta-se a batata, a mandioca, o feijão, o melão, o amendoim. As batatas são plantadas na lua cheia, assim como a mandioca e o amendoim. As raízes são plantadas na lua cheia. A floração dos alimentos é algo bastante importante, ocorrendo cerca de um mês e meio depois. Lá, quase no final do Ara Pyau, é o momento que a gente faz o batizado da colheita; a gente colhe tudo e a gente guarda para que a gente possa ter uma ótima alimentação durante esses meses de hibernação; e a gente também protege as sementes. Ao longo do período de desenvolvimento dos alimentos no roçado, as mulheres cuidam para que o mato não cresça ao redor e fazem armadilha para a saracura e outros pequenos animais que se aventuram a alcançar as áreas de plantio. [grifos meus]

O “Ano Novo Guarani começa quando a mata florir, ter as frutas, mudança de folha, em setembro, outubro [...]. Assim que a natureza se transformou, já é o ano novo [...]” (M. L. *apud* PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 277). No decorrer do *Ara Pyau*, tudo se refaz, se renova e, por isso, se canta, dança, reza, agradece, planeja o futuro. É importante a assiduidade à casa de reza, celebrando as divindades. Homens e mulheres se levantam cedo para ir à casa de reza. Depois vão cuidar da roça. As mulheres limpam o pátio no entorno da casa. Os Xamãs usam as palavras sagradas. Os demais membros da *tekoa* entoam cantos e dançam, o *petyngua* (cachimbo) está aceso. É preciso estar atento a esses elementos.

O tempo de *Ara Pyau* favorece boas colheitas e maior disponibilidade de pesca e, portanto, maior possibilidade de alimentos.

As fases da lua influenciam o calendário produtivo. As principais luas para plantar são a minguante e a cheia (em grau de importância). Mandioca e batata-doce devem ser cultivadas na lua cheia; e o milho, no início da minguante. Entretanto, grande parte dos alimentos não devem ser plantados nas fases de lua cheia e nova, haja vista as plantas estarem com mais

¹²⁸ Em *Yakã Porã*, tem o avati *karape* (amarelo, pequenino) e o *avati ete* (colorido).

seiva e mais sujeitas a ataques de insetos.¹²⁹ A lua minguante também é apropriada para corte de árvores e coleta de material para artesanato (M. L. *apud* PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 277).

Mas, no relato de Eliara Antunes (2022), plantios e suas luas não coincidem com as informações mencionadas anteriormente:

A melhor lua pra plantar o milho e a melancia é a crescente. As batatas e a mandioca plantam na lua cheia, onde ela vai engrossar. Vai dar uma raiz grossa. Se a gente plantar as raízes na lua crescente, ela vai apenas ser cumprida, ela não vai engrossar. Ela vai dar aquela mandioca cumprida e fina.

Amendoim, também é na lua cheia, ele é uma raiz. Então foi assim que eu aprendi com a minha avó. Ela falou das raízes, ela não falou disso ou daquilo. Eu plantei seis pé de amendoim que eu ganhei lá da Argentina, aqueles amendoins metade branca e metade vermelha. Eu colhi muito desse amendoim. Você não imagina que delícia! Eu guardei as sementes, mas acho que eu guardei de uma forma errada e os bichinhos comeram. Eu tô procurando sementes de amendoim, mas eu não encontrei esse ano. E o amendoim é muito gostoso você comer ele, na hora você lavar ele e cozinhar: meu Deus que delícia...eu acordava cedo, eu tomava café, eu almoçava amendoim, eu jantava amendoim (risos).

Abóbora eu planto na crescente, junto com a melancia.

O feijão, eu nunca plantei feijão. Mas eu lembro que meu pai plantava feijão [pausa para lembrar] no mês de outubro... eu lembro que meu pai colhia feijão no mês de [pausa para lembrar] ele não colhia, mas ele pegava as vagens verdinha lá no mês de janeiro... E aí nós comia o feijão verde... meu Deus que delícia as vagens! E aí depois a gente deixava o feijão amadurecer. A gente colhia um pouco, mas também deixava um pouco para nós colher depois. Mas, eu já vi meu pai colher feijão em abril, maio, um mês bem frio assim. A gente ia na roça pra arrancar o feijão. Esse é o mais tardio, feijão tardio... Mas de feijão eu não sei te falar bem. Essa é uma lembrança minha. O feijão pra plantar tem que ser numa lua escura.

O milho, por exemplo, não pode plantar na lua cheia, precisa ser mais escura. Na lua cheia os bichinhos saem para mexer nas coisas, eles comem as flores. Então, tem que ter muito cuidado para saber em que lua que vai plantar. Eu não sou uma *Xejaryi*, mas eu planto mais na lua crescente. Quando você coloca a semente na terra, ela vai crescer junto com a lua. Ela vai crescer, vai dar folhas na lua cheia e vai florir numa lua escura. Não vai ter perigo de os insetos virem comer a florzinha.

O tempo antigo, *Ara Yma*, é tempo de silenciar, descansar, resguardar. É o princípio dos dias. Inicia no mês de março ou abril e, com a lua, chega o frio, seguindo até o mês de agosto. Marcial Paredez contou que é o “momento para estarmos juntos, em reciprocidade, mutuamente, junto ao fogo, para esquentarmos (gente, animais, crianças, vão todos ‘engordando’ ao redor do fogo). Focar na espiritualidade, voltar-se mais para dentro. Já não vamos a casa de reza” (CADERNOS DE CAMPO, 2022).

Nesse período, a Terra está mais distante do sol e, por isso, a orientação de *Nhanderu* é para que os *Mbya kwery* se resguardem, descansem, evitem plantios intensos, se protejam e protejam as sementes para que elas não sejam capturadas por espíritos ruins:

é para que a gente se resguarde, não saia para caminhar à noite, a gente tenha mais respeito com a Natureza. É nesse momento que a Terra está na escuridão que os espíritos das trevas ficam transitando. Eles vão e voltam; eles podem se apoderar da gente; tem pessoas que ficam doentes ou morrem, mas não que eles [os espíritos das

¹²⁹ Ver, a propósito, o ANEXO C – Calendário Agrícola.

trevas] levem a alma, mas o corpo. Por isso, é pedido que todos se resguardem. A gente também protege as sementes; a gente cuida delas para que elas não sejam pegas pelos espíritos ruins que aparecem quando o sol vai desaparecendo e vai chegando a escuridão (ANTUNES, 2022).

É um período mais escuro [Nhanderu descansa mais], em que os Guarani precisam gerar mais energia com danças e cantos. É preciso, também, ter cuidados redobrados com o corpo e o espírito. São evitados os plantios intensos, uma vez que o solo está em período de descanso. No início do Ara Yma, a caça e a pesca fortalecem a energia (TATAENDY RUPA, 2021, p. 17).

Nosso dever nesse período é rezar e proteger quem está ao nosso redor. Nos últimos meses do *Ara Yma* faz-se a limpeza da roça; o preparo do solo para receber as sementes na terra. A gente faz alguns plantios durante o Ara Yma, mas é muito pouco, as plantas quase não vingam, elas não vêm; elas estão distantes do sol. A gente se organiza melhor no Ara Yma, porque a gente fica focado apenas em nosso redor, de proteção, um trabalho forte com a espiritualidade. Durante o *Ara Yma* é o período que mais acontece a coleta e a produção de artesanato. A gente colhe bastante batata-doce entre elas batata *andai* (amarela igual abóbora), *karão* (igual a beterraba, bem vermelha por dentro), batata-doce “comum”. A construção de casas costuma acontecer também nesse período, pois a gente precisa estar o mais protegido possível. A pesca de anzol no rio Brito ou nos valos de plantio de arroz são importantes. Aí costumam pescar carazinho, traíra, jundiá (ANTUNES, 2022).

Ladeira (2002, p. 36) reforça: em *Ara yma* as famílias devem ficar mais recolhidas, não sair muito, dedicando-se às reformas e construção das casas e coleta e confecção de artesanato. No início de *Ara yma*, pode pescar.

Durante a lua minguante, é tempo de fazer armadilha (*mundé, munde'pi, ñu'a*). A melhor época para a atividade de caça vai da metade ao fim de *Ara yma*, quando os animais estão fortes e grandes. No final dessa estação, interrompem a caça pois começa o período de acasalamento dos animais e, depois, da procriação. No final de *Ara yma*, mais seco, é época de preparar a terra para o plantio: queimar e derrubar pode ser feito em qualquer lua. A disponibilidade de alimentos oriundos das roças diminui e aumenta a demanda por alimentos extraídos da mata (durante a lua minguante), como frutas, mel e caça (LADEIRA, 2002).

3.8.2 Os roçados

O local para abertura das áreas de roça se dá em função do solo que é mais adequado para o plantio do milho Guarani (*avaxi ete*). A terra deve ser macia, e os melhores locais para encontrar esse tipo de solo são nas proximidades de cursos d'água. Os Guarani classificam o solo segundo sua composição e o tipo de vegetação que o reveste (FELIPIM, 2001, p. 71). Geralmente são locais de mata já manejada (*Ka'á guy karapey*), as capoeiras. Além do solo e da vegetação, a topografia também é um fator considerado importante para abertura de roça.

Nas aldeias (*tekoa*) visitadas, as áreas de roça são pequenas e dispostas no entorno das residências, ao longo dos caminhos, próximo de córrego. Na maioria das *tekoa*, os solos não

estão adequados para cultivos, necessitando fortalecê-los, ademais da restrição de área para plantar. A respeito do assunto, Andreia Moreira (2022), cacica da aldeia Tarumã¹³⁰, fala preocupada:

Na Tarumã a gente quer plantar bastante, mas tem aquele limite do território; *juruá* diz que não pertence aos Guarani. Então, a gente faz o possível pra gente também de não esquecer das nossas sementes, pra gente não perder. [...] Plantar para lá é uma questão muito complicada por causa do território. Se a gente não tivesse limitações, acho que a gente ia fazer uma festa, um encontro, assim. Mas, agora, pro ano que vem, a gente tá separando as sementes de milho ... a gente tem de várias cores...

Os roçados não são abundantes e, na maioria das vezes, insuficientes, mas, como diz poeticamente Pascale: “a roça é floresta em miniatura, laboratório de saberes, livro de história, vitrine de lembranças, campo de encontros e, por isso, ela é bonita” (CADERNO DE CAMPO, 2019)¹³¹.

Segundo Tempass (2005), para os Mbya não existe um limite rígido entre a roça e o mato que o cerca, muitas vezes os alimentos plantados avançam para dentro da mata. Isso pode ser observado em *Tataendy Rupa, Yakã Porã e Yvytu Porã*. Em *Puente Quemado II* com o avanço do *pinus*, não há mais *monte* e os Mbya estão restritos a uma área de 5ha para moradia e plantio de alimentos. As áreas de roçado das *tekoa* acima mencionadas são diminutas, o que faz com que plantem duas ou mais espécies diferentes num mesmo terreno. As áreas de roça não são cercadas. Diferentemente das áreas de horta, dificultando a entrada de galinhas e outros animais.

Segundo Jerá Poty, moradora da aldeia Kalipety (CARRANÇA, 2020):

Quando ficamos por muito tempo nas aldeias pequenas, perdemos a prática de plantio. Com a terra demarcada, passamos a contar com uma área maior e as pessoas que têm suas memórias vivas o conhecimento da prática do plantio, retornaram com toda força, querendo ensinar.

Para que as plantas cresçam, “basta rezar, rezando as divindades se encarregam do crescimento das plantas, independentemente das condições do solo e das chuvas” (TEMPASS, 2005). As rezas iniciam antes mesmo do plantio, quando as sementes que serão plantadas passam por ritual de benzimento na *opy* por parte da liderança espiritual¹³². As rezas também são realizadas tão logo os primeiros alimentos são colhidos, especialmente o milho,

¹³⁰ A TI Tarumã sofre com os impactos da indústria Karsten, da montadora alemã BMW e de uma fábrica de areia. Nas palavras da cacica: “Então, a gente sofre bastante. A gente tá no meio das indústrias. Eu tô como liderança, tô acompanhando tudo isso. Como é difícil lidar... sentir que você não é vista como Guarani, não só eu, mas a aldeia em si, a comunidade em si. Então é muito complicado, porque *juruá* só quer lucrar. Nós não, a gente quer apenas plantar pra nós sobreviver. A gente não quer vender, a gente não quer exportar. Eles tão nos atacando nesse sentido” (MOREIRA, 2022).

¹³¹ Seminário Roças e Plantas no campo do Patrimônio, jul. 2019.

¹³² As sementes dos *juruá* não são submetidas aos rituais na *opy*; apenas as sementes tradicionais.

para que não causem doenças e agradem às divindades. Como diz Jerá: “A gente faz ritual de consagração para plantar e na hora da colheita”.

As práticas de cultivo são feitas manualmente, tendo por base a coivara, que inclui uma sequência de tarefas: corte e derrubada da vegetação e queima, plantio das sementes, cuidado das plantas, colheita dos alimentos e pousio (descanso) da terra. Requer a organização e participação dos homens, das mulheres e até mesmo das crianças. Cabe às mulheres as tarefas de plantar, de cuidar, de colher e de transformar os frutos das roças em alimentos para o consumo. Quando a área já está exaurida, sem condições de plantio, a área manejada é abandonada, permitindo que ela se recomponha e complete o ciclo, o que garante a ampliação da biodiversidade. O período de pousio deve ser maior que o de cultivo. Não é comum o uso de adubos ou agrotóxicos nos roçados.

A *Fundación Marangatu*, em Misiones, tem realizado oficinas de biopreparados para



Figura 44 – Máquina de bioinsumo feita pela Somos Red, Salto Encantado, Misiones, maio 2022

fortalecer o solo, em tekoa Mbya. Por sua vez, a ONG Somos Red, tem desenvolvido experimentos com produção de compostagem sólida (Bocashi)¹³³ em grande escala com a ajuda de máquinas projetadas e confeccionadas pela própria entidade, na usina de bioinsumos, na *Asociación de Mujeres Soñadoras* (Figura 44).

A coivara é utilizada há milênios. Foi “o primeiro sistema de cultivo adotado por nossos ancestrais, após a domesticação das primeiras espécies vegetais, há cerca de 10.000 anos” e “há três séculos restrito aos trópicos” (NEVES *et al.*, 2012, p. 26). Baseia-se na abertura de clareiras na floresta para que roças pequenas (por volta de um hectare ou menos) possam ser cultivadas por períodos mais curtos que os destinados ao descanso (pousio), regeneração da terra e crescimento da vegetação por um período maior que o do plantio. A área escolhida para o plantio é inicialmente limpa, através do corte e da derrubada da vegetação florestal. A matéria orgânica cortada é deixada secar no local até que possa ser queimada.

O fogo é importante: expõe fisicamente o solo, elimina a competição de plantas daninhas e melhora a fertilidade, reduzindo a acidez e disponibilizando, por meio das cinzas,

¹³³ Los abonos fermentados, también llamados Bocashi, hacen referencia a un proceso por medio del cual las poblaciones de microorganismos que existen en los propios residuos producen a través de la fermentación, un material capaz de nutrir el suelo y fertilizar las plantas en sólo 15 días. Es una manera muy rápida para procesar desechos y restos de nuestras chacras (SOMOS RED, 2022).

os nutrientes armazenados na biomassa vegetal, tornando o solo mais favorável ao plantio. O cultivo envolve espécies consorciadas e comumente se planta duas ou três vezes na mesma clareira aberta na floresta.

A área é abandonada quando da redução da capacidade produtiva do solo, a fim de que este se regenere e a vegetação cresça, possibilitando a formação de floresta secundária ou mata de capoeira. Essas matas são importantes fonte de recursos, utilizados para fins alimentares (caça e frutos), medicinais, construção ou confecção de artesanato.

O período de pousio é variável e deve ser longo o suficiente para que a vegetação lenhosa se torne dominante (cerca de dez a vinte anos). A rotatividade e o descanso de áreas são compreendidos como ações imprescindíveis para que o solo da floresta recupere as funções perdidas ao longo do cultivo, possibilitando, em momento oportuno, um novo cultivo no local.

Os referidos autores chamam atenção para o fato de a coivara estar na berlinda pelo prejuízo causado à conservação de ecossistemas de florestas tropicais. Nos anos 1950, a FAO recomendava que “governos, centros de pesquisas e associações privadas e públicas investissem na modernização das práticas agrícolas e desconsiderassem aquelas associadas ao sistema de coivara e a outros sistemas de cultivo itinerante” (NEVES *et al.*, 2012, p. 27-28).

Novos estudos têm demonstrado que o sistema de coivara apresenta certa racionalidade ambiental e econômica. Segundo a narrativa conservacionista, a coivara suprime a vegetação nativa. Adams (2019) questiona esse argumento, alegando que a supressão existe numa parte do ciclo da coivara, mas – durante o período de pousio – a floresta volta. Infelizmente, essa prática agrícola ainda tem sido acusada, principalmente por órgãos de meio ambiente e de fiscalização, de contribuir de maneira significativa para o desmatamento.

Para o plantio, usam instrumentos como a enxada, a foice, o machado, o saraquá. Os cultivos ocorrem geralmente em área coivarada e queimada, em quaisquer das luas. No momento do plantio, a pessoa que o fizer precisa estar bem-disposta, “de coração leve, estar tranquila, ter bons pensamentos e saber se comportar bem”, explica Jera Miri, trazendo saber ancestral ao manejo de hoje. Os roçados, em geral, são trabalhados coletivamente, em mutirões, com ajuda de crianças e adolescentes, uma forma de assegurar que o conhecimento sobre a prática do plantio das sementes verdadeiras será apreendido e perpetuado (CTI, 2020).

Eliara contou:

Geralmente, a gente tem a ajuda das crianças, dos adolescentes pra fazer a roça, pra que eles possam plantar e produzir seus próprios alimentos. E, dando um exemplo aqui, da minha comunidade [*Yakã Porã*], onde a gente fez a queimada e depois a gente fez a cerimônia com as crianças [de 2 a 7 anos] para ir plantando... [Na frente vai] uma pessoa com uma enxada ou um pau pra fazer os buraquinhos e a criança

vai colocando a sementinha dentro da covinha e aí vai plantando. [As sementes de milho comumente são] plantadas pelos mais velhos ou acompanhado sempre de uma criança. Na colheita, o primeiro milho verde pode ter uma pessoa mais velha ou uma criança pra colher a primeira espiga...E aí esse milho é consagrado. As primeiras espigas de milho elas precisam ter toda aquela cerimônia de consagrar as sementes, de agradecer pra depois comer (ANTUNES, 2022).

Nem sempre a colheita é satisfatória, por isso, a dica é não usar todas as sementes de uma vez só, plantar o suficiente. Enquanto caminhávamos próximo à mandala de hortaliças, da aldeia *Tataendy Rupa*, Kerexu contava que havia semeado milho, mas este não tinha germinado quase nada: a saracura comera tudo. Felizmente não plantara todas as sementes.

Por sua vez, Eliara ri e diz: “ali na minha aldeia, o risco é grande, mas eu acho que é mais ou menos como em todas as outras...ali tem muita gralha azul, jacú. Então, teve uma época que a gente plantou meio que uma roça só pra eles. A gente plantou o milho e eles acabaram com a roça, a gente só encontrava palha e o sabuguinho, sem grão nenhum...” (ANTUNES, 2022).

As roças Mbya Guarani podem ser familiares (nuclear ou extensa) ou comunitárias e estão voltadas, sobretudo, ao plantio das sementes “verdadeiras”. De acordo com Felipim (2004, p. 308):

Mesmo quando praticadas em localidades e ambientes favoráveis, as áreas de roça Guarani são relativamente pequenas, principalmente quando observado o número de famílias residentes no local e suas formas de manejo que visam aproveitar ao máximo os espaços destinados à agricultura. São vários os fatores que influenciam o tamanho das áreas de roça, como o número de integrantes da família, as condições ambientais locais, a força de trabalho para as áreas de roça, a quantidade de sementes disponíveis, a disponibilidade de área para plantio, o tempo de ocupação no local, entre outros. Entretanto, estas muito raramente ultrapassam 1ha de área cultivada por família extensa/ano agrícola.

Ademais, é recorrente a fala de que os *Mbya* não têm condições de rotacionar as áreas de roça. Nas palavras de Soares (2012, p. 81):

Tendo em vista, o confinamento dos Guarani em áreas reduzidas e limitadas, é bastante comum a preservação das áreas com cobertura vegetal, através da redução na abertura de novas áreas, resultando na intensificação do plantio num mesmo local. Isto, por um lado, acarreta o desgaste do solo, não permite a rotatividade e o tempo de pousio (recuperação), mas, por outro lado, garante o processo de reprodução das sementes.

Em duas aldeias da TI *Tenondé Porã* – Barragem e *Krukutu*, as mais antigas –, as áreas para abertura de novos roçados se encontram degradadas devido à intensidade do manejo. De acordo com Pimentel *et al.* (2010, p. 279), essas aldeias “apresentam pouquíssimos locais recobertos com formações florestais e poucos locais passíveis de serem utilizados para agricultura”.

Com espaço insuficiente para plantio, não há como fazer rotação de terreno. É preciso recurso financeiro para adubação e correção do solo. São necessárias parcerias externas na elaboração de projetos e [captação de] financiamento, para implementar atividades produtivas, seja de roçados, seja de criação de animais (galinhas, porcos), haja vista a área restrita onde vivem – além de constituir ameaça constante à sua soberania alimentar e segurança alimentar, considerando os termos previstos na Constituição Federal de 1988 (art. 231 e art. 232) – não ser capaz de assegurar o atendimento à necessidade de reproduzir-se física e culturalmente (PIMENTEL *et al.*, 2010).

A TI *Tenondé Porã* está circunscrita em região com ocorrência de solos considerados ácidos e com baixa fertilidade, comumente associados a terrenos acidentados. A grande fragilidade justifica-se pela suscetibilidade a processos erosivos, potencializados pelas condições do relevo e por ações antrópicas (PIMENTEL *et al.*, 2010), indicando a “necessidade de apoio para a aquisição de insumos e de assistência técnica para incrementar o manejo agroecológico” (KEESE DOS SANTOS; OLIVEIRA, 2020, p. 84).

A degradação do solo é um grande desafio no processo produtivo das aldeias. Algumas dessas áreas já estão em processo avançado de degradação, como é o caso de muitas das roças da aldeia *Kalipety*, que acumulam quatro anos de manejo, com técnicas de recuperação de solo. *Tekoa Porã* e *Tape Miri* também se apropriaram de técnicas de manejo ecológico do solo e realizam com maior frequência a disposição de cobertura morta em seus roçados (KEESE DOS SANTOS; OLIVEIRA, 2020, p. 86). Os roçados estão em áreas de capoeiras, clareiras recém-formadas ou em áreas degradadas recuperadas.

Segundo Pimentel *et al.* (2010), as pequenas roças familiares que os Guarani conseguem manter, nas áreas já regularizadas, não permitem a manutenção da dieta tradicional. Assim, os *Mbya* insistem na preparação de receitas tradicionais a partir de alimentos comprados no mercado (milho, batata-doce, amendoim), como forma de garantir a transmissão dos conhecimentos culinários às novas gerações.

Reportando-se a caso semelhante, a Aldeia *Marangatu*, na zona rural do município de Imaruí (SC), Silveira afirma que:

as variedades do milho guarani se consomem raramente, contudo, o plantio é regular e algumas dessas variedades crescem em várias roças familiares, em pequenas quantidades, sobretudo para perpetuação das sementes. O espaço da aldeia não é suficiente para manter uma economia de subsistência e, ademais, suponho que a monetarização da economia *Mbya* não se deva apenas a essa impossibilidade, mas que tenha a ver com o intercâmbio de experiências, ideias e informações entre os diversos povos indígenas, tanto quanto com o acesso à assistência estatal pela via das políticas públicas (2014, p. 1-2).

Na TI Morro dos Cavalos, Kerexu Yxapyry relata o processo de vários fortalecimentos:

Uma delas é o fortalecimento com a terra. A gente está em um espaço, em uma área bem degradada, então, a gente precisa dar vida para essa terra, fazer com que ela faça a sua produção. Então, a gente trabalha muito com a terra, com folhas, com o esterco, com esses adubos orgânicos; a gente cria galinha, a gente pega esse adubo, esse esterco e coloca na terra. O que funcionou para nós num primeiro momento foi coletar folhas velhas que estão no meio do mato, sacos daquelas folhas e ir jogando, porque tem muito microrganismo ali dentro dessas folhas que vão se decompor e misturar com a terra. Hoje, a gente tem mandioca, batata-doce, todas as espécies de hortaliças, plantamos milho, feijão, abóbora, amendoim e outros tipos de frutas. Além da agricultura, da roça que a gente faz, a gente também trabalha com as hortaliças e as árvores frutíferas, essa parte da agroecologia mesmo (PORTAL CATARINAS, 2021).

3.8.3 As sementes

As sementes que não podem faltar numa roça Guarani são: o milho (*avaxi ete*), a batata-doce (*jety*), a mandioca (*mandi'ó*) e a melancia (*xanjau*), alimentos considerados sagrados e sadios, que proporcionam a recuperação da saúde e da cultura.

Os plantios na Yakã Porã ocorrem mais próximo dos cursos d'água. Mas Eliara acredita que:

a mandioca e a batata-doce dão mais quando cultivadas mais distante da água [em áreas mais montanhosas, na serra], porque a raiz ela não tem que ter a terra muito úmida, senão ela apodrece. Agora, o milho, a melancia, tem que ser cultivada num ambiente não muito molhado nem muito seco. É o que eu acho, mas eu sempre plantei em beira de rio (ANTUNES, 2022).

Muitas mudanças estão ocorrendo ao longo do *Ara Yma* e do *Ara Pyau*. Eliara narra com preocupação:

Tem tempo que a gente colhe, tem tempo que a gente não colhe... as mudanças climáticas vêm acontecendo... A gente está jogando na sorte o tempo todo. Por exemplo, o milho, o ano passado a gente plantou e colheu. Esse ano não, porque o inverno foi mais chuvoso, mais frio" (ANTUNES, 2022).

As famílias de *Yakã Porã* estão sentindo a falta de sementes:

Tem ano que você planta e você não colhe; tem ano que você planta, chove bastante. Já teve épocas que em pleno verão nevou na serra; a gente sentiu no litoral e acabou prejudicando nosso plantio. Aí a gente não colheu. Esse ano a gente colheu muito pouco. A gente nem teve sementes pra trocar ou plantar. O pouquinho que dá a gente quer guardar a semente, mas ela já vem fraca. Então, a gente perdeu bastante sementes (ANTUNES, 2022)

Além da redução dos intercâmbios, a colheita reduzida também leva os *Mbya* de *Yakã Porã* aos mercados dos *juruá*: “Algumas aldeias estão com falta de sementes por causa do clima. O clima não muda apenas para mim, mas para outras áreas também. Colhemos pouco esse ano. Isso faz com que as famílias necessitem mais dos alimentos industrializados” (ANTUNES, 2022).

O saber se alimentar está relacionado com o saber manejar a vida. Todo o processo de plantio, cuidado, colheita, preparação e consumo dos alimentos é permeado pelo conhecimento da Natureza e compreendido por rituais. Há alguns alimentos que podem ser consumidos em certas fases da vida. Há restrições alimentares [para quem está] enfermo ou [é] parturiente. [Xs *Mbya*] preservam a memória do paladar dos antepassados. Pretende-se autonomia, autofornecimento e soberania alimentar em como produzir, preparar e consumir os alimentos. Aí estão imbricados outros modos de ser, fazer e de existir que não o padrão imposto (SALGADO, 2007).

As práticas alimentares – de produção e consumo – da sociedade envolvente foram incorporadas ao sistema *Mbya Guarani*. Contudo, isso não quer dizer que haja uma ruptura nos padrões culturais. Alimentos como arroz, farinha de trigo, óleo de soja foram incorporados à dieta alimentar e “ressignificados a fim de encaixarem nos preceitos culturais do grupo” (TEMPASS, 2008; SILVEIRA, 2017). A carne de frango ou galinha é a mais consumida. A carne de vaca, porco ou peixe depende da disponibilidade de dinheiro para compra ou de doação.

A “banha de caça” e o mel de abelhas nativas não são mais utilizados. Eliara explica a razão de algumas mudanças na preparação dos alimentos.

[...] antigamente a gente tinha muita caça e a gente usava muito a banha de caça, que pra nós também é uma medicina. A gente conhece várias caças que tem remédio no seu óleo, nas graxas e que hoje a gente não tem mais. Coati, capivara, gambá, lagarto são remédio muito bom. Só que a gente não tem mais acesso a esses produtos, a esses animais. O que resta é uma questão de preservação, é preciso manter o que já está acabando. A gente não vai matar um coati, um gambá, um lagarto sabendo que é o único que a gente está vendo ali, passando ali na frente que hoje é muito difícil você ver uma caça ali na mata. Então, a gente hoje depende muito do óleo de soja, que a gente usa muito no nosso dia a dia e o sal industrializado, que a gente precisa muito. O açúcar também porque já não temos mais as abelhas. Eu creio que os alimentos que a gente mais depende de fora é o óleo, sal e açúcar. O trigo também é bastante usado nas aldeias pra fazer o *xipa* (ANTUNES, 2022).

Esses alimentos geralmente são obtidos mediante a compra em pequenos ou grandes mercados, próximos ou distantes; a compra de cestas básicas ou por doações. Xs *Mbya* de Morro dos Cavalos precisam ir à cidade de Palhoça quando necessitam comprar alimentos. É comum encontrar na estrada madeireira que corta a aldeia *Tataendy Rupa* vendedores

ambulantes vendendo doces ou salgadinhos. Os alimentos também costumam ser comprados quando vão à cidade vender artesanato. Em São Paulo, vão aos mercadinhos de Parelheiros. E, em Misiones, as mulheres e os homens das *tekoa* vão ao longo da *Ruta 7* para os mercados de Aristóbulo del Valle ou Ruiz de Montoya.

A coleta de sementes, cipó, folhas, raízes, frutos e madeira tem reflexos econômicos, medicinais, alimentares, culturais. Há elementos usados para construir casas, como madeira, folhas de palmeiras; e a lenha para fazer o fogo de chão; esculturas zoomorfas feitas de madeira; cestaria confeccionada a partir da taquara e cipó de *guaimbé*; e bijuterias (brincos, colares, pulseiras), feitas de sementes ou miçangas e produzidas majoritariamente pelas mulheres para comercialização.



Figura 45 – “Artesanato” Mbya Guarani. Tekoa Kalipety, Tenondé Porã, São Paulo, jun. 2019

A produção artesanal ocorre no interior ou no pátio das casas e costuma ficar a cargo das mulheres, acompanhadas de crianças e jovens. Mas os homens também confeccionam paus de chuva e pequenas esculturas de madeira. As mulheres utilizam sementes ou miçangas coloridas para a produção de colares, pulseiras e brincos (Figura 45).

O *ajaka*, mencionado anteriormente, é algo sagrado aos Guarani. Mas, com a aproximação da sociedade evolvente e o imperativo de atender necessidades básicas das famílias, a cestaria transformou-se em artesanato para comercialização, tornando-se uma importante fonte de renda (Figura 46).

Hoje, a cestaria Mbya Guarani está imersa em dois universos, o tradicional e o do juruá. Para os Mbya Guarani, o *ajaka* possui diferentes funções: sagrada, educativa, cultural e cosmológica.



Figura 46 – Ajaka Mbya Guarani de Misiones. Foto: Elyana Nuñez, nov. 2022. O trabalho-arte na imagem é de Marciana Nuñez.

A escassez de bens naturais no interior das *tekoa* prejudica a obtenção de alimentos verdadeiros, levando xs Mbya a comprar comida nos mercados locais e regionais. E, para isso, precisam ter dinheiro, provenientes: da aposentadoria dos anciãos; dos programas de transferência de renda; do trabalho assalariado de professores/as indígenas e/ou agentes/promotorxs de saúde; e da confecção de artesanato, que requer tempo.

A necessidade de obter dinheiro faz com que homens e mulheres deixem de lado algumas de suas atividades cotidianas e até mesmo os momentos de descanso, para confeccionar artesanato.

Em maio, em visita à *Tekoa Yvytu Porã*, observei Juanita confeccionar canetas decoradas com taquara e cipó de guaimbé. Contou que fora uma encomenda de uma Fundação de Ruiz e Montoya, para um curso. Juanita reclamava do tempo escasso para a elaboração da tarefa, que era delicada, minuciosa e trabalhosa. Observei a delicadeza com que Juanita trançava com tiras de taquara bem fina com a raiz do guembé em desenhos, bem como o baixo valor dado ao trabalho (250 pesos, pouco mais de R\$ 8,00 à época). O combinado foi o preparo de trinta canetas Bic. Cada caneta decorada exigia aproximadamente quarenta minutos de trabalho. Enquanto estava na aldeia, Juanita pediu ajuda do marido e das filhas. Perguntei se poderia ajudar, mas não obtive resposta. Creio que atrapalharia mais que ajudaria (CADERNO DE CAMPO, 2022).

Outro momento interessante foi o lançamento da *Feria Tembiapó*, em Posadas, no dia 25 de maio de 2022. Na véspera, eu estava em *Yvytu Porã*, e Juanita me disse que estava contente, pois no dia seguinte o pessoal da *Dirección de Asuntos Guaraní* viria buscá-la para o evento, na *Casa de Gobierno*. Cheguei a escutar o áudio em que a pessoa do outro lado da linha – um homem – dizia que ela deveria levar algumas peças de “artesanato”. Me disse que estava entusiasmada em vender artesanato na cidade.

Infelizmente não vendeu nada. É um ciclo perigoso estar atrelado ao mercado forâneo, sempre produzindo e vendendo para fora e adquirindo alimentos externos. O tempo que era utilizado para a produção de alimentos agora é usado na confecção de “artesanato” para “branco”, para consumo de alimentos industrializados.

3.8.4 *Avaxi Ete*

Os conhecimentos dxs Mbya Guaraní com relação às sementes, aos tubérculos, às raízes e aos frutos levam em conta a cor, o tamanho, o formato, o sabor, as propriedades alimentares e medicinais, a aplicação em rituais; o modo de plantio, cuidado e colheita. Para

além disso, há uma diferenciação entre o que é verdadeiro, original, tradicional – ou seja, Guarani – e o que é alheio, de fora.

Não há problema em incorporar outras variedades, mas a prioridade é para as primeiras. As variedades de milho, em suas diversas cores e tamanhos, relacionam-se com o próprio modo como as divindades criaram o mundo, desdobrando uma espécie a partir da outra, povoando a terra de variantes múltiplas (LADEIRA, 2007).

O principal alimento cultivado pelos Mbya é o milho verdadeiro (*avaxi ete*), classificação genérica que abrange todas as variedades de milho tradicionalmente cultivados, com diferentes formas, tons e tamanhos, igualmente bonitas e boas (CTI, 2018):

As muitas variedades de cada um dos alimentos tradicionais, como o *avaxi*, o milho autêntico de diversas cores e tamanhos, como azul, vermelho, amarelo, branco, preto e mesclado, mostra como as divindades criaram o mundo, desdobrando uma espécie a partir da outra e povoando a terra de múltiplas variantes. Esse é o destino dos cultivos guarani: tornarem-se eternos pela renovação.

A origem do *avaxi ete* está vinculada à mulher e à criança:

Na nossa cultura o milho é o alimento da mulher. Ele é o alimento sagrado da mulher e da criança. Mas é esse milho colorido que a gente tem que é o nosso milho tradicional, o *avaxi ete*. Então a história do milho nasceu assim, por ele ser colorido, quando ele foi plantado por uma mulher e esse milho foi uma semente que foi encontrada e a mulher foi lá e plantou e nasceu esse milho colorido. É aí todo mundo ficou encantado ao ver aquela semente colorida que representa beleza também da mulher, a saúde da mulher e aí dali foi multiplicando as sementes, e, daí, cada vez que a mulher plantava esse milho, esse milho nascia de uma cor, outra vez ele nascia de uma outra cor. Tem uns que se você for plantar vão nascer só de uma cor, que é o milho preto – milho roxo que eles falam. Por mais que ele esteja na mesma espiga do milho colorido. [...] Então, hoje o milho ele é a semente da mulher, alimentação da mulher. Tanto que quando a gente está no nosso período menstrual, é um momento muito sagrado pra gente. Então, é recomendado a gente comer o nosso *rorá*, que é a nossa farofa de milho, mas sem sal, sem óleo, é só a farofinha, a farinha torrada. Aquele alimento ali vai sustentar a gente por ele ser um alimento da mulher e vai trazer energia, vai trazer saúde, vai matar nossa fome, então, é a semente da mulher, esse milho é muito sagrado. E se usa muito nos *nheemongarai*. A mulher tem esse poder da transformação, de transformar o milho em várias cores, de dar vida pra uma criança que vai nascer. Então, esse é o poder do milho, que tem tudo a ver com a história da mulher (ANTUNES, 2022).

As variedades de *avaxi ete* (Figura 47) conhecidas pelos Mbya Guarani das tekoa visitadas podem ser conferidas no ANEXO D.

Na época do plantio, a procura pelas sementes é grande. Depois que o *avaxi ete* é plantado, outras sementes de milho podem ser semeadas. Kerexu explicou o porquê:



Figura 47 – Avaxi ete = semente verdadeira. Foto: Jera Poty Miri. Tenondé Porã, São Paulo, 2021

O milho para nós é o mestre das sementes, ele traz a força da espiritualidade. Quando a gente consagra a semente do milho, automaticamente todas as outras sementes estão sendo consagradas. Então, a gente consagra a semente do milho, planta, quando a gente vai fazer colheita, a gente faz a consagração do milho e do alimento do milho. Depois que a gente colhe, a gente faz o batismo do alimento. E é através dessa semente que nós recebemos o nosso espírito e o nosso nome. Por isso, nós cultivamos e buscamos essa questão das sementes por todo lugar, a gente nunca perde (as sementes). As mulheres responsáveis por elas, são as guardiãs das sementes. Então, é por causa de nós, mulheres, e da semente do milho que ainda existe Guarani no mundo, porque nós somos responsáveis por essa origem (PORTAL CATARINAS, 2021).

É um alimento amplamente consumido e compartilhado dentro e fora das aldeias. Mas há também outras sementes importantes: o feijão, o amendoim, a melancia, a batata, considerados *tembi'ú ete* (alimentos verdadeiros).

O milho é o elo entre dois mundos (terreno e divino; imperfeito e perfeito; impuro e puro). O *avaxi ete* acompanha os constantes deslocamentos dos Mbya e seu cultivo é destinado a realização de cerimônias religiosas, alimentação e manutenção das sementes. Faz parte do mito de origem:

Nhanderu teria deixado o milho como alimento próprio para os Guaranis, alimento desta humanidade específica. que continua cultivando-o, mas em escala muito pequena, o que nos leva a sugerir que talvez a abundância se expressa no sentido de dispor de sementes de milho ou poder ganhá-la de alguém (circulação de sementes) como forma de lembrar da divindade (LOPES, 2017, p. 457).

O que pude observar nas *Tekoa*/aldeias visitadas é a necessidade de garantir sementes de *avaxi ete* para cumprir com o ritual de atribuição do nome Mbya, que introduz a pessoa na sociedade. Sem o milho, “o Mbya não recebe um nome, não se torna pessoa e não se insere no círculo de relações sociais”.

Silveira (2011) compara o milho às pessoas, por crescer na posição vertical, por possuir sangue (os milhos guarani são bastante leitosos e adocicados) e *nheé* divina. Entretanto, não possui a porção terrena da alma, impura – *aã*. Com a ajuda do relato de um jovem Mbya Guarani, ela explica:

Assim como todas as plantas e animais, o milho possui *nheé*. Por isso, tem “sentimentos” e “consciência”. Entretanto, não possui uma alma terrena como as e os Mbya. Os animais e as plantas, contudo, não desenvolvem uma alma terrena como os Mbya. Quando o milho é plantado, essa sua alma divina se aproxima e cuida de perto, por isso os pés de milho vão crescendo. Ela fica na roça até o milho amadurecer, depois volta para o céu, então o milho seco. [...] Para agradá-los, é preciso limpar a roça. Se alguém planta e abandona a roça, corre o risco de não

conseguir mais plantar o milho guarani, pois no próximo ano sua alma não quer voltar. O milho antes de amadurecer completamente, o milho novo, ainda está ligado à alma e tem sangue (SILVEIRA, 2014, p. 208).

Dada a presença de “sangue”, mister passar pela *opy*, onde o milho é batizado com a fumaça do tabaco antes de ser plantado, colhido e preparado para o consumo, a fim de que não apresente riscos à vida dxs Mbya. A dedicação com o milho acontece ainda no roçado. O manuseio deve ser feito somente com as mãos, desde o plantio, passando pelos cuidados¹³⁴ e pela colheita – em que não são usados instrumentos cortantes – até o preparo e o consumo do alimento.

O milho produz sociabilidade feminina. Como mostram Joana Oliveira e Fabiana Maizza (CEsTA,2021), as plantas são capazes de domesticar os humanos e estabelecer relações sociais com eles. Não existe domínio humano sobre as plantas.

Abertas as áreas de roçado, acontece o plantio das sementes “verdadeiras”, observando a lua minguante, tão logo sejam benzidas pelo líder espiritual. Kerexu Yxapyry diz que a consagração das sementes é importante, pois ajuda a tirar “toda a ruindade, purificar, curar a semente e curar o espírito de quem a entrega. São as mulheres que levam as sementes – [numa cesta trançada (*adjaká*), com talos de taquara (*takuapi*)] – para serem benzidas. Após o benzimento do milho todas as outras sementes podem ser semeadas” (CISA, 2021).

Ainda é Yxapyry quem narra, com orgulho e com riqueza de detalhes, as características do tempo novo Guarani: renovação, beleza, produção de alimentos, consagração das sementes, sacralidade, cura.

No mês de agosto ou setembro, a gente faz o *Nhemongarai* das sementes, que é a consagração das sementes. O mês de setembro, pra nós, é o ano novo Guarani. No ano novo Guarani, toda a natureza se renova. Vocês vão começar a observar a natureza, vocês vão ver que tudo se renova. Aquelas folhas velhas que agora [mês de maio] estão caindo, vão adubar a terra, vão ser levadas pelo vento, e a partir do final de agosto e início de setembro, começam a brotar as folhas novas, as flores que estão vindo e nós também com a questão da alimentação. A gente consagra as sementes para plantar na terra e poder depois colher os frutos e o alimento. Então, nós, mulheres, quando vamos levar as sementes ao altar [*imbei*] pra serem consagradas, nós falamos o nosso nome. Se eu vou levar as minhas sementes, da minha família, eu chego e apresento a semente com o nome de Kerexu, que é o meu espírito [*nheé*]. Lá, ela vai ser consagrada, e a partir do momento que for consagrada, ela vai ser curada, ela vai ser benzida, tirado todo o mal da semente e aí é devolvida pra mim depois. No dia seguinte, eu enterro, como se estivesse sacrificando aquela semente, que morreu a parte velha e que está vindo a parte nova. A semente mestra pra nós é o milho, o Avaxi. O milho, então, é a semente mestra e não pode faltar *Avaxi* numa cerimônia de *Nhemongarai*. Todas as outras sementes vão ser consagradas nesse período (ZANK; YXAPYRY, p. 2021).

¹³⁴ Eliara contou sobre o cuidado com as plantas cultivadas: a gente faz o manuseio dela, que é quando vem a segunda folha, ela sai do solo, e onde as mulheres vão encher, começam a chegar a terra pra proteger ela, pra ela vir bem bonita. Isso é feito com todas as plantas. Depois da segunda folha a gente, com as mãos, junta assim [ela faz o movimento com as mãos para demonstrar] e chega a terra no pé das plantas [(ANTUNES, 2022).

Felipim (2001, p. 69) apreendeu com xs Mbya da Ilha do Cardoso, em São Paulo, que também é possível plantar *avaxi* entre os meses de junho e julho. Quando colhidas, “as espigas sempre são melhores e maiores do que aquelas plantadas nos meses mais quentes, como setembro e outubro. Todavia, o milho demora mais para crescer”¹³⁵.

A mesma autora reporta que “mesmo com toda área de roça já aberta, as atividades de plantio do milho são feitas de forma escalonada, plantando um pouco a cada mês, sempre na minguate”, possibilitando aos Mbya colher *avaxi ete* durante meses seguidos, até fevereiro e março, coincidindo com o final do *Ara Pyau* (2001, p. 68).

Um exemplo é dado por Eliara Antunes (2022), na aldeia *Yakã Porã*:

A primeira remessa de milho foi plantada em novembro [de 2021] pela minha sogra e os netos. Já estamos nas últimas espigas do milho verde, porque, digamos a partir dessa semana (meados de fevereiro), já vai começar a secar o milho pra gente pegar as sementes pra plantar novamente. Agora em janeiro [de 2022] a gente plantou mais uma remessa de milho que, provavelmente, no mês de março, começo de abril esse milho já vai estar bom pra comer.

Kerexu contou que as sementes “verdadeiras”, são ritualizadas antes do plantio:

[...] a partir dessa consagração, é como se a gente estivesse velando aquele nosso irmão, aquele que tem esse espírito, que está se entregando pra nos alimentar. Então, a partir dali a gente faz aquele ritual, de pegar essa semente, de colocar na terra, de fazer todo esse processo. De sepultar ele ali e, a partir dali, ele se transformar num ser que vai nos alimentar, que é o milho. E daí, junto com ele, a gente planta a melancia, a gente planta feijão, a gente planta tudo que tiver que plantar ali. Quando a gente colhe isso, então a gente também vai colher, vai preparar o alimento e vai consagrar esse alimento. Que é uma forma de agradecer por esse ser. Por ter se entregado, também, em sacrifício pra nos alimentar (CISA, 2021).

Outro ritual se dá entre os meses de dezembro e janeiro, quando o milho amadurece. Então se realiza o *Mbojape Nhemongarai* ou *tembi’u aguyje*, a celebração das primícias da roça, na qual o *opygwa* (pajé) abençoa os frutos da roça, soprando sobre eles a fumaça do tabaco (*pety*) (SILVEIRA, 2011), que trará saúde, força física e espiritual.

No estudo realizado com os Mbya da aldeia Marangatu, Silveira (2011, p. 231) esclarece que, para comemorar a colheita, são desejáveis alguns alimentos:

os *mbyta/mbojape* feitos pelas mulheres, mel de abelha nativa, frutos de guembé (*Philodendron bipinnatifidum*) e um feixe de folhas de erva mate. O batismo dos alimentos é feito por volta do meio-dia. Primeiro todos circulam ao redor da casa de reza trazendo os alimentos, duas vezes, com o xamã à frente seguido dos homens; por último, as mulheres e crianças. Depois os participantes entram e os xamãs conduzem o ritual na casa de reza. Todos sopram fumaça sobre os alimentos, primeiro os homens, depois as mulheres e por último o xamã principal. Cada pessoa mostra ao xamã quais suas porções de alimentos a serem batizadas. Após o batismo cada qual come seu respectivo *mbyta*.

¹³⁵ Nesse sentido, Pedro Vicente diz: Quando não faz frio de todo, em três meses – a contar de maio – pode plantar. Nessa lua se oferece para plantar e vai até julho. E, depois disso, não se pode mais intervir ou incomodar (CTI, 2018, p.7). Trad. Marcial Paredez Mbya (2022).

O *tembi'u aguyje* envolve canto e dança. A cerimônia ocorre à noite, durante três dias, no interior da *opy*, dirigida pelo *Xeramoi*. Este ritual costumava ser feito todos os anos. Contudo, diante da falta de espaço para plantar, em várias aldeias Mbya, a prática tem sido inviabilizada. Os Mbya rezam por uma boa produção e para que as sementes de *avaxi ete* sejam mantidas pelas famílias. As famílias levam para a *opy* as sementes que serão consagradas. Só após a cerimônia poderão ser consumidas e novamente guardadas para serem semeadas no ano seguinte.

No período da colheita, é o momento que a gente faz a consagração do alimento, daquela semente que a gente consagrou, a gente vai fazer o alimento. Vamos levar, de novo, na casa de reza pra fazer a consagração do alimento. Nesse momento da consagração do alimento, nós, mulheres, vamos levar o alimento que a gente vai produzir a partir daquelas sementes. Se for o milho é o bolo de milho; a pamonha, a bebida do milho, tudo de milho a gente leva. Então nós, mulheres, vamos fazer esse processo da alimentação, da semente se transformar em alimento. Nesse momento de colheita, os homens vão levar as sementes do milho, que vão ser guardadas para que, no outro ano novo, as mulheres consagrem de novo. Nessa consagração do alimento, nós também nos tornamos sagrados, pois aquele mal que foi tirado lá no início, na semente, tornou o alimento sagrado. Quando nos alimentarmos daquilo, ele vai servir para consagrar o nosso corpo. Neste momento, os espíritos do povo Guarani descem de novo, e as crianças são batizadas e recebem estes espíritos (ZANK; YXAPYRY, 2021).

Para o rito de nomeação das crianças é fundamental que o milho consumido tenha passado pelo batismo da semente. O tabaco figura como essencial no ritual de nomeação, é o alimento essencial do nome – alma, atribuído aos Mbya. Como expresso por Ladeira (1992), o nome – alma pode ser visto na organização social e espacial do grupo Mbya como um todo, no papel do indivíduo dentro do grupo e, com quem este/a poderá se unir matrimonialmente e onde deve construir sua morada.

Sem o milho tradicional não haveria o *Nhemongarai*. E, por isso, a preocupação dos Mbya em conseguir sementes de *avaxi ete* para os rituais de consagração. Quando há impedimento da realização do ritual de batismo, faz-se o batismo em outra aldeia.

A seleção das sementes de *avaxi ete* que serão separadas e guardadas para o plantio do ano seguinte é feita com muito cuidado. Xs Mbyá das tekoa visitadas trabalham com pequenas quantidades de *avaxi ete*. O armazenamento delas é feito em garrafas pet, vidros e/ou na própria espiga.

Em Misiones, as casas Mbya são pequenas, não possuem janelas e apenas um acesso, a porta de entrada e saída. São feitas de madeira e barreadas com palha ou folhas de palmeira. A estrutura da casa é amarrada com cipó. No interior das casas, há o local para o fogo que se mantém aceso dia e noite, servindo tanto para o preparo de alimentos como para manter o ambiente interno com certa luminosidade e secagem dos grãos.

Em *Yakã Porã e Tataendy Rupa*, as casas já apresentam outra estrutura e material, impossibilitando o fogo de chão no interior da casa. Fazem uso do fogão a gás.

A técnica mais utilizada para secagem das sementes de *avaxi ete* é manter as espigas penduradas próximas ao teto das casas, envoltas pela fumaça do fogo, impedindo o carunxamento e assegurando a sua reprodução para o ano seguinte.

Juanita Gonzalez (2022), cacica de *Yvytu Porã*, contou que essa técnica é importante



Figura 48 – Sementes Mbya Guarani, Fundación Marangatu, Posadas, Misiones, maio 2022

para que as “sementes respirem. Se você as guarda em uma garrafa pet, quando colocá-las na terra não desenvolverão. Outra forma de conservá-las é colocar num vidro”. Na *Fundación Marangatu*, em *Posadas*, há um “banco” de sementes de *avaxi ete*, a maioria armazenadas de todas as cores e matizes (Figura 48).

Em dado momento enquanto conversava com Juanita, no pátio da casa, ela me disse: “*voy a mostrarte algunas pequeñas semillas de sandía*”. Saiu em direção à casa e logo em seguida trouxe nas mãos um pote de vidro transparente e de tamanho mediano, repleto de sementes. De perto, a maioria eram sementes de melancia comum. Ao abrir o pote, Juanita tirou de dentro um diminuto saquinho de onde retirou pequenitas sementes de melancia, a melancia das crianças. E contou que, antes do mês de agosto, precisava fazer uma viagem a região de *El Soberbio*, para buscar sementes da variedade de *avaxi ete*, apropriada para a cerimônia do *nhemongarai*.

3.8.5 *Tembi'u Ete*

Tembi'u ete significa “alimento sagrado”, mas também pode ser traduzido como “alimento verdadeiro” ou “comida de verdade”. Esse alimento sagrado e verdadeiro é o milho guarani (*avaxi ete*), que tem sangue (leite) e alma divina (*nheé*).

O consumo do milho, por causa do sangue, envolve muitos cuidados. Para não fazer mal, é preciso cozinhar bem e antes de ser consumido é preciso consagrá-lo:

Há uma prescrição, segundo a qual, antes de ser consumido, o milho precisa ser benzido para dar permissão aos espíritos do alimento para que as crianças possam consumi-lo. É algo novo, que renova. O alimento é abençoado com a fumaça do tabaco (*pety*). Os

Xeramoi espargem baforadas de tabaco do *petygwa*, protegendo as crianças de qualquer mal que venha a acometê-las (AVATCHI NHEMONGARAI, 2018).

O consumo de *avaxi ete* é praticamente restrito aos meses de verão. Ele pode ser consumido verde ou maduro, conservado na espiga, debulhado, pilado ou moído. O grão inteiro pode ser cozido, sozinho ou com acompanhamento, tostado ou torrado. Pilado, cozido, mascado e transformado em bebida fermentada. Moído, transformado em mingau, pão ou bolo. Cozido ou assado na brasa e como ingrediente na preparação de várias receitas.

Lévi-Strauss (1968) trata do assado e do fervido como principais modalidades de cozimento. A técnica de assar a qualidade de cru, exposto diretamente ao fogo, sem recipiente e sem água; o ferver em água a qualidade do podre; o defumar a qualidade de cozido, pois o resultado deste cozimento é lento, profundo e regular, portanto, elaborado. O autor associa a posição do assado à esfera da natureza e ao masculino, em contraposição a posição do fervido, à esfera da cultura e ao feminino, imputando ao podre/fervido uma posição intermediária.

O fato é que há grande variedade de receitas elaboradas com base no milho, indicando sua importância sociocosmológica. Entre elas, merecem especial registro aquelas que produzem os seguintes alimentos:

- **Mbojape:** é alimento sagrado. As mulheres preparam o *Mbojape* que será consagrado na *opy*, na cerimônia de batismo das primícias da roça e na nomeação das crianças. O *Mbojape* é feito da seguinte forma: assim que as espigas são trazidas do roçado, as mulheres ralam o milho e fazem os bolinhos, que serão envolvidos na própria palha do milho e, na sequência levados para assar sob as cinzas quentes do fogo de chão. O *Mbojape* simboliza o trabalho das mulheres dentro da casa de reza;
- **Mbyta:** preparada com o milho verde, é uma torta de massa de milho ralada, revestida com folhas verdes do milho e “assada nas cinzas do fogo de chão ou com brasas em cima e embaixo da panela enterrada na brasa”. A cada ano, toda família deve preparar essa torta para as primícias e os batizados na casa de reza. (SILVEIRA, 2014, p. 10);
- **Mbaipy:** mingau que pode ser feito a partir do grão maduro e seco, na forma de canjica ou farinha. Sua preparação envolve, em primeiro lugar, ralar o milho. Em seguida, coloca-se uma panela de fogo com água até ferver e, na sequência, incorporam-se os grãos ralados. Ferve-se por quinze minutos e tira-se da panela e está pronto para comer. Come-se sozinho ou acompanhado com carne de frango ou de algum animal silvestre. A este prato não se agrega sal, nem qualquer outro condimento (SILVEIRA, 2014, p. 10);

- **Mbeiju:** inicialmente produz-se a farinha de milho, agrega-se água morna para hidratar e em seguida moldam-se grandes discos achatados que serão assados sobre o fogo em uma panela ou chapa (SILVEIRA, 2014, p. 10);
- **Avaxi Maimbe:** milho tostado. Tira semente por semente – limpar bem o sabugo, retirar todos os “cabelos” e tostar;
- **Avaxi Mbixy:** milho ao fogo;
- **Avaxi Mimoĩ:** milho fervido;
- **Mbaipy Re’ẽ:** milho doce (comumente usados *avaxi para’i*, *avaxi paraguaxu* e *avaxi xii*);
- **Avaxi Ku’i:** milho em pó (moído) comido com colher. É uma paçoca feita de milho e amendoim. O milho maduro é torrado até ficar crocante. Quando o milho está quase no ponto, mistura-se o amendoim. Depois de tudo torrado, soca-se no pilão;
- **Ka’i Repoxi:** é feito com fubá e assado em varas de taquara. O fubá é umedecido, colocado dentro da taquara e assado na cinza, perto da brasa, mas com cuidado, para não queimar;
- **Rora:** “farofa” de milho. Para fazer, ferve-se um pouco de água e despeja a farinha de milho, mexendo bem, até ficar na consistência de farofa, um pouco úmida;
- **Reviro** (Figura 49): assemelhada da farofa, cujo sabor é dado pela mistura de seus ingredientes: farinha de trigo, sal, água e óleo. É receita vinda da Argentina.
- **Hu’ixĩ** – milho em pó (milho branco ou amarelo)
- **Kaguijy:** bebida preparada apenas por mulheres, preferencialmente solteiras, e diretamente associada às cerimônias sagradas (ASSIS, 2006), tem a propriedade de limpar o corpo das impurezas, deixando-o leve e perfeito para atingir o *aguyje*. É obrigatória para os *karai* (pajés), pois auxilia na comunicação com os deuses. Tendo observado certas restrições alimentares prévias, a jovem [virgem] encarregada do seu preparo começa por mastigar um milho cozido, antes de cuspi-lo num recipiente, onde ele fica guardado até o dia seguinte para fermentar e então ser consumido. Como rememora Eliara Antunes (2022), antigamente:



Figura 49 – Reviro com linguiça.

[o *kaquijy*] era usado muito em comemorações... ou quando os homens iam pescar e passavam o dia no rio, pescando, então eles levavam só o líquido dessa bebida, um energético, que sustenta a fome, e é uma bebida sagrada, também. É uma medicina pra nós, além de ser um alimento, é uma medicina muito sagrada. E hoje nas aldeias

Guarani são poucos os que fazem essa bebida. A gente ainda faz aqui [no Morro dos Cavalos] porque a mãe [dona Ivete], ela ainda faz pra gente. E sempre ensinando... [...] [o *Kaguijy*] substitui quaisquer outros alimentos, mata a sede, porque é um líquido. É uma bebida muito, muito, muito sagrada pra gente. Os antigos, os velhinhos, os Xeramoí, eles tomam muito isso porque isso fortalece muito eles.

- **Xipa:** bolinho pequeno frito, redondo e achatado, com massa semelhante ao *mbojape*, de farinha de milho, trigo ou mandioca. No seu preparo, mistura-se a farinha com água, em quantidades muito pequenas e modela-se a massa em forma circular, antes de fritá-la em óleo ou gordura muito quente. A xipa faz parte do cotidiano das comunidades (Figura 50).



Figura 50 – Xipa preparada por Mariana Castilho, sob orientação de xemboe'a Luã Apyka, Guarani Nhandeva, jan. 2021

Na opinião de Silveira (2011), os produtos do milho ocupam todas as posições mencionadas por Strauss. O cru no preparo de *mbojape* e *mbyta*; o podre nas formas de fazer *mbaiipy* e *kaguijy*; e o cozido, por fim, na farinha de milho. Entre os Mbya, a categoria do frito também ocorre, mas com receitas à base da farinha de trigo introduzida pelos *juruá*¹³⁶.

A alimentação diária é pautada pela luz. Escutei que, de maneira geral, xs Mbya costumam fazer duas ou três refeições diárias com horários variáveis, evitando a ingestão de alimentos após o anoitecer.

Silveira (2014, p. 211) aponta que tal cuidado se associa à dimensão cosmológica das práticas alimentares, que envolve as relações entre humanos e não humanos. Isto é, as relações com os espectros dos Mbya falecidos, os seres que protegem os elementos da mata, conhecidos como “donos”, as divindades etc.

Além da abstinência alimentar noturna, as dietas preconizadas nas diferentes fases da vida recomendam ingerir alimentos moderadamente e evitar sal e açúcar.

Os alimentos são produzidos, preparados e consumidos em grupo. As mulheres (crianças, jovens, maduras, anciãs) – portadoras de conhecimentos – participam do ato de cozinhar. Mas não é incomum que os homens preparem as refeições. Enquanto estive na casa da cacica Juanita, em *Yvytu Porã*, quem cozinhou foi um dos seus filhos. Ele preparou, numa grande panela de ferro, no fogo externo à casa, galinhada e mandioca cozida.

¹³⁶ O trigo, como mencionado acima, não é um ingrediente da cultura alimentar Guarani, mas Eliara contou que, desde que se entende por gente, o trigo sempre fez parte do seu dia a dia: “O pai – Adão Antunes – plantava na aldeia Linha Limeira. Quando o trigo embonecava, tirava e torrava. Uma delícia! Com a palha do trigo a mãe confeccionava chapêu”.

Aliás, quando cheguei a *Yvytu Porã* (Misiones), Juanita e dois dos filhos estavam ao redor do fogo, sorvendo mate. Juanita preparava tiras de taquara bem fininhas para decorar canetas. Estavam em silêncio. De vez em quando, diziam algo na língua que não podia compreender. Sentei-me e fiquei em silêncio, ouvindo o barulho que vinha da mata. Ofereceram-me o mate, por cordialidade. Aceitei, mas, na quarta rodada recusei, meu coração já estava acelerado. O dia estava lindo, com sol e poucas nuvens, mas frio, e o vento soprava leve. Aos poucos, os homens voltavam aos afazeres e ficamos apenas Juanita e eu e alguns poucos cachorros bastante magrelos, que procuravam se aquecer junto ao fogo (CADERNO DE CAMPO, 2022).

O entorno da fogueira (*tataipy*) (Figura 49) é espaço de sociabilidade; espaço de comunicação, de transmissão de saberes, de aprender-ensinar; onde circulam os conhecimentos, as tradições orais; onde partilham a comida, o mate (*ka'a*) e o cachimbo (*petygwa*). É ao redor dele que são recepcionadas as visitas. Ele é frequentado durante a maior



Figura 51 – Fogo externo na *tekoa Puente Quemado II* – Garuape, Misiones. A chaleira enegrecida, a cuia de mate e os cachorros dão o tom do aconchego, maio 2022.

parte do dia. É ao redor do *tataipy* onde estão saberes, histórica e culturalmente resguardados: a “sabedoria do lugar”. O fogo alimenta-se, também, de conhecimento. Ele é importante para produzir a fumaça do tabaco, que assegura a comunicação com os deuses. Sem ele, as belas palavras não seriam audíveis (TEMPASS, 2005, p. 107).

3.9 A FORÇA DO *ETHOS CAMINANTE*

Durante a pesquisa de campo, nos territórios Mbya Guarani no Brasil e na Argentina, o elemento mobilidade foi algo que chamou bastante minha atenção nas narrativas a que tive acesso. A mobilidade guarani é importante não apenas social, mas espiritualmente. Como afirma Kerexu, é durante a “caminhada” que elxs trocam sementes, mudas, artesanato; encontram xs parentes próximos ou distantes; conhecem-se, convivem e partilham afetos,

saberes e sabores. Contudo, xs Mbya têm encontrado obstáculos significativos à sua mobilidade.

Registre-se que, historicamente, são frequentes as viagens dos Mbya de Misiones a aldeias habitadas por familiares no Paraguai e no Brasil. Durante minha estada em Misiones, por exemplo, ouvi de várixs delxs a menção de terem familiares nas Terras Indígenas Biguaçu, Morro dos Cavalos e *Tenondé Porã*. As viagens podem ser de ida e volta e implicam convivências com parentes de outras comunidades por tempo indefinido. O fato é que, nas aldeias Guarani, sempre há gente de visita.

Os relatos de mobilidade foram trazidos especialmente pelas mulheres e eles envolvem os deslocamentos das famílias em busca de nova morada; os deslocamentos para a construção de novas relações pessoais; os deslocamentos motivados por trabalho; o movimento de mulheres para intercâmbio de sementes, venda de artesanato e compra de alimentos; e o movimento para participar de eventos do movimento indígena, além das memórias de mobilidade. São bons exemplos da importância do movimento para o povo Mbya Guarani.

3.9.1 Movimento das famílias em busca de condições melhores de vida

Em novembro de 2021, grande parte da família de Gerson¹³⁷ (mãe, irmãos, cunhadxs e sobrinhxs) foi visitá-lo para conhecer onde ele morava (a aldeia Yakã Porã, em SC) e acabou ficando por lá. Os parentes de Gerson haviam saído da aldeia Estiva (*Nhuundy*¹³⁸) – situada no município de Viamão (RS), numa área de 7ha cedida pelo governo gaúcho em 2002, onde viviam mais de duzentas pessoas (CIMI, 2022) – porque procuravam um lugar melhor para viver e conviver. Repetiam, assim, o deslocamento nada incomum entre famílias Mbya Guarani, pequenas ou extensas, que chegam a formar novas aldeias em busca de melhores condições para viver e conviver.

Em Yakã Porã, o momento estava razoavelmente tranquilo, visto que a aldeia estava bem estruturada: luz, água, *internet* gratuita; escola; atendimento de saúde, com condições de moradia e possibilidade de produção do próprio alimento, além de doações de apoiadores que, vez por outra, aparecem na aldeia trazendo mantimentos como carne, ovos, óleo, leite.

¹³⁷ Trata-se do companheiro da cacica Eliara. Natural da aldeia Estiva (Viamão, RS), ele tem 30 anos e é filho de mãe Mbya Guarani e pai Kaingang. O pai vive na TI Serrinha (RS) e a mãe casou-se novamente.

A chegada abrupta dos familiares de Gerson de certo modo desestruturou um processo em curso voltado para sustentabilidade ambiental e alimentar na aldeia Yakã Porã, onde havia apenas duas famílias. Eliara mantinha sua aldeia dentro de uma perspectiva de alimentação a mais saudável possível. Ela sentiu – e ainda sente – dificuldade de explicar às novas famílias o cenário utópico que estavam buscando erigir na comunidade. Oriundas de uma área bastante restrita onde não tinham espaço para realizar suas atividades de roça, essas famílias haviam se acostumado a comprar alimentos e a estar com os *jurua*.

O ritmo alimentar delas – que incluía biscoitos, doces, salgadinhos, refrigerantes – era bastante diferente daquele adotado por Eliara. A entrada massiva desses alimentos em *Yakã Porã* aumentou a produção de lixo na aldeia. Ao que parece, os parentes de Gerson também não estavam acostumados com a presença de árvores perto das áreas de moradia. Começaram com a retirada de várias delas, sem a permissão da cacica. Eliara ficou muito chateada pessoalmente e sentiu-se desrespeitada como cacica e liderança. Seus temperos e mudas foram arrancados, bem como algumas espécies nativas, junto ao Rio Brito.

3.9.2 Movimento para a construção e o desenvolvimento de relações pessoais

As visitas a outras aldeias também podem propiciar namoros e casamentos. É o caso de Elyana Nuñez, casada com Jeferson. Ambos se conheceram na *tekoa* Tamanduá, em Misiones, Argentina. Atualmente vivem na aldeia *Yakã Porã*. O casal tem duas filhas, ainda crianças. Ely tem 24 anos e um sorriso largo e gentil, além de traços fortes e bonitos. Seu português tem um acento *misionero*; me senti saudosa ao escutá-la. Ao saber que eu falava espanhol, mudamos de idioma. Compartilhamos um pouco sobre nossas vidas pessoais: família, estudos, sonhos. Ely disse arrepender-se de não ter continuado os estudos, como a mãe Marciana Nuñez desejava.

A família de Ely é grande: ela faz parte de um grupo de dez filhxs. Todos moravam na *Tekoa Perutí*, localizada no Departamento Libertador General San Martín, a nove km de El Alcázar, próximo da *Ruta Nacional 12* e de Puerto Rico, na região centro-norte da província de Misiones. Em 2015, duas mulheres – Olga e Marciana, mãe de Ely – foram eleitas como autoridades (*mboruvixa*), o que não ocorria há 35 anos.

O cacicado de Marciana Nuñez durou pouco, apenas onze meses. Ela estava implantando mudanças na *tekoa*: proibição de templos evangélicos, drogas e bebidas alcoólicas; fortalecimento do protagonismo das mulheres; debate sobre violência; saúde da mulher, das crianças e dxs anciãos. Os homens resolveram destituí-la do cacicado.

As mulheres não tiveram força suficiente para manter Marciana e Olga. Eram muitos homens contra minha mãe. Minha mãe queria terminar com as violências contra as mulheres, ela dava muito apoio para as mulheres e isso os homens não gostaram e fizeram de tudo para tirar ela de cacica. Ela está vivendo agora em uma aldeia nova onde tem 10 famílias, Aldeia *Takua Poty*, localizada a 4 km da localidade El Alcazar. Quanto a Olga, sobrinha do meu pai, que foi vice cacica de minha mãe, ainda mora na aldeia Perutí (NUÑES, 2022).

Em 31 de outubro de 2022, por *WhatsApp*, Elyana me enviou felicitações pela vitória do Presidente Lula e disse que o pai estava em visita a aldeia *Yakã Porã* e trouxera artesanato produzido pela mãe. Diga-se, de passagem, que a arte Mbya de Misiones é muito apreciada no Brasil (Figura 52).



Figura 52 – Trabalho-arte Mbya Guarani, Fundación Marangatu, Posadas, Misiones, maio 2022.

3.9.3 Movimento de pessoas ou famílias para visitar parentes em outras aldeias

Em janeiro de 2022, quando estive na aldeia *Yakã Porã*, um grupo de cerca de quinze pessoas – entre jovens, homens, mulheres e anciãos – também estava lá de visita. Eles eram de São Miguel das Missões (RS).

Meses mais tarde, em agosto, durante minha estadia, a aldeia recebeu a visita de Selma e Leomar, oriundos do Espírito Santo. Leomar acabara de formar-se na Licenciatura Indígena, na Universidade do Vale do Itajaí (Univali). Selma é irmã de Marco Antônio – cacique da aldeia *Pira Rupa*, no Maciambu, e ex-marido de Eliara Antunes – e madrinha de Tupã, filho dele.

3.9.4 Movimento de homens e mulheres para trabalhar

É comum o deslocamento de homens e mulheres da aldeia *Yakã Porã* para a prestação de serviço fora da aldeia. A merendeira da escola da aldeia *Yakã Porã*, Francisca Elizete, é uma Kaingang alta e forte, para ela não há tempo ruim. Costuma trabalhar em pousada, na

praia da Pinheira, no período das férias de verão. Francisca é nascida na TI Rio das Cobras (PR). Quando criança, morou por três anos na TI Mangueirinha, também no Paraná. Aos quinze anos e já mãe, foi morar na aldeia Linha Limeira, na TI Xapecó, em Santa Catarina. Lá encontrou Juarez, mais conhecido como Polaco, que é “Guarani puro” e tem um parentesco distante com a família Antunes.

Francisca e Polaco têm cinco filhos e ambos estão acostumados a trabalhar fora. Francisca contou que aos dezessete anos começou a trabalhar em frigoríficos de aves e suínos, em Ipumirim, no oeste de Santa Catarina, nas empresas Seara e Aurora. O marido costuma trabalhar por temporada, como servente de pedreiro, e em lavoura (ELIZETE, 2022).

O coordenador da escola, Gerson Gomes, é também produtor cultural. Recentemente recebeu um Kikito no 50º Festival Brasileiro de Cinema de Gramado, com o curta-metragem *Mbya Nhendu*, que fala sobre o som do espírito Guarani¹³⁹.

Luciana Gomes, professora de matemática do ensino fundamental do 1º ao 5º ano, costuma viajar no período de janeiro e fevereiro, para a colheita da uva, em Caxias, no Rio Grande do Sul. Foi para lá por dois anos seguidos e encontrou muitxs Mbya de várias cidades. Ela soube do trabalho pelos

amigos do facebook perguntando se eu não keria trabalhar na uva...ke esse trabalho dava uma boa renda! Não pelos Mbyas mas sim pelos kaingangs...pq a maioria ke vão pra lá sempre são os kaingangs! [...] Se a gente não tem como ir, a empresa fornece a passagem. E, msm indo por nossa própria conta...a empresa repõe depois! (GOMES, 2022).

Questionada sobre o trabalho na colheita, Luciana relata: “Trabalho muito bom! Super tranquilo!” O pagamento era por caixa colhida, “uns mais experientes faziam entre 60 e 80 cx por dia”. Cada caixa colhida valia R\$ 2,00. Luciana diz que o pernoite era numa casa onde havia beliches e uma cozinha onde o pessoal fazia as refeições (café, almoço e janta) (GOMES, 2022).

Há algum tempo, por falta de trabalho no lado argentino, xs Mbya têm se deslocado para o Brasil para a colheita da uva. Veja-se o relato que segue:

Todo está muy difícil, pero estamos [incompreensível] y ojalá este año mejoren las cosas, y también ahora este año habrá elecciones de presidencia entonces está muy muy turbulento también. No se sabe qué realmente va a pasar. Está muy caro todas las cosas. Está muy difícil. No hay trabajo. La gente está indo para otros lugares. Las comunidades hay una empresa creo que es en Santa Catarina, creo que hay un lugar que hacen cosechas de uva, entonces hay gente de las comunidades acá que se van. Yo me estaba por ir pero me avisaran una semana después que había venido al colectivo por ahí y no me fui. Si iba a trabajar en uvas, pero no me

¹³⁹ Para saber sobre mais sobre a premiação de Gerson Gomes, recomenda-se a consulta à página <https://www.guararemanews.com.br/curtametragem-indigena-catarinense-conquista-um-kikito-no-festival-de-gramado/>

pude porque el colectivo ya había ido. Quería irme porque acá no hay trabajo y yo estaba trabajando en el campo, pero no se gana nada y más que nada solamente para apenas ahora para conseguir otro celular. Entonces ahora estoy en la ciudad [Posadas] tengo muy poco, más estoy viviendo muy tranquilo [en la casa del estudiante]. Mi familia está pasando por una situación medio difícil; tengo una hermana que está muy mal, estresada por problemas familiares; tengo otro sobrino que está en el hospital, un bebé, por el tema del calor y mala alimentación y todas esas cosas (PAREDEZ, 2023.)

Em Misiones, xs Mbya costumam trabalhar como “*tareferos*” (trabalhadorxs temporárixs) na colheita da folha verde da erva-mate. Em reportagem especial ao jornal *El País*, Criales (2022) mostra, com imagens e texto, a lida de homens e mulheres na colheita da erva-mate em Misiones, onde se concentram noventa por cento da produção da Argentina.

Cerca de trinta mil trabalhadorxs se dedicam à colheita da erva-mate a cada ano. Organizações sindicais afirmam que, do total de trabalhadorxs, 67% não estão registradxs formalmente. Conforme estimativas do último censo agrícola (2018), a província de Misiones abriga 129.569ha de propriedades administradas por quase dez mil organizações de produção.

A colheita dura seis meses, entre abril e setembro, e xs trabalhadores são terceirizadxs. Cada trabalhador/a é responsável por até três sacos de 100kg por dia. A folha de erva-mate é



Figura 53 – Caminhão com “*raídos*” de erva mate na Ruta Nacional 14, Salto Encantado, Misiones

recolhida e colocada num “*raído*”, lenço plástico atado nas pontas para servir de recipiente. Após a colheita, os “*raídos*” são armazenados em um galpão de secagem (Figura 53).

A erva-mate recém cortada é seca e, antes da distribuição, pode passar até três anos descansando para estar pronta para a infusão. Longe de casa por doze horas no mínimo, prazo que leva para colher até três sacos por dia, x trabalhador/a recebe setecentos pesos argentinos (menos de cinco dólares) por saco recolhido, quase o mesmo preço de um quilo da erva comercializada no supermercado (CRIALES, 2022):

No seu trabalho de pesquisa, Cossio (2015) registra o trabalho de indígenas Mbya como *tareferos* na colheita da erva mate, folhas de tung e no corte de *pinus*. Cita o seguinte depoimento de um indígena da aldeia *Koenju* (São Miguel das Missões) que, na juventude, viveu em Misiones e trabalhou na colheita da erva-mate: “[...] o trabalho era muito sofrido:

Às vezes, uma pessoa era responsável por toda a colheita em uma área, desde o corte e a quebra, a carregar os sacos de 80-100 kg, nas costas, até a estrada. O pior, era quebrar os ramos com as folhas congeladas da geada no inverno”.

O teor dos relatos de Paredez, dos jornalistas e de Cossio acerca do trabalho indígena na Argentina também vale para o Brasil. O trabalho temporário dos *Mbya* está vinculado a uma questão macro, de política econômica e social desses dois países, ambos em crise econômica, com milhares de pessoas passando fome, sem acesso a políticas sociais de trabalho, emprego e renda. Nas palavras de Paredez (2023):

Y año es que el cambio de presidencia acá y no se sabe realmente qué va a hacer, qué van a hacer. Este cambio de política és realmente es como ojalá que haya un acompañamiento y una línea política que haga un cambio realmente el país como con Lula que seamos unidos con Latinoamérica. Que podamos también ayudar para crear un cambio realmente radical con nuestros países vecinos como Bolivia y Perú que necesitan mucho porque también están teniendo ese golpe hasta ahora que acá ojalá que no pase nada; que está muy difícil. Está muy difícil de conseguir cosas, alimentos, trabajo... no hay trabajo.

3.9.5 Movimento das Mbya para intercâmbio de sementes, venda de artesanato e compra de alimentos

Em conversa com a cacica da aldeia Tarumã Andreia Moreira, durante a Caravana das Originárias da Terra, ela relatou a viagem que xs *Mbya* do litoral norte de Santa Catarina fizeram para o Rio Grande do Sul, na região do Jacuí, para intercambiar sementes:

Então, a gente tivemos uma caravana, de cada aldeia, fomos pro Rio Grande do Sul pra trazer algumas sementes... a gente estava precisando na aldeia Tarumã. Aí, de lá a gente conseguiu resgatar sementes de várias cores de melancia. Semente de milho amarelinho que a gente não tinha conseguiu (MOREIRA, 2022).

Xs *Mbya* Guarani da TI Morro dos Cavalos deslocam-se, com frequência, para locais praieiros, como Garopaba e Florianópolis, a fim de comercializarem artesanato, especialmente no verão.

Até pouco tempo, era comum encontrar mulheres com crianças nas esquinas do calçadão da Rua Felipe Schmidt, em Florianópolis, com cestos, colares e bichinhos de madeira. Contudo, em abril de 2022, foi aberta a Casa de Artesanato Indígena Guarani *Mbya* no Largo da Alfândega, no centro da cidade. No espaço, são expostos cocares, brincos, colares, esculturas em madeira, cestos.

Xs *Mbya* costumam se deslocar para comprar produtos de higiene pessoal e de limpeza; alimentos (carne de frango e de gado, óleo, ovos, leite, farinha...) em pequenos ou grandes mercados, próximos ou distantes.

Os habitantes da aldeia *Yakã Porã* diariamente “atravessam a rodovia”, por debaixo da ponte sobre o Rio Brito, para acorrer aos comércios locais (padaria, supermercado, sorveteria, peixaria, lojas), à escola, à praia. Compras mais robustas são realizadas no *Fort Atacadão*, situado às margens da BR-101, na Palhoça, para onde necessitam se deslocar em *Uber* ou carro emprestado. Às quartas-feiras, vai à Enseada do Brito uma carreta vermelha, de Antônio Carlos, que vende frutas, verduras e produtos da colônia (biscoitos, linguiça defumada, ovos e cuca).

Em Misiones, mulheres e homens das *tekoa* ao longo da *Ruta 7* costumam ir, aos sábados, aos mercados de Aristóbulo del Valle ou Ruiz de Montoya. O custo da viagem de ônibus varia entre 100 e 150 ARS.

Numa manhã de sábado frio e ensolarado, peguei o único horário de ônibus de Aristóbulo del Valle a Ruiz de Montoya, às 10h. No caminho, vários *Mbya* subiram. Alguns vinham do centro de Aristóbulo, carregados de caixas de papelão com mercadorias; outros iam a Ruiz de Montoya, para fazer compras, dar um passeio ou visitar parentes em outros *tekoa*, dispostas ao longo da *Ruta 7*. Eram casais com crianças; jovens. O ônibus estaca cheio, e a música que tocava era brasileira. Olhei para a paisagem do *Valle del Kuña Piru* e observei os rostos sorridentes das crianças. Em meia hora, chegamos a Ruiz de Montoya. Meu objetivo não era passear, e sim conversar com uma médica aposentada que há trinta anos trabalhava com os *Mbya Guarani* da região.

No ônibus de volta para Aristóbulo, às 12h30, revi praticamente os mesmos rostos Guarani da ida. Estavam voltando das compras. Sentei-me ao lado de R., 14 anos, da *tekoa Yvy Pitã* (Terra Colorada). Ela me disse que fazia o ensino médio na escola de Ruiz de Montoya e queria estudar Direito na universidade. Eu a encorajei. As pessoas tentaram desestimulá-la, dizendo que era uma carreira longa e difícil. Mas R. queria ajudar seu povo a garantir seus direitos. R. contou-me animada que fora à cidade para comprar um par de sapatilhas novas para a escola (CADERNO DE CAMPO, 2022).

3.9.6 Movimento dxs Mbya para participar de eventos do movimento indígena

Entre os dias 21 e 22 de agosto de 2022, teve lugar a Caravana das Originárias da Terra, organizada pela Articulação das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), na aldeia *Tataendy Rupa*, TI Morro dos Cavalos, Palhoça (SC). O evento contou com a participação de mais de cem mulheres indígenas, pertencentes aos povos Guarani, Kaingang e Xokleng. O evento objetivou promover ações de fortalecimento, de protagonismo,

de acolhimento e de reflexão sobre a importância dos biomas e territórios de todo o Brasil e sobre a conquista da autonomia das mulheres indígenas para a participação e ocupação de espaços institucionais e tomada de decisões, valorizando suas diversas ancestralidades.

Os debates centraram-se nas questões de participação e representação das mulheres



Figura 54 – Caravana das Originárias da Terra, TI Morro dos Cavalos, Palhoça (SC), ago. 2022

indígenas nos espaços de poder; na violência baseada em gênero e nas violações de direitos contra as mulheres indígenas nos territórios e fora dos territórios; na articulação das redes de apoio às mulheres vítimas de violência de gênero; e na mobilização e no fortalecimento de coletivos e associações de jovens e mulheres indígenas (Figura 54).

3.9.7 Memórias de mobilidade

A aldeia Linha Limeira¹⁴⁰ – uma das dezesseis existentes na TI Xapecó, localizada no município de Entre Rios, no oeste de SC e na fronteira com a Argentina¹⁴¹ é considerada a raiz de várias famílias Guarani do litoral de SC, SP e Rio de Janeiro, a exemplo das famílias Antunes e Benites, respectivamente da TI Morro dos Cavalos e Biguaçu (ROSA, 2017). O nome Limeira deriva-se da existência de muitos pés de lima no local. O pai de Eliara foi cacique dessa aldeia.

A chegada da família Antunes no litoral catarinense data do início do século XXI. Adão Antunes foi chamado pelo cacique Alcindo, do Maciambu, para dar aulas na escola *Ka'a kupe*, ainda não registrada à época. Adão foi com a esposa, Ivete Jaxuka, seguido mais tarde pela filha Eliara, que conta a história da aldeia *Pira Rupa* (berço dos peixes), localizada na chamada Baixada do Maciambu, no entorno do PAEST, com cerca de 4,5ha de área.

¹⁴⁰ A aldeia ocupa a área de 660ha, divididos entre famílias Kaingang e Guarani (BRINGHENTI, 2012, p. 255).

¹⁴¹ As primeiras famílias Guarani chegaram ao local na década de 1920 e estabeleceram-se em um lugar chamado Toldinho, hoje sede do município de Entre Rios. Posteriormente, foram para a área onde hoje se localiza a aldeia Paiol de Barro. O local era coberto por um grande pinhal (de Araucárias) e foi nominado aldeia de Toldo dos Guarani (ROSA, 2017, p. 97).

Segundo Eliara, aquele era um “lugar de drogas”. A área foi ocupada pelos Guarani ainda nos anos 1990. Até 1993, xs ocupantes – lideradxs pelo cacique Augusto da Silva – moravam na chamada Terra Fraca, às margens da BR-282.

No ano seguinte, mudaram-se para Maciambu¹⁴² e, já em dezembro daquele ano, registraram a escola *Ka'a kupe* na rede pública estadual. Em março de 1995, a escola começaria a funcionar, ainda de forma improvisada, numa casa velha que não oferecia condições de ensino-aprendizagem (ROSA, 2009). Somente em 2001, a Funai construiria um prédio para a escola, na entrada da comunidade, ao lado direito do Posto de Saúde, na parte baixa, praticamente separada das casas, bem próximo à estrada.

A partir de 1999, a configuração social e política dessa aldeia modificou-se em decorrência principalmente da formação da nova área da *Tekoa Marangatu* – situada no município de Imaruí, a 100 km da capital Florianópolis –, mas também da chegada de famílias da aldeia Linha Limeira, provenientes da TI Xapecó.

Com o tempo, chegou a família do Sr. José Benites, cacique da aldeia, e “começaram a repovoar o Maciambu”. Tempos depois (em 2006), os Benites compraram terra na localidade conhecida como Amaral, em Biguaçu, constituindo a aldeia *Mymba Roka*. A escola *Kaa kupe* deslocou-se então para esse local. A área de 509ha foi comprada com dinheiro proveniente da indenização paga pelo impacto causado com a duplicação da BR-101.

Em outubro de 1999, o Diário Catarinense noticiou que o cacique Augusto comprou terras em Imaruí, depois de receber o pagamento de indenização da Petrobrás por ter atingido as terras Guarani com a instalação do gasoduto Bolívia-Brasil. Muitas famílias mudaram-se com o cacique, mas outras permaneceram no local e iniciaram a luta para regularização da escola de *Pira Rupa*.

Nessa época, Eliara conheceu Marco [Antônio] e foi morar no Espírito Santo. Passaram um ano distante do litoral catarinense e retornaram ao Maciambu para o nascimento do primogênito, Werá, hoje com dezoito anos de idade. A família de Marcos deixou o Espírito Santo para ajudar nos cuidados com o rebento. Depois de três anos, nasceu outra criança, Tupã. Os filhos ainda estavam pequenos quando Eliara e Marcos se separaram. Ela saiu de casa e foi para *Itaty*, aldeia mais antiga de Morro dos Cavalos. Os familiares de Marco retornaram para o Espírito Santo. Eliara não ficou muito tempo em *Itaty*, queria ficar perto do

¹⁴² Desapropriada pela justiça por pertencer a um traficante, a terra foi entregue à Funai como fiel depositária. Tem pouco menos de 5ha e é cercada por arrozais e posseiros. Sua pequena extensão impossibilita as famílias de fazerem as atividades tradicionais, como a pesca e a coleta de materiais para fazer artesanato. Além do limite geográfico, existe uma rede elétrica da Eletrosul que passa por dentro da aldeia, limitando ainda mais o espaço. A família de Augusto da Silva e Maria Guimarães permaneceu na comunidade de Maciambu até abril de 2000.

mato. Então propuseram que ela fosse para o limite norte do território, próximo do Rio Brito. Aceitou. Na época, o local parecia um grande lixão. Iniciaram, porém, um mutirão de limpeza da área.

Eliara diz que se sente feliz em contar a história da qual ela faz parte. As memórias “dão força para continuar na luta. É uma história bonita: de dor, mas, também de alegrias”.

Esse tipo de deslocamento lembrado por Eliara faz Rosa (2017) chamar a atenção para os movimentos “por expropriação”, casos em que, forçosamente, os Guarani são obrigados a deixarem suas terras para o traçado de uma rodovia, a construção de uma barragem, ou mesmo por imposição da grilagem de olho na especulação imobiliária e na agricultura extensa. A isso, ousou acrescentar a existência de movimentos pela afirmação e defesa de direitos já garantidos na Constituição da República Federativa do Brasil em 1988.

Este capítulo, em síntese, apresentou o modo de ser, saber, fazer e viver dxs *Mbya* Guarani em aldeias/*tekoa* no Brasil e na Argentina. Com eles, buscou-se evidenciar tanto a importância do território ancestral – ideia central ao redor do que giram os alimentos necessários para o corpo e o espírito, os obstáculos e as estratégias para manter o modo de vida – quanto a importância do caminhar por esse território para manter o *nhandereko* (*o modo de viver*). Deu-se ênfase a fotos, mapas e narrativas para indiciar a incompatibilidade desse modo de vida com o modo de produção capitalista e com o discurso dos agentes do Estado.

A incompatibilidade entre o modo de vida *Mbya Guarani* e o modo de vida hegemônico do mundo capitalista neoliberal, em si, será objeto de análise do próximo capítulo.

4 A RELAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS DE BRASIL E ARGENTINA COM OS POVOS ORIGINÁRIOS



*Parem de nos matar! Demarcação Já!
Acampamento Terra Livre. Brasília, abr. 2017*

*Já que é assim que certos brancos agem
Chamando-os de selvagens, se reagem
E de não índios, se nem fingem reação
À violência e à violação
De seus direitos, de Humaitá ao Jaraguá
Demarcação já!
Demarcação já!*

Demarcação Já!
Carlos Rennó e Chico César

Este capítulo desenvolve reflexões sobre a relação estabelecida pelos Estados brasileiro e argentino com seus povos indígenas/originários, concentrando-se no debate em torno da soberania alimentar na Argentina e nas políticas específicas voltadas à segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas nos dois países.

4.1 A EXPLORAÇÃO CAPITALISTA DOS POVOS ORIGINÁRIOS

Os povos originários passaram de protagonistas de uma história colonial bastante complexa para um *status* político de minoria. Foram explorados por todos os grupos que estavam acima deles na estrutura social, bem como diferentes formas de exploração, discriminação linguística e cultural. A situação colonial não se resolveu com a independência. Os povos indígenas/originários continuam vivendo uma relação de subordinação em relação às elites *criolla*, que se independentizaram. A relação estrutural de poder existente no período colonial se encontra preservada na relação estabelecida pelo Estado-Nação com seu próprio povo.

A questão identitária dos povos indígenas/originários se coloca hoje como um problema teórico, como se eles fossem minorias. É um processo complexo de ocultamento das identidades e enquanto identidades tem uma projeção e densidade civilizatória, aceitando toda a retórica do Estado nacional que, em última instância, promove uma hierarquia da alteridade para viabilizar a exploração econômica da diversidade étnica.

Os teóricos marxistas, exceções como Mariátegui, contribuíram para este ocultamento, apontando o colonialismo interno¹⁴³ como um fenômeno puramente cultural ou racial que será resolvido pela “modernização”, pela “integração nacional” e pela construção de um Estado hegemônico com língua e cultura única. Esta leitura reproduz certas características colonialistas que buscam subjugar e integrar os povos indígenas à forma tradicional de organização.

¹⁴³ Para o marxista Pablo Gonzalez Casanova o colonialismo interno “dá-se no âmbito econômico, político, social e cultural; evolui ao longo da história do Estado-Nação e do capitalismo; se relaciona com as alternativas emergentes, sistêmicas e anti-sistêmicas, em particular àquelas que dizem respeito à resistência e à construção de autonomias dentro do Estado-Nação, bem como, a criação de vínculos (ou a ausência destes) com os movimentos e forças nacionais e internacionais da democracia, da libertação e do socialismo” (BORÓN et al., 2006, p. 409).

Nesse contexto teórico, a estrutura societária dos Estados brasileiro e argentino são marcadas por relações sociais e de poder, normas, burocracias e saberes que caracterizam formas de exploração, dominação e assimetrias por parte das elites nacionais contra coletivos étnica e culturalmente distintos em relação a si ou à maioria da população. O Estado possui uma estrutura monocultural, patriarcal e machista.

Nesse sentido, a categoria colonialismo interno pode ser útil para pensar caminhos na luta por autonomia pelos povos indígenas no Brasil que, não é sinônimo de independência ou processo separatista, mas reivindicação de reconhecimento legal e político de direitos (territoriais, de recursos, do bem viver). O Brasil possuía uma heterogeneidade de povos indígenas que passaram por processos históricos, sociais e políticos extremamente densos e que deram sentido e conteúdo para o que reivindicam ser no presente.

Os povos originários do continente latinoamericano lutam para resistir contra a exploração, a dominação, a expropriação, o preconceito, mas, também por determinada forma de existência, por diferenciados modos de ser, fazer e pensar.

Para Alessandra Korap, liderança do povo indígena Munduruku,

a colonização nunca parou. Ela tem avançado cada vez mais. Só mudou a roupagem. Hoje, está na ‘caneta’, quando o Estados e o Congresso Nacional querem fazer aprovar projetos de lei que insistem em violar direitos indígenas, assegurados na CF/88 e tratados internacionais, como a Convenção 169, da OIT. Essa ‘caneta’ acaba ferindo a gente (MESPT, 2021).

Com efeito, o colonialismo nunca deixou de existir. Boaventura de Souza Santos (2019, p. 298-299) vê uma “renovação do colonialismo, que revela, em velhos e novos aspectos, o mesmo impulso genocida, a sociabilidade racista, a sede de apropriação e a violência exercida sobre os recursos considerados infinitos e sobre as pessoas consideradas inferiores e inclusive não humanas”.

O lugar de fala de Korap é o médio rio Tapajós (estado do Pará), região onde vários projetos extrativistas: madeira, agronegócio, mineração, expropriam povos indígenas, ribeirinhos, pescadores artesanais de seus territórios tradicionalmente ocupados. A ampliação e intensificação de disputas territoriais e extrativistas, não ocorre apenas no bioma amazônico, mas também, próximo das metrópoles, como é o caso das terras indígenas em contexto urbano, ameaçadas pelo avanço da urbanização e da especulação imobiliária. Promove-se expropriação de seres humanos e da Natureza como um todo.

Federici (2020) afirma que essa destruição sem fim é fruto de um projeto capitalista sinalizado para nos separar/apartar de todas as formas de subsistência, de riquezas naturais que podem dar autonomia e a possibilidade de escaparmos das mais brutais formas de

exploração. Tal projeto se desenvolve com as bênçãos dos Estados nacionais, a partir da privatização da terra, da imposição de programas de austeridade, da concessão de licenças de exploração de ativos naturais sem realizar processos de consulta livre, prévia e informada de povos indígenas e PCT; o aniquilamento dos tecidos comunitários e a individualização da vida. É um controle da vida. Corpos e territórios são invadidos e violados.

Para o geógrafo Valter Cruz (2021), os projetos extrativistas geram conflitos territoriais e desigualdades socioespaciais e socioambientais que podem ser compreendidos a partir de cinco eixos¹⁴⁴. O primeiro deles afirma que esses grandes projetos são, sobretudo, “processos de acumulação por expropriação de terras, de recursos naturais, de cercamentos dos bens que são comuns”. Visivelmente, há uma tensão entre o pensar a lógica de expropriação dos bens comuns, das terras e dos territórios e a lógica do comum e comunitário.

O segundo eixo assinala que tais projetos se apropriam (da) e impactam a natureza - contaminação de rios e solos, perda de fauna e flora a partir do desmatamento, e produzem desigualdades sociais e ambientais.

O terceiro eixo “percebe essas desigualdades como atadas a uma ação sistemática do Estado que produz um regime de exceção, suspendendo todas as regras governamentais e gerando uma política da morte”, suspendendo legislações ambientais, diminuindo as possibilidades de vida e produzindo a morte, a fim de que as grandes corporações transnacionais, responsáveis pelos grandes projetos de “desenvolvimento” atuem livremente.

A quarta perspectiva de compreensão dos conflitos e desigualdades socioespaciais ambientais e, também, ontológicas, mostra o caráter racista e o maior impacto dá-se sobre povos indígenas, comunidades quilombolas, camponeses, povos e comunidades tradicionais historicamente produzidos como não existentes ou inferiorizados.

O último eixo de compreensão desvela a dinâmica de desterritorialização, de expulsão dos povos indígenas e PCT. Como demonstra o autor, “o capitalismo extrativo produz uma política de expulsão, de cercamento, de confinamento, de fragmentação – de territórios, de rios, de florestas, de economias, de modos de vidas, de famílias – de precarização da vida” (ELAMSS, 2021).

A mobilidade é altamente controlada. Os povos indígenas têm vivido situações dramáticas de confinamento em territórios diminutos, cercados por todos os lados por mineração, projetos hidrelétricos, agronegócio, um processo que não se iniciou agora, mas se acirrou, se intensificou, nos últimos quatro anos, com um claro ataque à política ambiental, à

144 Os eixos a seguir mencionados foram objeto da Mesa Temática 1: Conflictos socioespaciales y socioterritoriales, do II Encuentro Latinoamericano de Movimientos Socioespaciales e Socioterritoriales (ELAMSS), ocorrido em março de 2021 e transmitido virtualmente.

política indigenista, à política agrária, além de militarização e milicialização do território e das políticas mencionadas.

A luta pela defesa dos territórios e dos bens comuns está na agenda e permanece extremamente importante no discurso e na ação do movimento indígena, que no período de 2019-2022 não teve espaço de diálogo com o Estado brasileiro. Um exemplo, são as retomadas dos territórios, projetos de autogestão alimentar, sanitário, ou seja, construção de projetos de autonomia.

Cruz (2021) conclui que, numa realidade de capitalismo extrativo, de governo autoritário que produz uma política de morte, a principal estratégia discursiva e organizativa é afirmar a vida, que passa a ter um discurso ontológico nas lutas pelo território, seja para manter-se vivo contra a violência, seja para produzir as condições materiais para se reproduzir.

No Estado brasileiro, a sociedade é estruturalmente desigual, racista, machista e patriarcal, marcada por autoritarismo, oligarquias, hierarquia e violência, contrariando a imagem veiculada de uma sociedade acolhedora e cordial (CHAUÍ, 2008). O racismo faz parte da ordem social e é estrutural.

Relativamente aos povos indígenas, o racismo dá-se sobretudo pelo desrespeito por seus direitos fundamentais, como o direito ao território tradicional, o que afeta profundamente as condições para a realização do direito humano à alimentação e à nutrição adequadas.

De acordo com o Projeto “Racismo e Antirracismo no Brasil: o caso dos povos indígenas”, o racismo como um sistema estruturado também afeta os povos indígenas em múltiplas dimensões: epistêmica, política, cosmológica, institucional, somados a eixos articuladores como o machismo. Milanez *et al.* (2019, p. 217) afirmam que muitas das situações de violências e negações de direitos ocorrem de forma silenciosa e camuflada por desculpas. Reforçam que, “no caso do racismo em relação a pessoas e formas de viver dos indígenas, não se trata de desconhecimento por parte da sociedade não-indígena, mas sim, da arrogância no sentido de uma construção cultural pela desvalorização e desrespeito às pessoas ditas de culturas diferentes”.

O acesso aos alimentos tem a ver não apenas com a produção, mas também com a caça, a pesca e a coleta, entre outras atividades, além de ter estreita relação com o acesso à terra e ao território. O Atlas do Espaço Rural Brasileiro (IBGE, 2020)¹⁴⁵ revela que o racismo

¹⁴⁵ Foi a primeira vez que o estudo identificou a cor ou raça dos produtores rurais, mostrando que o acesso à terra também tem cor no Brasil. Os dados mostraram que, em estabelecimentos com até 1 ha de área total, 25,5% dos produtores proprietários se declararam de cor ou raça branca, 13,6% preta, 1,8% amarela, 57,9% parda e 8,3% indígena. Para estabelecimentos com mais de 500 ha, 72,2% dos produtores proprietários são de cor ou raça declarada branca, 2,5% preta, 0,06% amarela, 23,9% parda e 0,4% indígena (IBGE, 2020, p. 17).

está presente na produção agropecuária e reflete o processo brutal de violência empreendido desde a invasão europeia.

Apesar de o Brasil ter alcançado independência dos poderes coloniais de Portugal, as instituições políticas, a racionalidade científica e as hierarquias sociorraciais do período colonial permanecem praticamente intactas até os dias atuais, possibilitando a reprodução de relações de dominação, que pode ser traduzida na colonialidade do poder, do saber, do ser, do gênero.

A noção de colonialidade do poder, explicada por Aníbal Quijano, serviu para naturalizar as relações sociais de dominação e exploração produzidas pela conquista. Os povos conquistados foram despojados de suas próprias e singulares identidades e culturas históricas: suas vozes foram apagadas ou silenciadas; suas memórias suprimidas, suas histórias negadas; vinculados a uma identidade racial colonial e negativa (inferiores, primitivos). Povos originários e africanos foram descritos como seres bestiais, ferozes, sem alma, sem história, legitimando a conquista como práxis de dominação de pessoas e povos negados. Tal processo de desumanização antecedeu as práticas de discriminação racial¹⁴⁶ ou genocídios dos dias de hoje.

Desde 2003, o Cimi tem publicado, anualmente, o relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil¹⁴⁷, tornando-se um importante instrumento de denúncia da violência e das violações sofridas pelos 305 povos indígenas. Os números do relatório “Violência contra os povos indígenas do Brasil – dados de 2021”, apontam para um crescimento significativo dos diversos tipos de violência contra os povos indígenas em todo o País¹⁴⁸.

A relação do Estado argentino para com seus povos originários, entre eles, o Mbya Guarani, é perpassada por práticas violentas, como agressão física e ameaças; racismo, discriminação e negação da identidade; invasão de seus territórios e exploração ilegal dos recursos naturais neles existentes; e diversas formas de omissão do poder público nas áreas de saúde e educação, mas especialmente no tocante à não regularização e à não proteção de seus territórios ancestrais.

¹⁴⁶ Atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Tem como requisito fundamental o poder e pode ser direta (repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivado pela condição racial) ou indireta (ausência de intencionalidade explícita de discriminar pessoas) (ALMEIDA *et al.*, 2018, p. 25-26).

¹⁴⁷ O relatório foi publicado pela primeira vez em 1996 e utiliza diversas fontes para construir seu banco de dados. Entre as fontes destacam-se boletins de ocorrência, informações oficiais fornecidas por órgãos públicos, dados da Lei de Acesso à Informação, do MPF e da Funai.

¹⁴⁸ Do total de 355 casos de violência contra a pessoa, registraram-se 176 assassinatos, 19 ameaças de morte, 21 lesões corporais dolosas, 21 casos de racismo e discriminação étnico cultural e 14 registros de violência sexual; além de 148 suicídios, o maior número já identificado. Entre os relatos envolvendo invasões possessórias, exploração ilegal de recursos e danos ao patrimônio, há situações de queima de casas de reza de comunidades (CIMI, 2021).

Moira Millán (2021), líder Mapuche e uma das fundadoras do *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir*, afirma que na Argentina

hay un racismo social creciente, em vez de decrecer está creciendo, porque también hay discurso de odio que van a alentando ese racismo y los grandes medios comunicación de los sectores fascistas que están lamentablemente cobrando mayor visibilidad; están sacándose la hipocresía, mostrándose tal cual son. Ese es el poder letal en el mundo que se está mostrando racista y en Argentina eso se ve mucho. Y, por otro lado, también aparece otra característica del racismo, pero ya convertido em segregacionismo político. La segregación política que no es explícita y mediante leyes, aparece por la desidia, aparece porque habilita las condiciones, permite la configuración del escenario racista. [...] . En Argentina hay un apartheid que no es puesto de manera legal, institucional, pero la desidia del Estado habilita y que lamentablemente los sectores de poder emplazan sin cuestionamientos sociales. Em cierta medida hay una licencia social para practicas racistas. Hay 36 naciones indígenas en Argentina; nos están matando de todas las maneras posibles. (MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS POR EL BUEN VIVIR, 2021).

Moira traz um exemplo concreto dessas práticas racistas ocorrida durante a Marcha de 2021:

Mientras caminaban tuvimos situaciones así por ejemplo una de las hermanas de la columna norte del pueblo Qom, del chaco, venían caminando. cómo llevaban muchos kilómetros tuvieron que caminar 45 km decidieron comprar pasajes para trasladarse en buses en transporte público. y aún con el dinero no le querían vender los pasajes porque eran indígenas. Cuando quisieron pagar alojamiento, porque ya era de noche, no podrían seguir caminando en la ruta, nadie las quería recibir. Entonces, eso pasa en Argentina (MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS POR EL BUEN VIVIR, 2021).

Na província de Misiones, onde realizei pesquisa em campo, observa-se que a grande maioria dxs cidadãos da capital, Posadas, não aceita a presença Mbya na cidade. É comum



Figura 55 – Plaza 9 de Julio, diante da Casa de Governo, Posadas, Misiones, maio de 2022

encontrar mulheres Mbya com xs filhxs nas ruas e praças da cidade, tentando vender artesanato, limões ou qualquer outra coisa. No primeiro dia em que cheguei a Posadas, Clarisa Neztor fez um giro pela cidade comigo. Na Plaza 9 de Julio, em frente à Casa de Governo (Figura 55), avistamos uma mulher Mbya com três

crianças. Ela estava tentando vender limões para comprar algo para comer. Compramos os limões, tentamos dialogar com ela, mas infelizmente não compreendeu o que falávamos. As crianças brincavam alegres, correndo de um lado para outro.

Em Posadas, não há nenhuma Casa de passagem que possa acomodar xs Mbya quando estão na cidade. Elxs ficam nos terminais de ônibus, nos bancos de praças. Vêm para a cidade por distintas razões, não apenas econômicas. A *Dirección de Asuntos Guarani* dá um jeito para que as famílias retornem às comunidades, como se a cidade não fosse lugar de Mbya Guarani¹⁴⁹.

Na noite de 25 de janeiro de 2023, recebi mensagem com relato semelhante a esses:

[...] estuve en estos días en la comunidad viendo muchas reuniones antes de venir [a Posadas]. Ya tuvieron otra reunión hablando sobre el desmonte; sobre las Mbya que vienen a la ciudad y la cantidad de Mbya que vienen con niños y niñas y entonces como que hay un conflicto con la gente acá en la ciudad, con la gente de la comunidad que vienen, entonces se instalan en lugares en que son públicos, entonces hay quejas, no hay represión, pero mandan a la policía, llevan a los chicos. No les mantienen mucho tiempo preso, pero solo lo retienen y lo corren a la gente. Entonces el Instituto de Asuntos Guaraní de acá como que se encarga de llevarle de nuevo a la gente a las comunidades, no a todos, porque muchos se escapan y se quedan en la ciudad, pero a los que pueden les llevan de nuevo. Es con lo que pasó con la comunidad de donde está mi papá y mi mamá. Ellos [Asuntos Guaraní] le trajeron de nuevo todas las mujeres con los niños en la camioneta. Entonces hubo una discusión ahí que ellos [Asuntos Guaraní] como institución deberían mantener y a partir de una ley [pausa], más que nada reservar alimentos y mercaderías que lleven a la comunidad para que ellos no vengán más a la ciudad o pueden venir, pero no para mendigar ni para hacer otras cosas. Hay un sistema de ventas de artesanías, pero como que también hay un conflicto con la masividad de gente de niños, no quieren que vengán niños en la ciudad. Entonces hubo una complicación con la gente de la comunidad en aquellos que reclamaron que el Instituto [Asuntos Guarani] haga cargo en mercadería a las familias [...] (PAREDEZ, 2023). [grifos meus]

A fala preocupada de Marcial demonstra o não reconhecimento pelo governo de Misiones da presença Mbya Guarani, o que significa negar sua identidade. Xs Mbya dependem do território para manter o *nhandereko* e de políticas públicas que lhes permitam viver em seus territórios ancestrais, especialmente aquelas que assegurem a autonomia alimentar, saúde e educação. Importante salientar que lugar de índio também é na cidade, são tão cidadãos como quaisquer outros da cidade de Posadas. Importa ressaltar que boa parte da população posadense possui ascendência indígena (Guarani). O encarceramento dxs Mbya apenas pelo fato de pertencerem a um povo originário configura clara violação aos direitos humanos. Ao final da mensagem, há um reclamo dxs Mbya sobre a entrega de mercadorias e alimentação pela *Dirección de Asuntos Guarani*, para que as famílias não se desloquem para a cidade de Posadas.

¹⁴⁹ Os casos de preconceito e discriminação ocorrem diariamente, como se pode ver a seguir: <https://misionesonline.net/2021/02/22/contencion-a-las-guaranies/> e <https://misionesonline.net/2022/04/13/asuntos-guaranies-revinculo-a-las-familias/>

De modo geral, a percepção da sociedade sobre xs Mbya é que são vagabundos, não trabalham, são sujos, vivem bêbados. Não bastasse perceber, no centro da cidade, o desprezo pelxs Mbya, escutei tudo isso no interior da casa da família onde aluguei um quarto. Me perguntaram: o que você está fazendo aqui? Por que fazer pesquisa com esses aborígenes? O que você vai aprender? Eles não sabem de nada! Este é um discurso clássico na cidade de Posadas. Tentei refutar, mas simplesmente me ridicularizavam, como se não soubesse de nada, como se fosse uma ingênua. Me senti ameaçada, desrespeitada, e a raiva aflorou.

A participação dos Mbya é preterida nos eventos governamentais, particulares, da sociedade civil organizada, bem como nas atividades das Cátedras de Soberania Alimentar. Dou três exemplos. O primeiro deles foi relatado pela cacica Juanita Gonzalez da *Tekoa Yvytu Porã*, Conversávamos há quase três horas quando Juanita interrompeu o diálogo, dizendo que não queria prosseguir. Se havia dito algo que a incomodara, pedi que me desculpasse. A questão não era comigo, mas me pareceu séria. Contou que havia um tempo, não me disse quando, um empresário de Posadas a procurara para aprender sobre sementes e receitas Mbya Guarani. Ia abrir um restaurante e queria servir pratos típicos da Província. O empresário não realizou o procedimento de Consulta Livre Prévia e Informada. Juanita lhe presenteou com todos os saberes e fazeres das práticas alimentares de seu povo. Estava feliz por poder compartilhar os conhecimentos acerca das receitas e proporcionar que as pessoas experimentassem os sabores da cultura alimentar Mbya.

Em nenhum momento Juanita foi convidada para estar presente nas cerimônias de estreia do restaurante. Quando Juanita se deu conta da forma que seus saberes e fazeres haviam sido apropriados, disse que nunca mais iria mencionar uma palavra a ninguém sobre as práticas alimentares dxs Mbya Guarani. Isso foi muito forte para mim. Disse que não se preocupasse, da minha parte, nada do que me dissera seria utilizado na pesquisa de doutorado. Me propus a ajudá-la, mas ela não quis. Em outro dia que estive na comunidade comentou que *traicionara su pueblo*, pois os saberes compartilhados com o empresário não eram apenas dela, pertenciam ao povo Mbya Guarani. A apropriação indevida pelo empresário ofendeu os aspectos culturais e espirituais desse povo. Complementou que havia sido injusta comigo, pois a forma como cheguei à comunidade fora completamente diferente: com respeito, cuidado e ética.

Vale lembrar que os conhecimentos tradicionais estão associados à biodiversidade. As comunidades detêm conhecimentos sobre as propriedades de plantas, animais, substâncias, entre outros recursos encontrados na Natureza. Estes conhecimentos representam um

patrimônio imaterial e sua proteção é difícil, possibilitando a inadequada apropriação desse acervo patrimonial que é milenar¹⁵⁰.

O segundo exemplo refere-se ao episódio, no dia 24 de maio de 2022, na *Sala de*



Figura 56 – Mesa de lançamento da feria Tembiapó Trabajo de Todos, Casa de Governo, Posadas, Misiones, 25 maio 2022.

com poucos convidados, especialmente subsecretarias de governo, discursaram a Ministra dos *Derechos Humanos*, a diretora de *Asuntos Guarani*¹⁵², a subsecretária de relações públicas e institucionais do Ministério da Cultura; a subsecretaria de Comércio e Integração e o diretor comercial de *Yacaré Misiones*¹⁵³ (Figura 56).

Nos discursos, foi ressaltado o trabalho que os Ministérios de *Derechos Humanos*, Cultura e a *Dirección de Asuntos Indígenas* têm realizado ao longo dos últimos 6 anos para que a Feira aconteça.

Igualmente a importância do encontro com a cultura Mbya Guarani, que é de Misiones, e ancestral. A feira, como disse a Ministra de Direitos Humanos é um espaço que possibilita:

¹⁵⁰ A Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, em 1992, no Rio de Janeiro, foi a que primeiro se pronunciou sobre o conhecimento tradicional associado, por meio da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), a qual consigna a ideia de repartição de benefícios quando do acesso ao conhecimento tradicional associado. O Protocolo de Nagoya, acordo internacional sobre acesso a recursos genéticos e participação justa e equitativa nos benefícios derivados de seu uso, foi ratificado pela Argentina mediante a Lei 27.246/2015. Entre 2018 e 2022 foi implementado o Projeto *Promoviendo la aplicación del Protocolo de Nagoya sobre Acceso e Repartición de Beneficios en Argentina*, que realizou conferências e oficinas para abordar o Protocolo, além de conceder apoio e incentivo ao desenvolvimento científico-tecnológico ao INTA. Também foram realizadas atividades de formação para povos originários, em conjunto com a Universidad Nacional Três de Febrero (UNTREF) a fim de dar segurança jurídica e transparência às comunidades, no que diz respeito ao consentimento prévio livre e informado. Ademais, tramita no Senado Federal argentino o *Proyecto de Ley 6349-D-2015* intitulado *Conocimientos tradicionales asociados al uso de recursos genéticos, régimen de acceso, reconocimiento y protección*.

¹⁵¹ A feira aconteceu no dia 12 de junho de 2022, no 4º *Tramo de la Costanera Sur*, na capital. É um espaço onde xs Mbya Guarani expõem e vendem sua arte, uma das fontes de renda das famílias.

¹⁵² A *Dirección de Asuntos Guarani* (DAG), é responsável pelas políticas indigenistas direcionadas aos Guarani na província, sejam elas de educação, de saúde, de produção.

¹⁵³ A plataforma *yacaré* é uma carteira virtual, uma ferramenta de pagamento e cobrança que permite transações entre compradores e vendedores em dinheiro, com cartões de crédito, cartões de débito ou outros meios de pagamento, apenas usando um telefone celular e lendo um código QR.

Prensa, da *Casa de Gobierno*, em Posadas. A convite da Juanita Gonzalez, participei do lançamento da 6ª edição da *Feria Tembiapó: Trabajo de Todos*¹⁵¹. Ao lançamento foram três mulheres Mbya (Juanita, Ruperta e Feliciano) de diferentes *tekoa*, mas não lhes foi dada a palavra. Em um encontro intimista,

entrelazar no solamente lo comercial, sino también lo cultural que es lo más importante; mantener vivo nuestro misionerismo vivo a través del cual siempre venimos trabajando, acompañando a través de la Dirección de Asuntos Guaraníes [...] 24 artesanos [Mbya] de la provincia que van a mostrarnos su arte, su cultura y sobre todo su decisión de salir adelante a través de algo tan importante que es la posibilidad de tener ingresos económicos genuinos es una oportunidad de poder mostrar su arte (CADERNO DE CAMPO, 2022).

Todavía, não foi oportunizado às três mulheres que dissessem o que para elas representava a *Feria Tembiapó*. Duas delas são cacicas de suas comunidades, que, comparativamente numa perspectiva intercultural, são tão importantes como a Ministra de Derechos Humanos para xs cidadãs/ãos da província. O que demonstra é que os Mbya são figurantes sem voz, limitadas a imagem nas ações do Estado.

O terceiro exemplo, ocorreu quando eu já estava no Brasil, em 12 de agosto de 2022. Dias antes fui alertada pelo *Instagram* da Calisa UBA de que nesse dia aconteceria, no período da tarde, de modo virtual, o *Foro Regional NEA 2022 Diálogos para la Soberanía alimentaria. Demandas y propuestas desde los territorios*, organizado pela Red CaLiSAs, no marco do Informe Anual sobre Soberanía Alimentar na Argentina¹⁵⁴.

O evento foi realizado pela plataforma *Zoom* e contou com a presença de representantes de instituições públicas de ensino superior; ONG que atuam com agroecologia e produção orgânica e movimentos de trabalhadorxs da terra. Nas palavras de um representante de Córdoba, a ideia é construir:

[...] la soberanía alimentaria con el Estado [incomprensível]. Hay muchas cosas que estamos haciendo y que contribuyen a la soberanía local, a la soberanía territorial y también la idea es pensar qué cosas le tenemos que proponer a los decisores políticos para construcción de políticas públicas que sean políticas de Estado. Les felicito por este foro; quería decirles que esta experiencia que solo algunos iluminados, algunos [...] lo que queremos es que haya una construcción social y un intercambio de saberes que no sea solamente de la academia, sino que venga de todos los sectores que están contribuyendo a la construcción de la soberanía alimentaria en el país. Así que esa es la idea central de la jornada y [...] la idea es participar para pensar cómo construimos un país más soberano en lo alimentario, en la producción: quien produce, para quién produce, qué tipo de alimentos, que tipo de conflictos tenemos en los territorios y también pensar en tema de la soberanía energética, genética; otros temas que se complementan cuando hablamos de soberanía alimentaria. Estamos en una perspectiva más integral, holística que contempla todas esas cuestiones (FORO REGIONAL NEA 2022, 2022). [Grifos meus]

Participei, por cerca de uma hora da parte inicial de apresentações, explicação dos objetivos e da metodologia de trabalho; em seguida precisava ir ao aeroporto. Ademais de ser a única estrangeira no grupo, não vi sequer um/a Mbya ocupando o espaço virtual do Fórum.

¹⁵⁴ Será o primeiro relatório, em nível nacional e em todo o Cone Sul, com o apoio e patrocínio da fundação alemã, para uma consulta pública aos diferentes atores que vêm trabalhando e promovendo a soberania alimentar em diferentes partes da Argentina.

Eu enviara informações para algumas lideranças e ao antropólogo da *Fundación Marangatu*. Mas, nenhum delxs estava presente. As falas só enalteciam o trabalho realizado pelas universidades, com produção de livros e artigos, atividades com produtorxs agroecológicos da UTT, e outros movimentos voltados a agroecologia, mas nenhuma menção aos Mbya Guarani, como se não existissem. Um ponto bastante mencionado foi nutrição, como se a pauta da soberania alimentar envolvesse apenas isso.

Na impressão de alguém que passou menos de um mês em Misiones, a participação dos Mbya na construção e implementação das políticas públicas é ínfima. Nas páginas de *facebook* dos órgãos públicos os textos postados são unilaterais, não de uma construção coletiva, com governança e participação indígena, apenas com imagens.

Percebi o viés assistencialista do Estado em relação às comunidades Mbya Guarani, que transparece na fala da antropóloga Patricia Lizarraga (2022), da *Fundación Rosa Luxemburgo*:

[...] los pueblos indígenas dependen mucho del asistencialismo del Estado, digamos, por el avance de pensar que están ahí en la zona de forestación, están totalmente rodeados de pinos, no hay alternativas, indica que muchas de las cosas del monte no las tienen. [...] Cultivan maíz y tienen una relación simbólica con el maíz... pero también reciben muchos alimentos del Estado. Ahí si vienen las practicas ...en los cuerpos de las mujeres, de las niñas, mucha desnutrición, por eso digo la situación de los pueblos indígenas es de mucha vulnerabilidad ahí en Misiones. Están cada vez más acorralados por los pinos. [...] hasta en términos de ropa, ellos reciben donaciones de ropa; viven, todavía, en las comunidades, en sus casas, en sus formas de vida, pero cada vez más acorralados por los pinos ... no sé lo que habrá pasado en la pandemia.

Não há protagonismo indígena e as comunidades se aproximam daqueles que podem de alguma forma atender às suas necessidades. Algumas *tekoa* têm vínculos com entidade da Igreja Católica - Emipa, outras com a *Fundación Marangatu*, e outras participam de projetos de ONG, financiados com recursos internacionais. Há uma forte presença da Igreja Evangélica e na região de Iguazú, o impacto do turismo é grande.

4.2 AS POLÍTICAS DE SAN PARA OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

As políticas públicas do Estado brasileiro dirigidas aos indígenas, a partir do início dos anos 2000 – à época em que as políticas relativas à SAN estão em processo de elaboração e implementação –, buscam concretizar a intersetorialidade, a participação e o controle social de povos indígenas e PCT. Contudo, isso se dá de forma muito incipiente. Não levam em conta efetivamente as particularidades/especificidades culturais dos diferentes povos/comunidades. Sobretudo a implementação é homogênea para a população em geral.

Ora, os povos indígenas possuem formas particulares e próprias de concepção de mundo, de vida, de alimentação, de saúde-doença e a introdução dessas políticas ao desconsiderar suas especificidades ferem os princípios constitucionais conquistados pelos povos indígenas.

O Censo IBGE 2010, contabilizou 896,9 mil pessoas que se declaravam indígenas, dos quais 572.083 viviam na zona rural e 324.834 habitavam as zonas urbanas (o que corresponde a 36%)¹⁵⁵. Estão presentes em oitenta por cento dos municípios brasileiros e em todas as unidades da federação, inclusive no Distrito Federal. A população indígena compreende 0,45% da população nacional e seus territórios representam cerca de treze por cento do território nacional. O Censo 2010 identificou, com o apoio do órgão indigenista, 505 terras indígenas, representando 12,5% do território brasileiro (106,7 milhões de hectares), com significativa concentração na Amazônia Legal, onde residiam 517,4 mil indígenas (57,7% do total). Foi a primeira vez que o Censo revelou a existência de 305 povos indígenas e 274 línguas originárias.

Esses números possivelmente não expressam a atual conformação populacional do campo e da cidade. Muitas cidades se formaram nos territórios indígenas ou cresceram em direção a esses territórios, apagando os limites físicos entre aldeia e cidade e pondo em xeque a ideia de que lugar de índio é fora da cidade. E não se pode deixar invisibilizado o contingente de indígenas migrantes bolivianos, equatorianos e venezuelanos¹⁵⁶.

A diversidade de povos indígenas no território brasileiro está assegurada na Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB), de 1988, em capítulo específico (Capítulo VIII, Dos Índios), com preceitos que asseguram o respeito à organização social, aos costumes, às línguas, crenças e tradições, além de assegurar aos índios o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam¹⁵⁷. Há garantias aos povos indígenas em outros dispositivos ao longo da Constituição (arts. 22, XIV; 129, V; 210; 215, 232). Outras normativas asseguram direito a uma educação escolar diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue e comunitária (Decreto 6.861/2009); a atenção à saúde (Lei n. 9.836/1999); à gestão territorial e ambiental das terras indígenas (Decreto 7.747/2012). E o

¹⁵⁵ Interessante registrar que “78,9 mil pessoas residiam em terras indígenas e se declararam de outra cor ou raça (principalmente pardos, 67,5%), mas se consideravam ‘indígenas’ de acordo com aspectos como tradições, costumes, cultura e antepassados” (IBGE, 2012).

¹⁵⁶ Os dados parciais do Censo 2022 revelam que houve um acréscimo de 66% de indígenas em pouco mais de uma década. De quase 900 mil pessoas em 2010 para mais de 1,4 milhão (JORNAL NACIONAL, 19 jan. 2023).

¹⁵⁷ Nos termos do art. 231, *in verbis*: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

texto constitucional reconhece com status supralegal os tratados de direitos humanos como o PIDESC, de 1966, e a Convenção 169 da OIT, de 1989.

Foi a partir da Constituição de 1988 que os indígenas passaram a ser vistos como cidadãos, conferindo-lhes respeito às suas peculiaridades e especificidades culturais, ao direito à terra e o acesso a políticas públicas diferenciadas, como educação e saúde, essas últimas, entretanto, demoraram a serem elaboradas e implementadas depois de muita luta por parte do movimento indígena. De modo que, individual e coletivamente, os indígenas são sujeitos de direitos e seus direitos fundamentais devem ser assegurados pelo Estado em suas distintas esferas (municipal, estadual e federal).

Apesar de o Estado ser o principal ator envolvido na elaboração e implementação da política indigenista, organizações não-governamentais (laicas ou com vínculos com a Igreja) e organismos multilaterais também contribuem na formulação e implementação de políticas de natureza indigenista (VERDUM, 2010).

O País possui 724 Terras Indígenas (TI), das quais 561 estão oficialmente demarcadas, ou seja, possuem Portaria Declaratória do MJ (74) ou estão homologadas (487). O restante, 163 estão em identificação (a maioria) ou identificada. Passados mais de 30 anos, o Estado brasileiro não cumpriu com o prazo constitucional de 5 anos para a conclusão do processo demarcatório, colocando em risco os direitos dos povos indígenas, dentre os quais o direito humano à alimentação.

Em 2016, Victoria Tauli, relatora da ONU para direitos dos povos indígenas, esteve no Brasil com o objetivo de identificar e avaliar os desafios enfrentados pelos povos indígenas no país e acompanhar as principais recomendações feitas em 2009 pelo titular anterior do mandato. Com relação à demarcação de terras, a relatora observou a urgente necessidade de concluir os processos de demarcação de terras, fundamental para garantia de todos os outros direitos indígenas (ONU, 2016, p.7). Salientou ainda que a não demarcação de terras indígenas suscitava crescentes índices de desmatamento, assoreamento de rios e empobrecimento dos solos decorrentes da prática intensiva de monoculturas e atividades de mineração, dificultando a manutenção dos modos de ser e de viver dos povos indígenas (ONU, 2016, p. 8).

Com efeito, a degradação ambiental das áreas reivindicadas pelos povos indígenas afeta o direito à alimentação de diferentes formas: impede a sustentabilidade da produção agrícola a longo prazo; dificulta a produção de alimentos apropriada e saudável para consumo humano; inviabiliza a preservação da biodiversidade, dificultando a manutenção variedades

de sementes tradicionais, plantas e animais disponíveis à produção de alimento e renovação da vida.

O cenário apresentado por Tauli, em 2016, agravou-se a partir da eleição de Jair Bolsonaro, em 2018. Em discurso de campanha ele afirmou que não demarcaria um único palmo de terra para povos indígenas. Cumpriu o que prometera ao setor do agronegócio.

Na acepção Guarani, o processo de demarcação de terras indígenas pelo Estado fere o entendimento que têm do território. A noção de espacialidade dos Guarani extrapola os limites físicos pela demarcação territorial imposta pelo Estado. Para Tiago Karay, liderança da TI *Tenondé Porã*:

Os Guarani sempre viveram livre; a gente não tinha delimitação de território, a gente andava e se você sonhava com um novo território, você tinha a liberdade ir. [...] E aí, quando você tem que entrar nessa estrutura de demarcação, isso fere o nosso modo de vida, porque você tem que dizer até onde vai o limite, até onde pode andar e a terra pra nós ela não tem dono, nós não somos dono da terra, nós fazemos parte dela, a gente não deveria ter limites pra andar na terra (CADERNO DE CAMPO, 2019)¹⁵⁸.

As delimitações territoriais são fixadas por meio de estratégias de poder e controle político do Estado, com intuito de confinar e dominar os indígenas. No caso dos Guarani Mbya são como “‘ilhas isoladas’, como fragmentos de um ‘antigo território’, desfigurado, asfixiado e retalhado” longe do ideal de existência” [...] (LADEIRA, 2008, p. 89). Apesar disso, os Guarani insistem em preservar e lutar por elas.

De acordo com Ladeira (2008, p. 99), “os Guarani Mbya conservam um território – que compreende partes do Brasil, do Uruguai, da Argentina e do Paraguai -formado por incontáveis pontos de passagem e de parada, e por aldeias que se interagem por meio das dinâmicas sociais e políticas e das redes de parentesco que implicam permanente mobilidade”.

Em outras palavras, o território ocupado pelos Mbya Guarani não é geograficamente contínuo nem exclusivo. Continuando, a mesma autora menciona: “o conceito de território [para os Guarani Mbya] supera os limites físicos das aldeias e das trilhas e está associado a uma noção de mundo que implica a redefinição constante das relações multiétnicas, no compartilhar e no dividir espaços etc” (LADEIRA, 2008, p. 99). Trata-se de um espaço em constante uso e construção.

¹⁵⁸ Colóquio “Lugar de Índio também é na cidade”, 5-7 jun. 2019, Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP).

Na fronteira argentina, a antropóloga e professora aposentada da UNAM, Ana Maria Gorosito Kramer (TRANSMIDIA FCF, 2021) vai na mesma direção que a antropóloga brasileira:

El pueblo Guarani es transfronterizo como ustedes saben. Cuando se forman las fronteras nacionales queda atrapado en las fronteras nacionales pero aún se reconoce como un solo pueblo como hermanos de cualquier lado de la frontera que estén [,,,] el caso guaraní el Guarani Retã es un espacio de mucho más movilidad por muchas razones [...] [Los Mbya] tienen sus chacras distribuidas alrededor de la vivienda, sea más lejos o más cerca. Pero ustedes saben cómo es en la selva paranaense, los suelos son ricos, digamos, dan buena cosecha el primer año, el segundo, el tercero y empieza decaer. Generalmente entre tres, cinco y siete años ya no tiene buena producción; hay que abrir otra chacra y dejar ese espacio, el barbecho como le llaman, la capuera. La capuera que está viva, que está regenerando el suelo. Cuando todas las chacras se quedan muy lejos para que la gente de la tekoa vaya a cuidarla que se hace, se cambia de tekoa y no ingresa en territorio de otro porque no existe el concepto de esa tierra es de este o tierra de aquel, es todo Guarani Retã. Solo por lo económico, no, hay otros factores, supongamos que hay mburuvixa que ya no es querido por su gente porque no es generoso, porque no respeta la tradición por lo que su gente se va a otro tekoa y se queda solo ese mburuvixa. Entonces hay razones de índole productiva, de índole de política interna, de índole religiosa que hacen que los tekoa se estén moviendo en un espacio que sea común a todos Guarani y que se llama Guarani Retã.

De acordo com Keese dos Santos (CIA OITO NOVA DANÇA, 03 abr. 2021), a luta pela demarcação da terra, pelxs Mbya Guarani, não diz respeito apenas à terra em si, porque a terra se desdobra de várias formas. Quando indígenas falam sobre alimentação, também estão mencionando a terra/o território. Para elas/es, a principal demanda para avançar na demarcação é porque precisam de espaço para plantar, fazer suas roças, produzir o próprio alimento. Durante anos foram privados da relação com a terra e isso trouxe consequências muito graves. Keese aclara que destituir os Guarani de suas terras é separá-los do próprio corpo que também é deles, que é o território. Ficar separado do corpo, atrai a doença e a morte, separação da porção espiritual – *nheé* – do corpo. Quando a alma (*nheé*) se afasta do corpo é a própria morte. O afastar-se da terra para xs Guarani os deixa doentes.

A luta pela terra é também uma forma de enfrentar as adversidades oriundas do mundo dos *juruá*, como álcool e drogas, que tem impactado fortemente o modo de viver Guarani, especialmente entre os jovens. Keese (CIA OITO NOVA DANÇA, 2021) explica:

A luta pela terra não se dá apenas no momento de fechar a rodovia, para fazer valer seus direitos constitucionais, mas também, no dia a dia, no cotidiano, de lidar com as pessoas que sofreram as consequências: doenças espirituais, psicológicas e os problemas das drogas advindas do processo histórico pelo território que agora está sendo retomado.

A cidade está adentrando cada vez mais as aldeias, seja a partir da construção de escola, de posto de saúde; as doações de alimentos que vem de fora do mundo indígena, muitas vezes, causam problemas. Keese (CIA OITO NOVA DANÇA, 2021) comenta que tais

alimentos acabam enfraquecendo o corpo, seja pelo excesso de óleo e de açúcar, seja pela farinha refinada, deixando o corpo doente, e tirando o sentido da relação que os Guarani têm de produzir seu próprio sustento, através do território.

Mas não é apenas a doação de alimentos. A aldeia *Tenondé Porã* é uma das mais populosas, cerca de 1.000 hab. Os jovens não têm mais a mesma relação com a Natureza como anteriormente que consistia em caçar, construir casas com os recursos que o ambiente proporcionava. A proximidade com a cidade trouxe modelos de habitação do governo e alimentação escolar. Para Keese (CIA OITO NOVA DANÇA, 2021) há uma perda de sentido na utilidade do sistema de reprodução da vida guarani. Não tem mais o que fazer. Se não tem mais o que fazer, gera muita tristeza, gera muitos problemas

A alienação do território impede o exercício de outros direitos que mantêm a sobrevivência de um povo: direito ao (des)envolvimento da cultura, da língua, da espiritualidade, da organização social, que possibilitam condições de vida digna, o bem viver.

A falta de terra demarcada pelo Estado brasileiro também criou uma dependência dos serviços estatais (posto de saúde, escola) que oferecem empregos, remédios e alimentos bem como o cadastro em benefícios sociais governamentais (a exemplo do Programa Bolsa Família), os quais estão diretamente relacionados à permanência na terra indígena.

De acordo com Keese dos Santos e Oliveira (2020, p. 40),

As atividades remuneradas vinculadas aos equipamentos públicos, exercem sobre os Guarani um efeito de restrição mais marcante na relação com seu território e, portanto, com o plantio. Devido à necessidade de cumprir horários de trabalho nesses equipamentos, concentrados unicamente nas aldeias Tenondé Porã e Krukutu – as mais populosas -, aqueles que trabalham nesses empregos têm pouco tempo livre para se dedicarem à agricultura, mas mais que isso, eles tendem a querer morar na aldeia em que está o equipamento ou ao menos ficar em aldeias próximas, fazendo com que recaia também sobre suas famílias essa restrição.

Segundo o Mapa Guarani Continental, em 2016, a população Guarani do sul e sudeste do Brasil estava estimada em cerca de 20.000 pessoas e distribuída em 153 Terras Indígenas¹⁵⁹ (136 exclusivamente Guarani e dezessete compartilhadas com outros povos), em distintas fases do processo de demarcação¹⁶⁰. A maioria delas estão na fase de identificação e sujeitas a contestação.

As 57 TI Mbya Guarani são áreas em processo de expropriação e confinamento de contingentes populacionais em espaços extremamente exíguos; sobreposição de unidades de

¹⁵⁹ Categoria jurídica, definida pela Constituição Federal e pelo Estatuto do Índio (Lei n. 6001/1973), cabendo ao Estado a sua demarcação e proteção.

¹⁶⁰ Desde 1996, o processo demarcatório segue o rito estabelecido pelo Decreto n. 1775/96, que possui 7 passos. É um processo longo e moroso e envolve interesses econômicos e políticos. Tive a oportunidade de participar de 5 estudos de identificação ao longo da primeira década de 2000. Até o momento nenhuma dessas terras tiveram seu processo demarcatório finalizado.

conservação; judicializadas, com fortes limitações às práticas culturais, inviabilizando a mobilidade, causando o esgotamento dos bens naturais, necessários para a reprodução do modo de ser, de fazer e de viver guarani e impondo padrões culturais não indígenas¹⁶¹ (ANEXO A).

Após quase dois anos sem mobilizações presenciais, em junho de 2021, ainda sob as restrições da pandemia da Covid-19 que causou a morte de 1.100 indígenas, povos indígenas de várias partes do país ocuparam os gramados em frente ao Congresso Nacional e realizaram o acampamento Levante pela Terra, a fim de “defender os direitos mais básicos: vidas e territórios”.

No dia 29 de junho participei de uma conversa online com Neusa Kunhã, vice-cacica da *Tekoa Dje'y*/Rio Pequeno, Paraty/RJ. A conversa focou as ameaças de morte que Neusa vinha sofrendo, bem como os ataques à comunidade por conta do processo de demarcação do território indígena, reconhecido como tal pela Funai, em 2017. Neusa, e outrxs representantes da comunidade participaram do Levante pela Terra. A *tekoa* vem sofrendo ataques violentos desde 2017: “já houve assassinatos lá no Rio Pequeno, então a gente busca visibilidade pra nossa luta, é uma forma de proteção também pra comunidade”. A comunidade endereçou denúncias ao MPF. Neusa confirmou que os ataques à *Tekoa Dje'y* estavam sendo monitorados pelas autoridades, mas infelizmente, “a gente vive no Governo que não é favorável aos direitos dos povos indígenas. Então, isso vem dificultando e muito o avanço no processo de demarcação dos territórios indígenas”.

Neusa está respondendo a vários processos, por ser porta-voz da comunidade. Em dois processos, o juiz estadual determinou que Neusa, no prazo de cinco dias, procedesse a retirada de uma barreira sanitária, que protegia a comunidade da contaminação pela Covid-19, sob pena de multa. A prefeitura alega que é uma área pública e que a barreira é irregular.

Até o golpe de 2016, a Funai organizava suas ações em dois grandes eixos. De um lado os direitos territoriais, de outro os direitos sociais, que receberam destaque a partir da reestruturação administrativa, em 2009. O controle social da política indigenista dava-se pela Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), criada em 2006, que passou a categoria de Conselho, em 2015, instalado em abril de 2016. De caráter consultivo, respondia pela

¹⁶¹ Salienta-se que a partir de 2005, antropólogos e organizações indigenistas elaboraram mapas como ferramentas para defesa dos direitos dos povos Guarani e da conservação da biodiversidade ameaçada na região partilhada por Argentina, Bolívia Brasil e Paraguai (ARCE, 2011, p. 24). O primeiro deles – o *Guarani Retã* – foi elaborado em 2008. Em 2016, nasceu o *Mapa Guarani Continental*, que acompanha texto, escrito em português, espanhol e guarani, e mostra onde vivem, quantos são, os nomes de suas aldeias e quais são as ameaças que levam à destruição dos seus territórios.

elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas direcionadas aos povos indígenas.

Apesar de o Brasil ter saído do Mapa da Fome da FAO, em 2014, registros mostravam e ainda mostram que a fome e a falta de sustentabilidade alimentar são uma realidade para muitos povos indígenas no Brasil, conforme diagnósticos realizados em 1994 e 1995 pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), em parceria com entidades de pesquisa e com o apoio de movimentos sociais indígenas (PETI-Museu Nacional, ANAÍ-BA e Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida). A terra indígena foi escolhida como unidade de coleta, aglutinação e apresentação dos dados. A principal dificuldade para a realização do I Diagnóstico foi fazer uso do conceito de fome no contexto indígena, haja vista a diversidade de sentidos da fome. Para tanto, foi utilizado:

um conjunto de variáveis que permitisse uma avaliação, o mais confiável possível, das condições de sustentação alimentar da população: doenças mais frequentes em adultos e crianças; mortalidade infantil; as formas de sustentação da população e a dieta alimentar; o tamanho do território disponível e a qualidade do meio ambiente no interior e no entorno da terra indígena; o tipo de assistência e os projetos desenvolvidos no interior de uma terra indígena e sua eficácia (VERDUM, 1995, p. 8).

O resultado do primeiro diagnóstico (Mapa da Fome I) foi apresentado durante a I CNSAN (1994). O debate entre representantes de órgãos governamentais e não governamentais, lideranças indígenas e delegados da Conferência possibilitou uma segunda fase com pesquisas mais profundas e novas parcerias. À época, a expectativa da Ação da Cidadania com a publicação do diagnóstico era de que este fosse

um fator de conscientização e mobilização da sociedade civil e do Estado brasileiro para elaboração e execução de políticas emergenciais e de longo prazo que garantissem a sustentação alimentar dos povos indígenas. Colocando um ponto final à fome e as políticas de exclusão, fatores dominantes e responsáveis, em grande parte, pelo genocídio e etnocídio destes povos (VERDUM, 1995, p.1).

Constatou-se que em 128 terras indígenas (19,75% em relação ao número oficial de terras indígenas em meados de 1994) e uma população total de 129.858 (28,27% da população indígena no Brasil) havia com dificuldades para garantir um bom padrão alimentar e de saúde. As situações mais críticas foram encontradas entre os povos indígenas da Região Nordeste e Centro-Sul (MT, MS, PR, SC e RS) (VERDUM, 1995, p.8).

Para a realização do segundo diagnóstico foram criadas cinco coordenações regionais, cabendo a cada uma contatar indivíduos e organizações (governamentais e não governamentais) que pudessem contribuir com informações sobre a situação da segurança alimentar e da fome nas terras indígenas. Foram identificadas 577 terras indígenas e uma população aproximada de 311.656 indivíduos. Deste total, foram obtidas informações de 297

terras indígenas, correspondendo a uma população aproximada de 254.904 indígenas (81,79%). Em pelo menos 198 terras indígenas foram identificados problemas de insegurança alimentar e de fome, que atingem quantitativa e qualitativamente proporções variadas da população (VERDUM, 1995, p. 9-11).

De acordo com O Mapa da Fome II,

nas regionais Sul-Sudeste, Nordeste e Centro-Oeste foram encontrados problemas de sustentação alimentar na maioria das terras indígenas. Na Amazônia, os problemas de fome e carência alimentar tenderam a manifestar-se nas terras impactadas pelos "grandes projetos" (rodovias, ferrovias, mineração, usinas hidrelétricas, etc.) e naquelas invadidas por não-indígenas (garimpeiros, posseiros, madeireiros, etc.) (VERDUM, 2003, p. 141).

A conclusão a que chegaram os dois diagnósticos é de que as situações de insegurança alimentar e empobrecimento estão relacionadas a quatro grandes questões: (i) a extensão dos territórios garantidos efetivamente pelo Estado e sociedade nacional para reprodução e desenvolvimento físico, social, econômico e cultural dos povos indígenas; (ii) a qualidade do ambiente natural no interior destes territórios e entorno; (iii) a intrusão destes territórios por não-indígenas, o que tem sérias implicações sobre as condições de acesso aos recursos naturais e alimentares, sobre sua organização social e econômica e sobre a qualidade de vida dos homens e mulheres indígenas; e (iv) as chamadas políticas governamentais de desenvolvimento regional, que acabam por induzir, voluntária ou involuntariamente, mudanças nos padrões de ocupação territorial e de exploração dos recursos naturais, acompanhado de rupturas nos processos nativos preexistentes de percepção e relacionamento com este ambiente (VERDUM, 2003, p. 154).

A divulgação oficial do diagnóstico ocorreu em 1995, na audiência pública conjunta, entre as Comissões de Defesa do Consumidor; do Meio Ambiente e Minorias; de Direitos Humanos e de Agricultura.

O Mapa da Fome entre Povos Indígenas (I e II), a partir de 2003, passou a ser referência na elaboração de políticas e ações públicas destinadas aos povos indígenas, no âmbito dos Ministérios do Meio Ambiente (MMA) (Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas¹⁶² ou Carteira Indígena¹⁶² e o Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas - PDPI¹⁶³); do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS); do Desenvolvimento Agrário (MDA); da Educação (FNDE/MEC); além da Funai (Ministério da Justiça) e da Embrapa (Ministério da Agricultura), ademais de

¹⁶² Iniciada em 2004, apoiou projetos com foco no apoio a atividades econômicas sustentáveis; apoio à realização e fortalecimento de práticas, rituais e saberes tradicionais associados à autossustentação econômica; apoio à gestão ambiental e territorial de TI; fortalecimento institucional de organizações e associações comunitárias indígenas e; apoio à consolidação e integração de atividades econômicas sustentáveis e gestão ambiental.

¹⁶³ Ambas financiadas, em grande parte, com recursos de agências multilaterais.

ser ponto de partida para a institucionalização de Planos Nacional, Estaduais e Municipais de Segurança Alimentar e Nutricional que contemplem Povos Indígenas.

A institucionalização da SAN indígena é muito recente e deu-se numa perspectiva da saúde. O tema foi debatido nas 1ª e 2ª Nacional Conferência de Saúde Indígena (CNSI), até alcançar destaque central na 3ª Conferência, em 2001 (SALGADO, 2007). A partir de então, a temática passa a ter uma agenda específica nas reuniões da Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI), do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde (CNS/MS). No âmbito da CISI, surgiu a proposta de se criar uma Política Pública Nacional de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável para os Povos Indígenas.

Em 2002, o I Seminário Nacional para Articulação de uma Política Pública de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável para os Povos Indígenas aprovou, dentre outras deliberações, a realização de oficinas regionais para discussão e aprofundamento da questão (SALGADO, 2007). Após as oficinas, em 2003 aconteceu o I Fórum Nacional para a Elaboração da Política Nacional de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável dos Povos Indígenas do Brasil, com a participação de lideranças indígenas, que definiu diretrizes e recomendações para a formulação de uma política pública norteadas pelo etnodesenvolvimento, compreendido não somente como a necessidade de se reaproximar da cultura, mas também de incorporar o que há de adequado nas outras culturas (SALGADO, 2007).

Paralelamente ao amadurecimento do debate no movimento indígena, a Área de Alimentação e Nutrição do Departamento de Saúde Indígena (DESAI/FUNASA, atuou para manter a pauta do Sistema de Vigilância Alimentar Nutricional (SISVAN) indígena, criado em 2006.

Santos e Coimbra (2003) demonstram que o conhecimento sobre as condições de saúde, nutrição e alimentação dos povos indígenas, no Brasil, sempre foi bastante superficial. A Política Nacional de Atenção aos Povos Indígenas (2000), do MS, não somente explicitava a ausência de dados, como também apontava para a magnitude das desigualdades entre a saúde dos povos indígenas e de outros segmentos da sociedade nacional, apenas dados parciais, gerados pela Funai e Funasa.

Entre 2008 e 2009 foi realizado o I Inquérito Nacional Nutricional e de Saúde dos Povos Indígenas, conduzido pela Fundação Oswaldo Cruz, cujo objetivo foi caracterizar o estado nutricional de mulheres entre 14 e 49 anos de idade e crianças menores de cinco, com base em uma amostra probabilística representativa da população indígena residente em

aldeias de quatro macrorregiões do país: Norte, Nordeste, Centro-oeste e Sul/Sudeste¹⁶⁴. Os resultados do estudo foram publicados em 2009. O estudo constituiu um marco na saúde coletiva brasileira, uma vez que o contingente indígena foi contemplado em uma pesquisa de abrangência nacional.

O Inquérito revelou um estado nutricional e de saúde dos indígenas abaixo daquele encontrado entre a população não indígena. Apontou não apenas a existência de importantes diferenças interregionais entre as aldeias das quatro macrorregiões estudadas, mas em um plano macro, as grandes iniquidades em saúde entre o Brasil indígena e não indígena (ABRASCO, 2009). Os resultados do perfil nutricional-epidemiológico mostraram condições de nutrição e saúde preocupantes relacionadas às mudanças recentes no modo de vida dos povos indígenas, associadas ao esgotamento dos recursos naturais, às restrições territoriais, ao comprometimento das atividades produtivas e à deficiente estrutura sanitária nas aldeias indígenas. Tais resultados evidenciaram a necessidade de ações de curto, médio e longo prazo, a fim de reverter o quadro (COIMBRA, 2014).

Com relação à produção de alimentos nos territórios indígenas, o Inquérito apontou que as roças e plantações domésticas são bastante comuns nas aldeias das macrorregiões (acima de noventa por cento). Entre os cultivos estão feijão, milho, mandioca/macaxeira/aipim. Sobre a criação de animais para o consumo, o Inquérito mostrou que 31,0% (35) das comunidades possuíam criação coletiva de animais, com destaque para a região Sul/Sudeste (50 %). Os itens caça, pesca e coleta também estiveram presentes. Acima de 85% das aldeias indicaram fazê-lo para uso alimentar. Oitenta por cento das aldeias relataram ter falta de alimento em alguma época do ano. Quanto à presença de programas governamentais, nos três anos anteriores ao Inquérito, notou-se um perfil diferenciado entre as macrorregiões a depender da iniciativa. Foi referido que as iniciativas relacionadas a Carteira Indígena e ao PICS/ VIGISUS¹⁶⁵ são mais comuns em aldeias do Nordeste e Sul/Sudeste. Já a merenda escolar indígena está presente em mais de setenta por cento das aldeias nas macrorregiões. Deficiências também foram indicadas no fornecimento de água potável para consumo humano e de animais; saneamento básico; regularização fundiária (ABRASCO, 2009, p. 79-90).

A obtenção dos alimentos pelo cultivo e criação ou caça, pesca e coleta coletivos mostrou-se pouco importante em comparação com as estratégias domésticas. A compra comprovou ser mais frequente em todas as macrorregiões. A segunda fonte dos alimentos foi

¹⁶⁴ Foram visitadas 113 aldeias e entrevistadas 6.692 mulheres e 6.128 crianças (COIMBRA, 2014).

¹⁶⁵ Práticas Integrativas e Complementares em Saúde/Sistema Nacional de Vigilância em Saúde

o cultivo e a criação doméstica de animais. A obtenção de alimentos por meio de cestas básicas e de doações de alimentos foram mencionadas, com relevância para a primeira (ABRASCO, 2009, p.107-108).

Em 1º de julho de 2010 os resultados do Inquérito foram apresentados e debatidos em Plenária do Consea, aprovando-se a Exposição de Motivos n. 8/2010, com recomendações para o enfrentamento da insegurança alimentar e nutricional dos povos indígenas. Nesse sentido, duas ações foram importantes:

i) a execução do Programa Conjunto “Segurança Alimentar e Nutricional de Mulheres e Crianças Indígenas no Brasil” (PCSAN), realizado no período 2010-2013, pelo Sistema ONU em parceria com órgãos governamentais, objetivando “contribuir com a melhoria da SAN de crianças e mulheres indígenas vulneráveis no município de Dourados e na região de Alto Rio Solimões. O eixo estrutural do Programa era a ampliação do acesso a serviços e políticas públicas considerando os aspectos culturais e sociais dessas populações” (OIT, 2013, p.1).

ii) “1º Seminário Nacional de Mulheres Indígenas e Segurança Alimentar e Nutricional”¹⁶⁶, em novembro de 2013, cujo objetivo foi de subsidiar o Consea no monitoramento das ações do Plansan 2012-2015. Participaram do evento mulheres indígenas, das cinco regiões do país, entre jovens, adultas e anciãs, para sentir, pensar, e partilhar sementes e saberes sobre as práticas alimentares e as mudanças ocorridas na cultura alimentar em seus territórios (CONSEA, 2014).

Apesar das particularidades relatadas, todas as mulheres presentes revelaram em suas falas enfrentar mudanças alimentares, com a presença cada vez maior de alimentos industrializados, em decorrência do confinamento territorial, degradação ambiental ou falta de acesso à terra. Ao término do Seminário, foi apresentada a Carta das Mulheres Indígenas ao Estado Brasileiro em que as participantes indígenas expõem suas principais demandas acerca das políticas de SAN. Reproduzo um dos trechos da Carta:

A mulher indígena possui papel fundamental dentro do território, seja como educadora, como multiplicadora do saber milenar ou mediadora dos conflitos de um povo, sobretudo as mulheres mais velhas. Somos nós que preservamos a medicina e a agricultura tradicionais. E as que mais guardam, testam, multiplicam as sementes tradicionais. Diante disso, é fundamental desenvolver políticas que preservem e estimulem os saberes milenares, voltadas para o etnodesenvolvimento, e que fortaleçam a liderança das mulheres. Segurança alimentar é um conjunto interligado, por isso devemos discutir todos os pontos: território, saúde, educação, hábitos alimentares e a qualidade dos alimentos. É uma responsabilidade institucional e uma responsabilidade social (CONSEA, 2014, p. 90-91).

¹⁶⁶ Iniciativa organizada pelo Consea, em parceria com órgãos governamentais - da qual participei ativamente como servidora do MDS -, instâncias colegiadas e agências multilaterais, como OXFAM e PNUD.

As indígenas estavam preocupadas com o consumo de alimentos com agrotóxico e transgênicos, bem como com a ausência do Estado, em suas múltiplas esferas, em implementar políticas públicas que fortalecessem a alimentação tradicional.

No âmbito da saúde, desde 2010, a SESAI, criada por meio do Decreto 7.336/2010, responde pela coordenação e execução da gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena/SasiSUS, no âmbito do SUS. O controle social da saúde indígena é constituído pelos Conselhos Locais de saúde Indígena (CLSI), pelos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI) e pelo Fórum de Presidentes de Conselhos Distritais de Saúde Indígena (FPCONDISI).

Os povos indígenas continuam enfrentando mudanças complexas e de forma acelerada, provocadas pelas frentes de expansão e colonização, e a degradação ambiental, o desmatamento, o intenso uso de aditivos químicos em propriedades que circundam seus territórios, impactam diretamente na (in)segurança alimentar e nutricional. Como demonstrado pelos Mapa da Fome entre Povos Indígenas (I e II), a demarcação de terras indígenas permanece como um desafio para a compreensão das condições de saúde, alimentação e nutrição dos povos indígenas. Um aspecto importante é a dimensão diminuta das terras indígenas, sobretudo nas regiões Sul, Sudeste e Nordeste do Brasil, e em parte no Centro-Oeste. Exemplo emblemático é o dos Guarani e Kaiowá, de Mato Grosso do Sul que vivem uma situação de extrema restrição territorial, com graves consequências sobre a situação alimentar.

Consultoria realizada para o MDS (UNESCO, 2015, p. 10) chamou a atenção para o fato de que,

entre 2005 e 2010, os Guarani e Kaiowá estiveram no ápice da insegurança alimentar, resultando na morte, por desnutrição, de 45 crianças indígenas em várias aldeias do estado. Dados da SESAI (2012), mostravam prevalência de baixo peso em crianças indígenas com idade inferior ou igual a 5 anos (73 casos/1000).

Para mitigar o problema, em 2006, foram realizadas doações de alimentos pelo Governo Federal e por instituições internacionais para a Reserva Indígena de Dourados. No ano seguinte, em 2007, foi pactuada entre o MDS, a Secretaria de Estado do Mato Grosso do Sul, a Funai e a Funasa, a Ação de Distribuição de Alimentos aos Guarani e Kaiowá¹⁶⁷.

¹⁶⁷ As cestas eram compostas por oito tipos de alimentos, totalizando 22kg. Para a região Centro-sul, a composição era de 10kg de arroz, 2kg de açúcar, 3kg de feijão, 2kg de farinha de trigo, kg de macarrão, 2 latas de óleo de soja, 1kg de leite em pó e 1kg de fubá, não respeitando as particularidades Guarani.

Pesquisa de caráter socioeconômico e nutricional, com abordagem em direitos humanos, realizada pela FIAN em 2013, com comunidades Guarani e Kaiowá, demonstrou que:

em 76% dos domicílios houve ocasião em que crianças passaram um dia todo sem comer e foram dormir com fome, pois não havia comida na casa; em 82% dos domicílios não havia a afirmação de que esse grupo comeu menos quantidade de comida do que julgava ser necessário, porque não dispunham de recursos para obter alimentos e [...]; em 80% das residências pessoas da família afirmaram comer menos para deixar comida às crianças (FRANCESCHINI, 2016, p. 68).

Ademais, entre 28 de agosto e 2 de setembro de 2016, o Consea realizou visita técnica aos povos indígenas Guarani e Kaiowá, em sete municípios do Mato Grosso do Sul, com o objetivo de assegurar escuta às comunidades (acampamentos e reservas¹⁶⁸) sobre ocorrências de violação do DHANA e direitos territoriais, bem como debater com os órgãos públicos os desafios e propostas para a garantia desses direitos¹⁶⁹.

De acordo com o relatório “*Tekoha: direitos dos Povos Guarani e Kaiowá*” (CONSEA, 2017, p. 78):

foi possível constatar em todas as comunidades visitadas a ocorrência de fome e desnutrição, a precariedade do acesso a saúde, a água e a educação, a ausência de documentação civil, um constante sentimento de medo de ataques violentos por ordem dos fazendeiros da região e uma forte criminalização das lideranças indígenas que resistem e reagem aos abusos de poder dos órgãos de polícia.

O documento também atestou que a

demarcação das terras indígenas é a condição primária para a realização do Direito Humano à Alimentação Adequada dos povos indígenas Guarani e Kaiowá do Cone Sul do Mato Grosso do Sul e para o acesso a todas as políticas públicas previstas no Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Plansan). A situação de insegurança alimentar e nutricional dos povos indígenas Guarani e Kaiowá é causada diretamente pelo descumprimento de seus direitos territoriais garantidos pela Constituição Federal do Brasil (CONSEA, 2017, p. 78).

Assim como os Guarani, outros povos têm vivenciado mudanças visíveis quanto ao grau de ocupação do território; à obrigatoriedade de um novo estilo de vida alimentar; ao sedentarismo; às transformações na produção de alimentos; aos novos hábitos de consumo alimentar, que caracterizam um quadro de transição nutricional. Resultado de tais mudanças é o surgimento de doenças crônicas.

¹⁶⁸ Foram visitadas as comunidades indígenas de Laranjeira *Nhande Ru*, no município de Rio Brillante; *Kunumi e Te'yi Kué*, no município de Caarapó; *Kurusu Ambá*, no município de Coronel Sapucaia; Amambai, no município de Amambai; *Nhande Ru Marangatu*, no município de Antônio João; e, no município de Dourados, os acampamentos *Apyka'i, Jayche Piru, Onaty Pokee Verá e Yvu Verá* e as aldeias *Jaguapiru e Bororó*.

¹⁶⁹ A comitiva contou com a presença de conselheiros/as do Consea da sociedade civil e de governo, convidados/as de outros órgãos governamentais (SESAI, MDSA – antigo MDS -, Secretaria Especial de Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agrário (SEAD), Funai e Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI/MS) e membros do MPF.

Com a institucionalização da PNSAN foram elaborados os Planos de Segurança Alimentar e Nutricional (Plansan). O I Plansan (2012-2015) constituía objetivos e metas relativas aos povos indígenas nas 8 diretrizes que o compunham, além da diretriz 4 que estabelecia a “Promoção, universalização e coordenação das ações de segurança alimentar e nutricional voltadas para quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais, povos indígenas e assentados da reforma agrária”. As metas prioritárias para 2012-2015, foram executadas levando em conta a intersetorialidade, a pactuação federativa (União, Estados e Municípios) e a participação/controlado social.

As políticas públicas gestadas pelo Estado e que beneficiavam povos indígenas, mas não alcançam sua totalidade, limitam-se à segurança alimentar e nutricional, o que não quer dizer que promovessem soberania alimentar. Assume-se que, ao longo de uma década, foi feito um esforço para consolidar políticas de combate à fome e de garantia de SAN, bem como garantir a construção e execução de políticas diferenciadas e específicas, que respeitem as culturas, estratégias de produção e reprodução social, conhecimentos tradicionais, formas de organização social, especificidades étnicas e raciais.

A Funai¹⁷⁰, órgão responsável pela política indigenista no Brasil, foi criada em meados dos anos 60 em plena ditadura militar. Nos anos 90, as responsabilidades sobre saúde, educação, desenvolvimento rural e meio ambiente foram descentralizadas e passaram a ser exercidas pelos Ministérios da Saúde, da Educação, do Desenvolvimento Agrário e do Meio Ambiente.

Apesar dos esforços de muitos presidentes da instituição ao longo do tempo, a Funai nunca conseguiu estabelecer uma relação horizontal com os povos indígenas. Porém, o horizonte agora se abriu para mudanças: em 4 de fevereiro de 2023, tomou posse a primeira presidenta indígena, Joenia Wapichana, da instituição, renomeada como Fundação Nacional dos Povos Indígenas. No discurso de posse, Joenia mencionou como o fortalecimento do órgão e a escuta sensível e comprometida às demandas dos povos indígenas, especialmente no que toca à demarcação dos territórios tradicionais, como prioridades de sua gestão.

Na Funai, o Programa de proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas relativo ao PPA 2012-2015, apresentava 4 eixos temáticos: Segurança Alimentar e Nutricional; Desenvolvimento Territorial Rural Sustentável; Agricultura Familiar; Conservação e Gestão de Recursos Hídricos, cujas metas, ações orçamentárias e iniciativas estavam concentradas principalmente nos Objetivos 0945 (“Implantar e desenvolver a PNGATI, por meio de

¹⁷⁰ O sítio eletrônico da instituição (<https://www.gov.br/funai/pt-br>) oferece informações sobre sua atuação junto aos povos indígenas.

estratégias integradas e participativas com vistas ao desenvolvimento sustentável e à autonomia dos povos indígenas”) e 0948 (“Promover o acesso amplo e qualificado dos povos indígenas aos direitos sociais e de cidadania por meio de iniciativas integradas e articuladas em prol do desenvolvimento sustentável desses povos, respeitando-se sua identidade social e cultural, seus costumes, suas tradições e instituições”) (UNESCO, 2013).

No âmbito do MDS, entre as políticas públicas de SAN (vigentes até o ano de 2018) existia o Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais¹⁷¹, o Programa Cisternas, o PAA, o PNAE. Observe-se que as famílias indígenas precisavam estar no Cadastro Único de Programas Sociais do governo federal (CadÚnico)¹⁷² e ter uma renda. O atendimento às políticas mencionadas têm um viés distributivo e econômico.

Na perspectiva de Ulrich Brand, as “políticas progressistas distributivas [elaboradas no Brasil e estendidas para países da América Latina, como Argentina, Chile e Costa Rica] se baseiam em uma certa integração ao mercado internacional, o que implica que a intensificação do extrativismo esteja profundamente inscrita nas próprias estruturas do Estado” (2016, p. 137).

A participação dos indígenas na elaboração e implementação das políticas anteriormente citadas tem sido insuficiente. O PBF é visto com ressalvas no atendimento aos povos indígenas. Dada a escassez de informações sobre os diferentes aspectos do Programa entre os povos indígenas, foi encomendada à Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação (Sagi/MDS) a realização de uma pesquisa de avaliação qualitativa sobre os efeitos do Bolsa Família¹⁷³.

Conforme o relatório,

embora com extensões diferentes e situadas em diferentes biomas, todas as TIs sofrem igual pressão externa de não indígenas interessados em ocupar e explorar os recursos naturais ali disponíveis. A TI Jaraguá (SP) é extremamente reduzida em extensão, a ponto de ser insuficiente para a abertura de roçados familiares – além disso, paira sobre a população o risco de não mais poder acessar a área do Parque Estadual do Jaraguá, localizado próximo da TI, como efeito da privatização da gestão dessa área de proteção (MDS, 2016, p. 21).

O povo indígena Guarani foi contemplado com três estudos de caso, sendo dois no Mato Grosso do Sul (Guarani e Kaiowá) e um em São Paulo (Mbya Guarani). Os estudos buscaram levantar percepções dos indígenas beneficiários acerca dos diversos componentes,

¹⁷¹ Instituído pela Lei 12.512/2011 e regulamentado pelo Decreto 7.644/2011.

¹⁷² Instrumento que identifica e caracteriza as famílias de baixa renda, permitindo que o governo conheça melhor a realidade socioeconômica dessa população. Nele são registradas informações como: características da residência, identificação de cada pessoa, escolaridade, situação de trabalho e renda, entre outras.

¹⁷³ Entre 2013 e 2014, realizaram-se estudos etnográficos para compreender os efeitos das transferências monetárias do PBF na população indígena residente em sete Terras Indígenas (TI), a saber: Alto Rio Negro (AM); Barra Velha (BA); Dourados (MS); Jaraguá (SP)¹⁷³; Parabubure (MT); Porquinhos (MA) e *Takuaraty/Yvykuarusu* (MS).

como: CadÚnico; condicionalidades na saúde e educação; logística de saque do benefício; além do impacto da transferência de renda nas questões de gênero, atividades produtivas e comerciais locais e segurança alimentar; na utilização do benefício financeiro; na relação dos indígenas com o poder público e a sociedade local.

Os estudos detectaram problemas que iam desde o acesso ao cadastramento no Programa até a logística de saque do benefício. Quanto às condicionalidades de educação e saúde, as condições oferecidas aos indígenas para cumprirem-nas foram consideradas bastante insatisfatórias.

Interessa focar os resultados referentes aos impactos nas questões de gênero e segurança alimentar. No caso das mulheres,

a titularidade do cartão em nome das mulheres não trouxe conflitos perceptíveis em nível intrafamiliar. Elas relataram estar contentes com a situação, pois podem destinar o recurso para fins que julgam os mais adequados e importantes. Em geral têm sido direcionados para as crianças, atendendo algumas demandas dessas, mas fundamentalmente provendo as condições necessárias para que frequentem a escola (MDS, 2016, p.117)

De modo abrangente, o relatório apontou que,

em alguma medida, o Programa tem contribuído para a sustentabilidade alimentar da população, seja viabilizando a compra direta de alimentos, seja proporcionando as condições para a compra de ferramentas e instrumentos que são/serão utilizados na geração de alimentos (especialmente os roçados e na pesca). Mas em si, dissociado de outras ações, seus efeitos serão inevitavelmente insuficientes para gerar uma efetiva sustentabilidade alimentar. É preciso ser retomada, e urgentemente, a tese de que só com uma política integrada, intersetorial, será possível enfrentar os desafios da segurança alimentar entre os povos indígenas no país. No caso de algumas das etnias consultadas na pesquisa, se não for resolvido o problema fundiário, destinando as porções de terra (territórios) demandadas, dificilmente elas alcançarão a desejada autonomia e segurança alimentar unicamente com cestas básicas e transferências monetárias (MDS, 2016. p. 125).

Daí a necessidade de acompanhamento e avaliação do funcionamento e efeitos do PBF nos distintos povos indígenas beneficiários da política, bem como fortalecer a economia indígena, apoiando e fortalecendo iniciativas de produção, distribuição, consumo e comercialização de bens e serviços oriundos da sociodiversidade local; apoio material às iniciativas familiares e coletivas de produção de alimentos, com o fornecimento de instrumentos de trabalho nas roças, manejo florestal e piscicultura; implementação de serviços Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) culturalmente qualificados e continuados, sensível às demandas, desejos e expectativas indígenas (MDS, 2016).

A participação política dos indígenas no debate acerca das políticas de SAN ocorreu, pela primeira vez, durante a 3ª CNSA (2007). Eram 49 indígenas para mais de 200 povos indígenas registrados pelo Censo Demográfico de 2000. Desde então, indígenas tiveram assento em todas as Conferências realizadas.

Sobre a Comissão Permanente de Segurança Alimentar e Nutricional de Povos Indígenas do Consea (CP6), a ex-presidente Maria Emília Pacheco (2020) salientou a presença e o diálogo:

[...] nós acabamos construindo no Consea, uma comissão específica dos povos indígenas, e isso era outra questão também a ser considerada, porque são problemáticas distintas, né. São histórias distintas, culturas distintas, embora houvesse também uma demanda dentro do Consea de uma ampliação da representação das comunidades tradicionais, nós vivemos isso o tempo todo. E é claro que essa demanda cresceu na medida em que o Estado reconheceu através do decreto 6040, fazendo ecoar um artigo da Constituição, e que fala das terras tradicionalmente ocupadas, as comunidades tradicionais queriam ter uma representação maior. Mas, a existência de uma comissão de povos indígenas, a meu ver, foi sempre muito significativa.

Anteriormente, as questões indígenas eram debatidas em todas as Comissões, mas, em razão da demanda de conselheirxs indígenas foi criada a CP6, que passou a concentrar os debates e dar mais visibilidade ao tema. Ao longo da atuação da CP6, dentre as várias propostas encaminhadas destaca-se a de fortalecer as práticas alimentares e culturais e o resgate de sementes tradicionais, relacionadas diretamente ao protagonismo das mulheres.

A presença de povos indígenas e PCT no Consea, mostrou um Brasil plural. Contudo, não parece que os povos indígenas tenham tido uma escuta sensível e comprometida no que diz respeito a elaboração, ao monitoramento e a avaliação das políticas e programas:

Então, essa é uma questão que sempre me preocupou. Porque a representação indígena é de um caráter distinto. São culturas e histórias muito distintas. Então, esse é o aspecto que eu sempre achei que era um pouco complicado. Eu também percebo que no Consea muita gente foi aprendendo. Eu acho que a gente tem que apostar nas pessoas, não estou me referindo ao Estado, o governo; estou me referindo à sociedade. As pessoas foram modificando sua percepção sobre os povos indígenas, e foram, vamos dizer assim, aperfeiçoando a sua escuta. Porque eu me lembro que, quando um indígena se levantava, eu via as pessoas se manifestarem. E, às vezes, eu os percebia como que dizendo: ‘lá vem eles de novo’. Muito complicado. Mas eu acho que exemplos concretos sensibilizam as pessoas. No momento em que os indígenas... eu me lembro de um guarani... eu até usei no meu discurso de posse essa palavra... ele se levantou e usou uma expressão que significava ‘sementes que não brotam’, ou ‘não tem semente para brotar’, algo assim. [...] então, eu me lembro que no dia que o indígena, a liderança, falou isso, eu notei que as pessoas ficaram, assim, mobilizadas. Assim, também, quando a gente tratava dos exemplos do que continha a tal da cesta indígena com alimentos que não tem nada a ver com a história e com as práticas alimentares deles. Então, esses momentos eram importantes para o pessoal da área da nutrição ouvir. Então, eu diria que a presença dos indígenas no Consea, seguramente deixou marcas, deixou um legado, que é [...] o da necessidade da sociedade se perceber como uma sociedade pluriétnica. Nós somos uma sociedade profundamente racista. Então, eu acho que isso era um aspecto importante, ter essas várias falas. E de fato, de forma obstinada,

[xs indígenas] traziam questões de conflito territorial; a reivindicação de demarcação de terra; críticas contundentes a SESAI; críticas contundentes a composição das cestas de alimentos; reivindicação de um programa que possibilitasse autonomia para que elxs pudessem gerir recursos [...] (PACHECO, 2020). [grifos meus]

Vale lembrar que, da Colônia até a República, o Estado brasileiro atuou com a ideia da integração e da assimilação dos povos indígenas à sociedade envolvente. A CF/88 é que fez o giro paradigmático para a diversidade, o que vem propiciando o exercício de uma relativa autonomia pelos povos indígenas e a sua participação, mediante representação de organizações indígenas, em comissões e programas de governo, principalmente a partir dos anos 1990. Todavia, é na pressão que conquistam o espaço na agenda das políticas públicas (LUCIANO, 2012).

Apesar de presenciar, enquanto servidora pública, diálogos do Governo federal, organizações não governamentais e representantes indígenas sobre políticas públicas, sem participação na tomada de decisão, observava que os diálogos as vezes pareciam infrutíferos, pois era corriqueiro o não comparecimento de interlocutores do governo às agendas programadas, deixando frustrados os indígenas que se deslocavam de tão longe para dar encaminhamentos a temas importantes para eles. Outra questão era a dança das cadeiras entre os representantes de governo que incomodava os representantes indígenas, uma vez que havia dificuldade em apreender se os encaminhamentos tirados nas reuniões, de fato, seriam levados adiante. Os representantes indígenas conhecem bem o funcionamento da máquina estatal e burocrática. Não raro era possível encontrar os mesmos indígenas em diferentes eventos/agendas/reuniões e/ou outras instâncias colegiadas de diálogo com o governo.

Durante os cinco anos em que participei de reuniões com indígenas, observei que apresentam uma trajetória de “mestiçagem intelectual” e “distanciamento” da representatividade de seu povo, como observado por Gunther Dietz (2005). É preciso prestar atenção sobre quem se está falando. Suas vozes não são necessariamente ingênuas, elas são politizadas. O modo como os indígenas fazem política e interagem com a sociedade externa não necessariamente corresponde à política que eles realizam nas suas comunidades e aldeias. É uma política para branco.

Observa-se um aprendizado indígena para negociar, articular, demandar uma posição de respeito e acesso a recursos. Eles alcançaram uma consciência política – categoria conceitual expressa por Varese (1981) – de que eles são sociedades dominadas. Elas não se veem fora da relação com o Estado Nacional e a sociedade mais ampla. E, por isso, acionam a identidade de índios para se fazer ouvir, para que o Estado atenda suas demandas. Boa parte

das lutas indígenas está pedindo inclusão na sociedade civil e no Estado. Em resposta, o Estado começa a promover ações, programas, políticas, com o componente étnico.

O risco é de que na reinvenção política no diálogo com o Estado, muitos sejam cooptados, excluam outros, excluam internamente. E aí pode ser entendida a exclusão das mulheres das pautas das lutas indígenas. É visível o aglutinamento de alguns destes representantes em torno dos distintos órgãos públicos federais lutando para defender interesses privados, de suas organizações ou de seus povos, em detrimento da luta mais ampla e coletiva dos povos indígenas do Brasil.

Sem dúvida, no período 2003-2016 houve maior abertura à participação indígena nos debates nacionais e na implementação de políticas de seu interesse¹⁷⁴. Dezenas de instâncias colegiadas nacionais, estaduais e municipais foram criadas para manter a participação das/dos indígenas, muito embora, em algumas delas a representação seja ínfima. Como uma ou duas lideranças de dois povos podem representar o conjunto de 305 etnias? Nas palavras de Valéria Payê:

A questão indígena nunca foi uma prioridade, de fato, para o Estado brasileiro. A temática indígena nunca foi prioridade, tanto é que a gente verifica como se deu esse processo de construção. O Estado brasileiro não é um Estado preocupado em respeitar a diversidade e construir as políticas públicas atendendo minimamente essa diversidade. Então, o que a gente percebe é que todas as políticas são pensadas de uma forma única, de uma forma geral, ou seja, todos os povos são tratados iguais (SOUSA, 2010, p. 209).

Como garantir a observância do pluriculturalismo nas políticas para 305 povos indígenas? Como garantir instrumentalmente as perspectivas universais de direitos sem anular ou negar os direitos específicos de grupos étnicos distintos? Para Luciano (2012, p. 218) “seria necessário pensar e constituir novos instrumentos de atendimento aos direitos indígenas, fundamentados em autonomias administrativas que têm como referência e base as autonomias territoriais e étnicas dos povos indígenas, denominadas de distritos territoriais indígenas nos marcos do Estado Brasileiro”.

¹⁷⁴ Dentre as instâncias colegiadas estão: i) Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), de caráter consultivo, instituído pelo Decreto n. 8.593, de 15 de dezembro de 2015, e responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Desde 2006 era Comissão. ii) Conselho Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), criado pelo Decreto n. 8.750, de 09 de maio de 2016, cuja missão é pactuar a atuação conjunta de representantes da Administração Pública direta e membros do setor não governamental pelo fortalecimento social, econômico, cultural e ambiental dos povos e comunidades tradicionais. iii) CP6 (Consea); iv) Comitê Gestor da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (CG-PNGATI), instalado em outubro de 2013, responsável pela coordenação execução e monitoramento da política.

A Convenção 169 da OIT (1989) determina o controle social e a participação indígena direta nas instâncias decisórias, sobretudo nas que lhe dizem respeito, por meio de consultas para obtenção do consentimento das coletividades indígenas (art. 6º e 7º). Também a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) que reflete o conjunto das reivindicações atuais dos povos indígenas em todo o mundo acerca da melhoria de suas relações com os Estados nacionais. Na Declaração consta o direito à autodeterminação e a necessidade de fazer do consentimento e do acordo de vontades o referencial de todo o relacionamento entre povos indígenas e Estados. Na dicção do seu art. 7º:

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

Infelizmente, em regra, o direito de escolha não é observado por parte do Estado, apesar dos instrumentos internacionais mencionados e da jurisprudência regional e internacional de direitos humanos, a que o Brasil se comprometeu acatar. Inexiste procedimento de consulta com relação a políticas ou medidas legislativas e administrativas que impactam diretamente os povos indígenas.

O modo de viver, ser, fazer e saber dos povos indígenas são singulares. A implementação desta e de outras políticas deve considerar as concepções próprias que apresentam aspectos simbólicos e representacionais diversas. Vale ressaltar que as políticas públicas que, supostamente, beneficiam povos indígenas, chegam, em sua maioria, às terras indígenas já demarcadas. Ou seja, sem demarcação não há políticas públicas. O Estado se exime de garantir direitos já estabelecidos constitucionalmente.

A luta por autonomia revela-se útil à pesquisa a fim de desvelar as categorias nativas de mulheres indígenas sobre o conteúdo do conceito de SAN, concebido em instrumentos normativos internacionais e nacionais. A necessidade do desvelamento surgiu da constatação de que, apesar de sua boa intenção, são conceitos impostos, que renovam o processo colonizador. Políticas públicas de segurança alimentar para assegurar o direito à alimentação e à sustentabilidade da produção de alimentos para as futuras gerações na América Latina só terão eficácia se os povos que durante séculos domesticaram plantas e acumularam conhecimentos sobre elas sejam ouvidos e tenham os seus saberes valorizados.

Como servidora da CGPCT/SESAN/MDS, tive a oportunidade de participar da elaboração de Termos de Referência (TR) para contratação de consultores afim de avaliar as

ações, os programas e as políticas públicas de SAN que envolviam o atendimento de povos indígenas e PCT. Há que se combinar desenho de programas e projetos com metodologias e ferramentas participativas que permitam trabalhar com povos indígenas e povos e comunidades tradicionais, de forma a se construir conhecimentos a partir de suas próprias perspectivas como sujeitos atuantes sobre a realidade concreta.

Além disso, Grupos de Trabalho interministeriais, salas de situação foram instaladas para debater questões como alimentação escolar indígena, desnutrição infantil indígena, embora em muitas das discussões a representação indígena não estivesse presente. Regimentalmente, a Caisan instituiu, mediante Resolução n. 6 de 1º de outubro de 2014, o Comitê Técnico de Povos e Comunidades Tradicionais (CTPCT), que visava apoiar e garantir ações voltadas aos PCT, em consonância com o Decreto n. 6.040/2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais. Dentre os avanços alcançados estão a criação do GT de Alimentação Escolar Quilombola e a retomada do GT de Alimentação Escolar Indígena, importante *locus* de articulação na realização do I Seminário de Mulheres Indígenas, realizado em 2013; participação de membros do CTPCT nas oficinas de implantação do SISAN nas cinco regiões do país a fim de sensibilizar gestores públicos para a temática de SAN e PCT; discussão sobre as cestas de alimentos emergenciais.

Em 2007 foi criada a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (CNPCT) cuja missão era pactuar a atuação conjunta de representantes da administração pública direta e membros da sociedade civil pelo fortalecimento social, econômico, cultural e ambiental dos povos e comunidades tradicionais. Em 2016 foi transformado em Conselho.

Fato importante no segundo mandato da presidenta Dilma Rousseff, meses antes do golpe, foi a realização, em dezembro de 2015, da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, com o tema A relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988. O objetivo principal da Conferência foi “discutir e propor diretrizes para a consolidação da política nacional indigenista sob o paradigma da descolonização da relação entre o Estado e os povos indígenas”.

O enfraquecimento do Sisan e dos programas de fomento à produção da agricultura familiar, promovidos pelo governo do presidente Jair Bolsonaro (2019-2022), teve impacto direto sobre os direitos territoriais dos povos indígenas. O PAA na sua feição original acabou. Mas, pelo que se pode inferir das chamadas públicas publicadas nos *sites* dos governos estaduais e municipais ainda existe. Se o governo federal dispensou a escuta das associações

e das comunidades, há governos estaduais e municipais disposto a essa escuta. Cabe encontrar caminhos para manter os objetivos do Programa alinhados com os princípios do desenvolvimento sustentável e da produção de alimentos saudáveis.

4.3 POLÍTICAS DE SAN PARA OS POVOS ORIGINÁRIOS/INDÍGENAS NA ARGENTINA

A questão dos povos originários na Argentina é historicamente distorcida por processos ideológicos que proclamavam a herança europeia da nação e negavam a origem indígena. Durante o período militar (1976-1983), todas as práticas de agrupamento político e intelectual foram proibidas e perseguidas, repercutindo no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. Foi somente após o retorno da democracia, em 1983, que os movimentos indígenas se revitalizaram e alcançaram importantes objetivos (GORDILLO; HIRSCH, 2010).

Em 1985, foi sancionada a Lei 23.302 que trata da *Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes*¹⁷⁵ e cria o *Instituto Nacional de Assuntos Indígenas* (INAI), órgão descentralizado, com participação indígena, vinculado ao *Ministerio da Justiça y Derechos Humanos* e responsável pela formulação e execução da política indigenista na Argentina.

A página oficial do Instituto (<https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai>) apresenta a missão da entidade nos seguintes enunciados:

Desarrollar y coordinar políticas públicas para garantizar el desarrollo comunitario, el derecho a la salud y a la educación, el acceso a la tierra y la preservación de las identidades culturales indígenas.

Impulsar la participación de las comunidades en el diseño y gestión de las políticas de Estado que las involucran, respetando sus formas de organización tradicional y sus valores.

No entanto, o INAI está longe de cumprir a promoção de políticas públicas e proteção aos direitos dos povos originários na Argentina, especialmente no que diz respeito aos seus territórios ancestrais.

Em 1994, a Constituição Nacional (CN) foi reformada e a antiga referência aos “índios”, constante do art. 67, inciso 15, da CN de 1853, que estabelecia ao Congresso Nacional o dever de “*proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo*”, foi eliminada.

¹⁷⁵ Essa lei não encaixa no predicado legal atual, mas continua vigente. De acordo com Gorosito Kramer (2021), há três elementos que não fazem parte do atual enunciado lexical: “apoio”, “comunidades”, e “aborígenes”, os quais deveriam ser substituídos por “direitos”, “povos” e “indígenas”, respectivamente.

Os anos anteriores à reforma constitucional foram de muita negociação das organizações indígenas para chegar a consenso sobre uma proposta que incluísse os principais direitos no novo texto. A reforma do art. 67, inciso 15, foi aprovada à unanimidade, o que significou uma mudança de paradigma na área de direitos humanos indígenas. Um novo enunciado lexical foi formulado, com uma carga semântica diferente da normativa anterior: o uso da palavra “povos indígenas” em vez de “populações” indígenas; o reconhecimento de sua pré-existência étnica e cultural; e a obrigação do Estado de garantir seu direito à identidade (MAIDANA *et al.*, 2013, p. 161).

Diferentemente da Constituição brasileira de 1988, a CN Reformada de 1994 não dispõe de um capítulo específico para os povos indígenas. O respeito à identidade e à diversidade cultural é assegurado em disposições legais, e em cláusulas de garantia de direito internacional, no âmbito dos direitos humanos. O reconhecimento jurídico concedido aos povos indígenas está relacionado a situações sociopolíticas e econômicas (MAIDANA *et al.*, 2013).

A incidência dos povos originários é tratada no Capítulo IV, das atribuições do Congresso Nacional, nos seguintes termos:

Art. 75, Inc. 17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Outra atribuição do Congresso Nacional respeita à aprovação ou rejeição de “*tratados concluidos con las demás naciones y con las organizaciones internacionales y los concordatos con la Santa Sede*”, que possuem hierarquia superior à das leis (art. 75, inc. 22)¹⁷⁶.

Em julho de 2000, mediante a Lei Nacional 24.071, a Argentina ratificou a Convenção 169 da OIT, que garante à consulta prévia em todos os assuntos que afetam os direitos dos povos indígenas. Em 2007, o direito à terra e ao território dos povos originários é reafirmado, em nível internacional, pela Declaração das Nações Unidas sobre Povos Indígenas.

¹⁷⁶ *La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre; la Declaración Universal de Derechos Humanos; la Convención Americana sobre Derechos Humanos; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y su Protocolo Facultativo; la Convención sobre la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio; la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer; la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes; la Convención sobre los Derechos del Niño; en las condiciones de su vigencia, tienen jerarquía constitucional, [...] y deben entenderse complementarios de los derechos y garantías por ella reconocidos.*

A Argentina possui 23 províncias, das quais dez regulam a questão indígena em suas Constituições. Muitas delas se limitam a repetir parte do art. 75, inciso 17 da CN.

Enriz (2010) observa que nas duas últimas décadas os povos originários tornaram-se mais visíveis, seja na incorporação do art. 75, incisos 17, 19 e 22, da CN Reformada/94, reconhecendo a preexistência étnica e cultural dos povos indígenas, seja mediante leis específicas que trazem elementos que garantem o respeito à identidade indígena e o direito a educação bilingue e intercultural; reconhecem o status legal das comunidades indígenas, a posse e a propriedade comunitária das terras que tradicionalmente ocupam; regulam a entrega de terras que não serão descartáveis, transferíveis ou passíveis de ônus; reconhecem e garantem a participação indígena na gestão dos recursos naturais e aos demais interesses que os afetam. Apesar disso, existe uma profunda lacuna entre o reconhecimento dos direitos e o seu pleno exercício.

Em 2001, a Argentina incluiu os povos indígenas, pela primeira vez, no *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*, um marco na história estatística do país. Dos oito censos nacionais anteriores (1869, 1895, 1914, 1947, 1960, 1970, 1980 e 1991), o tema dos povos indígenas recebeu tratamento parcial nos três primeiros e foi desconsiderado nos demais (MAIDANA et al., 2013).

Apenas em junho de 2006, o INDEC divulgou os primeiros números da *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas* (ECPI), elaborada durante os anos de 2004 e 2005. À época existiam 600.329 indígenas no país (1,7% da população total). Observa-se que, embora a maioria dos indígenas na Argentina viva em áreas rurais, existe uma grande porcentagem dessa população nas cidades (INDEC, 2006).

O Censo INDEC de 2010 (p. 280) registrou o que a “branca” Argentina não queria enxergar: a presença de quase um milhão de indígenas (955.032), 2,4% da população total do país (cerca de quarenta milhões à época). As províncias com maior proporção de população indígena são: Formosa, Salta, Jujuy (Noroeste), Río Negro, Neuquén e Chubut, com porcentagens que alcançam entre 6,1% e 8,7%.

Do total de pessoas que se reconhecem como pertencentes ou descendentes de povos originários, 21,5% se declararam Mapuche, o que representa um total de 205.009 pessoas. Os Mapuche são o povo indígena majoritário, seguido dos Toba e Guarani.¹⁷⁷ Os três povos juntos constituem 45,9% da população indígena argentina. Os Diaguíta, Kolla, Quechua e Wichí, em conjunto, conformam 25% do total da população originária (INDEC, 2010, p. 280). Isso significa que setenta por cento da população originária da Argentina, se restringe a esses sete povos. São 39

¹⁷⁷ O Censo 2010 distingue os povos Guarani (105.907), Avá Guarani (17.899) e Mbya Guarani (7.379).

povos no total, a maioria deles concentrados na grande região Norte, como mostra o mapa a seguir (Figura 57).



Figura 57 – Mapa dos Povos Originários da Argentina, jun. 2015
Fonte: Entop

Apesar do número elevado da população guarani, ela não tem visibilidade política no movimento indígena. Entretanto, o movimento indígena na Argentina, para Silvina Ramírez,

es 'por definición' discutible. No está claro si existe; si no es así al menos si existe voluntad de conformarlo; tampoco queda claro si su existencia incluye un rumbo o política definidos, si la conformación de un sujeto político fuerte pasa por organizarse en un movimiento representativo de todos los pueblos. La discusión tiene múltiples aristas, y se encuentra en permanente evolución (2017, p. 151).

A autora da obra “*Horizonte político del movimiento indígena en Argentina: conversaciones con sus líderes*”¹⁷⁸ (RAMÍREZ,

2017) chama atenção para o fato de que existem distinções entre os povos originários: há aqueles que negam de forma contundente a existência do movimento indígena e aqueles que afirmam que existe e se encontra em pleno desenvolvimento.

Existe o registro de 36 línguas indígenas na Argentina: quinze seguem vigentes com graus distintos de vitalidade, nove estão em processo de recuperação e outras doze não têm falantes, expressão que substituiu o termo “extinto” (CUI, 2019) (Figura 58).



Figura 58 – Mapa das línguas indígenas da Argentina. Fonte: CUI, 2019

¹⁷⁸ Silvina escutou as narrativas de líderes e lideresas de alguns povos, como Mapuche, Diaguita, Qom, Wichí. Não fez menção aos povos Guarani.

Há que levar em conta os contextos atuais e históricos que os diferentes povos originários vivem nas distintas províncias argentinas, evidenciando as dificuldades para a construção de uma sociedade plural e os obstáculos que têm enfrentado para reivindicar suas identidades enquanto povos indígenas. Para alguns representantes do povo Mapuche, por exemplo, existe um movimento indígena “dinâmico”, “potente”, “organizado”, espreado pelas “zonas rural e urbana”, contudo não possui uma unidade em nível nacional. Há lideranças como Felix Díaz (Qom)¹⁷⁹, Moira Millán (Mapuche)¹⁸⁰, Jorgelina Duarte (Mbya Guarani)¹⁸¹, que se sobressaem nacionalmente.

Comungo com Ramírez (2017, p. 213) a ideia de que o movimento indígena não significa “*contar sólo con una instancia a nivel nacional que sea representativa de todos los pueblos indígenas que habitan en el espacio geopolítico*”, ele também se expressa nas organizações tradicionais que “*luchan por preservar su sistema de vida. Se encuentra, asimismo, en cada una de las reivindicaciones, alianzas, intentos, de conformarse como sujetos políticos y colectivos*”.

Publicações institucionais afirmam que, entre os anos de 2003 e 2014, o governo nacional assumiu como “política de Estado a participação de povos originários com o fito de engajar um diálogo intercultural que possibilite a construção conjunta de políticas públicas” (INAI, 2014). Entre as medidas legislativas, administrativas e de gestão desse período, estão o *Consejo de Participación Indígena*; a *Lei 26.160 de Relevamiento territorial de Comunidades Indígenas*; a *Lei 26.206/2006*, que institui a Educação Intercultural Bilingue para garantir uma educação que promova as culturas e línguas indígenas; a *Lei 26.522/2010*, de Serviços de Comunicação Audiovisual, que reconhece o direito dos povos indígenas de se comunicarem com identidade, por meio do fornecimento de estações de rádio em comunidades indígenas.

O *Consejo de Participación Indígena* (CPI, 2004) foi constituído como um fórum provincial e nacional para consulta e participação em questões de políticas públicas relacionadas aos povos indígenas, constituído por representantes indígenas eleitos por suas comunidades e a principal voz autorizada para dialogar com o Estado em nome dos povos indígenas nos processos de formulação e execução das políticas públicas. Entretanto, como menciona Sterpin (2017, p. 64), é um espaço de caráter meramente consultivo e com impacto limitado no desenvolvimento de iniciativas por parte dos próprios povos indígenas, mas sim

¹⁷⁹ É considerado um dos principais líderes na defesa dos direitos dos povos originários. Pertence ao povo *Qom*, à comunidade *Potae Napocna Navogoh (La Primavera)*, na província de Formosa, na região do Norte Grande Argentino. Faz parte do *Consejo de Participación Indígena*

¹⁸⁰ É *weychafe* e escritora, originária de *Puelwillimapu* (Patagonia) e coordena o *Movimiento de Mujeres y Indígenas por el Buen Vivir*, do qual fazem parte mulheres de todos os povos originários de Argentina. Em 2019 publicou seu primeiro livro, “*Tren del Olvido*”.

¹⁸¹ *Jachuka Rete* é uma das coordenadoras de *Aty Ñeychyrõ*, organização tradicional do povo Mbya Guarani, de Misiones.

uma busca pela legitimação das medidas estatais. Aos indígenas não é garantido o acesso a todas as etapas do processo. Outrossim, não há obrigação de órgãos públicos ou privados em consultar o CPI. Há uma pré-seleção a respeito do que deve ser submetido ao escrutínio indígena e o que permanecerá fora de seu alcance (STERPIN, 2017, p. 65).

Em 2006, foi sancionada a *Lei 26.160 de Relevamiento territorial de Comunidades Indígenas*, que suspendeu, por um período de quatro anos, a execução de sentenças, atos processuais ou administrativos, que tivessem por objeto o despejo ou desocupação das referidas áreas (art. 2º) e determinou ao INAI realizar um levantamento técnico-jurídico-cadastral da situação dominial das terras ocupadas por comunidades indígenas (art. 3º). Para implementar o levantamento territorial, o INAI instituiu o *Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas* (Re.Te.C.I), mediante o Decreto 1122/2007.

A Lei 26.160/2006, sancionada por pressão dos povos indígenas está em sua quarta prorrogação¹⁸², justificada devidos a recursos financeiros insuficientes; complexidade das situações de posse da terra; oposição de proprietários; negativa por parte de certas províncias em reconhecer os direitos reivindicados pelos povos indígenas.

Atualmente, o status de cada uma das comunidades indígenas é publicado pelo INAI. Os dados estão alojados no sítio eletrônico do *Ministerio de la Justicia e de los Derechos Humanos* e pode ser acessado por qualquer pessoa por meio do *link* <https://datos.jus.gob.ar/dataset/listado-de-comunidades-indigenas>. Informe do Endepa (2020, p. 8-9) adverte que a categoria “Comunidades Indígenas” utilizada pelo INAI é semelhante à categoria “Personalidade Jurídica”, o que facilitou seu registro, mas não corresponde exatamente à realidade. Por exemplo, muitas que aparecem como uma única comunidade estão integradas por várias delas, pois esta foi a forma pela qual seu *status* legal foi registrado.

A última listagem data de 21 de novembro de 2021 e compreende 1.770 Comunidades Indígenas, registradas no Renaci, em órgãos provinciais, em processo ou sem *status* legal. Desse total, 42% têm o levantamento concluído, 14% estão em processo de levantamento, 6% já tiveram o levantamento iniciado e 37% ainda não o iniciaram.

¹⁸² El 18 de noviembre de 2021, se publicó en el Boletín Oficial el Decreto de Necesidad y Urgencia n. 805/2021 (el “DNU”) mediante el cual se dispone la prórroga de los plazos de la Ley n° 26.160 - a su vez prorrogada por las Leyes n. 26.554, 26.894 y 27.400-, por la que se dispone (i) la declaración de la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país hasta el 23 de noviembre de 2025, y (ii) la suspensión por el plazo de la emergencia declarada la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras ocupadas por comunidades indígenas originarias del país.

Em Misiones, das 135 comunidades e grupos Mbya Guarani (o INAI registrava apenas 114 em agosto de 2022), o *relevamiento territorial* ocorreu em 58 (50%), começou a ser feito em seis (5%), está sendo processado em 23 (20%), mas não se iniciou em 29 (25%).

Para Gorosito Kramer (TRANSMIDIA FCF, 2021),

la ley 26.160 de emergencia territorial, que tiene muy pocos artículos, se propone establecer cuáles son las tierras que realmente ocupan los distintos pueblos indígenas, armar con esto carpeta [técnica] y así luego resolver la situación jurídica de esas tierras. Es muy simple. ahora es una ley [...] que se promulgó en el año 2007 y ya vamos por la tercera prórroga [...] porque todavía no se termina el relevamiento pesar de que todas las veces que se prorrogó tuvo fondos para eso.

Continuando, a antropóloga atenta ao fato de que na província,

Das 57 comunidades relevadas, 53 tienen la carpeta [técnica] en su poder los mburuvixa de esas comunidades. Hay cuatro que la tiene guardada la Dirección de Asuntos Guaraníes con qué fin yo no tengo idea. Hay otras 18 que están en trámite, quedaron paradas por la pandemia, y finalmente hay sin relevar 36 [comunidades] (TRANSMIDIA FCF, 2021).

Durante o *Encuentro Guarani*, transmitido *on line*, em junho de 2021, o representante da *Equipo Misiones Pastoral Social Aborígen* (EMiPA), Vasco Bairrogi, afirmou, que do total das *tekoa* Mbya Guarani, “*apenas 25 tienen sus títulos de propiedad y nunca las tierras son aptas y suficientes para el desarrollo humano como marca la constitución nacional*”. Segundo ele:

aquí [Misiones] no se respeta el derecho consuetudinario de la nación Guaraní e intervención del exterior digamos de jueces y policía que interviene en cuestiones que son internas. Son discriminados por los jueces todas las impulsiones que suceden las denuncias que hay en contra de los Guaraní que atienden en forma inmediata en tanto que la denuncia que llevan adelante los Guaraní no tienen esta respuesta tan rápida. Hay que ver también que las mismas comunidades habían redactado el proyecto reforma de la ley 4.000¹⁸³ que fue votada afirmativamente por toda la Cámara de Diputados, pero nunca llamaron a referéndum para incorporar los derechos de la nación Guaraní en la Constitución provincial. [Ou seja], no existe en la Constitución de la provincia de Misiones el pueblo Guaraní (BAIRROGI, 2021).

Essa invisibilidade propicia a destruição da *Selva Paranaense* para plantio de pinus e eucalipto pelas empresas madeireiras como a Arauco, de capital chileno. O desmatamento é autorizado pelo próprio *Ministerio de Ecología* e arrasa com a *selva misionera* e impossibilita o modo de vida guarani. Xs Mbya se vêem em uma

fuerte lucha constante para poder mantener y tener su espacio propio, poder tener reconocimiento de sus derechos en la Constitución provincial quizá a la vez poder ser dueños titulares de sus territorios. Permanentemente sufren persecución, permanentemente se encuentran peleando por sus territorios, reconocimiento territorial, una ley que obliga al relevamiento del territorio guaraní pero nunca se

¹⁸³ A Lei Provincial 4.000/2003 reconhece e garante o status legal de suas comunidades e organizações, bem como o direito à plena participação, através de seus representantes, na gestão de seus recursos naturais, o direito de usar, manter, desenvolver e administrar seus próprios serviços de saúde e outros interesses que os afetem. Entretanto, como não houve convocação do referendo do povo indígena, como previsto na lei, ela foi considerada caduca pelo *Decreto del Poder Ejecutivo de la Provincia de Misiones 275/2009*.

dicta la ley de propiedad indígena. En consecuencia, estas comunidades se encuentran muy desvalidas frente a la presión que hay de empresas particulares y hasta el mismo Estado (BAIRROGI, 2021).

O Comitê dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (CDESC, 2018, p. 4), por sua vez, expressou: i) a preocupação com o descumprimento integral do Estado argentino para com a Lei 26.160; ii) a não previsão de mecanismos para a titulação das terras ancestralmente ocupadas pelos povos originários; e iii) o dematamento, incluso em bosques protegidos. Recomendou, então, ao Estado argentino:

- a) Velar por una aplicación plena y coordinada de las Leyes 26160, 26554, 26894 y 27400, tanto a nivel nacional como provincial, así como por la conclusión de los procesos de demarcación en todas las provincias y la concesión de títulos de propiedad comunitaria a las comunidades indígenas;*
- b) Realizar un estudio de evaluación participativo junto a los pueblos indígenas del riesgo del impacto sobre sus derechos económicos, sociales y culturales, en particular la salud, previo a autorizar la explotación de recursos naturales;*
- c) Garantizar un presupuesto propio y recursos humanos adecuados al INAI para asegurar la culminación del relevamiento de las tierras de comunidades indígenas; [...] (CDESC, 2018, p. 4).*

O não *relevamiento territorial* propicia a violação de outros direitos indígenas, na medida em que impede e dificulta a realização de ações para obter a regularização definitiva dos territórios que as comunidades tradicionalmente ocupam.

Em 2012, o Informe do então Relator Especial sobre os Direitos dos Povos Indígenas, James Anaya, em visita realizada a Argentina, assegurou que o Estado argentino realizara passos importantes para reconhecer os direitos dos povos originários no país, como a reforma na Constituição Nacional (1994) em matéria de povos indígenas; a adoção da Lei 26.160; a ratificação da Convenção 169 da OIT e o voto na Assembleia Geral da ONU em favor da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Entretanto, o relator observou que ainda persiste uma lacuna significativa entre a estrutura normativa estabelecida para os indígenas e sua implementação real. Os legados do período da colonização e a história de exclusão dos povos originários ainda são bastante visíveis e se manifestam de distintas formas nas condições de desvantagem enfrentadas pelos povos indígenas em diversas áreas, na falta de proteção adequada de seus direitos às suas terras tradicionais e no desenvolvimento contínuo de padrões de marginalização e discriminação contra eles (ONU, 2012, p. 18). Postergam os problemas relacionados à implementação e garantia dos direitos dos povos indígenas, especialmente em relação a suas terras e recursos naturais, acesso à justiça, educação, saúde e outros serviços básicos. A falta de regularização dos territórios indígenas é o principal obstáculo enfrentado pelos povos originários. Os territórios reivindicados estão nas mãos de latifundiários, empreendimentos agrícolas, empresas petrolíferas e mineradoras (ONU, 2012, p. 7).

Anaya pontuou que os efeitos de projetos agrícolas e extrativistas sobre os direitos originários são relevantes, pois a perda de territórios tradicionais e bens comuns naturais implicam a violação do direito humano à alimentação, do direito à saúde, do direito ao (etno)desenvolvimento. Os desmatamentos realizados pelos monocultivos agrícolas e/ou florestais têm dificultado o acesso à caça e à pesca; à coleta de plantas, de mel, de matéria-prima para confecção de artesanato e construção de casas; assim como acesso limitado aos locais de importância cultural e espiritual, como cemitérios. O uso de agrotóxicos para fumigação nas lavouras causa efeitos nocivos à saúde.

Especificamente à província de Misiones, o relator mencionou a situação de conflitos com empresas florestais (Alto Paraná/Arauco); despejos de famílias Mbya Guarani; desmatamento de mata nativa no interior das *tekoa*; os incansáveis pedidos de reconhecimento territorial por parte dos Mbya Guarani (ONU, 2012), questões que, passados 10 anos da publicação do Informe, se mantêm atuais.

Sobre as condições sociais e econômicas dos povos originários, Anaya ressalta:

Existe todavía en Argentina un conocimiento precario sobre la realidad de los pueblos indígenas del país en términos económicos y sociales. Debido a que hasta el año 2001 el censo nacional ignoraba el tema indígena, los datos desagregados sobre la situación económica y social de los pueblos indígenas del país son escasos. Por lo tanto, es difícil evaluar cambios en la situación de los pueblos indígenas a través de los años o examinar la condición de los pueblos indígenas relativa a otros sectores de la población. Esto también ha dificultado la formulación de políticas públicas para responder a las necesidades básicas de los pueblos indígenas (ONU, 2012, p. 14).

De dezembro de 2019 a agosto de 2022, o INAI foi presidido pela advogada e ex-senadora rionegrina Magdalena Odarda. Tomou decisões que incomodaram governadorxs e empresarixs, foi autora da Lei n. 26.160 e se posicionou contra o fechamento do acesso ao Lago Escondido pelo empresário Joe Lewis¹⁸⁴.

Antes de finalizar os dois anos e sete meses de sua administração (metade do período durante a pandemia), Odarda fez três pedidos ao Ministro da Justiça (PÁGINA 12, 2022):

- Primeiro, a Sanção do Projeto de Lei *Reparación Historica de las Niñas, de los Niños y Adolescentes Indigenas* (6/6/2022)¹⁸⁵, apresentado pelo Deputado Daniel Arroyo (Frente de Todos), em trâmite no Congresso Nacional, e em revisão no *Ministerio de Justicia y Derechos Humanos*, cuja execução é deferida ao INAI;

¹⁸⁴ Atendendo ao pedido da governadora Arabela Carreras, da Província de Rio Negro, o presidente da República Alberto Fernandez solicitou a exoneração da titular, do vice-presidente Luis Pilquiman Mapuche e de dois diretores indígenas.

¹⁸⁵ O PL objetiva proteger os direitos de meninas, meninos e adolescentes indígenas “*promoviendo su pleno desarrollo integral y regional, propiciando las condiciones socioculturales, económicas, institucionales, técnicas y materiales para erradicar las situaciones de pobreza extrema y estructural de las y los mismos*” (art.1º).

- Segundo, que os projetos de lei para a implementação da Lei de Propriedade das Comunidades Indígenas¹⁸⁶, sejam submetidos ao Poder Executivo, conforme pedidos já reiterados pelos povos originários em todas as províncias argentinas;
- Terceiro, a sanção do Projeto de Lei *Capacitación Obligatoria sobre Pueblos Originarios y Derecho Indígena para todas las personas que se desempeñan en la función pública de la Nación [en todos los niveles y jerarquías, en los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial]*, batizada de Lei Darío Rodríguez Duch, pela qual o INAI será o órgão executor (ARGENTINA, 2021).

Importante ressaltar, que após 36 anos de existência, em 1º de agosto de 2022, no dia em que se comemora a Pachamama ou a Mãe Terra - o INAI inaugurou, no *Espacio Memoria y Derechos Humanos*, da *ex-Escuela Superior de Mecánica de la Armada* (ESMA) sua sede própria. O Instituto nunca teve um espaço próprio onde pudesse desenvolver a política indigenista. Para celebrar o fato histórico foi realizada cerimônia de oferendas a Pachamama com o objetivo de fortalecer a união entre os povos e o espírito de fraternidade, visando a expansão e o pleno gozo de seus direitos.

A escolha da *ex-EXMA* para servir de sede do INAI é bastante significativa. Era um dos espaços mais escuros da Argentina, onde mais de 5.000 pessoas foram presas, torturadas e assassinadas durante a ditadura militar de 1976 e 1983. Os seus edifícios foram transformados em lugar de Memória, Verdade e Justiça.

O mandato de Magdalena Odarda foi pautado pela priorização do diálogo sobre a repressão em casos de conflito; elaboração e melhoramento de políticas públicas voltadas aos povos originários, em especial, às mulheres.

Em fevereiro de 2020 foi assinado acordo entre *Ministerios de Justicia y Derechos Humanos, de Ambiente y Desarrollo Sostenible y Seguridad* para a criação da *Mesa de Resolución Alternativa de Conflictos Territoriales con los Pueblos Originarios*, cujo objetivo é “*intervenir en los conflictos buscando respuestas consensuadas entre los actores involucrados*”. O Inai é o organismo encarregado de atuar diretamente frente aos conflitos. A Mesa envolve também, organizações e comunidades indígenas, parques nacionais, universidades e governos provinciais. Além disso, foi criado o *Programa Resolución*

¹⁸⁶ A proposta de Propriedade Comunitária Indígena tem dois expedientes vigentes na Câmara dos deputados. Um é o 4815-D-2021, Sistema de instrumentación de la propiedad de los Territorios Comunitarios Indígenas dentro del ámbito de la República Argentina, apresentada pela deputada Alcira Elsa Figueroa (Frente de Todos/Salta), em dezembro de 2021, e que já foi tratado pelas comissões de Legislação Geral, População e Desenvolvimento Humano, Orçamento e Finanças. O outro expediente, 4983-D-2021 Instrumentación de la Propiedad Comunitaria Indígena. Régimen. Modificación de las leyes 23302 y 26209, apresentado no final de 2021 pela Frente de Esquerda e pela Frente dos Trabalhadores - Bloco da Unidade, foi debatido nas mesmas comissões.

Alternativa de Conflictos Territoriales con los Pueblos Originarios. Contudo, o Informe de Direitos Humanos da *Defensoria del Pueblo de la Nación* (2021) avalia que

estas acciones todavía no se han traducido en experiencias de diálogos fructíferos hacia el arribo de acuerdos. Un factor que incide en ello es aquel que implican los altos niveles de concertación que involucra la organización federal del país, muchas veces alentando el arribo hacia acuerdos, tratados y arreglos constructivos entre el Estado Nacional, las provincias y los pueblos indígenas. Ejemplo de ello lo constituye la falta de resoluciones eficaces que ha tenido la mencionada “Mesa de Resolución Alternativa de Conflictos” ante conflictos territoriales acontecidos en jurisdicciones provinciales (DPN, 2021, p. 3).

Na Argentina a violência contra os povos indígenas é semelhante à reportada no Brasil (item 3.1) e possui um agravante, não existe uma lei que regulamente a *propriedade comunitária indígena*, direito reconhecido no art. 75, parágrafos 17, 19 e 22 da CN Reformada/94; arts. 13 a 17 da Convenção 169 da OIT; arts. 26, 27, 28, 29 e 32 da Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas (ONU); art. XXV da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas; art. 18 do Código Civil e Comercial da Nação, além de outras normas concordantes.

La propiedad comunitaria indígena es un derecho autónomo, de carácter colectivo, de fuente constitucional y cuyo régimen es de orden público.

Constituye un derecho humano y es el fundamento jurídico para definir el territorio, base de la subsistencia material y espiritual de los Pueblos Indígenas, de su identidad, de su reproducción, desarrollo socio cultural para su buen vivir. Es compatible con los regímenes jurídicos de derechos humanos y de ordenamiento territorial y ambiental, en defensa del medioambiente y producción, de acuerdo a la cosmovisión ancestral.

La propiedad comunitaria indígena tenderá al aprovechamiento sustentable de la tierra y territorio por parte de los Pueblos Indígenas y sus Comunidades, de acuerdo a la cosmovisión de cada pueblo, sus usos, costumbres, prácticas, valores y conocimientos; desde la concepción del derecho propio indígena.

La Propiedad Comunitaria Indígena respeta e incluye la noción de Territorio, considerando al mismo como el espacio físico y espiritual dentro del cual se desarrolla y reproduce la vida y la cultura de cada pueblo indígena; se desenvuelve su cosmovisión, sus costumbres, usos, prácticas, valores y conocimientos; permitiendo el desarrollo de su propio proyecto cultural de vida (art. 2º PL Instrumentación de la Propiedad Comunitaria Indígena. Régimen. Modificación de las leyes 23.302 y 26.209).

Para efetivação de uma Lei de Propriedade Comunitária Indígena, o Decreto nacional 700/2010 criou a *Comisión de Análisis e Instrumentación de la Propiedad Comunitaria Indígena* para elaborar proposta normativa ao Poder executivo nacional a fim de garantir o reconhecimento da posse e propriedade comunitária.

Vale lembrar que, em 6 de fevereiro de 2020, o Estado argentino foi condenado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) no caso *Comunidades Indígenas*

*Miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina*¹⁸⁷ pela violação dos direitos a propriedade comunitária, identidade cultural, ambiente saudável, comida e água adequadas para as comunidades indígenas.

De acordo com o Comunicado da CIDH (2020, p. 1):

Por primera vez en un caso contencioso, la Corte analizó los derechos a un medio ambiente sano, a la alimentación adecuada, al agua y a la identidad cultural en forma autónoma a partir del artículo 26 de la Convención Americana, ordenando medidas de reparación específicas para la restitución de esos derechos, incluyendo acciones para el acceso al agua y a la alimentación, para la recuperación de recursos forestales y para la recuperación de la cultura indígena.

A Corte determinou ao Estado que adotasse medidas de reparação no prazo máximo de 6 anos, dentre as quais:

Concluya las acciones necesarias a fin de delimitar, demarcar y otorgar un título que reconozca la propiedad de las 132 comunidades indígenas sobre su territorio. El título debe ser único, es decir, uno para el conjunto de todas las comunidades y relativo a todo el territorio, sin perjuicio de los acuerdos de las comunidades sobre el uso del territorio común (CIDH 2020, p.5).

Em fins de dezembro de 2021, quase um ano após a sentença, o governo nacional junto a Provincia de Salta e com acompanhamento das organizações sociais, iniciou diálogo para efetivar a delimitação e titulação de 400.000 hectares para as mais de 150 comunidades nativas que ocupam ancestralmente estas terras, e para garantir a realocação de famílias camponesas dentro dos 243.000 hectares restantes.

No mês de julho de 2022, o INAI, juntamente com organizações indígenas e de direitos humanos planejavam levar um debate ao Congresso Nacional, convidando especialistas em Direito Indígena, representantes dos povos indígenas, acadêmicos e universidades nacionais sobre o PL da propriedade comunitária indígena, levando em conta a consulta livre, prévia e informada (ODARDA, 2022). Se o debate ocorreu, não foi noticiado.

De acordo com o Informe Nacional da *Defensoría del Pueblo de la Nación Argentina* (DPN, 2021, p. 239),

Si bien el relevamiento territorial no representa efectivamente una titulación comunitaria de tierras, sí coadyuva al proceso de una futura titulación en tanto elemento oficial que da cuenta del reconocimiento del Estado a esa ocupación actual, tradicional y pública. En esta línea, debemos señalar que, a nivel nacional, todavía no se han sancionado normas que permitan la instrumentación de la propiedad comunitaria indígena. Los proyectos de ley oportunamente presentados en el Senado sobre territorios comunitarios han perdido estado parlamentario. Actualmente, en la Honorable Cámara de Diputados de la Nación, se registran los proyectos de ley: Expte. 4815-D-2021 “Sistema de la instrumentación de la propiedad de los territorios comunitarios indígenas dentro del ámbito de la

¹⁸⁷ O caso está relacionado ao pedido de reconhecimento da propriedade de terras pelas comunidades indígenas pertencentes aos povos Wichí (Mataco), Iyjwaja (Chorote), Komlek (Toba), Niwackle (Chulupí) e Tapy'y (Tapiete) na província de Salta. Recomenda-se consultar, a propósito do tema, a página: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_400_esp.pdf

República Argentina. Creación” y el Expte. 4983-D-2021 “Instrumentación de la propiedad comunitaria indígena”.

A DPN instou o Estado a realizar, o quanto antes, debates sobre o tema em questão, a fim de saldar uma dívida histórica com os povos originários.

O reconhecimento da população indígena pelo governo de Misiones é bastante recente, data dos anos 1970, e limitado, mesmo que a história mostre que toda a província foi ancestralmente ocupada pelos Guarani. Se a existência é reconhecida, suas particularidades e demandas específicas são invisibilizadas, ocultadas, desconhecidas. Xs Guarani são sujeitos de políticas públicas desde uma perspectiva vertical – de cima para baixo.

Apesar de a CN Reformada/1994, em seu art. 75, reconhecer a preexistência indígena no território argentino e seus direitos, a Constituição Provincial ainda não os incorporou como parte do coletivo social.

Em 1985, dois anos após o retorno da democracia à Argentina, sob o governo do radical Barrios Arrechea, o Ministro de Bem-estar Social e Educação de Misiones propôs e impulsionou um projeto de lei em favor dos Mbya Guarani a modo de reparação histórica, sendo a base de um processo inédito de consulta aos próprios Guarani e um marco de grande importância no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas no país (SALAMANCA, 2012, p. 61). A Lei 2.435 ou *Lei Provincial do Índio*, sancionada em 12 de junho de 1987, reconheceu explicitamente a existência do povo Mbya Guarani, seus sistemas políticos, sociais, econômicos e culturais. Preconizava que as questões que afetavam as *tekoa* guarani da província seriam resolvidas por conselho de lideranças guarani eleitas por suas comunidades, introduzindo as seguintes figuras: Associação de Comunidades do Povo Guarani com Conselho Geral; Conselho de Anciãos; Conselho de Representantes Guarani e Conselhos Comunitários.

Essa lei estava à frente de seu tempo, pois se referia a nações e não comunidades; à participação direta e tomada de decisões por parte dos próprios Guarani, no que diz respeito às políticas públicas (GOROSITO KRAMER, 2006). A frase a seguir, entoada por Salamanca (2012, p. 63), ainda ecoa em diferentes idiomas por todo o grande território Guarani. “*Aun hoy, los Mbya luchan por ser reconocidos como Pueblo, por mecanismos más claros y transparentes de participación, y por el respeto de sus derechos territoriales*”.

Em 1989, o governo provincial peronista revogou a *Lei do Índio*. Foi editada a Lei 2.727 ou “*Lei Aborígene*”¹⁸⁸, substituindo o Conselho de Representantes Indígenas por um Conselho Consultivo Indigenista não resolutivo, que prevê a participação de membros de ONG subordinadas à *Dirección de Asuntos Guarani* e um número limitado de indígenas¹⁸⁹ (DPN, 2021, p. 24). Segundo essa lei cada *tekoa* é obrigada a considerar suas demandas de maneira individual e dentro do marco de seu próprio e exclusivo horizonte. Essa lei, embora anterior à reforma constitucional continua vigente. Na observação de Gorosito Kramer:

obviamente de que la derogación de la ley 2435 y la aprobación de este engendro llamado ley 2727 arcaica, antigua por donde la mire y especialmente después de la reforma constitucional (1994) y los convenios internacionales eso fue producto de una maniobra política que tenía que ver con las elecciones de las autoridades provinciales (TRANSMIDIA FCF, 2021)

No final dos anos 1980 o governo peronista realizou a transferência de terras em nome de algumas *tekoa*, considerando as manifestações e mobilizações indígenas, contra a revogação da Lei 2.435. Segundo Salamanca (2012, p. 65).

se suele silenciar que dicha entrega de tierras no fue parte de una política integral y progresista [...] y que en concreto, se trataba de la entrega de excedentes de tierra fiscal en los que los indígenas eran obligados a instalarse como condición para poder seguir recibiendo las ayudas del gobierno. [...] igualmente se omite que, para muchos indígenas, tales donaciones de tierras significaron el ‘abandono de sus sitios tradicionales de asentamiento’ (Seró y Kowalski 1993: 253) y la obligación de ‘fundirse con otras comunidades’ [com o propósito de permitir a exploração econômica de grandes extensões de terra].

A partir dos anos 1990, xs Mbya são obrigados a ‘organizar-se’, o que significa ajustar, senão substituir, suas formas de ação política aos procedimentos, estruturas burocráticas e prazos do Estado. Assim, em seus processos decisórios e na legitimidade de suas autoridades, a burocracia do governo foi acionada e, a partir de então, xs Mbya que quisessem ser reconhecidos como tal, teriam que se submeter a múltiplas instâncias desde o Registro Provincial de Pessoas Jurídicas ao Juiz de Paz e à polícia local (SALAMANCA, 2012).

Em fins de 2002, um grupo de Mbya fez duras críticas ao governo provincial quanto a “participação” indígena nas políticas públicas. O governo provincial respondeu com a criação, em julho de 2003, do Conselho de Anciãos e Guias Espirituais da Nação Guarani. Entretanto, xs Mbya não foram consultados sobre a forma ou importância do Conselho, nem

¹⁸⁸ A Lei 2.727/1989 criou a Dirección de Asuntos Guarani cuja finalidade é a promoção integral das comunidades através da implementação de planos e programas de governo. Está amparada pela Lei Nacional 23.302/1985.

¹⁸⁹ Las limitaciones a la participación indígena también se produjeron en el número y en la legitimidad y representatividad como criterios de liderazgo, pues los representantes elegidos por los mismos indígenas ahora serían reemplazados por ‘líderes’ elegidos por el mismo poder político provincial y, naturalmente, subordinados al mismo (SALAMANCA, 2012, p. 65).

sobre o caráter e com que propósito os anciãos ou líderes espirituais participariam, nem mesmo sobre como estes seriam eleitos (SALAMANCA, 2012, p.71).

Ainda em 2003, xs Mbya e seus assessores se reuniram com o presidente da Câmara dos Deputados de Misiones e apresentaram PL que incluía expressamente seus direitos. Em 6 de novembro daquele ano e, por unanimidade, a Câmara aprovou a Lei 4.000 com base na proposta apresentada pelxs Mbya, decisão que foi endossada em 21 de novembro de 2003 pelo Governador Rovira, com o Decreto 1.669.

A lei previa o reconhecimento pelo governo provincial da preexistência étnica e cultural do povo Mbya e garantia, entre outros, os direitos à plena participação e posse à propriedade comunitária das terras que tradicionalmente ocupavam. No entanto, nada disso aconteceu. E não foi porque os Mbya não reivindicaram. Em 2004, em uma das mais importantes mobilizações indígenas que a província conheceu, os Mbya exigiram, por 73 dias em frente à Casa de Governo, seu cumprimento, entre muitas outras questões (SALAMANCA, 2012, p. 74).

Enriz (2011, p. 30) atribui o reconhecimento tardio dos Guarani a vários fatores:

En primer lugar, con la independencia de la población indígena respecto del comercio: en efecto, la subsistencia en el monte no genera relaciones comerciales. Hasta tanto las presiones medioambientales no fueron profundas, la subsistencia en el monte dio lugar a altos niveles de autonomía. En segundo lugar, la movilidad por el territorio podría haber contribuido a dicha invisibilidad. A su vez, la vida en las regiones selváticas posibilitó mayor intimidad por las características particulares de la selva paranaense. Por último, quizá lo más relevante: las características ideales propias del ‘modo de vida Mbya’ poco tienen que ver con los vínculos por fuera del propio grupo.

Enriz (2011) advoga que as políticas públicas destinadas aos Guarani são várias, apesar do curto espaço de tempo e acompanham distintas fases. Até os anos 1970 as políticas públicas estavam reduzidas a censos populacionais, que demonstravam as condições de vida e a quantidade populacional dxs Guarani.

Na primeira fase, entre 1978 e 1983 são implementadas políticas públicas com foco no *Proyecto de desarrollo integral de las comunidades guaraníes*, de 1978, desenvolvido pelo Estado e pela Igreja Católica, com prazo de dez anos, envolvendo diferentes subprogramas¹⁹⁰. Propunha a paulatina “aculturação”, “assimilação e integração” dos indígenas ao processo de desenvolvimento de Misiones. A implementação dos subprogramas “causou forte impacto na organização social Mbya Guarani e, por isso, foi gradualmente abandonada, a exceção do subprograma de educação bilíngue” (ENRIZ, 2011, p. 35).

¹⁹⁰ Vivienda, higiene y casa de la salud para la vida sedentaria; Nutrición infantil y del adulto; Trabajo agrícola y ganadero (aves y cerdos); Economía familiar y comunitaria; Agua potable y energía; Educación bilingüe y escuela de doble escolaridad; Comedor escolar y huerta comunitaria; Alfabetización de los adultos; Formación laboral de la mujer (costura, cocina, panadería, peluquería); Cooperativa de consumo y cooperativa artesanal; Casa de la cultura y relación social con la comunidad circundante; Talleres de máquinas y carpintería.

A segunda fase, em meados dos anos 2000, é marcada pela exigência dos Mbya Guarani na implementação de políticas públicas como o *Plan Alimentario Nacional*, que propugnava a entrega de alimentos e ferramentas de trabalho a fim de assegurar direitos garantidos no art. 75 (CN Reformada/1994).

O terceiro momento, atualmente, apresenta políticas públicas de tipo universalista que beneficiam a todos os cidadãos com programas de moradia, assistência alimentaria, saúde e educação (em nível de ensino fundamental)¹⁹¹, com formação específica para promotores indígenas de saúde e para auxiliares escolares indígenas; recebem o benefício do *asignación universal por hijo*, ainda que não se trate de um programa específico.

Não existe política pública direcionada aos estudantes indígenas que cursam a universidade. Por exemplo, o número de estudantes indígenas na UNAM pode ser contado nos dedos de uma mão. Não há políticas afirmativas. Marcial Paredez, aos 34 anos, tenta terminar o curso universitário de antropologia. Não é fácil viver na cidade, são outros códigos, estão longe das *tekoa*, de suas famílias. Sofrem com a discriminação e o preconceito. Recebem o básico da instituição pública: alimentação, moradia, atendimento médico e psicológico, transporte público. Estão tentando construir redes de apoio e solidariedade com estudantes afrodescendentes. Há uma falta de escuta sensível e comprometida por parte da Universidade para tornar visível a presença indígena nos cursos universitários, proporcionando possibilidades para que mais jovens indígenas possam acessar o ensino superior e outras vozes e narrativas sejam escutadas para descolonizar o conhecimento.

No que respeita às políticas de desenvolvimento territorial, em maio de 2019, a Subsecretaria de Ordenamento Territorial organizou o *I Encuentro de Semillas y saberes indígenas*, na comunidade Mbya Guarani *Paí Antonio Martínez*, na *Colonia Fracrán, San Vicente*. O Encontro contribuiu para articular políticas públicas, com o intuito de promover ações de recuperação, manejo e livre circulação de sementes entre as comunidades, além fazer a defesa das sementes originárias frente à expansão do agronegócio (MI MISIONES, 2019). Seis meses depois, em outubro, ocorreu a segunda edição do *Encuentro* com a participação Mbya Guarani, representantes do poder executivo e legislativo e acadêmicos. O objetivo foi criar um espaço, no âmbito do legislativo provincial, para visibilizar e valorizar o conhecimento ancestral e as práticas de recuperação, conservação e distribuição e troca de sementes originárias (MI MISIONES, 2019).

¹⁹¹ As primeiras experiências em educação escolar bilíngue datam do início dos anos 1980. Entretanto, a Lei de Educação Intercultural Bilíngue remonta a 2005.

Ademais, está em andamento o programa *Ma'ety: Morada de la Semilla Originaria*, cujo objetivo é apoiar o fortalecimento do sistema agrícola tradicional em comunidades Mbya Guarani. O programa é importante na recuperação e resguardo de sementes originárias, mediante a criação de um *Banco Comunal de Semillas Originarias*, com o objetivo de aumentar a produção agrícola nas comunidades. Outro programa em curso é “*Las chacras semilleras del banco comunal*”, que já conseguiu recuperar doze variedades de milho (dentre os quais, *Avaxi pyta; Avaxi ju; Avaxi xi; Avaxi tobe; Avaxi tacua; Avaxi yvy'i; Avaxi para cau; Avaxi pixinga*) e nove de feijão (como *Kumanda vaca'i; Kumanda yvyrá; Kumanda arro'i; Kumanda yu*), especialmente na zona de *San Pedro, Pozo Azul e Montecarlo*. Atualmente, mais de 30 comunidades são acompanhadas pelo programa (EL DIARIO DE MISIONES, 2019).

Observa-se que é na segunda e sobretudo na terceira fase de implementação das políticas públicas para povos originários em Misiones, que se manifesta a participação de ONG com proposições específicas e financiamento desde o exterior para cursos de capacitação, projetos produtivos (hortas agroecológicas, casas de sementes, artesanato...).

Há aproximadamente dois anos foi criada a *Fundación Marangatu*, com sede em Posadas, gerida pelos próprios Mbya Guarani com a assessoria de um antropólogo com larga trajetória em apoiar, participar e impulsionar a luta por dignidade, respeito e autodeterminação dxs Mbya. Osmar Gonzalez¹⁹² desempenha o papel de conselheiro das comunidades indígenas, reunindo as demandas e necessidades, além de contribuir na elaboração de projetos autônomos que dialogam com uma perspectiva de vida sã e saudável e com respeito à cultura e à Natureza.

A *Fundación* iniciou como um projeto para fornecer um espaço para xs Guarani que vem à capital provincial para comercializar artesanato, passear, tratar de questões burocráticas. Está buscando maneiras de acompanhar, promover e fortalecer o desenvolvimento sociocomunitário dos territórios, com uma visão equitativa e sustentável, com base em processos de articulação e alianças para alcançar a autodeterminação. Uma das políticas de trabalho mais fortes e necessárias é a conservação de sementes originárias. Esta tarefa tem sido realizada a partir do *Semillero* ou *Semillas Ro* (casa comunal de sementes originárias).

¹⁹² Antropólogo formado pela UNAM, é posadense de nascença, filho de pai paraguaio e mãe alemã. Se interessou pelo povo Mbya ainda jovem. Há pelo menos 20 anos atua com projetos coletivos, especialmente na recuperação de sementes tradicionais, com xs Mbya Guarani. Conhece todas as *tekoa* e fala a língua guarani. É de poucas palavras e reservado, mas dono de uma escuta sensível e comprometida. Atualmente, Gonzalez se divide entre a subsecretaria de ordenamento territorial e a *Fundación Marangatu*, que ajudou a criar.

Osmar Gonzalez e Ana Gorozito¹⁹³ buscam reconhecimento dos direitos indígenas, bem como a obtenção em termos de regime de titularidade dos territórios que habitam. EMiPA, também o intenta com apoio de seu corpo de advogados.

4.4 A DISCUSSÃO DA SOBERANIA ALIMENTAR NA ARGENTINA

Em abril de 2022, tive a oportunidade de passar trinta dias na Cidade Autônoma de Buenos Aires, para participar de eventos ali, compartilhar ideias e “co-aprender” com pesquisadorxs do tema soberania alimentar.

Na Argentina, desde o início dos anos 2000, pululam discussões sobre soberania alimentar. Em 2003, um grupo de pesquisadorxs e militantes criou a primeira *Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria (Calisa)*, na *Universidad Nacional de La Plata* com o objetivo de desenvolver estratégias e ações para fortalecer a construção de políticas de soberania alimentar em nível nacional e regional, com foco em problemáticas como a concentração de terra; a defesa das sementes crioula; o direito a água. Espaço interdisciplinar, por meio do qual algumas faculdades participam formalmente - por resolução de seus conselhos de administração.

Não foi um acontecimento casual, mas “mais um passo na luta”. O processo de “sojização” da Argentina neoliberal dos anos 90 levou à crise de 2001-2003. Multiplicaram-se debates, ações, reuniões, fóruns, ambiente adequado no marco das Cátedras Livres, logrando no trabalho inter e transdisciplinar um diálogo de conhecimentos que transcende o profissional para se articular com a sociedade.

Em 2008, ocorreu na *Facultad de Derecho* da UBA, o *Seminario Interdisciplinario sobre Hambre y el Derecho Humano a la Alimentación*, com o objetivo de problematizar a fome em termos de direitos humanos. As primeiras discussões estavam pautadas no âmbito da segurança alimentar: como colocar comida na mesa das pessoas. As questões: de onde vem o alimento? quem o produz? como é produzido? ficaram em segundo plano.

Em 2010, estudantes de nutrição de todo o país realizaram seu primeiro Congresso Nacional na cidade de Córdoba, onde tomaram conhecimento dos conceitos iniciais da soberanía alimentar e se apropriaram dessa bandeira. À mesma época foi constituído no

¹⁹³ Senhora na faixa de 70 anos, uma das discípulas de Bartolomeu Meliá; fez Mestrado na UnB sob orientação de Roberto Cardoso de Oliveira nos anos 1980. Foi uma das primeiras pessoas que procurei quando iniciei minhas leituras sobre xs Mbya em Misiones. Atua com um grupo de expertos na questão Mbya a fim de tratar a questão territorial. Ficou interessada na pesquisa, mas atentou para o pouco tempo que eu tinha para o campo. Sugeriu ainda que eu fosse ao Paraguai. Vontade não me faltava, mas o tempo era realmente exíguo.

interior da *Asociación Argentina de Dietistas y Nutricionistas Dietistas (AADYND)*, da qual Miryam Górbán faz parte, um grupo de estudos sobre soberania alimentar. Ela relata:

A medida en que empezamos a caminar por esa idea, por esos principios, comenzamos a encontrarnos con las realidades, primero en diálogo con los productores familiares, cosa que desde la academia no lo teníamos. Por eso una de las herramientas fue la construcción de las Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria, donde empezamos a entrelazar nuestros conocimientos con los de los productores, con el de todos los actores sociales que intervienen en el sistema alimentario (GÓRBAN, 2022).

Um conceito foi puxando o outro:

Y ahí me encontré con otro concepto, lo de la agroecología, es decir, no había una sola forma de producir como nos habían enseñado y como nosotros creíamos. Había otras formas más racionales que son parte digamos de los conceptos del marco teórico de la soberanía alimentaria. hoy creo que hemos avanzado, porque ahora el propio Ministerio [de agricultura] se ha creado una dirección nacional de agroecología (GÓRBAN, 2022).

Em 2011, foi criada a Cátedra da Faculdade de Agronomia (FA/UBA), que se constitui em um “espaço interdisciplinar, pluralista e democrático”, *semillero* de várias ações: feira do produtor ao consumidor (a primeira aconteceu em 2013); “bolsón soberano¹⁹⁴”; sistema de garantia participativo¹⁹⁵. Ainda nesse mesmo ano nasceu a Calisa da *Universidad Nacional de Comahue*.

Os estudantes da escola de nutrição da UBA tomaram a iniciativa de gestar a constituição de uma Cátedra que foi aprovada em princípios de 2013 pelo Conselho diretivo. Por ocasião do Dia Mundial da Saúde (7 de abril), desde então a Calisa Nutrição/UBA organiza, anualmente, em conjunto com o Centro de Estudantes de Nutrição, a *Jornada de Nutrición, Salud y Soberanía Alimentaria*. Tive a oportunidade de participar da 8ª Jornada que aconteceu nas escadarias da Facultad de Medicina da UBA (8/4/22) (Figura 59).

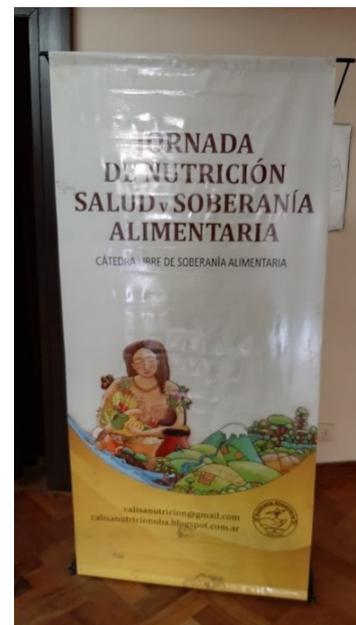


Figura 59 – Cartaz da Jornada à entrada da Faculdade de Medicina, UBA, abr. 2022

¹⁹⁴ Projeto de extensão da Faculdade de Agronomia que incentiva a venda de legumes e frutas agroecológicos a um preço justo, sem intermediários. Recomenda-se consultar, a propósito do tema: <https://www.agro.uba.ar/noticias/actualidad-news/bolson-soberano-el-proyecto-agroecologico-que-conecta-productores-y-consumidores#:~:text=Se%20trata%20de%20un%20proyecto,la%20econom%C3%ADa%20social%20y%20solidaria>

¹⁹⁵ Trata-se de um mecanismo que monitora, acompanha, avalia e expõe as conclusões acerca do processo de produção de um determinado gênero alimentício. Ver, a respeito do tema, a página: <https://www.agro.uba.ar/extension/spg#:~:text=El%20Sistema%20Participativo%20de%20Garant%C3%ADas,garant%C3%ADa%20de%20proceso%20enfocado%20localmente>

Chamou-me atenção que o imponente prédio de Medicina abrisse as portas para dialogar com a sociedade, dando uma aparência mais popular em contraste à majestuosidade do prédio de princípios do século XX (Figura 60).

O perfil de pessoas que ocorreu ao evento é de estudantes de graduação e/ou pós-graduação, militantes, de classe social média e alta. Lembro que tal fato me causara incômodo e que comentara com uma colega que estava presente ao evento: ‘não se vê estudantes negros e/ou indígenas; trabalhadores urbanos’. Além das falas de *referentes* do debate sobre soberania alimentar como Miryam Górbán e Marcos Filardi; da UTT, Rosalía Pelegrini, as imediações da faculdade de medicina foram tomadas por uma feira de artesãos e produtorxs agroecológicxs.



Figura 60 – Diálogos sobre Soberanía Alimentar nas escadarias da imponente Facultad de Medicina da UBA, abr. 2022

Ainda no ano de 2013, foi criada a *Red de Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria y Colectivos Afines (Red Calisas)* que, uma vez por ano, se reúne. Um tema que estava delegado aos movimentos sociais começa a tomar assento e ser visibilizado no âmbito das universidades e institutos de pesquisa.

Em 2014, foi criada a *Cátedra Libre de Agricultura Familiar y Soberanía Alimentaria (CLAFySA)*, na Faculdade de Ciências Agrárias, de Lomas de Zamorra, nos arredores da cidade de Buenos Aires, com destaque para a agricultura urbana e periurbana.

Mais recentemente, em fins de 2017, foi criada a *Cátedra Libre de Soberanía Alimentar y Agroecología (Calisaya)*, na *Universidad Nacional de Misiones (UNAM)*, em Posadas. Nas palavras de Laura Kostlin, representante da Calisaya

hay muchísimos movimientos históricos de luchas, de conquistas y también de demandas en nivel agrario y periurbano que vienen trabajando por la soberanía alimentaria, tal vez mucho antes que se conozca como categoría o como también muchos Estados también lo asumen como discurso. En ese sentido nosotros como universidad [UNAM] también creímos que era importante gestionar y tener este espacio formal. Las cátedras libres posibilitan articular y valorizar las problemáticas de los territorios con las universidades que tienen un rol social fundamental de transformación, sobre todo las universidades públicas. En ese sentido, en el 2018 se crea la Calisa UNAM en todo el ámbito de la Universidad Nacional de Misiones. Todas las actividades académicas de la universidad están dentro de ese marco y en ese sentido empezaron a ver algunas acciones en 2018 y empezamos a pensar así como hacen otras calisas una plataforma de formación, de encuentros que todo esto se fue realmente lamentablemente cortado por la pandemia y es así que hacia fines del año pasado [2021] la red calisas nos convoca a todas las cátedras libres del país a

participar de la creación o de nutrir digamos a nivel nacional un informe anual sobre la soberanía alimentaria 2022 (Foro Regional NEA 2022, 2022).

Nas atividades listadas pela Cátedra, até 2018, não há menção a diálogo de saberes com xs Mbya Guarani. Entre os contatos e atividades realizadas relacionadas ao tema da soberania alimentar e agroecologia mencionam-se: *Movimiento Agrario de Misiones*, a *Asociación de Ferias Francas de Misiones y de Posadas*, cooperativas agrícolas, associações de produtores.

Segundo Marcos Filardi (2022), advogado e representante da Calisa Nutrição, da UBA,

La Cátedra de la UNAM está en ese momento como bastante quieta; están queriendo reactivarla porque la pandemia lo que pasó con algunas Cátedras es que se desinflaron y ahora están como volviendo al ruedo. Este es el caso por ejemplo de la Cátedra de la UNAM que había nacido en su momento con toda la fuerza porque encima estaba el rector queriendo motorizarla).

Filardi mencionou que, atualmente, são 67 os espaços criados, para realização de um diálogo horizontal e quiçá intercultural, sobre o tema da soberania alimentar, em toda a Argentina. Congregam uma articulação entre a Academia e os movimentos sociais, camponeses, cooperativas, pequenos produtores. Propõem intercâmbios; realização de atividades que permitam pensar o que é e como construir a soberania alimentar; quais os desafios; que as universidades e institutos de pesquisa abordem temas que em geral não fazem parte do currículo e que implicam um compromisso e articulação desses espaços acadêmicos com as diferentes realidades que se dão fora de seus muros.

Os espaços mencionados por Filardi são divididos em quatro categorias distintas. São elas: (i) as Calisas propriamente ditas, reconhecidas pelos conselhos diretivos ou superiores das universidades públicas nacionais, em número de 14; (ii) cátedras que não são de soberania alimentar, mas que estão na universidade e defendem a soberania alimentar como paradigma e estão vinculadas à *Red Calisas* e em número de 6; (iii) coletivos que estão tentando construir uma Cátedra Livre ou já estão ativos nas universidades nacionais, mas ainda não foram reconhecidos pelos conselhos diretivos dessas universidades; (iv) organizações sociais que desenvolvem espaços de trabalho em soberania alimentar, dentre elas o *Museu del Hambre*, localizado em CABA (Figura 61).



Figura 61 – Apresentação do livro *Thanatia*, por Adrian Gomez, abr. 2022. Fonte: Facebook do Museu del Hambre

O museu é um centro de luta por soberania alimentar; um “ponto de convergência, um ponto de encontro para todos aqueles que lutamos pela soberania alimentar dos povos”.

Durante minha estada em Buenos Aires, estive algumas vezes no Museu por distintos



Figura 62 – Lançamento do livro Planeta Azul, abr. 2022

motivos: entrevista com Marcos Filardi, e lançamento de dois livros e debate (*Planeta Azul*, de Yanina Gambetti e *Thanatia. Los límites minerales del planeta*, de Antonio Valero y Alicia Valero, entrevistados por Adrián Almazán Gómez) (Figura 62). É um espaço pequeno, mas bastante acolhedor.

Quem passa na rua, não imagina que, por trás de uma porta quase imperceptível, em frente a uma grande avenida, exista tanta vida, luta e resistência. O Museu recebe uma infinidade de atividades, afora o lançamento de livros e reuniões: há cine-debates, oficinas, teatro, *conversatórios/painéis*, mostras artísticas. São atividades que “buscam partilhar experiências e ferramentas para caminhar coletivamente, para a realização da soberania alimentar e o bem viver dos povos” (RED CALISAS, 2018, p. 218).

No interior do Museu, há um *Albergue Transitório de Semillas*, para que as sementes sigam circulando livremente e de maneira diversa (Figura 63).

Na entrevista com Filardi, ele relatou a existência de conversações com outros países latino-americanos para ampliar o debate sobre soberania alimentar, citando especificamente o Uruguai, o Brasil e o Paraguai, este



Figura 63 – Albergue Transitório de Semillas, abr. 2022

último com uma Cátedra de Soberania Alimentar, na Universidade Nacional de Assunção.

Foi elaborado um livro, *Tejiendo Redes para la Soberanía Alimentaria*, a várias mãos, publicado em 2018, que descreve todos os espaços que debatem o tema da soberania alimentar, trazendo as características, a metodologia de trabalho, as atividades realizadas até a data de publicação da obra.

Um elemento que me chamou atenção diz respeito ao perfil do público que acessa às atividades e projetos da *Red Calisa*. Filardi (2022) mencionou que anos atrás realizaram um levantamento do perfil sociodemográfico e o resultado foi:

personas que tienen grado universitario; perfil socioeconómico medio alto, nivel de información previa medio alto. Claramente no estamos hablando con los sectores populares, no estamos hablando con las villas en Argentina. Eso es un debate que tenemos que hacer como Red; como repensamos nuestra intervención para que el diálogo se genere.

O advogado afirma que as cátedras estão abertas não apenas aos estudantes, mas a todos aqueles que queiram participar. Tem consciência de que não estão conseguindo chegar a todos os públicos. Há uma aproximação com os movimentos sociais e ambientais. Reconhece que o diálogo ainda é restrito, mas que um primeiro passo foi dado. É preciso ocupar as Universidades, *“donde se formatean los futuros profesionales y en ese caminito estamos haciendo un trabajo interesante”*.

Há um desafio para as Cátedras de alcançar os bairros periféricos das cidades, os povos originários, a população afro. No livro *Tejiendo redes...* não observei quaisquer atividades envolvendo povos originários ou população afrodescendente. A questão de gênero é abordada em 7 Cátedras (Córdoba, Santiago del Estero, Escuela de Nutrición, Entre Ríos, Tierra del Fuego, Lomas de Zamorra e Chubut). Quais os movimentos camponeses e indígenas que participam das cátedras? Questionado sobre se as Cátedras possuem diálogo com os povos originários, Filardi inicialmente mencionou que sim, mas não senti firmeza em suas colocações. Em seguida justificou que a participação nas cátedras é voluntária e militante: *“son muy pocas cátedras que tienen algún financiamiento para algún cargo docente...”*.

Institucionalizar o debate da soberania alimentar requer diálogo com outros saberes que estão fora da universidade, como trabalhadorxs rurais, urbanxs e periurbanxs, camponesxs, povos originários, povos e comunidades tradicionais; requer financiamento para projetos que envolvam experiências práticas em produção de alimentos que vá além da agroecologia e agricultura biodinâmica, que envolva saberes e práticas ancestrais; pesquisadorxs comprometidos com um novo paradigma contra-hegemônico, que vá contra as grandes corporações, contra o sistema de produção de alimentos dominante.

Na Argentina, há uma tentativa de levar o tema para o Estado, mas em que nível e para quem? O que tenho observado é que o Estado tem desvirtuado o conceito. A meu ver o conceito de soberania alimentar está em constante construção e desconstrução. E, não é algo fácil de ser concretizado, é um vir a ser cotidiano que envolve organização, luta, resistência, parceria. Ademais, o termo em si é um tanto espinhoso, pois sugere um vínculo com o Estado.

Na opinião da indígena mapuche Moira Millán (2021), o termo mais apropriado para tratar a questão da alimentação é autonomia alimentar e não soberania alimentar:

A mí no me gusta la palabra soberanía, porque viene inmerso de los soberanos. La autonomía alimentaria de los pueblos, la identidad gastronómica y el reconocimiento de lo que está nos alimentando no solamente nuestros cuerpos, pero también nuestro espíritu. E esa es la pelea que tenemos que darle a ese sistema a esa matriz civilizatoria, completamente antropocéntrica, individualista, materialista, que no reconoce el ecosistema espiritual.

Filardi (2022) entende e se encanta com o que Moira diz, mas contesta:

Lo que están construyendo es bien interesante, están con el movimiento en contra el terricídio. Recontra entiendo que, en su lucha histórica contra el Estado, y hay un término que viene tan pegado al Estado que ella no quiera disputar y nos hemos hablado con ella. Lo que pasa es que soberanía alimentaria no tiene nada que ver con el Estado y por eso nosotros también nos unimos a... cuando el Estado quiere decir que el hecho de que haya una política estatal significa que es una expresión de la soberanía alimentaria. No es eso.

A nutricionista Miryam Górbán (2022) também discorda de Millán. Para ela:

yo creo que son dos cosas diferentes. autonomía y la autosuficiencia alimentaria como yo la llamo es un modelo productivo. En cambio, soberanía es eminentemente político y es el rol del Estado es que se debe cumplir para garantizar la soberanía del país. Entonces eso está relacionado con políticas públicas que lo garanticen, que tenemos bastante ausencia en nuestro país..

Não vejo que a compreensão de Moira vá, unicamente, no sentido das políticas públicas, mas no que diz respeito ao território e à cultura. Apesar de Marcos afirmar que não posso comparar Mapuche com Guarani, e as províncias onde estão inseridxs, não creio que xs Mbya também se sintam confortáveis com o termo soberania alimentar. Segurança e soberania alimentar são termos pouco ou nada usuais entre xs Mbya com xs quais conversei.

Sobre segurança alimentar, Górbán (2022) trata o termo da seguinte maneira:

Bueno el tema de seguridad está vinculado fundamentalmente al control de la calidad y de la inocuidad de los alimentos. En realidad, es eso. Esta calidad e inocuidad está vinculada con lo individual. El problema de la soberanía es un problema político de todos, no es un problema de cada uno, es de nosotros, em cambio la seguridad sí. Cuando vamos a adquirir alimentos queremos que sean inocuos, eso es diferente. Y los controles de seguridad son bastante lacios en nuestro país y bienestar. Tenemos los organismos estatales para el control de la inocuidad no se ejerce a veces con toda la rigurosidad que merece.

Miryam Górbán (2022) é taxativa ao dizer que na Argentina não há soberania alimentar e assim justifica sua afirmativa:

Porque hay dos premisas fundamentales que no están resueltas, una es el acceso a la tierra; es decir, en nuestro país no tenemos reforma agraria, la tierra está concentrada en pocas manos, es muy cara para el pequeño productor, tiene que pagar en dólar con requisitos muy, digamos, crueles en cuanto arriendan un territorio para producir, porque les exigen contratos a corto plazo y entre las exigencias que tienen no pueden construir vivienda de material, así que tienen que vivir en condiciones precarias. Si, eso no está resuelto en nuestro país, solo se hace con política pública. El otro problema que tenemos es el tema inflacionario. Y el tema inflacionario no se resuelve con políticas de precios justos, o cuidados, se resuelve precisamente metiendo la mano en el bolsillo de los especuladores. Nosotros tenemos un modelo en Argentina de producción que se caracteriza por una concentración monopólica de la tierra, del transporte, de la comercialización, es decir, la cadena de la

concentración monopólica está en todos os lados, lo que no garantiza la soberanía alimentaria de nuestro país y solo se dará con políticas públicas..

A geógrafa Amy Trauger traz luz ao debate apresentando a soberania como uma estratégia espacial e social, mobilizada pelo Estado moderno para reivindicar território e o exercício do poder nele. Para ela, embora a soberania tenha efeitos reais,

especialmente sobre os direitos de promover a vida, é uma construção social contestada que produz ‘imaginários’ de sujeição, limitação e poder. Os cidadãos participam da vida diária do Estado e, ao fazê-lo, criam e reificam suas estruturas (Holston 1998; ver também Wittman 2010). O exercício da soberania do Estado sobre os cidadãos dificilmente é absoluto, abrindo possibilidades para as organizações e os indivíduos que se constituem sob a bandeira da soberania alimentar possam (re) territorializar o espaço, na resistência não violenta. (2014, p. 14) [tradução livre].

A autora define soberania alimentar como: “um discurso sobre o retorno do controle da tomada de decisão aos produtorxs e consumidorxs no sistema alimentar para mitigar as externalidades negativas do Capital e do controle estatal dos alimentos, incluindo a fome e a insegurança alimentar”. Para ela: “o direito à alimentação ainda não é garantido aos pobres e aos sem-terra porque os direitos do Capital [...], prevalecem sobre os direitos dos indivíduos e das comunidades”. E, nesse sentido, a SobA desafia as noções modernas de poder e autonomia

que levam os sujeitos neoliberais a acreditar que o poder geopolítico é fixo e total em suas manifestações, e a oportunidade de subverter o poder do Estado só é possível por meio da reforma de direitos e políticas liberais. Esse mito persiste mesmo quando a soberania alimentar afirma que há possibilidades e locais para transformação por meio de formas alternativas de pensar sobre os territórios, economias e poder que sustentam o Estado liberal [...].

A ação de SobA é uma forma de desobediência civil e constitui uma reterritorialização do poder à qual o Estado pode ou não ter vontade política de resistir [...]. Trauger afirma que as narrativas de SobA “requerem a criação de um tipo diferente de Estado soberano, que atenda às necessidades dxs pequenxs produtorxs, dos pobres e da Natureza, ao invés do Capital”, a partir da garantia de direitos das comunidades, na lei maior, ao invés de direitos adicionais para indivíduos. Ela arremata dizendo que “o Estado é uma construção social viva e mutável, que com esforço e criatividade pode ser modificada” (TRAUGER, 2014, p. 17-18). [trad. livre] Em outras palavras, soberania alimentar tem relação com o Estado, entendido como aquele que atende as necessidades de todos os seres, humanos e não humanos.

E, como fazê-lo? A resposta vem nas palavras de Filardi (2022): ‘organizar-se’:

Con organización popular en todos los planos desde lo local a lo global, [...], porque es un paradigma que se está construyendo de abajo-arriba y qué bien que choca con el modelo dominante de producción, de distribución y consumo; choca con todo el capitalismo ahí concentrado porque en la producción, distribución y consumo de alimentos se expresa ese entrelazamiento de intereses tan claro, muy concentrado, muy pocos actores: industria química, industria semillera, industria alimentaria, industria de la maquinaria, industrias de tecnología de la información y la

comunicación; industria farmacéutica, supermercados e hipermercados; logística, transporte; detrás de todo eso compañías financieras: bancos; fondos de inversión; megáricos como accionistas detrás de todo, el uno por ciento controlando todo, controlando sistema alimentario; energético; comunicacionales, porque la principal pauta publicitaria viene de este mismo conglomerado corporativo. [...] la única que vemos es la organización popular. He hecho una vez esta misma pregunta a Raspatel, el autor de “obesos y famélicos”. Me dijo: la primera, organizarse; la segunda, organizarse; la tercera, organizarse; la cuarta, organizarse; la quinta, organizarse. Interesante y maravilloso es que se está haciendo eso. Se está cocinando a fuego lento porque está chocando con todo. Y después se van a plantear nuevos desafíos, esto ya decimos [grifos meus].

Resposta semelhante é proferida por Miryam Górbán (2022):

Necesitamos de mayor movilización de la sociedad en conjunto, porque nada se consigue sin lucha, sin movilización y la movilización no está todavía orientada en ese sentido. Hablamos de mejorar la calidad de vida de la gente, por eso la gente lucha, pero sin visualizar que detrás, digamos, del costo de la canasta básica está fundamentalmente el garantizar el acceso a la tierra para todos, por ejemplo. Si no va a haber control y después salario básico (30.000 - 35.000 pesos Ars) que corresponda a la canasta básica (70.000 pesos Ars). Esta distonía lleva a la pobreza que no se supera sin resolver la cuestión de la tierra. [grifos meus]

Concordo em parte com o que Miryam afirma. Há que escutar, também, as vozes dissonantes de povos indígenas e PCT, e estar atentx a questões interseccionais, como raça, gênero e classe social. Valéria Burity (2021), secretária executiva da Fian Brasil, explica o porquê de no Brasil o termo soberania alimentar não foi adiante:

Essa questão de soberania [alimentar], no Brasil, ela é diferente dos outros países da América Latina. Nos outros países, acho que foi uma posição da Via Campesina. Eles [Via Campesina] achavam que segurança alimentar é um conceito que tinha sido cooptado pelas grandes corporações, pelos Estados, para, na verdade, produzir alimento de qualquer forma; inclusive tem destacado os padrões da Revolução Verde. Então, eles [Via Campesina] defendiam uma soberania alimentar e não usavam tanto o conceito de segurança alimentar. Até hoje tem uma crítica ao conceito de segurança alimentar como se fosse acesso a alimentação, sem nenhum outro elemento. Aqui no Brasil a sociedade civil disputou esse conceito e pregou pelo conceito de segurança alimentar e nutricional. Agregou o nutricional, conseguiu colocar na lei ... e o processo envolveu a Via Campesina, os indígenas. Então, a relação com o conceito de segurança alimentar vai receber críticas... Como é que vocês falam segurança alimentar? Aí a gente disse: ‘aqui teve essa disputa e foi com base nesse conceito que a gente aproveitou todo o movimento que tinha desse incentivo a criar marco legal’... A gente disputou o conceito, ousou esse conceito, tentando aproximar ele de soberania alimentar e direitos humanos e isso a gente conseguiu inserir na lei [Losan]. E aí envolveu todos esses atores, pesquisadores, indígenas, camponeses estavam nesse processo, no Consea. E a gente conseguiu traduzir o termo segurança alimentar para as bandeiras de luta desse movimento: território, violência.

Maria Emília Pacheco (2020) também discorre sobre o termo. Nos idos dos anos 2006-2007, foi discutida a Losan. Pacheco esteve presente aos debates. Lembra que não foi algo simples: eram vários atores sociais, cada qual com seus interesses. Conta que, na mesma época, foi criada a FPSAN:

[...] os parlamentares diziam que no Brasil não tinha [uma] definição de soberania alimentar. Estávamos [no debate] da normativa, das definições políticas. Então, houve

uma coisa que eu considero um certo arremedo. A Losan [...] fala em soberania, mas não fala de soberania alimentar. Nós sempre estivemos muito longe disso, convenhamos, é um país que não resolve suas questões estruturantes. Estamos [na luta para garantir] o direito humano a alimentação. Então [a soberania alimentar] não passou. Naquele momento a gente precisava ter uma lei para materializar uma proposta que impulsionasse políticas, programas [de SAN]. Então, chegou-se a um acordo com os parlamentares, para a promulgação de diretrizes, emanadas de Conferência [Nacional de SAN]. De todo modo, [o] conceito brasileiro de segurança alimentar e nutricional tem suas particularidades: ele é mais amplo, não se confunde com o conceito da FAO de segurança alimentar. Ele é mais elaborado e contempla a dimensão nutricional também, que eu acho extremamente importante, que, a meu ver, faltava no início do debate da soberania alimentar na Via Campesina. [grifos meus]

Diferentemente do Brasil, na Argentina não há políticas de SAN nem instâncias colegiadas em que representantes de movimentos sociais possam exercer o controle social no que respeito à elaboração, à implementação, ao monitoramento e à avaliação de políticas públicas. Nas palavras de Górbán (2022):

Acá no tenemos instancias colegiadas. Están las organizaciones campesinas, indígenas, como el Movimiento Nacional Campesino, la UTT, pero no hay una articulación de todos los movimientos tendiente a un cambio de modelo productivo. Porque en realidad lo que se trata es que nosotros tenemos un modelo hegemónico de producción que es capitalista. Y para cambiarnos es necesario un cambio político de fondo en el que no es responsabilidad solo de los campesinos y los productores sino de toda la sociedad. Entonces en eso estamos bastante demorados.

Sobre políticas públicas, Górbán (2022) resgata:

No hay políticas para el acceso a la tierra. Hay un proyecto de acceso a la tierra junto a la UTT con un senador de la provincia de Buenos Aires que se llama Durañona (2020)¹⁹⁶. Por lo menos hay proyecto, antes no había. Entonces, si estos proyectos se pudieran concretar, podríamos dar un paso más firme. No tenemos política direccionadas hacia lxs agricultorxs familiares y a los pueblos originarios que son los que producen. Hay habido definiciones, proposiciones, pero no se concretizó con políticas. La dirección de agroecología eso sí es positivo, incluso hay una ley de agricultura familiar pero que no se termina de reglamentar ni de proclamar; eso ayudaría a avanzar, pero es todavía una expresión de deseo. [grifos meus]

Em *conversatório* realizado pelo *Colectivo Siembra Decolonial*, em 23 de outubro 2021, com o tema *Agroecología y alimentación*, esteve presente a acadêmica Elizabeth Cabrera Rojas, integrante do *Círculo de Estudios sobre Soberanía Alimentaria*, da UNSAM, na província de Buenos Aires. Ela descreve o *Círculo* como um espaço instituído em 2019, com o objetivo de criar uma ponte entre a teoria e a prática, no âmbito da soberania alimentar. Os encontros funcionam numa perspectiva de circularidade onde a palavra, os saberes/conhecimentos, os alimentos e as receitas são compartilhadas entre todos. Não estão apenas acadêmicxs, mas, também, a comunidade local.

¹⁹⁶ Em meados de 2020 o senador Francisco Durañona, da Frente de Todos, apresentou PL que visa garantir a permanência dxs produtorxs familiares na terra, promover a agroecologia e avançar em direção à soberania alimentar.

Outra iniciativa, também comentada durante a *live*, foi sobre a *red de comedores*, instituída durante a pandemia da Covid-19. Nas palavras de Flavia Januzzi, professora de escola primária, “*la red de comedores lo que hace es tratar de llegar solamente alimentos seguros y soberanos, agroecológicos...; es hacer este puente de quienes producen la comida con quienes comemos necesitamos todos los días*” (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021).

Em Buenos Aires estive na Fundação Rosa Luxemburgo, um espaço bastante acolhedor e de partilha. Aí conversei com Patrícia Lizarraga, antropóloga nascida em território *misionero*. Pato, como é mais conhecida pelos amigos, é entusiasta da Província de Misiones. O foco de seu trabalho é alimentação. Não atua com povos indígenas. Fez um arrazoado das publicações elaboradas pela Fundação ou em parceria que possuem diálogo com o tema da agroecologia e da soberania Alimentar. São trabalhos bastante interessantes, como o “*Mapa Colectivo de Misiones: sembrando biodiversidad*”, que traz um panorama da agroecologia, os movimentos organizados e as problemáticas socioambientais¹⁹⁷ de Misiones. O mapa foi elaborado a partir de uma oficina de mapeamento coletivo, em Eldorado, com mais de 50 membros de comunidades originárias, técnicos e pesquisadoras, guardiãs de sementes, agricultoras orgânicas, organizações e movimentos sociais. Foi organizado pela *Red de Agricultoras Orgánicas de Misiones* (RAOM), com o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo, em julho de 2019.

Outro mapeamento realizado por Iconoclastas, com apoio da Fundação Rosa Luxemburgo foi *Cuerpo – Territorio: 10 problemáticas socioambientales en la Argentina y Sudamerica, y sus graves consecuencias en la salud*, uma contribuição para as lutas de organizações não governamentais e coletivos na defesa dos bens comuns. É um material que denuncia o impacto de atividades extrativistas sobre os corpos físicos e a saúde das comunidades.

Há, também, outros documentos relevantes, tais como: *Alimentación en Argentina: entre lo derechos y los negocios*¹⁹⁸; *Atlas del agronegocio transgénico en el Cono Sur Monocultivos, resistencias y propuestas de los pueblos*¹⁹⁹; *La revolución de una semilla*²⁰⁰,

¹⁹⁷ Entre as inúmeras problemáticas levantadas estão: hidrelétricas em funcionamento e projetadas; empresas florestais (Arauco e Papel Misionero); turismo; plantio de milho transgênico; estrangeirização de terras (14% da província); forte florestação de *pinus* e eucalipto (em 2019, eram 420.000ha ao largo de toda a bacia hidrográfica do Rio Paraná); risco de perda de biodiversidade em áreas protegidas; expulsão de comunidades; contaminação de águas e solos por indústria ou agroindústria; perda de biodiversidade.

¹⁹⁸ Nesse documento, os autores tentam traduzir a complexidade dos sistemas antagônicos de produção, distribuição e consumo de alimentos, decifrando suas principais características e dinâmicas e, acima de tudo, relacionando os impactos concretos destes sistemas na vida das cidadãs argentinas.

¹⁹⁹ Os autores apresentam diferentes aspectos de um modelo produtivo que envolve concentração da terra, criminalização de camponeses, destruição de ecossistemas e economias regionais, controle oligopólico do mercado por um punhado de corporações, e o impacto do agronegócio no corpo das mulheres. Abordam,

*Atlas de los Sistemas Alimentarios del Cono Sur*²⁰¹, *Experiencias de rescate y multiplicación de semillas nativas y criollas en el Cono Sur*²⁰², circulam entre pesquisadorxs e militantes que elaboraram com a contribuição daqueles que estão na linha de frente das lutas.

Infelizmente as comunidades Mbya Guarani e a Associação de *Mujeres Soñadoras*²⁰³ com quem tive oportunidade de dialogar não têm conhecimento dessas publicações, ficando sem resposta a pergunta sobre que mudanças essas publicações têm trazido para campesinxs e povos originários?

Para finalizar, chamo atenção para o lançamento do *Primer Informe de la Situación de la Soberanía Alimentaria en Argentina (IASSAA)*, realizado pela *Red CaLiSAs*. O Informe foi apresentado em 17 de novembro de 2022, na Facultad de Medicina da UBA com transmissão *on-line*.

Do ponto de vista de alguém que está distante e não acompanhou todo o processo de discussão do Informe, observo o documento como uma iniciativa desafiadora e importante. Entretanto, notei a ausência de participantes indígenas e negrxs. O Informe parecia estar sendo apresentado para xs pares da Academia, com participação majoritária de homens e mulheres brancxs.

O Informe baseia-se no trabalho conjunto de organizações; associações civis; coletivos de produtorxs; instituições de ensino, pesquisa e extensão mediante o desenvolvimento de uma pesquisa nacional; seis fóruns regionais em CABA-AMBA, Centro, Cuyo, NEA, NOA y Patagonia. O trabalho de um ano contou com o financiamento da Fundação *Heinrich Boll*.

O Resumo Executivo do Informe inclui análises de indicadores de soberania alimentar para a Argentina, como produção do agronegócio (uso de pesticidas e fertilizantes, transgênicos); da agricultura familiar e agricultura alternativa (agroecológicos, orgânicos);

também, as resistências, as propostas e as alternativas que emergem de dois modelos em disputa: um que intenta converter a agricultura e os alimentos em mercadoria frente a outro que procura recuperar a produção de alimentos saudáveis para garantir o direito humano à alimentação.

²⁰⁰ Propõe um percurso histórico-político da discussão em torno da semente e sua centralidade para a soberania alimentar, distinguindo as lutas e iniciativas que existem há muitos anos para a proteção da biodiversidade agrícola.

²⁰¹ O Atlas foi construído com base na escuta ativa de movimentos populares e camponesxs do Cone Sul e apresenta não só um diagnóstico da crise alimentar na região, mas, também, alternativas para superá-la.

²⁰² A publicação reúne trinta experiências realizadas em âmbito local em diferentes regiões do Cone Sul, com foco central nas sementes nativas e crioulas e nos saberes construídos ao redor delas.

²⁰³ *La Asociación tiene cerca de 20 años. Al principio, las mujeres iban de casa en casa, a pie, recorriendo kilómetros de camino de tierra, lloviera o hiciera sol. Además de las visitas, se reunían una vez al mes. Estos recuerdos fueron contados con sonrisas en los labios y ojos brillantes. En 2010 consiguieron el edificio para la asociación donde pueden reunirse, celebrar sus reuniones y producir mermelada. En el interior del edificio hay una cocina industrial en la que 4 de las 50 mujeres socias elaboran mermelada de frutas nativas y de frutas obtenidas en las chacras. Sobre el nombre de la Asociación, una de las mujeres menciona que antes se llamaba Citrus y que con el tiempo cambió por mujeres soñadoras, pues las mujeres quieren más (CADERNO DE CAMPO, 2022).*

desigualdade no acesso à terra e forte concentração; aumento do consumo de produtos processados e ultraprocessados.

Os resultados da *Encuesta Nacional* ressaltaram a diversidade de atividades desenvolvidas por produtores e organizações da agricultura familiar campesina e indígena para promover novas formas de produzir, comercializar e consumir (feiras e mercados de economia social e solidária). Também revelaram as dificuldades no acesso a bens como terra, água e sementes e recursos financeiros.

Os Fóruns Regionais (Foro Regional NEA 2022, 2022) aportaram informações primárias desde o território, por meio de cinco eixos de trabalho: 1) Território e Ambiente: proceder à urgente titularização de terras para a Agricultura familiar, camponesa e indígena; contribuir ao desenvolvimento rural e evitar a migração de jovens; promover maior representação das mulheres nas organizações; implementar um banco de terras para a produção agroecológica; desenvolver ações para uma reforma agrária integral; (2) Produção: velar pela defesa das sementes nativas e crioulas; garantir a compra de produtos agroecológicos para instituições públicas; criar parque agroecológicos nas regiões periurbana com fins produtivos, educativos e recreativos; promover o cooperativismo e subsídios para produtorxs descapitalizadxs; consolidar sistemas participativos de garantia de produção agroecológica; (3) Comercialização: incorporar produtos agroecológicos a programas *Precios Cuidados, Tarjeta Alimentar y comedores escolares*; cumprir a *Ley de Góndolas*, para que produtos da agricultura familiar possam ingressar nestes espaços; gerar ordenanças locais para a comercialização de produtos agroecológicos sem limites; (4) Alimentação e Saúde: realizar análises de água gratuitos para consumo e produção; adequar as boas práticas agrícolas às necessidades de saúde da população; propiciar a chegada de alimentos frescos e saudáveis aos refeitórios escolares; plantar hortas nos espaços que assim o permitam; (5) Comunicação e Educação: implementar programas de formação em escolas sobre diferentes modos de produção e consumo de alimentos; apresentar a soberania alimentar como um eixo transversal nos currículos escolares. Ampliar propostas de formação profissional e professorados orientados à soberania alimentar.

O documento não menciona a preocupação com os povos originários, nem tampouco deixa claro se suas vozes estiveram ali presentes. No que respeita à região nordeste, durante o *1º Foro Diálogos para la Soberanía Alimentaria. Demandas y Propuestas desde los Territorios*, que envolveu representantes de associações civis, cooperativas, organizações, instituições e espaços educativos das províncias de Misiones, Formosa, Entre Ríos, Corrientes e Chaco, não presenciei a participação de coletivos indígenas.

A leitura dos dados coletados pelo Informe leva a crer que se trata mais de uma discussão relacionada à SAN do que à Soberania Alimentar. Observa-se uma certa urgência do Estado no tocante à implementação de políticas públicas de acesso à terra; de acesso à água; de assistência técnica; de educação e de saúde. Algo parecido com as discussões que eram feitas – durante os governos do PT no Brasil – nas CNSAN, com a participação dos povos indígenas e PCT e de agentes públicos das esferas municipal, estadual e nacional, além de ONG com foco no DHANA.

Em síntese, este capítulo destacou as conflitivas relações dos Estados brasileiro e argentino com seus povos originários, centrando foco no povo Mbya Guarani. Tratou de relações pautadas pelo não reconhecimento identitário e pela apropriação dos territórios ancestrais em favor de grupos privados. Em termos de SAN, as políticas argentina e brasileira são semelhantes, embora a participação indígena na formulação e execução da política pública seja menor na Argentina. Lá existe um debate interessante sobre a Soberania Alimentar, mas dele não participam os povos indígenas. A pesquisa de campo, além de apontar a demanda do povo Mbya Guarani por autonomia, o que inclui todos os aspectos de sua vida, identificou as mulheres indígenas como as sujeitas mais impactadas pela violência estrutural do capitalismo e também como as protagonistas na luta pelos territórios ancestrais como condição de sobrevivência.

5 MULHERES MBYA GUARANI: SUAS NARRATIVAS E DEMANDAS, AS SEMENTES E O CORPO-TERRITÓRIO



“Hermanadas con las semillas de avaxi etc”.
Ilustração: Emilia Botelho, jan. 2023

Neste ponto da tese, com base nas narrativas das mulheres Mbya Guarani, busco apresentar o ser mulher, a produção do corpo feminino, a escuta das mulheres na construção das políticas públicas, assim como o papel das mulheres na mobilidade das sementes e na proteção do território ancestral que está intimamente relacionado ao corpo. Desse modo, vão se configurando os achados da pesquisa na direção de uma outra forma de pensar direitos.

5.1 SER MULHER MBYA

No entendimento da tradição e cultura Mbya Guarani,

o papel das mulheres é planejar, coordenar e criar todo um universo, e nesse universo ela tem que desenhar, traçar caminhos, tramar; enquanto o dos homens são a força que pára, faz e transforma as ações. Os homens são as ações, mas os projetos e planejamentos partem da mulher, porque a mulher tem esse olhar mais amplo. Esse olhar que eu sempre falo que é um olhar de amor (ZANK; YXAPYRY, 2021, p. 188).

Essas autoras evidenciam que nada se constrói sozinho/a. Homens e mulheres caminham juntxs, com diferentes papéis e funções.

Em outro exercício de escrita, Melo e Antunes (2016, p. 146) pontuam que:

As mulheres comandam a parte social da comunidade, desde o passado são responsáveis pela agricultura, pelo plantio, por semear na terra, cuidar das plantas; são responsáveis ainda pela produção de alimento na comunidade. Possuíam o olhar da quantidade, da qualidade, sempre tiveram essa visão. Elas chegavam ao homem e falavam como eles deveriam fazer as coisas, onde a terra produzia melhor, tinham a função de dar as coordenadas e o homem executá-las.

Ao evocar o universo, Kerexu Yxapyry diz:

Nós consideramos que só vai existir um universo se existir esse feminino no meio. Porque os homens, para nós, eles são as estruturas, eles são as bases que vão estruturar todo o universo. Então, o nosso papel enquanto mulher é fazer toda essa casa, todo esse sistema funcionar, é o nosso papel enquanto mulher (ZANK; YXAPYRY 2021, p. 187).

As palavras de Kerexu trazem à mente a fala de Dona Rosa, anciã já falecida: “o universo é como um *ajaka*, uma cesta. A parte masculina é a base, a parte quadrada que sustenta o *ajaka*”. Mas “não adianta nada ter a base e as estruturas, se a gente não fizer a trama”, que é o que vai no entorno, que circunda a cesta. O entramado, “somos nós, as mulheres”.

Kerexu parece dialogar com Dona Rosa, pois afirma: “quando nós, mulheres, vamos tramar, a gente pode desenhar o que a gente quiser, com as cores que a gente quiser. Então, o *ajaka* é o universo. E, dentro dele, eu posso colocar o que quiser”. (...) O *ajaka* pode ser pequeno ou grande. Nas cestas menores “guardamos e protegemos as sementes pra podermos plantar o alimento, somos as guardiãs das sementes”; nas maiores, “guardamos os alimentos”. (ZANK; YXAPYRY 2021, p. 187-189).

Ainda segundo Yxapyry (2021), a mulher Guarani, ao guardar as sementes e colher os alimentos, está sustentando o universo da vida. Ao mencionar o *ajaka*, ela reconhece a importância da complementaridade e valoriza tanto o aspecto feminino como o masculino. Os dois são importantes para que exista a cesta, para que exista tudo o que vai ser criado daí.

As colocações dela remetem ao conceito de “difração”, proposto por Haraway (2021). Essa autora usa a metáfora ótica de difratar num esforço de “marcar distinções no mundo”.

Nesse sentido, falar sobre o mundo feminino Mbya significa fazer parte dele, o que requer uma relação de responsabilidade com ele:

La cuestión es marcar una diferencia en el mundo, arriesgarnos por unos estilos de vida y no por otros. Para eso, un* debe estar en la acción, ser finit* y suci*, y no limpi* y trascendente. Las tecnologías de construcción de conocimiento, incluyendo la formación de posiciones de sujeto y las maneras de habitar esas posiciones, han de hacerse implacablemente visibles y abiertas a la intervención crítica (HARAWAY, 2021 [1997], p. 118-119).

O delicado e precioso relato entramado de Kerexu sobre o *ajaka* envolve natureza cultura e histórias de vida que não falam de conflitos, de heróis, de matar e depredar, mas de homem, de mulher, de planta, de sementes, de cuidados, de complementariedade e ancestralidade. Assim como Donna Haraway (2019), ela apresenta possibilidades de desapego de uma *performance* fundamentada na metáfora ferramenta/arma/palavra (produtora do relato do caçador/herói imbuído da missão de atacar, bater, depredar, matar) e lança mão da bolsa/cesta/sacola ou outro recipiente qualquer que sirva para coletar, transportar e contar as histórias da vida. Isso é algo ao mesmo tempo simples e profundo.

Vale ressaltar que a cestaria Mbya Guarani guarda o sagrado feminino. Nas palavras de Nhandesy Talcira, ela

está diretamente conectada com as mulheres no mundo. Na cultura Guarani o valor simbólico das cestas está conectado com a história de criação das mulheres Mbya. Deus criou as mulheres a partir de um cesto, a fim de que elas pudessem produzir suas próprias cestas e, assim, presenteou-as com uma muda de taquara. Os *ajaka* possuem diversos formatos e cores celebrando as diversas maneiras de ser mulher; as mulheres de todas as cores, etnias e formas: altas, baixas, gordas, magras e até grávidas, como as cestas barrigudinhas (NHUNDY REMBIAPO, 2021).

A *takuara* é, por excelência, a planta da mulher. É com ela que as mulheres confeccionam a cestaria, com muita destreza, delicadeza e dedicação.

A taquara não é de um tipo só. Existe um tipo que é melhor para confeccionar o *ajaka*. Tem um tempo de vida e um estado de maturidade em uma época do ano. Dessa forma, se reafirma as estações e os ciclos do ano. Se não colhermos a taquara na época adequada, o *ajaka* não dura e fica com caruncho. [...] Durante a confecção do cesto é possível meditar sobre o grafismo que vai construir, sendo que esta tem ligação com registro físico e lições sobre a cosmogonia do povo Mbya Guarani. Não são apenas desenhos. Depois de pronto, o cesto tradicional mostra-se aberto para a vida, pois ele é para ser utilizado para o transporte dos alimentos que trazem forças pra viver; bem como para transporte de criança. A manifestação da vida. Tudo se manifesta no sagrado (NHUNDY REMBIAPO, 2021).

Por ocasião da Caravana das Originárias da Terra, numa tarde fria de agosto de 2022 em *Tataendy Rupa* (TI Morro dos Cavalos), enquanto o sol batia às nossas costas e o mate circulava de mão em mão, eu escutava atentamente a narrativa de Eunice Antunes sobre um dos mitos Guarani sob a perspectiva feminina, algo raramente observado pelos antropólogos que escrevem sobre xs Guarani ou com base nas vozes masculinas, como ela mesma relatou.

Segundo Melo e Antunes (2016, p.145), as mulheres são apontadas nos mitos como relacionadas à alteridade, como seres antissociais dotados de ambivalência e associadas à transgressão, sendo necessário manter um imenso controle sobre elas.

Quando Eunice terminou o relato do mito desde a ótica feminina, perguntei-lhe se tal narrativa estava registrada. Respondeu que sim, mas não lembrava onde. Ao ler a obra “Diálogos com os Guarani”, organizada por Silveira, Melo e Jesus, em 2016, reconheci o relato de Eunice acerca do mito na perspectiva da mulher Mbya Guarani, que agora compartilho:

A partir da mitologia Guarani, Antunes explica que a mulher Guarani foi criada para ser a companheira de *Nhanderu*, para conceber o filho dos dois, que esse filho seria parte dos dois seres: a mulher – humana, e o deus – *Nhanderu*. A mulher foi criada, então, para ser uma representante de *Nhanderu*, que a criou com perfeição. Esse filho foi criado pelo carinho e amor que *Nhanderu* transmitia por essa mulher, que é a luz. Responsável por trazer a luz ao mundo – o filho de *Nhanderu* com ela. Os outros seres, os outros deuses cobiçaram a criação de *Nhanderu*, um deles ousou e tocou na mulher de *Nhanderu*. Naquele ato, ela concebe o filho desse outro deus, que é o Lua, o *djatchy*, e, ali, surge a imperfeição.

Esse ato recai sobre a mulher, acusada pela traição e abandonada pelo esposo. Grávida, inicia sua jornada à procura de seu marido, encontrando um trágico destino pela frente: a morte, devorada pelas onças. Essa mulher carregou dois filhos no ventre, *Kuaray* e *Djatchy*, sendo que o primeiro era filho de *Nhanderu*, e o segundo, não se torna filho da mulher, torna-se “dono” dela – o responsável pela fertilidade. Por isso *djatchy* – o dono da mãe. Por isso tudo, paira sobre as mulheres a designação da inferioridade, como se a mulher Guarani fosse inferior aos outros seres (MELO e ANTUNES, 2016, p. 145-146).

Esse relato me fez recordar uma fala de Benites (2018, p. 76):

Na cultura Guarani, sempre fui ensinada que a mulher deve expressar o que pensa sem medo. Por isso é importante que as mulheres também falem sobre os mitos a partir da sua versão para haver equilíbrio entre mulheres, homens, crianças e mais velhos, e para terem seu espaço, em um momento, de cada vez.

5.2 CONSTRUÇÃO/FORMAÇÃO DO CORPO FEMININO MBYA GUARANI

Qual a noção de pessoa nas sociedades indígenas? Segundo Seeger *et al.* (1987, p. 12), a noção de pessoa e o lugar que o corpo humano ocupa nas sociedades indígenas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e da cosmologia dessas sociedades. Para esses autores,

a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, isto é, os membros de uma sociedade específica [...], levando em conta a nominação, os grupos e as identidades cerimoniais, as teorias sobre a alma. Assim, perguntar-se sobre o lugar do corpo é indagar-se sobre as formas de construção da pessoa (1987, p. 13).

Afirmam, ainda, que o corpo não é um simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas. É uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento (SEEGER *et al.* 1987, p. 11).

De acordo com Silva *et al.* (2010, p. 18), os corpos/as pessoas Mbya Guarani são construídos/fabricados/transformados em um contínuo processo temporal (devir), com o objetivo de alcançar perfeição corporal e espiritual, em um mundo imperfeito. Corpos/pessoas necessitam constantes cuidados – rituais/sociais – para que adquiram as características desejáveis e para que não sejam metamorfoseados, mediante agências de alteridades perigosas, em outros corpos não Mbya Guarani.

Observa-se complementaridade entre mulheres e homens na cultura Mbya. A história desse povo é construída através dos corpos, da espiritualidade, da oralidade e das agências feminina e masculina. As mulheres não prescindem dos homens, ainda que percebam a violência por eles praticada.

As memórias do passado estão relacionadas às histórias de seus parentes e ancestrais e evocam narrativas sobre o vasto território Guarani. Peter Gow (2006, p. 208) afirma que “as narrativas históricas envolvem uma constante referência ao parentesco e à posição de quem fala em relação ao passado”. Essa constante evocação do passado deve ser referida a seus próprios valores. Gow (2006, p. 198) assegura que “para as pessoas nativas²⁰⁴, a história é o parentesco. A história não é experimentada como uma força que vem de fora para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco”.

No caso dos Mbya Guarani, “o compartilhamento de substâncias [sangue e sêmen] transforma marido e mulher em parentes de sangue (*yguyretarã*); a troca de constantes fluidos corporais (*apyndjy*) além da comensalidade é capaz de ativar o parentesco” (MENDES, 2020, p. 123).

Assim, é possível afirmar que os Mbya são “agentes históricos ativos [com uma profunda consciência de seu passado, seu presente e suas possibilidades de futuro] e que, para entender sua agência, é preciso compreender os significados culturais de suas ações, tanto agora como no passado” (GOW, 2006, p. 198).

A formação de meninxs até chegar ao que a sociedade não indígena chama de pessoas adultas relaciona-se à construção da pessoa Mbya e à produção do gênero, que está associada à noção de corpo culturalmente construído, à manipulação ritual das capacidades reprodutivas e práticas diárias de higiene, alimentação e trabalho. As diferenças de gênero não são

²⁰⁴ Gow trabalhou com os Piro e com outros grupos habitantes de “comunidades nativas”, no baixo Rio Urubamba na Amazônia peruana, que se autodenominam como “gente nativa”.

concebidas como diferenças estáticas, mas como mudanças processuais que tomam novas formas durante e a cada etapa do ciclo de vida de uma pessoa.

As mulheres têm papel importante na vida social Mbya Guarani, “são *kunhã karai* – mulheres que atuam como detentoras dos saberes próprios às mulheres Guarani, pensadoras e articuladoras políticas e, acima de tudo, [...]defensoras de seu povo e de sua cultura” (MELO; ANTUNES, 2016, p. 139).

No ritmo de suas vivências, as mulheres maduras e as anciãs ensinam às jovens e às crianças, desde o ventre da mãe, o ser e o viver feminino Mbya. Aí está a potência das mulheres mais velhas na produção corpórea e da memória. A corporeidade não está presa ao corpo humano, mas em liberdade de movimento e comunicação com o espiritual e o mundo que as rodeia e vice-versa. Elas também são responsáveis pelo cuidado com as sementes de *avaxi ete*, alimento fundamental para os Mbya Guarani – seja no plantio, seja na colheita, com a troca das variedades, quando transitam entre aldeias.

É recorrente a preocupação de homens e mulheres Mbya em transmitir, às crianças e aos jovens, os conhecimentos sobre o cotidiano Mbya para que estes não percam com o passar do tempo a língua; as celebrações e rituais; os cantos e as danças; as práticas de caça e de pesca; a coleta de frutos e fibras nativos; as sementes.

Xs Mbya, homens e mulheres desempenham atividades que se complementam, constroem processos culturais de socialidade baseados na reciprocidade que, segundo Sabourin (2008, p. 135), supõe preocupar-se pelo outro. Tal preocupação torna-se hospitalidade, dádiva de alimentos e víveres, proteção. Em outras palavras, motivos ou obrigações para produzir.

O processo de construção da pessoa Mbya Guarani tem início durante a gestação e continua até a velhice, quando aparentemente nada pode afetá-la permanentemente. É uma formação cumulativa, marcada pelo nome, pelos cuidados com o corpo, pelos alimentos, pela pintura corporal (que hoje só é usada em algumas situações especiais), pela externalização de habilidades em atividades produtivas geradas em interações físicas, sexuais e reprodutivas.

As pessoas não nascem prontas:

são feitas devagar e cumulativamente [...] O conhecimento e a memória são integrados materialmente ao corpo por uma série de técnicas mundanas ou especiais, como parte de experiências ordinárias ou extraordinárias no mundo ao redor de modo a formar pessoas que são capazes de agir no mundo e interagir com outros de forma adequada, produtiva (real, verdadeira) (McCALLUM, 2013, p.132-133).

O processo de formação da pessoa envolve uma “gama de interações com outras pessoas e entidades, e ocorre em zonas e ambientes temporais e espaciais distintos. Estes

envolvem uma combinação de contatos externos (não humanos, outro corpo) e internos (nosso corpo), a partir dos quais a agência pode ser incorporada” (McCALLUM, 2013, p. 133).

Mello (2006, p. 143) explica que a pessoa Guarani:

é a combinação de vários *nhe'egue*, (espíritos ou essências vitais). Uma *nhandevakuery* (pessoa humana) constitui-se através do equilíbrio de seus dois espíritos principais, o *nheé*, oriundo dos planos cósmicos superiores a este (mais perfeitos, perenes, indestrutíveis)²⁰⁵ e o *aã*, também chamado *nhe'é vaé'kué*, a parte mundana da alma, ligada ao corpo, ao sangue e à carne, um duplo terreno do *nheé*, cuja presença se manifesta através da sombra do corpo. O *aã* ou *nhe'é vaé'kué* é altamente corrompível e perecível, sujeito a contaminações através de fluídos, substâncias ou palavras de outros seres deste mundo. É o canal para a comunicação com os espíritos predadores ou animais, para a consubstancialização com humanos e não humanos e para o transformismo.

O alimento faz parte da fabricação do corpo Guarani, especialmente do corpo feminino. Na cultura Mbya, existem interdições alimentares e a maioria delas recai sobre as mulheres. As mulheres podem comer tudo o que os homens comem, exceto nos períodos de iniciação, de menstruação, de gravidez e puerpério.

As mulheres cuidam e são responsáveis pela formação dxs filhxs e sobrinhxs, a quem alimentam e ensinam os saberes Mbya, Os saberes/conhecimentos são transmitidos por meio da observação, da fala e da prática, fortalecendo a solidariedade e a reciprocidade. Desde pequeno, o corpo vai se construindo/moldando, amadurecendo, formando a consciência. A construção da corporalidade dá-se a partir da transmissão de conhecimentos.

Desde pequena, a mulher precisa cuidar do corpo, preparar o corpo para quando tiver suas gestações. Há todo um regramento com os alimentos. Por meio da alimentação, as mulheres podem controlar o número de filhos nascidos no mesmo parto. A produção do corpo da mulher “é um processo complexo que exige vários requisitos, que podem ser distribuídos pelas diferentes fases do ciclo da vida” (BENITES, 2018, p. 7).

A primeira menstruação – *iêngue* – é a fase da mulher que a menina passa a ser reconhecida como *Kunhã'tai* (moça). Baliza uma nova posição social. É neste momento que a mulher começa a aprender sobre a produção do seu próprio corpo, como o da criança que irá criar; mesmo antes do casamento ou de uma gestação²⁰⁶.

Desde a primeira menstruação nós nos construímos como mulher e aprendemos a cuidar do nosso próprio corpo. No período da menstruação, ficamos de resguardo em casa, evitando certos tipos de alimentação, fugindo do estresse ou do barulho excessivo, para não ficarmos com dor de cabeça, etc. Não abrimos mão desses

²⁰⁵ São: Karai, Tupã, Djakairá e Nhamandú (ou Kuaray).

²⁰⁶ Na aldeia *Tataendy Ruaá* conheci uma jovem que recém passara pela primeira menstruação e todo cuidado que os familiares tiveram com o resguardo e alimentação (as quantidades e os alimentos) dela.

saberes únicos sobre o corpo, conhecimentos que preservamos e praticamos, nem sempre reconhecidos como tais na cultura dos juruá (BENITES²⁰⁷, 2018, p. 11).

Na menarca, as meninas têm o cabelo cortado pela mãe ou avó: os cabelos longos as tornam vulnerável neste período (JESUS, 2015). Com as mechas de cabelo cortadas, faz-se

uma trança *tetymakuaá*, que deve ser usada pelo pai ou o avô, amarrada à barriga da perna *etymã*. Ela [a mulher] deve ficar sentada ou deitada. Não deve ficar do lado de fora da casa. Só lhe é permitido sair para fazer necessidades no final da madrugada, nos primeiros raios de luz, nunca sozinha, acompanhada da *tchi*, *tchedjuarÿi* ou *tchi'i* (da mãe, da avó ou das tias maternas). Fora da casa, ela não deve olhar para as coisas de cabeça baixa nem fixar os olhos em animais ou plantas. Não deve conversar muito e nunca falar em outra língua. Durante as primeiras menstruações, a menina não deve fazer comida, pois isso dará gases nos homens da casa. Se estiver frio, deve se embrulhar num cobertor para não tomar friagem. Assim, ela evitará “se perder no sangue” através do contato com espíritos predadores e sofrer a ação de *odji potá*, virando bicho do mato (MELLO, 2006, p. 153).

Jerá Poty aborda a passagem da menina para a fase adulta, fase importante em que ela, a menina-mulher, aprende a cozinhar; a partilhar o alimento, os saberes e as sementes; recebe conselhos das *xidjary* sobre o ser esposa e mãe, o cuidado com as crianças e consigo mesma:

Quando tem essa passagem da vida de criança para a vida adulta, tudo isso é aprimorado, a menina fica em repouso, resguardo, de quinze dias a um mês do povo Guarani; vai aprender a cozinhar melhor as coisas, vai principalmente aprender a dividir a sua comida com todos os seus irmãos, com todos os parentes da casa, e tem que ter um conhecimento, uma sabedoria. Daí, se tiver espiga de milho, por exemplo, a menina assa o milho e depois tem que fazer com que os grãos de milho consigam passar nas mãos de todo mundo, e nessa fase também a menina é aconselhada pelas tias mais velhas, pelas avós, pela mãe para ser uma boa esposa, para ser uma boa mãe e para ter comportamentos na sociedade onde vive que vão ser saudáveis, como respeitar as mães, respeitar seus parentes, cuidar das crianças, cuidar de outros filhos da aldeia também quando necessário, mas também ter um cuidado especial consigo mesma. Como a gente mora no mato, na nossa percepção tudo o que tem no mato, todos os recursos têm os seus seres que zelam por eles, e a gente tem que saber se cuidar para que não chegue em situações de deixar esses seres bravos e aí sofrer as consequências. Esse momento da menina ter toda atenção da família é muito especial, porque ela fica ali tranquila, fechadinha no canto dela, mas ela tem a atenção de todo mundo. Todos os dias recebe visita de tio, da mãe, da avó que aconselha, que conversa com ela e que vai aprimorando já seus conhecimentos anteriores (FORUM, 22 abr. 2015).

A menstruação é um período de resguardo que envolve cuidado com o corpo e dieta alimentar rigorosa e delicada, sendo desejável que as meninas, perto de menstruar, não comam alimentos com sal ou açúcar em demasia nem abóbora. Também “não é apropriado comer carne vermelha; se for caso de comer, tem que assar bem, deixar bem assado, e depois quando vai comer pela primeira vez tem que mastigar e colocá-la de volta no fogo. Assim não dá tontura depois” (MELO E ANTUNES, 2016, p. 139).

Mendes (2020, p. 124) explica sobre a relevância do sangue:

²⁰⁷ Sandra Benites é Ñhandeva Guarani.

Os riscos de transformações e as relações das mulheres com a terra e o sangue são demarcadores do seu lugar nas comunicações e agenciamentos sociocosmológicos Mbya. O sangue aciona comunicações com a porção telúrica do mundo Mbya, motivo pelo qual durante a menarca um dos procedimentos envolve colocar as meninas em uma cama alta (chamada *nimbé*). Porém, ao mesmo tempo em que se vincula aos riscos da existência no mundo perecível, a terra é condição fundamental para a manutenção de um *Mbya rekó* (jeito guarani).

Prates (2013, p. 193), por seu turno, alerta que o sangue:

é um potente agenciador de transformação por estar associado ao *ãngue* [*sombra, o outro lado do nhée*] e a constituição de um corpo pesado e quente. O sangue é um atrativo para os animais. Deve-se ao máximo camuflar seu cheiro, dormindo longe da terra, evitando o contato com a água.

De acordo com Mendes (2020, p. 125), as meninas quando menstruadas não devem “fixar o olhar sobre plantas, animais e até mesmo pessoas”, o que implica ser vista como congênere e o suficiente para dar início ao processo de transformação [em um outro ser] (*jepota*). Quando adulta, “a mulher deve prender os cabelos, trançá-los, de preferência, com a ajuda de uma mulher mais velha, sempre que estiver menstruada, se for andar na mata ou na estrada”.

Ainda sobre a fase adulta, denominada *guaimy*, Suzana de Jesus (2015, p.121) pontua que, nela, “a mulher possui ‘mais força’, aguenta o trabalho e está preparada para as responsabilidades que envolvem criar crianças, plantar alimentos e gerenciar uma casa separadamente da casa de sua mãe”.

Acredita-se que, no período menstrual, as mulheres se encontram em estado impuro, que se transmite a tudo o que entra em contato com seu corpo. O sangue é ameaça poluidora para a mulher menstruada e para os que a cercam. A menstruação feminina também é nominada como *Jaxy py*: estar com Lua, ou estar casada com Lua, como me informou Eliara durante minha permanência na aldeia.

As mulheres menstruadas devem avisar aos maridos ou às mães, uma vez que estão impossibilitadas de realizar várias atividades, além do dever de manter cuidados estritos com a alimentação. As relações sexuais estão proibidas e a mulher deve dormir separada do marido. Ela não pode tomar banho em água corrente, ter contato com água fria; compartilhar o mate nem trabalhar. Apenas pode fazer tarefas consideradas leves, como varrer, cuidar dxs filhxs, lavar roupa. Tampouco pode cozinhar. “Cozinhar menstruada pode deixar alguém *hawiru*, (abatido). É importante preservar a nossa cabeça” (BENITES, 2018, p.75). A mulher menstruada também não deve se aproximar de arroios e vertentes de água, sobretudo ao entardecer, pois podem ser atacadas pelos seres (espirituais) que ali vivem. Não podem pegar

friagem; não podem mexer com fogo nem com calor, muito menos sair debaixo do sol quente (BENITES, 2015).

Nesse período, as mulheres ficam mais expostas, frágeis e sensíveis, podendo atrair olhares de diferentes Seres. Por isso, é bom não sair de casa [necessitam ficar sossegadas, tranquilas], pelo menos enquanto o sangramento perdurar (JESUS, 2015, p. 125).

No que concerne à alimentação, não devem ingerir alimentos que contenham sal nem tocar neles e evitar a comida *juruá*, especialmente os alimentos industrializados, considerados como mais perniciosos. Deve-se evitar, também, o consumo de pimentas, doces e amendoim. Este último, ingerido com açúcar refinado, é prejudicial e faz com que a mulher perca sangue em demasia. A comida deve ser o mais natural possível (TEMPASS, 2005, p. 114-115).

Benites ensina que as mulheres precisam:

ter corpos saudáveis e precisam estar no silêncio quando sangram, porque as suas cabeças precisam estar bem para que sejam alegres, porque a saúde da mulher está relacionada com *akã* (cabeça), que é um lugar muito importante para a alegria e o bem-estar da mulher. Se as pessoas em torno não compreenderem o humor das mulheres, estas não terão paciência. As mulheres precisam ter apoio e força para ensinar aos homens a ser sensíveis (2018, p. 74).

Ela aprendeu com sua avó que a cabeça da mulher funciona como um filtro durante a menstruação:

Se não tiver cuidado com a cabeça e com as emoções, pode acontecer uma transformação, pode haver um problema de desequilíbrio emocional (na mulher). Tal desequilíbrio emocional pode ser causado por barulhos, irritação causada por outras pessoas, muitas preocupações. Vento e frio não podem pegar a cabeça da mulher, pois pode causar-lhe dor de cabeça.

Caso as mulheres não sigam “as prescrições que controlam a potência do sangue, [isso] envolve o risco de passar a comer e a ter relações com outros seres, fazer parentesco com outros que não humanos e, com isso, transformar-se (*jepota*)” (MENDES, 2020, p. 126).

Me pergunto como as mulheres Mbya Guarani lidam com essas restrições, pois saem mais das aldeias; têm obrigações por necessidade de trabalho ou de estudo, espaços que dificilmente respeitam esse período tão importante e sensível. Elas seguem essas prescrições ou não? Se não seguem, como é que fazem?

Suzana de Jesus (2015, p. 126) diz que é um grande desafio:

dado que em espaços fora do grupo doméstico, como na escola [e/ou na Universidade], nas vendas de artesanato na cidade, nas viagens para [eventos e/ou reuniões com agentes públicos], visitar parentes, os alimentos que se tem a disposição podem não ser os mais adequados. Assim, se for comer algo que não é recomendado, a moça (e mesmo mulheres adultas) precisam fazê-lo em silêncio, sem buscar justificar-se com ninguém ou lembrar do ensinamento, sem de fato cumpri-lo. O silêncio indica um respeito mínimo ao que fora ensinado, uma vez que falar sobre a conduta equivocada indicaria estar desmerecendo este conhecimento, o que desagrada as divindades.

O período menstrual é também um momento em que as mulheres não indígenas deveriam dar atenção, buscar recolher-se, ter cuidado com o corpo e com o emocional, pois ficamos mais sensíveis e fisicamente mais cansadas. Deveríamos tentar seguir, minimamente, as prescrições das mulheres Mbya.

A última fase do ciclo da vida do corpo feminino refere-se à:

guaimy'i, à mulher idosa, que já não menstrua. Possuem um papel fundamental na educação dos netos ou filhos de sobrinhos. Manipulam com mais propriedade o preparo de chás e remédios produzidos a partir de ervas e utilizados para cura de enfermidades que tenham atingido seus familiares. Também se dedicam ao artesanato, preparo de alimentos etc. (JESUS, 2015, p. 122).

A concepção de um novo ser (*oñembapyka*) é anunciada aos futuros pais através do sonho. Supõe dois processos: de um lado, a chegada de um ser-nome (BENITES, 2015) enviada pelos deuses, de um determinado setor do céu: *Karai, Jakaira, Nhamandu e Tupã*, os *nhe'erukuery*, “através do *apyka* [banco ritual]²⁰⁸, para se assentar no ventre da mãe” (ASSIS, 2006, p. 87); de outro lado, a fabricação ou produção do corpo, no ventre materno – a “encarnadura” – feita pelos pais, por meio do consumo de alimentos e de sucessivas relações sexuais.

Há um vínculo forte entre sangue e sêmen. É o sêmen do homem que dá forma ao sangue e à carne da criança (o corpo), enquanto os ossos estariam relacionados à alimentação e à conduta. O útero materno (*memby*) é o recipiente da criança. A participação da mulher na concepção, não é direta, ela apenas alimenta o feto por meio do sangue. Não é salutar manter relações sexuais extraconjugais, para ambos os cônjuges, as atenções se desviam da produção da criança, podendo ocorrer aborto ou a morte prematura da criança (CADOGAN, 1954, p. 43).

Essa concepção explica a razão pela qual não são desejáveis casamentos interétnicos ou com não indígenas²⁰⁹. O sangue Mbya é considerado mais fino e mais fraco que o dos *juruá*, não tem a mesma potência, de modo que correm “o risco de não serem aceitos na morada dos deuses, mesmo seguindo uma vida inteira de cuidados e rituais” (MENDES, 2020, p. 123).

Entre xs Mbya Guarani,

o sangue não é entendido em seu aspecto estritamente biológico, mas envolve dimensões afetivas, mentais e espirituais. A administração dos fluxos de sangue não se restringe ao âmbito corporal, mas reverbera na saúde, no *teko porã*, nas comunicações com os deuses, nas relações (MENDES, 2020, p. 123).

Segundo Mello (2006, p. 145),

Uma pessoa passa a existir [no mundo terreno], no momento de sua concepção, contudo não é ainda um ser humano. [...] Durante um ato sexual os *nhe'erukuery*

²⁰⁸ O *apyka*, banco de madeira, pequeno e individual, não ultrapassando os 20cm, que é elemento fundamental nos rituais para comunicação com os deuses (ASSIS, 2006, p.88).

²⁰⁹ Na aldeia *Yakã Porã*, há dois casamentos interétnicos: um com um Guarani e outro com um Kaingang.

enviam um espírito [*nheé*] para morar no *memby* (útero) da mulher. Além do *nheé*, os deuses protetores, enviam o *tchekamby* (leite que alimentará a criança), que fica armazenado no *memby* junto com o *mintãim* (feto). [...] [Sem o leite], a existência plena da nova pessoa está comprometida e sua sobrevivência física e/ou espiritual ameaçada. A importância do leite materno extrapola a esfera nutricional ou fisiológica do corpo e está diretamente ligada à formação da pessoa no sentido espiritual²¹⁰.

Segundo Mello, “da concepção ao nascimento, há uma série de cuidados que os pais devem observar para que o *nhee* que acompanha o *mintãim* não abandone este mundo” (MELLO, 2006, p. 147).

Com base nos relatos de mulheres Mbya Guarani residentes na região das Missões, no Rio Grande do Sul, Suzana de Jesus (2015, p. 127) mostra que:

a gravidez é considerada um período em que a mulher está muito mais suscetível a influências de espíritos do mal e à atuação de *Chariã*, o opositor de *Nhamandu* [...]. A sensibilidade feminina a deixa exposta e lhe apresenta uma nova etapa de aprendizagem. Aquelas forças negativas tendem a deixara mulher mais egoísta, sem querer dividir o alimento, com vontade de trair seu companheiro, sendo que o mesmo pode acontecer com o homem. [...] É preciso estar constantemente atento aos seus pensamentos e atitudes, sem descuidar da dieta alimentar, principalmente da abstenção do consumo de carne.

Outros cuidados importantes a serem seguidos pela futura mãe são: ir a *opy* para rezar, participar de ritual que a fortaleça emocionalmente, ouvir conselhos dos mais velhos; não sofrer emoções fortes como susto, raiva, inveja, tristeza (BENITES, 2015). Como diz Suzana de Jesus: “Todo pensamento e sentimento negativo pode atrair entidades que fazem mal à criança, que afastam seu *nheé*” (2015, p. 127).

Os cuidados que a mulher grávida precisa ter com a alimentação são: ingerir pouca quantidade e apenas os alimentos da cultura. Os alimentos de base vegetal são tidos como os principais e mais importantes da dieta, especialmente os cultivados e aqueles coletados na mata. O milho é o principal alimento na produção da pessoa, por isso não pode faltar na dieta dos pais. A comida *juruá*, assim como os alimentos açucarados, gordurosos e condimentados devem ser absolutamente evitados, podem trazer feitiços, matando a mãe e o bebê (ASSIS, 2006; TEMPASS, 2005).

O alimento participa determinantemente na constituição dxs Mbya como pessoa e está expresso no mito de origem.

[...] Mientras nuestro Primer Padre creaba, en curso de su evolución, su divino cuerpo, existía en medio de los vientos primigenios: antes de haber concebido su futura morada terrenal, antes de haber concebido su futuro firmamento, su futura tierra que originariamente surgieron, el Colibrí le refrescaba la boca; el que sustentaba a Ñamandui con productos del paraíso fue el Colibrí (CADOGAN, 1959, p. 14).

²¹⁰ O *nheé*, a essência vital, é enviada pelos deuses à mãe, junto com o leite.

Uma boa alimentação promove um corpo leve. Não tem a ver com um corpo magro, mas que não seja um obstáculo ao pensamento, à conduta e às danças. Os alimentos classificados como “brandos”²¹¹ são os mais indicados para a construção da pessoa; são de fácil digestão e deixam o corpo leve. São eles: *Kochi*/porco do mato; milho e derivados; palmito de pindó; mel de *jate’i*. Esses alimentos são expoentes de pureza na cultura Mbya e possibilitam que a pessoa “não sinta o corpo”: eles nutrem e não se tornam um peso. O corpo está em equilíbrio, em harmonia, possibilitando uma boa comunicação com os deuses nas cerimônias religiosas. O corpo leve é condição elementar para alcançar o *aguyje* (estágio completo de amadurecimento espiritual) (ASSIS, 2006).

As restrições alimentares são observadas pelos futuros pai e mãe, uma vez que a comida ingerida por ambos influenciará na formação do corpo dx filhx. O consumo de alimentos “duplos” pode fazer com que a mulher geste gêmeos. E o nascimento de gêmeos “é tido como um problema ao equilíbrio da sociedade, uma ameaça não só aos pais, mas para toda a família extensa” (ASSIS, 2006, p. 97).

A comida dos *juruá* deve ser evitada, pois pode trazer efeitos nocivos à mãe e ao feto.

Além das restrições alimentares gerais, os futuros pais dispõem cuidados específicos que estão associados aos seus nomes sagrados. Ademais redobram cuidados com lugares e companhias. A mulher grávida deve evitar estar só quando realizar incursões no interior da mata.

Na tradição Mbya, o parto é um momento vivenciado e gerenciado pelas mulheres. As parturientes são assistidas pelas *ñandesy*, anciãs da aldeia, aquelas que detêm o conhecimento sobre as plantas medicinais e seus usos no parto, pós-parto e puerpério. Apesar do momento especialmente feminino, “é desejável que o pai participe do parto e ajude com a placenta, pois o bebê ao nascer procurará o pai, especialmente se for um menino, e não o encontrando, se aproximará de outro parente masculino, e pode se ligar definitivamente a ele e perder-se do pai” (MELLO, 2006, p. 148).

Atualmente, são poucas as mulheres que ainda têm seus bebês na aldeia com a ajuda das anciãs. São levadas ao hospital, onde o atendimento não atende aos preceitos Mbya. Há um projeto na aldeia *Tataendy Rupa*, em vias de ser implementado, que é a casa de saúde da mulher. Algumas mulheres – como Raiana, filha de Kerexu – estão sendo formadas para serem parteiras.

²¹¹ Os alimentos são divididos em três grupos: quentes, brandos e frios. Os primeiros são de difícil digestão, provocam gases e deixam o corpo pesado. Possuem muita força, energia. Estão nessa categoria o feijão, o mel, o amendoim, as carnes em geral e a batata-doce. Os frios são as frutas em geral e a mandioca. É preciso ter cuidado, são alimentos que deixam o corpo fraco, sem energia, o indivíduo sente-se triste, deprimido (ASSIS, 2006, p. 95).

Após o parto, a placenta é enterrada porque nela se acumula sangue, o que “potencializa as possibilidades de comunicações sobrenaturais”, é “um indicativo de potencial alteridade presente no corpo feminino” (MENDES, 2020, p. 131). Outros cuidados imediatos após o parto são: “tomar banho com água de cinza²¹² e guiné (também chamada em guarani de *peperi*) para afastar maus espíritos” (MELLO, 2006, 149). Badie (2013), que estudou os Mbya Guarani na província de Misiones, explica que as pinturas corporais *ychy* protegem as parturientes contra os maus espíritos.

Nos primeiros oito dias, o recém-nascido não pode ser exposto. Mãe e pai devem resguardar-se. O resguardo das mulheres dura três meses e elas continuam com a dieta alimentar, sendo vedada a ingestão de alimentos com sal. O marido possui mais responsabilidades e deve segui-las rigorosamente durante o período do resguardo: não pode usar ferramentas cortantes, não pode beber cachaça, não pode comer muito, nem falar demais, não pode comer carne vermelha, não pode jogar bola etc. (BENITES, 2015, p.16). Além disso, assim que o homem se torna pai, deve confeccionar um *popygua* em miniatura (vara que simboliza o poder masculino) – caso o recém-nascido seja menino – ou um pequeno *adjaká* (cesto), representação de feminilidade, caso seja uma menina (BADIE, 2013).

A dedicação na construção do corpo da criança não acaba após o seu nascimento. Ainda durante o primeiro ano de vida outros cuidados devem ser observados para que a produção do corpo se complete e o ser-nome se acostume com a *encarnadura*. Quando a criança começa a caminhar, considera-se que o *nheé* assentou-se no corpo. As palavras fluem a partir do alinhamento da coluna vertebral. O corpo Guarani é constituído por diferentes substâncias: sangue, leite ou comida; e palavras (MENDES, 2020, p. 132).

Para saber a origem do *nheé*, os Mbya realizam o *nhemongarai* (batismo). Que é fundamental para saber a personalidade [e a responsabilidade]²¹³ de cada pessoa, homem ou mulher e implicam cuidados. Quando o xamã revela o *amba* (morada divina), já se sabe o nome do bebê (*rery*) e qual será o seu *reko* – jeito, o agir específico (LADEIRA, 2008).

O nome é revelado pelo pajé durante a cerimônia do *nhemongarai*, na *opy* e, mantido em segredo, apenas as pessoas mais próximas têm acesso²¹⁴. Não se trata apenas de um nome, mas de um compromisso e da identidade de quem o porta (ROSA, 2017). No dia a dia, o nome mais utilizado e conhecido por todos é o nome em português. O nome tem uma atribuição específica e permanece com a pessoa até que a função seja cumprida ou permaneça viva.

²¹² O banho de cinza faz o leite derreter no útero e correr para os seios.

²¹³ Termo usado por Donna Haraway e diz respeito ao estar situado, partir do concreto ser capaz de dar respostas.

²¹⁴ Me chamou atenção o fato de as crianças da aldeia *Yaka Porã* fazerem questão de dizer seus nomes Mbya Guarani, quando perguntei seus nomes.

Caso haja alguma doença, o pajé poderá realizar um novo batismo e mudar o nome do enfermo, como um recurso para desorientar e afugentar a morte. A troca de nome pode ocorrer na fase adulta, conforme as tarefas e os desafios que a pessoa recebe e assume no interior da comunidade ou fora dela. Eunice Antunes é um exemplo de quem realizou a troca de nome²¹⁵.

Atender as prescrições e restrições alimentares nas distintas fases da formação da pessoa tem sido um desafio. Eliara Antunes (2022) justifica:

[...] antigamente era tudo orgânico, tudo natural, tudo da terra de onde a gente tirava e hoje, por não ser mais assim, por essa necessidade, também, que a gente tem da alimentação, a gente tem comido muito a alimentação que não é nossa, alimentação industrializada. É onde vem afetando muito na questão da nossa saúde, principalmente a saúde da mulher, né? Que antigamente a gente comia tudo saudável. A menina ela demorava mais pra ter a primeira menstruação, porque era tudo saudável. Hoje, a gente temos meninas menstruando com dez, onze anos. Antigamente, a idade era os 13 até os 15 anos. É aí onde a gente começa a perceber que a gente começa a ter tempo de validade. Os alimentos que a gente come já vem com tempo de validade. Assim, essa alimentação é pra ser consumida até tal data. A gente começa a perceber assim que as crianças começam a nascer com tempo de validade também. A gente passou por um caso desse aqui na comunidade o ano passado onde teve uma criança, que nasceu com problema, e o médico já determinou um tempo de vida pra essa criança. E foi certinho assim, a gente fizemos de tudo e quando chegou esse tempo que o médico tinha dado, infelizmente, essa criança teve esse tempo de validade assim, aonde a gente sentiu muito na pele essa questão da alimentação. E aí a gente começa a ter nossas crianças nascendo com o tempo de validade como se fosse um produto. Pelo fato de a mãe ter ingerido produto que vem carregando uma data de validade, por não ter aquele cuidado na gestação e, antigamente, a gente não tinha nada disso. Era tudo colhido dali, era uma alimentação acompanhada e, não é que a gente não queira mais isso. Não está dando mais pra gente ter aquela alimentação saudável em questão do plantio, de produzir. Temos muita dificuldade. [grifos meus]

A preocupação de Eliara tem razão de ser. As mulheres Mbya Guarani, no Brasil e na Argentina, têm tido dificuldades para seguir as regras alimentares que permeiam o corpo físico e espiritual nas diferentes fases da vida: menstruação, gravidez, prevenção e cura de doenças, alcance do *aguyje*. A obtenção dos alimentos que, no passado era feita na relação com a Natureza, responsável pela totalidade dos alimentos, não é mais possível. Entre os obstáculos estão: falta de área suficiente para plantar; ausência de sementes tradicionais; solo degradado e desmatado. Isso tudo tem acarretado mudanças nos alimentos consumidos, com a incorporação de produtos industrializados e calóricos, desencadeando problemas de saúde e mudanças no perfil nutricional (GIORDANI, 2012; REMORINI, 2015).

²¹⁵ Meses antes de se tornar cacica, em 2011, o pajé, Alcindo Werá Moreira, chamou Eunice com urgência. Disse que, se o nome dela – *Para'í* – não fosse imediatamente trocado, ela poderia falecer. Assim, em ritual com poucas pessoas envolvidas, o pajé batizou-a novamente, desta vez com o nome de *Kerexu Yxapyry*. Kerexu significa mãe. Eunice conta que, quando se chamava *Para'í*, era mais sentimental, sofria de melancolia profunda e chorava com frequência. Com a substituição do nome, passou a ser mais imperturbável e menos sensível [...] (REBELO, 2015 p. 194-195).

A preocupação estende-se aos jovens, que se veem assediados pelos salgadinhos, doces industrializados e refrigerantes vendidos nas proximidades da aldeia. Não é fácil manter certas características específicas da cultura alimentar (ANTUNES, 2022)²¹⁶.

Andreia Moreira (2022) ou *Jaxuká*, cacica da aldeia Tarumã, do litoral norte de Santa Catarina comenta:

Ao mesmo tempo, eu não posso criticar a alimentação que vem de fora [da aldeia] porque ela ajuda a complementar: de outro lado, ela traz coisa ruim pra gente. Então, esse processo de alimento que os de fora traz está gerando muita situação para os *mbyakwere*. É muita coisa assim... [gera problema de saúde?] isso [tipo o quê?] pressão alta, diabetes, ela torna a gente dependente dela. Ela é muito diferente. Eu sou diferente. Eu cresci de comer coisas tradicional, da roça. Se eu tiver uma batata-doce assim, eu fico sem almoçar. Eu já me acostumei, mas as crianças não. Não é por causa da minha culpa, é por causa do território que é limitado. Aí que juruá fala: ‘mas por que não planta se tem tanta terra? Eles são Guarani, mas não sabe plantar’. Eles não sabem o que nos impede de plantar. Porque a ideia nossa, da Tarumã, é plantar mesmo e não depender mesmo de *juruá*. Então, a gente pensa muito alto.

Conforme Jerá Poty, da aldeia Kalipety, na região metropolitana de São Paulo:

Para os Guarani, a comida não pode alimentar só o corpo, mas sim o espírito também, e a comida de branco não faz isso, ela só nos adoce mais rápido. Hoje tem um número notável de Guarani com diabetes e pressão alta, o que é relacionado com a alimentação que vem de fora (CTI, 2020).

Os Mbya afirmam que uma alimentação correta é fundamental para ter saúde, não apenas saúde individual, mas a saúde dos filhos, também. A alimentação incorreta, como acredita Eliara Antunes, causa afastamento da porção divina da alma, motivando graves doenças que podem levar a morte. Além dos prejuízos à saúde, os alimentos oriundos de fora atrapalham a comunicação com os deuses (TEMPASS, 2005).

5.3 O ENCONTRO COM MULHERES MBYA GUARANI DE AQUI E DE *ALLÁ*

Trago agora, para maior concretude da tese, as vozes de mulheres Mbya Guarani com as quais tive o prazer de conversar. São elas: Giselda Pires de Lima, a Jerá Poty Mirĩ ou, simplesmente, Jerá Guarani, residente na aldeia *Kalipety TI Tenondé Porã*, em São Paulo; Eunice Antunes, a Kerexu Yxapyry, e Elizete ou Eliara Antunes (*Ara'i*), ambas irmãs e residentes da TI Morro dos Cavalos (aldeias *Tataendy Rupa* e *Yakã Porã*, respectivamente) em Santa Catarina; Juanita Gonzalez, da *Tekoa Yvytu Porã*, município de Aristóbulo del Valle, na província de Misiones, Argentina.

²¹⁶ Eunice Antunes contou que sua filha mais velha, Raiana, hoje com três filhos, parecia não cuidar muito da alimentação. Quando Kerexu soube que a filha estava grávida, teve uma conversa séria com ela. Disse que se ela quisesse ter filhos sadios, precisava urgentemente mudar os hábitos alimentares. Passaria a comer apenas aquilo que plantasse. Raiana assim o fez e passou incólume pelas três gestações.

Giselda Lima, Eunice e Elizete Antunes aguardam há décadas o decreto presidencial de homologação das terras indígenas onde vivem. Essas mulheres revelam a preocupação com suas comunidades, em especial com as mulheres, xs jovens, as *Xadjary* e os *Xeramoí*, as sementes tradicionais, a preservação das espécies nativas da Mata Atlântica e a sustentabilidade dos seus territórios. São mulheres que possuem protagonismo não apenas interno, mas também fora dos seus territórios tradicionais.

Conheci **Jerá Poty Mirí** em 2019, quando participei do Colóquio “Lugar de índio também é na cidade”, promovido pelos Grupos de pesquisa: Moitará (UnB), Direito Indígena (UERR) e Projeto de Cultura e Extensão Saju Tuíra, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP) (Figura 64).



Figura 64 - Jerá segurando espigas de milho guarani, ladeada por participantes do Colóquio, aldeia Kalipety, 7 jun. 2019

Quando lembro de Jerá, a primeira coisa que me vem à mente é sua risada gostosa. Apesar dos desafios cotidianos, é uma pessoa alegre e feliz. Suas falas são fortes, contundentes, arrepiam, emocionam. Tem 40 anos, regula em idade com Kerexu e Eliara. Tem duas filhas.

Jerá nasceu na aldeia Barragem, hoje *Tenondé Porã*. Meus contatos presenciais com ela foram poucos, apenas dois para dizer a verdade: o primeiro, em 2019, e o outro em janeiro de 2020, quando solicitei anuência para realizar a pesquisa de campo para o doutorado. Ao longo dos últimos dois anos, encerrada em casa, por conta da pandemia de Covid-19, via Giselda apenas em eventos virtuais, em canais do *youtube*. De vez em quando, deixava um recadinho no *chat*. Meus olhos e ouvidos não despregavam da tela do computador. Em duas das *lives* assistidas, Jerá assim se apresentou:

[em] espaços [públicos, como *lives*, eventos presenciais], eu me apresento como Jerá Guarani. Mas meu nome em Guarani é Jerá Poty Miri. E tem um nome em português, também, que é Giselda Pires de Lima. Mas esse, por sua vez, é como se fosse um apelido pra mim (GUERRA ENTRE MUNDOS, 2021).

Faço parte do povo Mbya Guarani que existe e resiste, que luta pra permanecer como um povo indígena ainda que tenhamos uma vida muito, muito, muito cheia de influências da cultura do não indígena, da sociedade envolvente, dos *jurua*, mantendo esse território como uma particularidade de força, de resistência muito forte mesmo. E aí então eu faço parte aqui da equipe de liderança que a gente chama de Conselho Guarani, que é composta por homens e mulheres e jovens dos dois gêneros também (FELIZS, 2020).

Além dos eventos virtuais, lia tudo que me chegava às mãos que envolvesse a TI *Tenonde Porã*, mulheres Mbya Guarani e, por certo, Jerá Poty Miri. Em uma das leituras, tive

acesso às memórias de infância de Jerá na aldeia Barragem, com ênfase na alimentação dos *juruá*.

Quando eu tinha seis ou sete anos, era muito difícil chegar à minha aldeia. Nasci há quase 40 anos em uma aldeia de 26 hectares, e lá vivi toda a minha infância, comendo milho de *juruá*, esse milho amarelo que já continha veneno, porque não havia mais milho Guarani. Aprendemos a comer a comida do *juruá* na mesma época em que chegou à aldeia a energia elétrica, entre outras coisas (GUARANI, 2020, p. 12-13).

[...] A gente sempre tinha muito contato com a natureza e para aprender, para saber fazer as coisas direitinho na vida adulta, a gente já naturalmente copiava os nossos pais, as mães para cozinhar, para limpar a casa... Daí a gente, mesmo criancinha, brincava de “mamãe/papai” e a mamãe tinha que limpar o quintal para receber *Nhanderu* de manhã para dar bom dia pra gente, tinha que manter o quintal e a casa limpa (risos) e aí a gente ficava olhando as nossas mães cozinhare e ficávamos, às vezes, atrás delas pedindo um pouquinho de cada coisa pra gente simular, né? E aí, às vezes, a gente pegava até escondido algumas coisinhas e levava para o mato, fazia fogo, fazia água, assava batata. Lembro que era muito gostoso (FORUM, 2015).

Apesar de uma infância sem fartura ou alimentos tradicionais, Jerá rememora uma meninice feliz, em contato com a Natureza, ao lado dos amigos e da família. Ela tem desenvoltura no idioma português e tem sido uma das vozes femininas expoentes para fora da TI *Tenondé Porã*. Conhece muito bem o mundo não indígena. Aos dez anos, deixou sua aldeia

pra vida de *juruá*, pra estudar. Me encaminharam para essa vida de escola e fiquei muito tempo distante da aldeia. E aí, por várias outras questões particulares, eu perdi bastante. A idade que eu tenho já era para eu saber muito, muito mais do que eu sei. Mas, ainda assim, o pouquinho que sei, o que eu vivo todo o dia na aldeia é muito forte, eu tenho muito orgulho (CIA 8 NOVA DANÇA, 2021).

Em entrevista à Revista *Piseagrama*, Jerá dá detalhes sobre a sua experiência educativa fora da aldeia:

[...] Minha mãe colocou minha irmã e eu na primeira série. Minha irmã desistiu no segundo ano. Eu passei por muitas dificuldades e desisti da escola três vezes, mas tive uma professora que foi muito especial na minha vida. Ela foi até a aldeia atrás de mim e me levou de volta para a escola. Ela foi uma peça muito importante no meu contato com o mundo dos *Juruá*. Depois do término da primeira série, tomei gosto pela educação que estava recebendo e que, apesar de ser diferente da aldeia, tinha coisas boas. Mais tarde, entrei no curso de Pedagogia, mas só terminei o curso para fortalecer meu discurso na aldeia de que, sim, podíamos também aprender a cultura do *Juruá* (GUARANI, 2020, p. 16).

Giselda formou-se em Pedagogia na Universidade de São Paulo (USP) e trabalhou durante mais de quinze anos como professora da rede pública estadual. Em 2016, abandonou a carreira e o salário de professora, no interior da própria aldeia, para se dedicar à “vida na roça”, para trabalhar com a agricultura Guarani. E como ela mesma diz: “pra fortalecer a soberania alimentar Guarani, coisa que na TI *Tenondé Porã* havíamos perdido tudo, praticamente” (GUERRA DE MUNDOS, 2021):

Saí da escola para me dedicar ao trabalho de política da aldeia, como liderança, e também para fortalecer o trabalho da roça, para mostrar para as pessoas que podemos seguir um estudo de *Juruá*, aprender bastante coisa, e depois fortalecer e viver na nossa cultura, [...] e que podemos estudar a cultura deste outro sem perder ou deixar de valorizar a nossa (GUARANI, 2020, p. 19).

Sobre a decisão de deixar a carreira e o salário, com uma gargalhada gostosa e uma fala segura, Jerá diz:

Me sinto a Guarani mais livre desse território guarani, porque não tenho trabalho fixo, não tenho que ter um salário por mês, do Estado, daquele que já fez tanto mal e que faz tanto mal pro meu povo e pra todos os povos indígenas e pra vários outros povos, pra várias outras organizações que querem viver de forma diferente. E aí, então, diante disso, eu pude me dedicar a esse trabalho de fortalecimento cultural nesse aspecto da alimentação Guarani [...] (GUERRA DE MUNDOS, 2021).

Além disso, a decisão de deixar a sala de aula fortaleceu seu discurso quando ainda era professora:

Na aldeia, desenvolvo o discurso de que a nossa cultura também é importante, de que ela não é inferior a nenhuma outra cultura, de que ela também tem que continuar sendo valorizada. Um dos argumentos que uso para estimular o trabalho de fortalecimento cultural e, principalmente, de defesa da Natureza é falar que podemos nos encantar com a cultura juruá, mas há também o risco de nos perdermos. Se não respeitarmos as regras que nos foram colocadas desde que nascemos, não vamos ter coisas boas. Temos que lembrar os ensinamentos da generosidade: se a natureza dá a água, se a natureza dá o remédio, se a natureza dá o alimento, então o mínimo que podemos fazer, tendo ou não alguma crença, é respeitá-la (GUARANI, 2020, p. 18).

Jerá se tornou liderança na aldeia. Ela conta que foi um processo longo e partiu de sua percepção acerca da figura masculina nas reuniões de que participava. Eram apenas falas de homens que ditavam as regras. Não se escutava a voz das mulheres. Jerá confirma que a sociedade Guarani tem muita influência da cultura *juruá*, especialmente no que diz respeito aos problemas, como a bebida alcoólica, que pode levar o homem a agredir a esposa e os filhos. Jerá mencionou os desafios enfrentados pelas mulheres em algumas reuniões nas quais participava:

E das poucas palavras que usei nas reuniões gerais, muitas pessoas começaram a me procurar. Muitas com problemas que tinham nas casas, outras que viam minha condição de falar e achavam que eu podia também ajudar em algumas situações que vinham do mundo do juruá, como documentos, correr atrás disso ou daquilo etc. (FORUM, 2015).

Jerá faz parte do Conselho de Lideranças desde 2008, quando apenas homens estavam no comando. Conta que foi uma experiência muito sofrida:

Em 2008, foi constituído o conselho Guarani. Desde então, quase todas as aldeias têm esse tal de conselho (risos), mas nenhuma outra aldeia é tão numerosa quanto essa em relação à ação feminina. Ainda em 2008, eu atirava com os homens para lá e para cá (risos) e aí tiveram muitas críticas também das próprias mulheres: “Como assim uma mulher fica andando com os nossos maridos para lá e para cá?”. Os próprios homens faziam um cordão de proteção de falar da importância do meu trabalho, que eu estava ajudando... (FORUM, 2015).

Diz ter chorado noites a fio. Pensou muitas vezes em desistir, mas felizmente não o fez. Jerá sofreu críticas, pressões e calúnias da parte de alguns homens:

Principalmente desses que eu enfrentava. Você comete algumas situações que quebram as regras, por exemplo, [denunciar] violência contra a mulher, injustiça contra a mulher, contra a criança. Vou e falo no meio de todo mundo, ou chamo a pessoa e falo concretamente sobre o meu ponto de vista. Às vezes, de sair de forma inconsequente na defesa das mulheres e crianças, enfrento homens mais violentos, ameaço também. Falo para ele: “Você dá conta talvez de uma mulher, mas se juntar todas as mulheres da aldeia, você não valerá nada, então ‘se liga’” (risos). Às vezes eles também se unem para tentar nos enfraquecer, inventam histórias ou às vezes mentem descaradamente, falam de situações que eu não fiz, mas a minha sorte é que, de todas as lideranças homens, a grande maioria é mais sensível em relação ao quanto a entrada das mulheres no conselho facilitou a vida de todo mundo (FORUM, 2015).

Contudo, houve um avanço, como se depreende de sua fala: “hoje, posso dizer, com segurança, que não sou só eu na equipe de lideranças oficiais, temos muitas mulheres na liderança na aldeia *Tenondé* e, aqui, na aldeia *Kalipety*”:

Não temos mais a figura de um cacique, nem cacica, porque achamos que colocar cacica só substituiria o homem pela mulher, e um poder unificado na mão de uma só pessoa, que deve decidir e resolver problemas, é prepotência. Isso não dá certo, não abre o campo da democracia e não apoia a questão da vida coletiva, da vida comunitária da aldeia (GUARANI, 2022, p. 9).

As mulheres estão mais unidas, fortalecidas e confiantes em suas agências, enfrentando os desafios que aparecem pela frente (perda do território, alcoolismo, drogas) e tentando solucioná-los. Fazem parte do Conselho, tomam posição e tratam das questões que dizem respeito ao ser feminino, às crianças, aos anciãos/as. Elas são a base da aldeia.

Eunice Antunes, a **Kerexu Yxapyry** (Figura 65), 42 anos, casada, formada em



Figura 65 – Com Kerexu Yxapyry e as netas no Centro de Formação *Tataendy Rupa*, TI Morro dos Cavalos, 18 jan. 2022

Gestão Ambiental, pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), é mãe de três filhxs e avó de três crianças. Já foi cacica da aldeia *Itaty* (2012-2016). Atualmente, cursa mestrado em antropologia na UFSC e também participa de várias organizações do movimento indígena²¹⁷.

Era uma manhã ensolarada de terça-feira, 18 de janeiro de 2022, quando adentrei o Centro de Formação *Tataendy Rupa*, na aldeia de mesmo nome. Chegara bastante atrasada, quase uma hora depois do horário combinado. O tráfego na BR-101 estava especialmente

²¹⁷ Coordenação executiva da APIB, da CGY e da ANMIGA.

pesado naquele dia. Trazia nas mãos algumas sacolas com frutas, como solicitado pela anfitriã. Soube que uma das minhas escolhas era a favorita das crianças: a melancia.

Kerexu levou-me para os fundos da casa, onde nos sentamos sob a sombra frondosa de uma árvore. Aos poucos foram chegando crianças, mulheres e, alguns cachorros, presença constante na aldeia. Foram quase duas horas de conversa gravada.

Ao nosso redor, mulheres conversavam na língua guarani e tomavam mate; as crianças brincavam; e os cachorros ressonavam aos nossos pés. Em dado momento, uma das mulheres ofertou fatias de melancia, que estavam bastante suculentas e saborosas. O vento soprava, mas, aos poucos, o sol foi nos obrigando a mudar de lugar. Terminada a conversa, fizemos uma caminhada até o viveiro, passando pela antiga mandala de hortaliças, o açude de peixes e um galinheiro, com galinhas e patos.

A história de vida de Kerexu é baseada em deslocamentos. Sua trajetória até o momento aconteceu entre os estados de Santa Catarina e Paraná. Kerexu nasceu na aldeia Linha Limeira, na TI Xapecó, localizada no oeste de Santa Catarina, encravada em “colônias italianas, onde o pessoal do agronegócio faz plantio de soja, de milho, e criação de gado, aviários, criação de porco”:

Meu pai trabalhava muito entre a aldeia e essas colônias. Então eu sou a primeira filha; meus pais sempre moraram junto com meu avô, com minha avó materna; então, eu tive esse privilégio de conviver com os meus avós. Meus avós sempre ficavam na aldeia, plantando *avati ete, madi'o*, plantando e coletando essas plantas nativas, pescando, enquanto meu pai trabalhava nessas colônias, pra comprar açúcar, farinha, óleo, banha. A gente usava muito essas coisas (ANTUNES, 2022).

Assim como Jerá, Kerexu (ANTUNES, 2022) também foi pra escola dos “brancos”:

Quando cheguei na idade escolar, com oito anos, eu tinha que ir pra escola, [numa das colônias italianas] [...] só tinha um rio que a gente atravessava de canoa pro outro lado, onde meu pai trabalhava [e, onde Kerexu ia estudar, na aldeia Ilharada ou da Barra]. A gente atravessava o rio de canoa e ali já estava do outro lado [...] meu pai tinha muito medo da discriminação que eu podia sofrer dentro da escola porque eu era a única pessoa no meio dos italianos mais escura e indígena. [...] A maior preocupação do meu pai era a questão da língua; que eu falasse muito bem o português. Então, isso pra mim foi o que mais me exigiu na época, porque como eu convivia muito com os meus avós, minha mãe, eu entendia o português [...] mas, não era uma exigência para mim, porque eu tinha a minha língua materna. Então, a partir da escola, isso virou uma exigência pra mim falar muito bem o português, sem acento, sem gíria, no meio dos italianos. Eu tinha que falar muito bem o português, era uma regra e isso pra mim foi muito forte e o meu pai me cobrava muito, foi muito rude comigo. Tinha vez que eu ficava de castigo se eu falasse uma palavra errada. Ele dizia coisas tipo, ‘se você não falar assim, você não vai ter tal coisa’! E, minha mãe, por já estar convivendo ali há mais tempo, ela já tinha sofrido essa discriminação por não saber falar o português, apenas o guarani. [grifos meus]

As últimas observações de Kerexu com relação à língua portuguesa recordaram-me um texto de Glória Anzaldúa: “Como domar uma língua selvagem?” (2009). Nesse texto, a autora – que se autodenomina *chicana* – mostra que a língua é uma das chaves para a identidade. Falar

português corretamente representava não destacar a visão social indesejável da presença Guarani na escola branca e a conseqüente discriminação. Nos relatos de experiência e trajetória de aprendizagem escolar, Kerexu exhibe a violência que sofreu, tanto na escola quanto em casa, devido à imposição da língua portuguesa para silenciar o Guarani e permitir que ela pudesse melhor se integrar ao sistema escolar dominante a fim de ter sucesso na vida.

Kerexu (ANTUNES, 2022) estudou na escola da Limeira até o 4º ano do ensino fundamental. Do 5º ano em diante, não tinha escola na aldeia, o que a fez se deslocar pra fora: “e eu já estava nessa fase da adolescência, andava uns 4km pra chegar na estrada pra poder pegar um ônibus que ia me levar pra escola”. Quando ela fez 15 anos, seu pai não permitiu mais que continuasse a estudar. Então, acompanhou o pai para Curitiba, onde começou a trabalhar como empregada doméstica. Foram oito anos na cidade grande. Casou-se, teve dois filhos (uma menina e um menino) e deixou adormecida a vida guarani: “A única coisa que eu lembrava era do meu pai, da minha mãe e dos meus irmãos e só. Foi meio que deixado assim, não sei qual o motivo, eu mesmo não sei”.

No ano de 2000, quando o filho mais velho estava com 5 anos, Kerexu (ANTUNES, 2022) foi visitar a família na aldeia do Maciambu. Essa viagem foi repleta de surpresas e mudanças:

[...] Quando eu cheguei na aldeia, todos os meus parentes por parte do meu pai e por parte da minha mãe, todo mundo veio me ver. Mas todo mundo veio falando em Guarani comigo e aquilo, pra mim, foi muito especial, porque eu me senti muito bem recebida, de verdade, pelo meu povo. Só que, por outro lado, pro meu filho, foi um impacto, ficava olhando e não entendendo nada do que estava acontecendo, né! E, aí, eu contei a história pra ele e disse “eu sou indígena”! A primeira coisa que ele falou pra mim foi “eu sou Guarani, eu sou Guarani”; aquele desejo enorme de aprender falar e aí eu não fui mais embora, não voltei mais [pra Curitiba] (risos).

Depois de anos silenciando o guarani, ela sentiu que então podia se expressar na língua materna; que estava entre os seus; que era Mbya Guarani.

Kerexu (ANTUNES, 2022) voltou a estudar e, em 2003, tornou-se professora da escola da aldeia do Maciambu:

[...] a comunidade do Maciambu era muito unida e era muito lindo! As aulas eram todas em guarani, as crianças cantavam no coral da casa de reza e isso valia como aula. E, ao mesmo tempo, aquela questão da língua portuguesa, meu pai era quem ensinava as crianças a falar e ler em português. E então, as crianças quando elas entendiam bem o português, elas conseguiam fazer interpretações, críticas, então, fortalecia muito a questão do povo, da cultura guarani. Então, isso pra mim era a coisa mais linda do mundo. Meu filho quando chegou, nem sabia que ele era um índio, que era Guarani, que existia uma língua. Foi pra escola e em dois toques ele estava falando tudinho em guarani, como se nunca tivesse que passar por esse processo. Então, pra mim era um modelo, assim, maravilhoso!

Do Maciambu, Kerexu foi para o Morro dos Cavalos, também como professora. As coisas não foram fáceis, precisou enfrentar alguns obstáculos: disposição das carteiras; livro didático; intérprete para Guarani na aula de alfabetização; diferenças nas percepções sobre educação dos agentes do Estado e dxs Mbya; incompreensão e violência psicológica e emocional por parte de representante da Secretaria de Educação... Mas conseguiu contorná-los com paciência, persistência e diálogo:

Quando eu cheguei na escola era salinha quadradinha, um sentado atrás do outro usando o livro didático e eu fui contratada como professora de alfabetização, mas, junto comigo tinha sido contratado um senhor que era professor, também, Guarani, pra ser meu intérprete. Eu ia dar aula pras crianças e ele ia traduzir minha aula em Guarani. Daí eu disse não tinha lógica, por que precisava de um intérprete pra mim? [...] Só que [com o tempo] pra mim foi muito legal, me ajudou muito. Como ele era um senhor bem mais velho - pra nós ter *Xeramoí* na sala de aula era muito bom. Então, pra mim ele foi meu professor, meu mestre. Ele dizia se estava certo ou se estava errado. Eu estava ali dando as aulas em guarani, falando pros alunos e ele também, contando mais essa parte sagrada, cultural e tal e a gente ia desenvolvendo esse trabalho. [Aos poucos] ali, a gente viu que a gente tinha essa força na escola e a comunidade começou a perceber isso e foi fortalecendo o nosso trabalho dentro da aldeia [...] comecei a incomodar na escola. Tinha uma coordenadora e ela não gostou da ideia das [nossas] aulas. E aí ela começou a pensar em me tirar da escola. Quando chegou nesse contato de querer me tirar [da sala de aula] eu já tinha criado força com os alunos na escola, com os pais, com a comunidade toda, com o cacique, com o líder espiritual. Então, não tinha mais como ela me tirar da escola. Mesmo assim ela tentou, eu fui agredida por ela, fiquei um pouco apavorada mesmo sabendo dos meus direitos [...] eu me sentia bem ameaçada, acuada de chegar sozinha na escola e dar de cara só eu e ela. Aí eu comecei a recuar um pouco, até o dia que a Secretaria de Educação pediu uma reunião comigo; queria saber como eram as minhas aulas e pediu para ver o trabalho que eu desenvolvia na escola. Começaram a ver o meu trabalho com os alunos e começaram a elogiar o meu trabalho, e falar que era assim mesmo: trabalho junto à comunidade, os pais, os alunos (ANTUNES, 2022).

Depois do ocorrido, Kerexu foi convidada por uma liderança da aldeia para trabalhar na coordenação da escola. A resposta foi negativa, “não tinha condições de assumir a coordenação da escola” naquele momento. Mas, era importante escolher uma liderança da comunidade para que a própria comunidade pudesse coordenar a escola. “A escola era nossa”. E, assim, o fizeram. Isso foi em 2003/2004 (ANTUNES, 2022).

Entre 2005 e 2008, Kerexu trabalhou como professora na aldeia *Biguaçu*, no município de mesmo nome. Ali teve seu terceiro filho, hoje com 15 anos. Nessa época encontrou as mesmas discussões e dificuldades vivenciadas em Morro dos Cavalos. Mas, junto com o cacique da aldeia e a comunidade, começaram o debate de um projeto político pedagógico para a escola, específico para aldeia. Foi o primeiro projeto político pedagógico registrado de uma escola indígena, no Estado de Santa Catarina.

Em 2008, retornou a Morro dos Cavalos e, em 2012, em plena licenciatura intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica²¹⁸, Eunice Antunes tornou-se cacica da aldeia *Itaty*, à época, única aldeia da TI, por escolha da comunidade.

Foi a parte bem difícil pra mim. Eu tava acostumada a trabalhar na escola, trabalhando com criança, com mulheres, com jovens, mas, eu não fazia ideia do que era falar sobre demarcação de terra. Eu fazia ideia de que era uma luta, mas não sabia como é que era. Isso aí é outra escola. Essa parte da regularização fundiária pra mim foi aonde me centrou mesmo [...] aí comecei a fazer essa luta do processo demarcatório, ir pra Brasília, conversar com ministro da justiça, Funai e aí a gente começa a desenrolar esse processo da demarcação da TI Morro dos Cavalos, começa a dar essa visibilidade [...] [internamente, a comunidade estava sendo fortalecida com projetos envolvendo mulheres, jovens] (ANTUNES, 2022).

Apesar de contar com a aprovação da maioria da comunidade, no início do cacicado, sofreu com a desaprovação de alguns homens mais velhos: pessoas deixaram a aldeia porque não queriam continuar a viver numa aldeia liderada por mulher. O próprio marido de Kerexu não a apoiava. Tudo isso a afetou emocionalmente. Eunice sentia vergonha, culpa, além de sensação de incapacidade e inferioridade (REBELO, 2015).

Nas reuniões da Comissão Indígena Guarani *Nhemonguetá*²¹⁹ era a única mulher entre os 22 caciques. Kerexu conta que todos a olhavam com estranheza:

Pra mim, foi muito estranho no início. [...] no estado são 22 aldeias do litoral norte e litoral sul, e eu ia nas reuniões e era a única mulher, não tinha nenhuma outra mulher. Eu chegava nessa reunião e era muito estranho. Até os caciques se sentiam assim, um pouco estranhos, com minha presença ali e eu muito mais. Aí eu comecei a perceber que eles não falavam, não tomavam nenhuma decisão na minha frente [...] Mas eu percebia que quando dava o intervalo, na hora do almoço, as pessoas saíam e eles acabavam fazendo aqueles grupinhos e conversando. Quando voltavam pra reunião, eles já vinham com a decisão formada, pois todo mundo tinha conversado. Então eu era a pessoa que ficava de fora desses assuntos, e eu comecei a achar estranho aquilo (ZANK; YXAPYRY, 2021, p. 187).

O alerta veio de outra liderança: “*Whera Tupã*, o Leonardo, ele falava assim pra mim: ‘Você tem que se impor, você é cacica! Você tem que falar, você não pode aceitar que as pessoas saiam pra fora pra tomar a decisão e voltem. Você tem que participar e decidir também. Você é cacica!’ ” (ZANK; YXAPYRY, 2021, p. 187).

O cacicado de Kerexu durou cinco longos anos, de muitas ameaças, perseguições, violências, mas também de estratégias internas ao território, no intuito de protegê-lo. Em 2016, Eunice entregou o cacicado. Foram várias razões, mas a mais importante foi quando seus familiares passaram a sofrer ameaças por conta do processo de demarcação da TI.

²¹⁸ Em fevereiro de 2015, na escola da aldeia *Itaty*, Kerexu defendeu o trabalho de conclusão de curso intitulado “Sistema Nacional de Educação: um paradoxo no currículo diferenciado Guarani da grande Florianópolis”.

²¹⁹ Articula e fortalece os laços políticos entre as aldeias do litoral de Santa Catarina no que tange à demarcação de terras, saúde, educação, alimentação; atividades econômicas de produção e subsistência nas comunidades e impactos decorrentes de projetos desenvolvimentistas do Estado, como construção de estradas, ferrovias e linhas de transmissão elétrica (REBELO, 2015). Dessa Comissão participam xs caciques.

[...] eu tinha muita perseguição e ameaças, dentro da comunidade. Eu era muito ameaçada, eu já estava sendo caçada, mesmo. [...] Então, quando eu tava na luta, sendo caçada, eu não tinha medo, ‘se é pra mim morrer eu vou morrer né, eu estou numa boa, eu estou fazendo meu trabalho’! Me dava mais força, coragem pra ir pro enfrentamento, mas o que desmonta um pouco essa questão do seguir em frente é quando a minha família começa a ser ameaçada: meus filhos, meu pai, minha mãe e meus irmãos. Eu tinha conhecimento, já tinha destinado minha vida pra essas coisas, mas a minha família não, a minha família tá em casa, tão vivendo aqui, não estão indo pra reunião, não estão indo pra nada. Aí foi onde me pegaram. Aí eu falei, não, não vou continuar de cacica, vou cuidar da minha vida. O trabalho que eu tinha pra fazer já deu e peguei e saí pra trabalhar na roça, só que as coisas não pararam. Começaram cada vez mais essa perseguição por causa da terra [...] (ANTUNES, 2022).

Outro desafio importante para Kerexu foi quando se lançou candidata a deputada federal, pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) no pleito de 2018. Não obteve votos suficientes para ser eleita.

Em 2018 nós percorremos uma parte do estado [SC] e esta parte do estado que nós percorremos a gente conseguiu uma votação muito expressiva que foi uma dificuldade muito grande pra mim: o que é que eu vou propor pra essa sociedade lá fora. Essa sociedade que nos ataca, que nos discrimina. Não tenho dinheiro. Então, foi um momento de desconstrução dessa política que ajudou a fazer a minha campanha. Eu vou fazer campanha sobre direito indígena, demarcação indígena, questão ambiental, fortalecimento das organizações indígenas, para promover as mulheres, a juventude e no final a gente pega um resultado muito bonito nas urnas que foi a segunda candidata mais votada aqui no Estado, da esquerda. A gente não conseguiu se eleger porque não tinha a legenda dentro do partido (ANTUNES, 2022).

Quatro anos depois, em 2022, candidatou-se novamente ao Congresso Nacional, para, como ela mesma disse, durante a campanha, “lutar pela vida, pelo Planeta; por todos os territórios ancestrais; em defesa das florestas, do povo Mbya Guarani e, também, de toda a sociedade brasileira”. Segundo Kerexu, é preciso levar a ideia da proteção da Natureza como no modo de viver e de ser Guarani que “salvaguarda toda a sociedade”. Em discurso emocionado, perante indígenas mulheres Guarani, Kaingang e Xokleng, Eunice falou:

Então é dessa forma, não é uma construção individual, não é um sonho só meu. Mas eu gostaria de contar um pouco da história do que me faz aceitar esse desafio. Muitas vezes, quando alguém me convidava pra assumir, pra encarar esse desafio eu falava: “eu tenho medo; eu não gosto de política, não gosto”. Pra mim, na época, quando eu falava isso eu via esse lugar muito ruim. Um lugar que esconde nossos direitos. Um lugar que não aceita os indígenas, um lugar que escolhe quem vai se defender. E era nesse lugar que eu não queria estar. [...] Hoje, então, mais ainda, nessa coragem da Sonia Guajajara, levantando as mulheres, Célia Xacriabá, Val Terena lá no Mato Grosso do Sul, vivendo toda aquela violência dos assassinatos das lideranças dos Guarani Kaiowá. Não é fácil estar nesse lugar, não é fácil ser candidata porque a gente sofre a discriminação de fora, mas também dos nossos parentes que olha pra gente e fala, olha, essa pessoa não tem capacidade de tá lá. Então, hoje eu me sinto fortalecida e espero, espero muito ocupar essa política; gosto da política, gosto de propor, gosto de discutir, gosto de reivindicar direitos e gosto de trazer todo mundo também pra que a gente caminhe junto porque como eu falei no início a gente só consegue caminhar quando a gente tem essa base que nos fortalece que a gente sabe que a gente vai, mas que a gente volta e que a gente tem uma casa aqui. [...] Então é nesse papel que eu estou hoje como candidata a deputada federal e muito feliz e muito orgulhosa de estar com vocês [trechos da fala de Kerexu, no lançamento da Campanha, na aldeia *Tataendy Rupa*] (ANTUNES, 2022).

Infelizmente, tampouco foi eleita em 2022, apesar do número expressivo de mais de 30.000 votos recebidos. Com a criação do Ministério dos Povos Indígenas, Kerexu foi escolhida pela Ministra Sonia Guajajara para assumir o comando da Secretaria de Direitos Territoriais e Ambientais Indígenas.

Afora seu papel de “liderança do território”²²⁰, há aproximadamente dois anos Kerexu participa ativamente da coordenação da CGY, como Coordenadora-geral:

Na assembleia Guarani, que teve em maio de 2019, no Morro dos Cavalos, eu fui apontada pra ser coordenadora da Comissão, e de novo, foi no meio de um monte de homens. Eu era a única mulher que havia sido apontada para ser coordenadora nacional do povo Guarani. [...] ‘Eu vou aceitar, sim, ser coordenadora da Comissão Guarani Yvyrupa e é por elas’. E é pelas mulheres que eu vou falar, pelas mulheres que eu vou lutar e é pelas mulheres que eu estou aqui hoje exercendo essa função de coordenadora da comissão do povo Guarani, do território Guarani. [...] eu tive muito apoio e quando eu entrei na comissão comecei a envolver as mulheres nas funções (CISA, 2021) [grifos meus].

Além disso, o propósito de Eunice, na CGY, é reflorestar a Mata Atlântica, a “floresta mais devastada de todos os biomas” (CISA, 2021).

Elizete Antunes (Ara’i)²²¹ ou **Eliara**, como prefiro chamá-la, tem 38 anos, é casada e mãe de dois filhos adolescentes (*Wherá*, de 18 e *Tupã*, de 15 anos). Graduiu-se em Direito na licenciatura intercultural da UFSC. Atualmente, é cacica e professora da escola indígena de ensino fundamental da aldeia *Yaka Porã*. Antes de ser cacica, era cantora de uma banda que animava festas e bailes nas aldeias. Assim como a irmã Eunice, luta arduamente pela homologação da TI Morro dos Cavalos. Sobre o cacicado, deixa bem claro: “minhas decisões não são tomadas individualmente, unilateralmente, mas coletivamente, com a comunidade”. Tem uma relação muito forte com as plantas medicinais: comumente prepara extratos de plantas e óleos para cura²²².

Tive conhecimento de Eliara por intermédio de contatos telefônicos com o professor Clovis Brighenti e apoiadorxs dos Mbya. *Ara’i* não é tão conhecida como Kerexu, mas aos poucos seu nome vai sendo visibilizado, como importante liderança feminina do Morro dos Cavalos.

²²⁰ A liderança do território atua nas questões burocráticas, o que vem de fora do território; acompanha os projetos e a demarcação da Terra Indígena Morro dos Cavalos.

²²¹ Indagada sobre os dois nomes, entre risos, ela conta: “É que o meu nome verdadeiro, em guarani, é *Ara’i* e o meu nome em português é Elisete. E aí eu morei um tempo lá no Oeste, onde o pessoal me chamava muito de Ara. Aí quando eu vim pra cá o pessoal me chamava de Eli. Nessa época eu ainda não tinha *facebook*, e naquela curiosidade, meu pai era vivo... eu falei assim, ‘eu quero me mostrar pros meus parentes no *facebook*, que nome que eu vou colocar?’ Pensando nas pessoas que iam me acessar socialmente e pra mim era novidade que eu nunca tinha visto na vida. Aí aonde meu pai chegou e falou assim, ‘coloca Eliara’” (ANTUNES, 2022).

²²² Em uma de nossas conversas virtuais, contou que foi convidada para trabalhar para uma empresa que produz óleo *tea three*, localizada próxima da terra indígena. Eliara costuma ministrar oficinas de plantas medicinais.

Nosso primeiro encontro presencial ocorreu em 17 de janeiro de 2022, em sua casa, na aldeia. Entre os meses de fevereiro e abril, de volta a Brasília, mantivemos diálogos virtuais sobre nossas atuações e pesquisas, buscando ajudar-nos mutuamente. Entre os dias 17 e 27 de agosto de 2022, participei do dia a dia da aldeia *Yaka Porã*.

Eliara nasceu na aldeia Linha Limeira²²³, uma das 16 aldeias no interior da TI Xaçepó, próximo à fronteira com a Argentina. A aldeia está situada a sudoeste da terra indígena, marcando as divisas extremas na confluência dos Rios Chapecó e Chapecozinho e municípios de Marema e Quilombo respectivamente (ROSA, 2017, p. 92). É considerada a raiz, a origem de várias famílias Guarani do litoral catarinense, de São Paulo e do Rio de Janeiro, a exemplo das famílias Antunes e Benites, assentadas respectivamente nas TI Morro dos Cavalos e Biguaçu.

Dois anos depois de nascida, Eliara foi levada para o Paraná, na ilha da Cotinga, onde viviam os avós maternos. Atualmente a avó vive na aldeia Boa Vista, em Ubatuba (SP):

Mesmo tão pequena, lembro muito bem desse tempo. Era um tempo feliz. Os pescadores aportavam na ilha carregados de peixes. Deixavam uma parte com as famílias Guarani que ali viviam. E, não era pouco. Os pescadores usavam guinchos para levantar os peixes miúdos, mas não tão miúdos. Era uma alegria! Minha avó envolvia o peixe na folha do coité e assava no borralho. Lembro até hoje do cheiro da comida, do beijo e de como minha avó me aconchegava em seu corpo quando íamos pra roça (CADERNO DE CAMPO, 2022).

Foram dois anos felizes, quando um tio de seu pai a levou para morar com ele e a esposa em São José [dos Pinhais], onde Ara'í passaria mais dois anos, até voltar para Aldeia Limeira, na casa dos pais. Foram anos difíceis, com saudades da avó materna. Chorava todos os dias. Os tios não eram amorosos. Ao retornar para Limeira, foi visitar os avós que estavam num lugar de nome Ilharada [já mencionado por Kerexu].

Aos 10 anos de idade, Eliara mudou-se para a casa de um tio, em Biguaçu. Nem bem completara 11 anos, o irmão mais velho veio buscá-la para, juntos, irem ao encontro dos pais que estavam no Maciambu. Aos 18 anos, começou a dar aulas na escola de *Pira Rupa*, seguindo os passos do pai, Seu Adão Antunes.

Outra mulher Mbya com quem conversei foi **Juanita Gonzales**, *mboruvixa* da *tekoa Yvytu Porã*, em Misiones. Nossa conversa aconteceu em 20 de maio de 2022. Passava das 13h quando adentrei a comunidade. Eu vinha de Posadas. Às 12h30, o ônibus me deixara quase em frente à entrada do caminho que leva ao centro da comunidade. No caminho, avistei

²²³ De acordo com Rosa (2017, p. 80-81), há indicativos de que os Mbya chegaram aos estados do Sul e Sudeste do Brasil por meio de duas rotas de penetração. A primeira, partindo da Argentina, entrando pelo Rio Grande do Sul e ao se deslocar para o norte formaram os aldeamentos de Rio Branco, em São Paulo. A segunda rota saindo do Paraguai, adentrando o Paraná, formaram aldeamentos como Palmeirinha e Rio das Cobras. Provavelmente deste grupo é que se forma a Aldeia de Linha Limeira.

algumas casas, a escola. Um dos filhos da cacica, Victor, veio me receber. Chegara atrasada, era o momento de descanso das famílias. Eu tinha ficado doente no dia anterior, por isso não chegara no horário previamente agendado (10h). Uma das netas foi chamar Juanita, que me recebeu como se recebem agentes do Estado. Não tive permissão para ir à casa dela, ao espaço íntimo Guaraní. Sentamo-nos uma frente a outra, no interior da casa de artesanato, rente a uma janela onde batia sol. Juanita sentia frio.

Expliquei sobre a pesquisa de doutorado e o projeto *Tramas del Artivismo: cartografias de resistências frente al ecocídio em Argentina* – CONICET/IDAES/UNSAM, ao qual estou vinculada desde novembro de 2021. Me senti um tanto confusa com tantos lugares de fala. Queria ser apenas a Mari que acompanha as lutas das mulheres originárias, camponesas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, sem precisar de um caderno, caneta ou gravador. Li o termo de consentimento livre, prévio e informado. Juanita o assinou, mas não quis gravar.

Iniciamos a conversa com o local e data de nascimento de Juanita: Posadas, 1968. Passou parte da infância numa colônia, perto de *Capióví*, onde o avô trabalhava na extração de óleo de tung. Juanita é a mais velha de nove irmãos. É casada, tem nove filhos, todos em *Yvytu Porã*. Permaneceram nessa colônia até os primeiros anos de 1980, quando se trasladaram para *El Pozito (Capióví)*, numa área adquirida pela Igreja. Em 2007, deixaram o lugar, transformara-se em um bairro. Não era mais uma comunidade, “*no tenía monte, no se respiraba aire libre*”. Naquele local, Juanita perdeu uma neta que, em 2007, completaria um ano de vida. A tristeza pela morte do ente querido fez com que Juanita pedisse a *Nhanderu* que lhe mostrasse, em sonho, um lugar tranquilo, em paz, para que as crianças pudessem brincar, os homens adultos pudessem caçar, que não tivesse conflitos, que tivesse material para confeccionar sua arte. Passaram quase um ano próximo a uma rodovia, em Iguazú. “*No era bueno, no había monte, mal daba para construir una casa y alimentarse*” (GONZALEZ, 2022).

Em 2011, foram para o local hoje conhecido como *Yvytu Porã (vento bom)*. Um espaço bonito e tranquilo, onde à tarde o vento refresca. Naquela época, o marido – Ramon – era o *mboruvixa*, de quem recebeu o cacicado. Juanita conta que “*tornarse cacica não foi fácil. Tuve que adaptarme, como tratar con la comunidade, la familia, la responsabilidad por las personas, atender las necesidades de las familias*”. Juanita adaptou-se e é respeitada pela comunidade (GONZALEZ, 2022).

Nossa conversa foi interrompida por questões que foram mencionadas anteriormente. A pedido de Juanita, informações sobre práticas alimentares Mbya Guaraní mencionadas não foram registradas.

5.4 O PAPEL DAS MULHERES GUARANI MBYA NA MOBILIDADE DAS SEMENTES

Os conhecimentos dxs Guarani com relação às sementes, aos tubérculos, às raízes e aos frutos levam em conta cores, tamanhos, formatos, saberes e sabores, propriedades alimentares e medicinais, aplicação em rituais; modo de plantio, cuidado e colheita. Para além disso, há uma diferenciação entre o que é verdadeiro, original, tradicional – ou seja, Guarani – e o que é alheio, de fora.

Não há problema em incorporar outras variedades, mas a prioridade é para as primeiras (PIMENTEL et al., 2010). As variedades de milho, em suas diversas cores e tamanhos, relacionam-se com o próprio modo como as divindades criaram o mundo, desdobrando uma espécie a partir da outra, povoando a terra de variantes múltiplas (LADEIRA, 2007).

O milho (*avaxi*), semente sagrada dxs Guarani, é a principal fonte de alimentação e, portanto, a planta mais semeada entre xs Mbya.

Na época do plantio, é a prioridade; a procura é grande. Depois que o *avaxi ete* é plantado, outras sementes de milho também podem ser plantadas (ANTUNES, 2022).

Nas palavras de Kerexu,

O milho para nós é o mestre das sementes, ele traz a força da espiritualidade. Quando a gente consagra a semente do milho, automaticamente todas as outras sementes estão sendo consagradas. Então, a gente consagra a semente do milho, planta, quando a gente vai fazer colheita, a gente faz a consagração do milho e do alimento do milho. Depois que a gente colhe, a gente faz o batismo do alimento. E é através dessa semente que nós recebemos o nosso espírito e o nosso nome. Por isso, nós cultivamos e buscamos as sementes por todo lugar, a gente nunca perde (as sementes). As mulheres são responsáveis por elas, são as guardiãs das sementes. Então, é por causa de nós, mulheres, e da semente do milho que ainda existe Guarani no mundo, porque nós somos responsáveis por essa origem (PORTAL CATARINAS, 2021).

O milho é um alimento amplamente consumido e compartilhado dentro e fora das aldeias. Mas há outras sementes importantes: o feijão, o amendoim, a melancia, a batata, considerados *tembi'u ete* (alimentos verdadeiros).

O caminho das sementes da roça até a preparação dos alimentos que serão consumidos é repleto de saberes e fazeres. A conservação das sementes, a coordenação do plantio na roça, a colheita e o preparo das comidas de milho são atividades pertencentes à esfera feminina. Para o povo Mbya, as mulheres são as guardiãs das sementes. Kerexu diz: são as mulheres quem “cultivamos e buscamos as sementes por todo lugar, a gente nunca perde (as sementes) [...] É por causa de nós, mulheres, e da semente do milho, que ainda existe Guarani no mundo,

porque nós somos responsáveis por essa origem” (PORTAL CATARINAS, 2021). E complementa:

A semente pra nós, é um ser, ela é da nossa família. Ela é um ser que se sacrificou para nos alimentar. O milho, principalmente, ele é o mestre de todas as sementes. Ele se sacrificou para nós, pra nos alimentar. Quando a gente vai fazer o plantio, no período da consagração, a gente faz a consagração das sementes. As mulheres levamos as sementes de milho pro altar e oferecemos. É o nosso espírito, o espírito da mulher que tá sendo oferecido ali, consagrado através da semente do milho. Então, a gente faz a consagração da semente, do milho. Aí, todas as sementes, elas tão sendo consagradas. E, a partir dessa consagração, é como se a gente estivesse velando aquele nosso irmão, aquele que tem esse espírito, que está se entregando pra nos alimentar. Então, a partir dali a gente faz aquele ritual, de pegar essa semente, de colocar na terra, de fazer todo esse processo. De sepultar ele ali e a partir dali ele se transformar num ser que vai nos alimentar, que é o milho. E daí, junto com ele a gente planta a melancia, a gente planta feijão, a gente planta tudo que tiver que plantar ali. Quando a gente colhe isso, então a gente também vai colher, vai preparar o alimento e vai consagrar esse alimento. Que é uma forma de agradecer por esse ser. Por ter se entregado, também, em sacrifício pra nos alimentar (CISA, 2021). [grifos meus]

Antes de colocar as sementes na terra, com a voz baixa e suave, embargada de emoção e os olhos brilhando, Jaxuká diz que as sementes são as almas das crianças. É vida! Quando as sementes não são plantadas, as crianças ficam doentinhas. No momento do plantio, é uma alegria, uma força espiritual, “não tem como traduzir”.

A gente faz uma cerimôniazinha, porque tudo é alma, como o pai fala. Todas as sementes que nascem são tudo almazinha das crianças. É vida, é crescimento das crianças. E é verdade, quando a gente não plantava, as crianças ficavam tudo doentinha, mas quando a gente planta é tão bonito...eles querem ficar lá, brincando lá... a gente vê essa diferença, a importância de manter esse alinhamento com a plantação, com as sementes e junto com a bênção espiritual. Nossa, isso é muito forte! Muitas vezes a gente não tem nem como traduzir (MOREIRA, 2022). [grifos meus]

Como apregoado por Kerexu e Jaxuká, a espiritualidade está intrinsecamente ligada à semente. Há, também, uma troca entre as mulheres e as sementes, “uma ajuda a outra”. Ela [a semente] “nos ajuda com alimentação pra fortalecer o nosso corpo físico e também o nosso espírito. É uma fazendo favor pra outra. Então, é tudo ligado, assim, a gente vive o nosso dia a dia na espiritualidade. Sempre [...] (ANTUNES, 2022).

De acordo com Eliara, as mulheres têm uma responsabilidade bastante importante em relação às sementes:

Como eu falei, assim, essa questão de estar nesse convívio, com as nossas irmãs, as sementes. Porque nós somos o corpo que representa a terra. E, tudo que dá vida, é o feminino. A terra é o feminino quando a gente planta e produz, ela dá vida. Nós mulheres somos mães, eu sou mãe, a gente gera vida, também. Então, a gente carrega isso como uma responsabilidade, de estar cuidando da semente; cultivando, cuidando da alimentação dos nossos filhos, da comunidade, dos nossos avós. E então assim a gente carrega isso com a gente, que já vem de berço, e além da consagração das sementes, a gente também temos o batismo das crianças. A gente temos o nosso *Ara Pyau* que é na entrada da primavera, onde tudo brota, onde tudo volta, onde começa o movimento da vida de novo. Então, nós mulheres a gente se reunimos, onde a gente tem essa preocupação da questão da saúde física e da saúde

espiritual dos nossos filhos, da nossa comunidade, e a gente se reúne e leva as crianças na casa de reza junto com as sementes, pra receber o batismo ou receber o nome das crianças, pra consagrar as sementes e a gente, pra poder depois estar colocando essa semente no solo. (ANTUNES, 2022). [grifos meus]

Andreia Moreira (*Jaxuká*), mulher Xiripá, nascida no Rio Grande do Sul, aparenta ter uns quarenta e poucos anos. É mãe, avó e cacica da aldeia Tarumã²²⁴. Com fala baixa e mansa, contou-me zelosa, alegre e amorosamente acerca do cuidado das mulheres com as sementes:

como a gente [as mulheres] gera as crianças, mesma coisa as sementes. A gente [as mulheres] põe a semente pra plantar, a gente gera também. As duas coisas são iguais, são bem idênticos assim. Como mulher, a gente é mãe de todos, tanto das sementes, tanto das crianças. As sementes precisam ter suporte pra ficar bonitas. Eu trabalho sempre nessa linhagem, é um dependendo do outro. Se a gente não gerar, a gente fica sem saúde e elas também sem vida e nós também. É um dependendo do outro. Eu aprendi assim, eu jamais to brincando assim com as sementes, eu não quero nem desperdiçar assim.

E é uma festa quando a gente fala das sementes. Porque na verdade, na cultura Guarani, ela [a semente] representa várias coisas: saúde, nome, se você vai viver ou não. A semente, ela diz tudo. Ela conta tudo na hora do *nhemongarai*. Por isso que na hora do *nhemongarai*, as mulheres fazem o *mbojape*. Se tiver três meninas, faz três *mbojape*, em sinal de proteção, cuidado daquelas meninhas (MOREIRA, 2022).

Ao escutar Kerexu, Eliara e Andreia, lembrei das palavras de outra mulher, Perla, camponesa das bandas do Paraguai:

una de las primeras tareas que [nós mulheres] abordamos desde Conamuri, por la soberanía alimentaria fue la campaña por las semillas y fue lo que nos identificó de alguna manera. Estamos muy vinculadas como mujeres a las semillas. Hay una relación no solamente política, sino, también, una relación mítica. La identidad de ser madre de muchas de las mujeres que lideraran realmente el proceso de construcción del movimiento, de nuestra organización, pero también después de las más jóvenes en términos de la relación entre la semilla y el futuro. Sin semilla no hay futuro, sin semilla no hay alimentación, sin semilla no hay soberanía alimentaria (BENITES, 2021).

Xs Guarani cuidam das sementes com muito amor para, assim, passar às futuras gerações. No caso do milho, por exemplo, é comumente repassado de geração em geração. Eliara conta: “Minha mãe sempre entrega semente de milho pra gente, agora, temos nossos filhos e a gente também passa pra eles, é uma semente que passa por gerações entre os Guarani” (ANTUNES, 2022).

As sementes “verdadeiras” são preservadas, guardadas e plantadas a cada ano, desafiando as conturbadas circunstâncias das reduzidas áreas. Embora as sementes sejam armazenadas à espera de um novo plantio, Kerexu lembra que elas também precisam ser intercambiadas, estar em movimento.

²²⁴ Uma das três aldeias da TI Tarumã (as outras duas são *Tarumã Mirim* e *Ka'aguy Mirim Porã*), localizada no litoral norte de SC, cuja área se estende pelos municípios de Araquari e Balneário Barra do Sul. A Portaria Declaratória da TI Tarumã foi assinada pelo Ministério da Justiça em 2009.

[...] se a gente fez uma colheita agora, a gente tem que fazer essa semente chegar em todas as outras aldeias. Então, tem esta parte da mobilidade, de fazer com que as nossas sementes cheguem em outros lugares e que as sementes de outros lugares cheguem até nós. A gente sempre faz a mobilidade [maio é período de fazer movimentar as sementes]. O tempo da mobilidade é o tempo da troca das sementes. Nós fazemos essa mobilidade porque nós acreditamos que quando algo fica intacto num lugar só, ou ele está com uma deficiência, ou está doente ou está morto. Assim como nosso corpo, nosso físico, tudo tem que estar em movimento [...] (CISA, 2021). [Grifos meus]

Em outra passagem, Kerexu complementou sobre a necessidade da mobilidade na troca das sementes:

Então, a mobilidade das sementes, ela acontece de tempos em tempos. Nós estamos agora no período do *nhemongarai*; que é feito as colheitas, a consagração dos alimentos ... Logo, logo, depois que passa esse período da colheita, começa essa questão das mobilidades. E agora pra nós é o momento que está todo mundo se movimentando: os passarinhos, os bichinhos...., então a terra essa parte de estar mais viva. A gente tá vivo, a gente tá nesse movimento. Mas, quando vai chegando pro inverno, chama de *Ara Yma*, que é o tempo velho, os passarinhos já vão se colocar nos lugares deles, já não vê mais esse movimento, os bichinhos meio que somem, a gente não vê mais, e nós também. Se a gente deixar a gente acaba se acomodando ali. Mas nós precisamos fazer essa mobilidade, dá esse movimento. Então é onde a gente vai nas aldeias e faz as trocas de semente. Eu levo semente daqui pra algum lugar, eu vou buscar semente numa aldeia e principalmente onde tem essa produção do milho né a gente tem muita troca do *avaxi ete*, variedade de milho, a melancia que a gente tem uma variedade que é das crianças (ANTUNES, 2022).

Reforçando, Eliara afirmou:

[...] pra nós [a semente] é como nossa irmã e é o nosso papel de mulher cuidar, proteger. A gente tem que sempre estar movimentando-a por ela não ter perna, não ter as mãos, a cabeça. Então a gente tem que estar movimentando-a de um lugar pra outro lugar, e fazer ela andar. Isso que a gente tem muito essa questão, assim, de fazer a nossa caminhada, de troca de semente nas comunidades. Isso pra nós é muito sagrado, principalmente para as mulheres (ANTUNES, 2022).

Caminhando pela aldeia, Eliara comentou, muito faceira e com um sorriso nos lábios, que as últimas sementes de milho que ela guarda vieram de viagens feitas a aldeias em Palmeirinha (PR) e Erval Seco (RS).

Para xs Mbya Guarani, é importante ter variedade de sementes que permitam trocar com os parentes, próximos ou distantes. São provedores/as de diversidade de plantas agrícolas (agrobiodiversidade), fundamental, sobretudo, para manter a autonomia alimentar. Mas a troca de sementes é importante, também, para a própria semente e, pode ser entendida como “mobilidade de cura”. Eliara e Kerexu, respectivamente, ensinam:

Digamos, que esse ano eu colhi pouco milho, meu solo, ele já não está bom pra essa semente, então, vou ter que fazer essa troca e passar essa semente pra outro solo e quem sabe nesse outro solo a semente venha com mais força, vai se multiplicar mais do que eu me arriscar e plantar ali, sabendo que meu solo não dá e eu perder essa semente. Uma vez eu fui a um encontro de mulheres no Paraná quando uma senhorinha guarani, de nome Sebastiana, me deu um saquinho de sementes de abóbora – que não é essa abóbora de pescoço, é pequenininha. Ela disse que pra ela não tinha vingado, mas que eu tentasse plantar na minha aldeia. Se dependesse só de mim, se ela

desse só pra mim essa semente, eu teria perdido a semente. Eu plantei um pouco e não vingou pra mim. Então, acredito que as pessoas que conseguiram levar essas sementes conseguiram plantar e colher (ANTUNES, 2022). [grifos meus].

Se a semente estiver fraca onde eu moro, porque a terra é fraca, lá em outro território, onde a terra estiver mais forte, ela vai se fortalecer. E se eu pegar uma semente forte de um outro território, que veio de uma produção mais forte, e trazer para essa terra que está enfraquecida, eu vou fortalecer a terra aqui [...] então, tem essa questão dessa mobilidade de cura mesmo, de fazer estar vivo (ANTUNES, 2022).

Durante a pandemia, as caminhadas das mulheres – em busca das sementes, por várias *tekoa* de Santa Catarina, São Paulo e Paraná – foram inviabilizadas e as Mbya tiveram dificuldades também na questão do plantio, pois não tinham sementes suficientes. A “troca de semente entre os territórios e as comunidades Guarani” é imprescindível para a produção de alimentos (ANTUNES, 2022).

A circulação de pessoas nas *tekoa* para visitar os parentes, as viagens para participação em reuniões, assembleias, encontros e feiras de troca de sementes são oportunidades para intercâmbio das sementes.

O Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da TI *Tenondé Porã* (2010) reforça que a troca de sementes é “fator de socialidade altamente presente. Visitar uma roça diferente é conseguir sementes de variedades que não se tem em casa. Da mesma forma, casar-se, aliar-se a outra família, é também adquirir, incorporar novas variedades a sua roça”. (PIMENTEL *et al.*, 2010, p. 269).

Felipim (2004, p. 306) assim sistematiza o assunto:

Em linhas gerais, podem ser encontrados na roças familiares Mbya: (1) cultivares que foram repassados de geração para geração pelos familiares dos cônjuges e que acompanham os deslocamentos das famílias, até o presente; (2) cultivares obtidos durante visitas familiares (cujas famílias saem com intenção de buscar variedades diferentes ou de obter mais cultivares em função de uma perda ocasional, na produção); (3) cultivares que foram obtidos durante a ocupação das famílias nas mais diferentes aldeias guarani; e (4) cultivares obtidos através de mudanças ocorridas na composição familiar (quando determinada família passa agregar indivíduos que trazem consigo outros cultivares agrícolas, seja através dos laços matrimoniais ou simplesmente na acolhida de novas famílias/pessoas com vínculos de parentesco).

Em relato extraído de Darella (1999, p. 102) observa-se o deslocamento de sementes, na companhia de um casal Mbya:

Em 1998, em Piraí, o casal desvelou um velho pano dependurado, mostrando cuidadosamente seu tesouro: sementes de sete espécies de *avaxi etei* (milho verdadeiro), amendoim, melancia, algodão, cana, abóbora, feijão, jabuticaba e ‘tum’, árvore típica de Misiones, diversidade significativa a despeito de múltiplos espaços ocupados nos últimos anos, aspectos da trajetória de vida do casal.

Quanto às sementes obtidas em diferentes aldeias Guarani, Kerexu relatou um fato ocorrido há mais de meio século, quando ela ainda não era nascida, que me emocionou,

especialmente pela forma como foi narrado. A *Xyjaryi (anciã) Tatãty Uarete* passou pelo Morro dos Cavalos e deixou sua marca:

[...] Aqui a gente tem – é longe, mas se fosse mais perto a gente poderia até ir ver – um morro. Bem no topo do morro, na década dos anos 1950, teve uma Xidjary que veio da Argentina, Tatãty Uarete²²⁵. Ela veio fazendo o que a gente chama de *gwatá*, que é essa caminhada sagrada, em busca da terra sem males. Então ela veio de lá pra cá e morou aqui no Morro dos Cavalos um tempo. Aí, eu não sei muito como que ela era, mas, pra mim, assim o que identifica o lugar onde ela morou foram as plantas que ela trouxe. Então, eu soube que ela trouxe de lá da Argentina um pé de *guembé* (Imbé)²²⁶. A história que contam é que ela plantou o pé de *guembé* bem na porta da casa dela. E ela trouxe também jabuticaba e *guavirá* que é aquela guabiroba. Então, ela plantou o *guembé*, perto da porta da casa e plantou os pés de jabuticaba pro lado de cima da casa e plantou os pés de *guavirá* um pouco mais pra baixo da casa, perto da fonte de água. E essa foi a história que eu ouvi contar. E aí, uma vez a gente subiu pra essas montanhas e lá prumas horas da tarde a gente parou e fomos descansar e comer. E aí, eu me deitei... olhei pro alto...Tava deitada olhando pro alto e, de repente, eu vi aquele *guembé*... Tava assim forrado...abraçada no tronco de árvore... Aí eu parei, fiquei olhando e lembrei da história... olhei ...aí pensei, será que é *guembé* que a *Tatãty* trouxe da Argentina?... Fiquei assim, olhando... nós tava num grupo, aí eu me levantei e lembrei dos pés de jabuticaba e *guavirá*... Aí comecei a andar em volta e mais perto de onde falaram que tinha fonte de água... procurei e achei a água. Aí olhei e vi aquelas enormes árvores de *guavirá* e mais acima os pés de jabuticaba...perto de onde ela morava. Então, tá muito vivo ali. É conhecida a história de dona *Tatãty* que ela veio... Ela morreu no Espírito Santo²²⁷. Ela fez a caminhada em busca da terra sem males e ela passou por vários lugares e um deles foi Morro dos Cavalos e hoje a gente ir lá, ver as sementes que ela plantou, ouvir a história dela através de uma planta ...traz toda essa memória... Eu contei pro neto dela nesses dias...encontrei ele e ele disse: ‘vai lá, filma, tira foto e traz pra gente ver’. Acho que eu estou fazendo isso. Deixando registro e, além disso, fortalecendo a questão fundiária, do processo de demarcação. Hoje eu tenho muito orgulho de dizer: por aqui, lá nos anos 50, passou *Tatãty Uarete* e plantou essa árvore (ANTUNES, 2022).

Sobre viagens de visita a parentes, com possível obtenção de sementes, Soares (2012, p. 82) relata viagem – durante a pesquisa de campo do doutorado – realizada ao *tekoa* Tamanduá (Argentina), de onde a indígena que lhe acompanhava (Para) trazia uma muda de batata-doce, velada com muito respeito:

Quando fizemos a caminhada até a *Tekoa Tamanduá*, Pará trouxe algumas ramas de batata-doce, cuidadosamente armazenadas, dentro de uma sacola plástica. No retorno a *Tekoa Porã*, estávamos entre cinco pessoas no carro, e sugeri a Pará que colocasse a sacola no porta-malas com as demais bagagens, tendo em vista, a longa viagem de aproximadamente cinco horas. Prontamente, disse que não se importava de carregá-la em seu colo, junto ao seu corpo, revelando o seu respeito e o cumprimento de seu papel de guardiã daquela ‘planta divina’. que já não havia mais

²²⁵ De acordo com a pesquisa realizada por Guimarães (2004, p. 158), nos idos de 1940, a *kunhã karay* (xamã) *Tatãty Uarete*, juntamente com um grupo de Mbya Guarani, iniciou a caminhada sagrada -*gwatá*- em busca da terra sem males até que alguns fazendeiros começaram a invadir a área ocupada pela *tekoa Copi’Voyy*, perto de Pelotas no Estado do Rio Grande do Sul. *Tatãty* recebeu aviso do deus supremo, *Nhanderu*, que a aconselhou a deixar a aldeia.

²²⁶ Planta sagrada. Era comumente utilizado em cerimônias. Dela se utilizam do fruto (é a “banana” dos Guarani), bastante apreciado; do cipó (raiz aérea), utilizado para amarração das casas e armadilhas de caça, afora a confecção de cestaria.

²²⁷ *Tatãty Uarete* faleceu em 1994, na *Tekoa Porã*, em Boa Esperança, no Estado do Espírito Santo (GUIMARÃES, 2004, p. 166).

disponível na sua aldeia e tinha a intenção de compartilhá-la dentro da sua rede de parentesco. [grifos meus]

Observa a preocupação com as ramas de batata-doce (*jety*). Comumente, todas são enterradas no mesmo local e, quando é chegado o período de cultivo, são distribuídas entre xs Guarani que compõem a rede de parentesco (SOARES, 2012, p. 87).

Andreia Moreira (2022) diz, com voz suave e gentil:

a gente faz o possível pra gente não esquecer das nossas sementes, pra gente não perder. Então, a gente fez uma caravana, de cada aldeia; fomos pro Rio Grande do Sul [para as bandas do rio Jacuí] pra trazer algumas sementes... A gente estava precisando na aldeia Tarumã. Algumas sementes foram perdidas por causa da chuva. Aí, de lá a gente conseguiu resgatar sementes de várias cores de melancia; semente de milho amarelinho que a gente não tinha -branquinho, vermelhinho a gente já tinha, faltava o amarelinho. Batata-doce de três cores a gente já tem. Então, a gente vai colhendo e guardando pra semente. É tão bonito! E a felicidade que a gente tem quando a gente planta! As crianças ficam felizes, o pai fica feliz. Na minha aldeia eu envolvo todo mundo: mãe, filho. Eu lembro perfeitamente que minha avó e meu pai ensinaram porque é importante guardar semente. [...] eu falei pros meninos: “vão lá e procurem amendoim. Se tiver outra cor diferente, traz”... eles conseguiram, trouxeram, fizeram a parte deles. Aí eu falei assim: fiquei feliz! foi a primeira vez que a gente fez troca de sementes. As aldeias do litoral norte estão voltando a recuperar as sementes tradicionais, a importância delas para o *nhemongarai*. É tão bonito...

Jerá Miri relata sobre um presente recebido de um *Xeramoí* (*ancião*) da aldeia Rio Silveira, quando iniciou, há mais de sete anos, o resgate das batatas tradicionais:

Quando iniciamos o resgate da batata-doce, houve um momento muito bonito em minha vida que foi conhecer um Guarani muito velhinho, sogro do meu irmão por parte de pai, que mora lá no Rio Silveira. Antônio, que é um líder espiritual, contou-me que toda a sua vida tinha sido de andanças pelas aldeias guarani e que ele já havia morado na Argentina, no Paraguai, no Rio Grande do Sul, no Espírito Santo. E, antes mesmo de eu ter nascido, ele já havia morado na Barragem, que era o nome antigo da aldeia Tenondé. Aqui ele tinha conseguido produzir um determinado tipo de batata (uma que parece que tem uma mandala no corpo, dentro da carne, uns traços roxos). Naquele momento, contudo, no rio Silveira, as filhas e as netas de Antônio já não queriam mais plantar. Ele queria me passar essa batata que o havia acompanhado em todas as visitas nas aldeias em que tinha morado para que, se eu quisesse, pudesse continuar plantando as batatas, porque ele não enxergava mais direito (GUARANI, 2022, p. 11)

Observa-se que a origem, a forma de aquisição da batata-doce *karãguaxu* está relacionada com a rede de reciprocidade entre familiares, envolvendo diferentes localidades/aldeias, nas quais as famílias mantêm algum tipo de vínculo de parentesco (*Xeramoí* Antônio era sogro do irmão de Jerá) (FELIPIM, 2004, p. 306). Mas, atualmente, as trocas de sementes têm ultrapassado os vínculos de parentesco Guarani e chegado às mãos de não indígenas (*juruá*), que produzem de modo agroecológico ou orgânico. Conforme Jerá Poty:

seis anos atrás eu ainda era professora na rede estadual dentro da própria aldeia, mas abandonei essa carreira para me dedicar a este trabalho que eu acho maravilhoso. E ainda que minha vida política e minha vida de palestrante às vezes atrapalhem um pouco, tenho conseguido me organizar de forma que também tenha mais tempo e

dedicação para a vida de roça. Então hoje consigo tempo para plantar, para continuar plantando, continuar compartilhando, para dividir até com os agricultores orgânicos jurua da região de Parelheiros, a fim de divulgar a cultura, a importância da terra indígena na região. E assim mantemos em segurança a diversidade da comida tradicional, da comida sagrada, da comida não transgênica, da comida que alimenta o corpo, mas que alimenta o espírito também (GUARANI, 2022, p. 10).

Dado interessante, trazido por Soares (2012, p. 82), é o movimento por parte dos jovens Guarani, com apoio de instituições e aliados, para viabilizar a circulação de sementes²²⁸:

Em março de 2011, quando estava realizando o trabalho de campo na *Tekoa Ka'aguy Poty*, os Guarani estavam organizando um percurso de visitas a diversos parentes que residem em aldeias na Argentina, com a participação de representantes de outras áreas no Estado, para busca de sementes, por meio de recursos da Petrobrás, na qual foram selecionados dentro do Prêmio Cultura Indígena, do Ministério da Cultura.

Sobre a participação em feiras de troca de sementes, Jerá Miri relatou uma experiência que teve na cidade de Belo Horizonte (MG):

Na feira, um senhor de barba bem branquinha aparece com sementes de amendoim preto, dizendo que sabia que alguns Guarani estavam expondo e levou sementes de amendoim preto que ele pegara há vinte anos com um Guarani no Paraná. Ele devolveu pra mim. Aí eu trago pra aldeia e o Pedro Vicente, um dos nossos mestres [à época] com 80 anos, falou que a última vez que viu esse amendoim preto foi aos doze anos (FELIZS, 2020).

Jerá finalizou, em tom alegre e orgulhoso, que o amendoim preto “já está no terceiro ano de produção suficiente, sem desmatar área” (FELIZS, 2020).

Ainda sobre esse tema, importa registrar que desde os anos 1990 são realizadas feiras de trocas de sementes tradicionais entre povos indígenas, inicialmente com os Krahô, no Estado de Tocantins. São espaços de resistência à perda da biodiversidade e de fortalecimento das relações de cooperação e solidariedade, de recuperação de sementes e de manutenção de saberes ancestrais sobre manejo, plantio e colheita. Tais feiras inspiraram outros povos (como os Xavante e os Xerente), que realizam eventos semelhantes em seus territórios, assim contribuindo para a conservação e promoção da agrobiodiversidade local. As feiras envolvem não apenas sementes agrícolas, mas também florestais.

As falas de Kerexu, Ara'í e Jerá me fizeram perceber o quanto meu andarilhar deu vida a uma diversidade de plantas em vários lugares por onde andei. Sempre gostei de trocar sementes, de conversar com camponesxs.

Morei em várias cidades do interior, trabalhei com camponesxs, com indígenas. Viajei pela América Latina e sempre trouxe comigo sementes que troquei, ganhei, doei. De vez em

²²⁸ Isso pode ser observado em Misiones, com o apoio da Subsecretaria de Ordenamento Territorial e da Fundación Marangatu.

quando recebo sementes de amigos indigenistas, como Tião, um grande amigo das bandas do Mato Grosso.

Lembro de uma vez em que estive na Bolívia. Ia nas feiras e conseguia sementes, algumas dessas sementes eram de abóbora. Levei para o sítio do meu pai, em Florianópolis. O caseiro e amigo João ficou bestificado ao ver o tamanho da abóbora na horta. Era gigante!

É bacana poder plantar, cuidar, colher, comer esses alimentos que trazem não só sabores e saberes, mas memórias minhas e de outras narrativas.

Minhas últimas trocas foram de sementes de milho guarani da *tekoa Kalipety*. Jerá Miri me presenteou com uma espiga multicolor, o *avaxi etei*. Dessa espiga já brotaram novas espigas, algumas saborosamente deliciasadas, outras intercambiadas com amigxs que sabem o valor dessas sementes que são patrimônio da humanidade e que devem estar nas mãos de homens e mulheres que consagram, plantam, cuidam, colhem e se alimentam desses seres que, como bem diz Kerexu “se sacrificam para nos alimentar” (Figura 58).

Eliara contou, com orgulho, e me traz esperançar, que “a troca de sementes têm aumentado nos últimos tempos, além de ser mais forte e gostoso”. Ela credita ao fato de que

as mulheres Guarani começaram a se preocupar mais ainda, com a proteção das sementes.

a gente tem aquele anseio dessa troca pra que a gente não perca [as sementes] [...] nós as mulheres somos as guardiãs das sementes! A gente não sabe como vai ser daqui 10 anos, como vai estar o nosso clima, com todas essas devastações.... Então, a gente tem essa preocupação muito grande... a gente quer fazer o máximo do possível que é essas sementes façam a sua caminhada em segurança (ANTUNES, 2022).

Nas falas das mulheres Mbya, há uma forte preocupação de que as sementes “verdadeiras” não desapareçam. Na aldeia *Kalipety*, onde Jerá reside, em apenas seis anos, a comunidade conseguiu “recuperar mais de nove tipos de milho guarani: preto, branco, roxo, misturado; mais de 50 tipos de *jety*, que é a batata-doce, e teve muitas histórias, muitas emoções nesse caminho” (FELIZS, 2020).



Figura 66 – 1ª colheita de milho Guarani, na cidade de Brasília, DF, jan. 2020

Nesse trabalho de recuperação, xs Mbya Guarani de *Tenondé Porã* contaram com importantes parcerias: a Secretaria Municipal de Cultura (São Paulo), o CTI e o SESC. Jerá relatou uma experiência de intercâmbio de rama de batata-doce:

A gente trouxe ramos de batata-doce lá do SESC Santo amaro. [Jerá plantou as ramos e] após dois meses chega um Guarani na aldeia, olha as folhas, que é completamente roxa, o talo muito roxo, também.... e diz: ‘Nossa, faz mais de 30

anos que eu não vejo essa batata Guarani! As batatas Guarani são enormes, é branca, chama *jety tyi*. Confesso que eu duvidei um pouco do que o Guarani havia dito, pois as folhas e o talo eram muito roxos. Após dois meses de plantado, fui ver e já tinha uma batatinha branca comprida lembrando uma mandioca (rsrs) e aí quando Guarani mais velho veio da aldeia rio Branco, o Rivelino, ele olhou a folha e o talo e reconheceu na hora que era uma batata Guarani (FELIZS, 2020).

A aldeia *Kalipety* destaca-se pela abundância de variedades de batata-doce (*jety*); pelas dez variedades de milho-verdadeiro (*avaxi ete'i*) e pela boa diversidade de mandioca, o que também ocorre na aldeia Tenondé Porã. A aldeia Tape Mirĩ possui boa diversidade de variedades de banana, enquanto a Tekoa Porã é guardiã de algumas variedades de feijão (KEESE DOS SANTOS; OLIVEIRA, 2020, p. 94).

A aldeia *Kalipety* ocupa, hoje, uma posição importante na distribuição de sementes de milho, feijão e ramas de batata-doce, superando “inclusive as aldeias do Paraná, tradicionalmente tidas como uma região de referência para a busca de variedades guarani” (KEESE DOS SANTOS; OLIVEIRA, 2020, p. 94).

Jerá Miri reforça que, na TI *Tenondé Porã*, todas as aldeias estão “focadas no trabalho da agricultura; de recuperação do solo; de recuperação de áreas degradadas”, a fim de fortalecer a cultura Guarani. Ela comemora:

Estamos vivendo momentos muito, muito felizes e, como *juruá* fala, na minha vida, há dez anos, tudo que a gente tá tendo hoje é como uma “utopia”. Eu confesso que parecia que a gente talvez nunca mais tivesse contato com esses alimentos [...]. Além de a gente estar plantando, colhendo, comendo, a gente já pode distribuir para muitos Guarani de outras aldeias, de outros estados e podemos compartilhar, também, com amigos muito queridos, com agricultores orgânicos de Parelheiros e de outros lugares (FELIZS, 2020).

Entretanto, a perda de sementes tradicionais ao longo dos anos é uma realidade, conforme narrou Eliara:

[...] eu venho fazendo minhas observações... eu já vivi um tempo que a gente colhia muito a melancia, a abóbora, de apodrecer na roça, da gente não dá conta; o milho não estraga, porque é uma coisa que a gente colhe e guarda, ele não apodrece. Mas, no caso da melancia, da abóbora, ela tem um tempo. Depois que você colhe ela começa a se decompor, apodrecer. Então, digamos que uns três anos pra cá as coisas começaram... meio que aqui o clima, o nosso clima, começou a mudar muito. A gente começou a ter muitas perdas de sementes por causa dessa mudança climática. Porque a gente tinha aquele tempo certo do verão, do inverno... e hoje assim a mudança do clima, às vezes a gente é pego de surpresa...A gente está no verão, de repente, chega uma frente fria... e acaba desequilibrando a questão do desenvolvimento das sementes... As vezes a gente está no inverno e vem aquele verão quente. Então desequilibra muito o desenvolvimento da semente. A gente vamos ter que começar a se adaptar... Isso cabe também às sementes, de se adaptarem a essa mudança climática pra que elas voltem a ser “normal” de novo. A gente tem perdido muitas sementes por causa dessa mudança climática (ANTUNES, 2022).

As percepções de Eliara encontram eco em outros povos indígenas do Brasil e do mundo, bem como entre pesquisadores/as. Em 2010, durante a Conferência Mundial dos Povos

sobre Mudanças Climáticas e os Direitos da Mãe Terra, realizada em Cochabamba, na Bolívia, o Grupo de Trabalho sobre Agricultura e Soberania Alimentar demonstrou que as mudanças climáticas são uma séria ameaça à soberania alimentar dos povos do mundo e que a manutenção dos sistemas agrícolas tradicionais são parte central da solução para essas mudanças (AGOSTO; PALAU, 2015). A fim de defender a soberania alimentar e a Mãe Terra, o GT determinou entre outras coisas: a elaboração de Declaração afirmando que as sementes crioulas são patrimônio dos povos à serviço da humanidade e de livre circulação e que os impactos do aquecimento global sobre a soberania alimentar sejam inseridos nas discussões sobre mudanças climáticas e na legislação nacional (AGOSTO; PALAU, 2015, p. 18-19).

5.5 O reconhecimento da importância das mulheres indígenas para a garantia do DHANA

O conceito de DHANA é holístico e incorpora os componentes nutricionais, culturais, fisiológicos, familiares, comunitários, espirituais e religiosos do ato de alimentar-se e alimentar, refletindo a indivisibilidade dos direitos humanos (VALENTE, 2002, p. 92). A efetividade do DHANA depende de comportamentos não discriminatórios de qualquer natureza, de ações afirmativas e de enfoques prioritários para grupos em situação de vulnerabilidade socioeconômica, bem como de participação e controle social de forma ativa e informada no planejamento, concepção, monitoramento e avaliação de programas e políticas públicas (VALENTE, 2016).

No entanto, o autor afirma enfaticamente que:

é uma mentira, as políticas de segurança alimentar não estão fortalecendo a mulher coisíssima nenhuma, estão, na realidade, dando mais tarefas, mais atribuições e colocando a mulher como a única responsável pela alimentação, quando na realidade, não é assim. Há outros responsáveis: a comunidade, o homem, o Estado. O que acontece é que a mulher recebe a carga total e, por isso, não melhora a situação dela(s). A política não está trabalhando com a inserção da mulher, para que ela tenha autonomia, possibilidade de cuidar da casa e, se for o caso, dividir com o marido, autonomia para ter outras funções na sociedade, conduzir políticas, liderança (VALENTE, 2021).

Após refletir sobre as razões pelas quais o gênero não é considerado no planejamento da segurança alimentar e nutricional, nem no planejamento e na defesa do direito à alimentação adequada, propõe uma estrutura conceitual mais inclusiva para o DHANA, para superar duas desconexões estruturais que frustram o direito das mulheres à alimentação e nutrição adequadas.

A primeira, é o isolamento dos direitos das mulheres do direito humano à alimentação adequada dentro da linguagem juridicamente vinculativa dos principais tratados

internacionais de direitos humanos. Essa “desconexão” se reflete principalmente na invisibilidade das mulheres no Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), na omissão do direito das mulheres à alimentação adequada na Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e na atenção restrita a mulheres grávidas e lactantes nas convenções acima mencionadas, bem como na Convenção dos Direitos da Criança (BELLOWS *et al.*, 2015).

A visão compartimentalizada só foi quebrada a partir da Conferência de Direitos Humanos de Viena (1993). Depois, a IV Conferência Mundial da Mulher, em Beijing (1995), firmou o princípio da transversalidade de gênero para toda as políticas públicas e programas de governo. No entanto, é um princípio que ainda não se concretizou para atender as mulheres na sua diversidade.

Gómez e Scortino (2018, p. 12) registram que, especialmente a partir da Conferência de Beijing:

se reconoció que las mujeres –entre ellas las indígenas– enfrentan formas de discriminación agravadas a causa de factores como raza, edad, lengua, origen étnico, cultura, religión o discapacidad, que deben ser abordadas con políticas positivas adicionales dirigidas a su condición particular. La atención que la mujer indígena recibió como sujeto de derechos a partir de 1995 con la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer promovió la formación y afianzamiento de organizaciones internacionales dedicadas a las problemáticas de las mujeres indígenas.

Porém, é importante ressaltar que, no Fórum das organizações não-governamentais, paralelo à Conferência, a Declaração das Mulheres Indígenas critica a Plataforma de Ação de Pequim porque:

não questionou a ‘Nova Ordem Mundial’ [globalização + livre comércio]. Em vez disso, apresentou uma lista exaustiva de problemas enfrentados pelas mulheres e uma lista mais longa de ações a serem tomadas por governos, as Nações Unidas e suas agências, instituições financeiras multilaterais e ONGs. Identifica o ‘peso persistente e crescente da pobreza’ como a preocupação séria mais importante [...] não reconhece que a causa desta pobreza são as nações poderosas e os interesses que nos colonizaram e continuam a recolonizar, homogeneizar e impor-nos o seu modelo de desenvolvimento baseado no crescimento econômico e nas monoculturas. [...] Embora identifique corretamente o acesso desigual à educação e saúde como áreas de preocupação, não questiona a orientação ocidental básica dos atuais sistemas de educação e saúde. Não reflete o fato de que esses sistemas perpetuaram a discriminação contra os povos indígenas. Nem reconhece o papel da mídia, educação e religião ocidentais em erodir a diversidade cultural que existe entre os povos indígenas [...] A Plataforma não aborda a realidade da violência e do tráfico sexual de mulheres indígenas e o aumento do número de mulheres indígenas deslocadas para mão de obra tem se agravado com a perpetuação de um modelo de desenvolvimento baseado no crescimento econômico e voltado para a exportação, dependente de importações e afogado pela dívida externa [...] Os “objetivos estratégicos” e as ações recomendadas centram-se na igualdade de acesso e plena participação das mulheres na tomada de decisões, igualdade de estatuto social, igualdade de salários e na integração e consideração no debate público, perspectivas e análise de gênero. Esses objetivos são ilusórios e sem sentido se a desigualdade

entre nações, raças, classes sociais e gêneros não for desafiada ao mesmo tempo (2005, p.6 -9). [tradução livre].

De acordo com a indígena peruana Tarcila Rivera Zea, a Declaração de Mulheres Indígenas em Beijing demarca as bases reivindicativas das mulheres indígenas enquanto povo e gênero, cuja característica principal:

[...] es que partimos de nuestro sentir colectivo con reclamos que corresponden al derecho de los pueblos llegando a lo específico desde las mujeres indígenas; el derecho colectivo al territorio, a la cultura, al desarrollo económico y social, al uso de nuestros recursos naturales, al reconocimiento y respeto del conocimiento tradicional, la erradicación de todo tipo de marginación, discriminación y explotación (ZEA, 2016, p. 334).

A segunda desconexão apontada por Bellows et al. (2015), se entrelaça com a primeira e decorre do isolamento da nutrição, vista de forma supermedicalizada, ultraprocessada e não integrada aos sistemas alimentares e tradições culturais locais.

As duas desconexões criam situações adversas para a SAN: i) a violência de gênero contra mulheres e meninas; ii) a desnutrição durante a gravidez e a infância e a consequente negligência das necessidades nutricionais das mulheres ao longo da vida; iii) a presunção de que o Estado e os sistemas de mercado internacional fornecem melhor suporte para a segurança alimentar e o bem-estar nutricional do que os sistemas locais e regionais e o impacto dessa presunção sobre a insegurança alimentar das mulheres (BELLOWS *et al.*, 2015).

No que toca à SobA, Valente avalia que foram as mulheres indígenas que conseguiram resgatá-la. Para ele, as narrativas dos povos indígenas serão muito importantes na “confirmação do diagnóstico de que a soberania alimentar é o instrumento a ser usado. Não é algo dogmático, não tem nada fechado, é uma abertura de busca de caminhos, de unificação, de convergência, de colaboração, e, não de disputa” (VALENTE, 2021).

Por isso, a FIAN, organização pelo Direito Humano à Alimentação e à Nutrição Adequadas, que Flavio Valente presidiu, vem elaborando, coletivamente, uma definição desse direito e, desde 2017, tem levado em conta o impacto das interseccionalidades de classe, gênero e raça:

Desde acesso à renda, terra, território, segurança, acesso à educação, a serviços, democracia, tudo isso a gente vê que essa questão de raça, gênero e classe são, de fato fatores que sobrepõem e acabam atingindo esses grupos que se identificam com esses fatores. Então, é nessa linha que a gente tem caminhado de tentar identificar como que as violações afetam e a gente quer muito avançar no sentido de ressaltar a importância que eles pra segurança alimentar, direito humano, ressaltar o lado que não é o da opressão, mas é o lado como sujeitos de transformação, de criação. Isso é um desafio ainda pra gente. A gente ainda está aprendendo como fazer isso (BURITY, 2021).

Valente (2016, p. 8) defende que “a promoção plena dos direitos das mulheres é central para a realização do Dhana”. Critica as políticas públicas que reduzem as mulheres aos papéis de mães e provedoras primárias da segurança alimentar e nutricional. Geralmente, são incoerentes e inadequadas às demandas das mulheres, invisibilizando-as e negando seus direitos às políticas de segurança alimentar e nutricional. Para Valente, as mulheres têm direito a ter direitos iguais aos dos homens. Não complementares. E, com base nisso, ela(s) pode(m) decidir o que quer(em) fazer. As políticas de segurança alimentar sobrecarregam as mulheres com mais responsabilidades, dificultando sua inserção na esfera do trabalho e na condução de seus projetos de vida.

Sobre o tema, Emília Pacheco (2016), ex-presidente do Consea nacional, afirmou:

historicamente, as mulheres do campo, das florestas e das águas, além de menor acesso à terra e território, financiamentos, assistência técnica e comercialização dos produtos, vivem também limitações para suas liberdades pessoais e autonomia econômica. Simultaneamente continuam lutando pelo reconhecimento de sua identidade. Em outros contextos, muitas vezes, técnicos e agentes públicos naturalizam a visão sobre a família como se fosse homogênea, ignorando as relações sociais de gênero [...] O papel das mulheres continua também sendo invisibilizado ou contestado mesmo quando elas assumem uma posição de liderança. A busca de novas alternativas de alimentação e transformação dos alimentos, visando o enriquecimento da dieta alimentar, e geração de renda, com a diversificação dos sistemas alimentares e processos de transição da agricultura convencional para a agroecológica, de forma recorrente tem sido de iniciativa das mulheres.

Por sua vez, Castro e Lara (2015) observam que:

apesar dos diversos instrumentos internacionais criados para promover o desenvolvimento humano e a igualdade de gênero, muitas mulheres ainda sofrem discriminação no acesso aos recursos naturais e produtivos (sementes, terra e água), à educação, à saúde, à segurança social, ao emprego estável e a salários adequados, bem como no respeito dos direitos sexuais e reprodutivos, na proteção contra a violência, na tomada de decisões e na participação social, cultural e política. Esta discriminação constitui uma violação dos direitos humanos das mulheres e impede o exercício pleno, autônomo e ativo das suas capacidades na construção de uma boa alimentação e nutrição para elas próprias, para as suas famílias e para as suas comunidades.

A Declaração sobre os direitos dos camponeses e das camponesas e outras pessoas que trabalham em áreas rurais (2018) contém um artigo que chama a atenção dos Estados para adotarem medidas voltadas a afastar todas as formas de discriminação sofrida pelas mulheres na área rural²²⁹.

²²⁹ Art. 4. 1. Os Estados deverão adotar todas as medidas apropriadas para erradicar todas as formas de discriminação contra as mulheres camponesas e outras mulheres que trabalham em áreas rurais e para promover seu empoderamento de maneira que possam desfrutar plenamente, e em condições de igualdade com os homens, de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais e trabalhar pelo desenvolvimento econômico, social, político e cultural do âmbito rural, participar nele para tirar partido dele com total liberdade. 2. Os Estados deverão assegurar que as mulheres camponesas e outras mulheres que trabalham em áreas rurais gozem sem discriminação de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais estabelecidos na presente Declaração e em outros instrumentos internacionais de direitos humanos (LA VIA CAMPESINA, 2021, p. 17).

Maria Lugones (2014, p. 936) debate o conceito de sistema de gênero colonial/moderno e, também, a intersecção das categorias raça, gênero e colonialidade. Para ela a situação de gênero existente foi fundada pela modernidade, que organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis. A lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade. Assim, “conhecimentos, relações e valores, práticas ecológicas, econômicas e espirituais [observadas em sociedades ditas não modernas] são logicamente constituídas em oposição a uma lógica dicotômica, hierárquica, ‘categorial’ ”. Segundo a autora, a grande dicotomia da modernidade/colonialidade é entre humanos-não humanos. Não se resume a diferenciar humanos de outros seres vivos, mas molda critérios de definição de humanidade que criam “menos humanos”, “humanos inferiores”, “não humanos”.

Nesse projeto da modernidade/colonialidade, a água, as sementes, os bosques, a terra estão sendo privatizados para projetos minero-energéticos e produção de *commodities* agrícolas. As mulheres são silenciadas e invisibilizadas, não se reconhecendo nem valorizando seus saberes e fazeres diários na alimentação e reprodução social. Desse modo, são as mais afetadas para tomar decisões sobre a própria vida, os alimentos e o território. Elas se acham em situação de desvantagem com relação às políticas públicas de modo geral, têm acesso limitado aos alimentos e, além disso, estão submetidas a diferentes tipos de discriminação.

Silvia Federici (2019, p 9-10) – que escreve as histórias omitidas, apagadas e silenciadas das mulheres – argumenta que elas foram, e ainda são, as mais atacadas/ violentadas/ impactadas pela acumulação capitalista, desde os primórdios do capitalismo, no século XV, até os dias atuais. Afirma que a “discriminação contra as mulheres, assim como o racismo, é estruturante no capitalismo, desde sua origem – e é essencial à sua consolidação”. Atualmente se direciona à “desapropriação de terras, destruição das relações comunitárias e uma intensificação na exploração do corpo e da mão de obra das mulheres” (FEDERICI, 2019, p. 91).

Federici (2020) ressalta que as mulheres enfrentam obstáculos ao acesso à terra, seja por parentes homens, seja pelo Estado ou corporações. A assistência técnica prioriza os homens. Isso acontece em grande parte dos países africanos, na Índia, na América Latina, na Indonésia²³⁰.

Para Federici, as mulheres foram as mais afetadas pelo capitalismo. Eram as que manejavam a floresta – sistema reprodutivo no qual adquiriam alimentos, plantas medicinais,

²³⁰ No Brasil, por exemplo, o Censo Agropecuário 2017 revelou que do total de produtores que dirigem estabelecimentos rurais, 81,3% (4.110.450) são homens, enquanto 18,7% (946.075) são mulheres. Mesmo tendo aumentado 6% de 2006 (12,7%) a 2017(18,7%), é muito pouco se comparado ao percentual de homens e 946.075 mulheres frente a um total de (ATLAS 2020, p. 19).

bem como conexão com o espiritual, o sagrado, território comunal –, eram capazes de conciliar o trabalho com os animais, a produção agrícola, o campo, a floresta. A produção agrícola não era um processo de exploração ou destruição da Natureza, mas de reciprocidade, não apenas dar, mas também, receber. A mulher fazia parte disso.

Esse é o modo de vida tradicional dos Guarani, como descreve Kerexu Yxapyry:

[O *mborayvu*, traduzido por generosidade/reciprocidade], é próprio fundamento da vida comunitária e deve ser cultivado por todos os Guarani como modo ideal de relação entre as pessoas. A capacidade de compartilhar alimentos, bem como o espaço ao redor do fogo (*tatapy rupa*); os mutirões, caracterizado pela prática de realizar trabalhos para os demais; de compartilhar ensinamentos por meio de palavras e de ações, e tudo mais que envolve produzir coletivamente um território, é a virtude mais enaltecida de uma liderança guarani (ZANK; YXAPYRY, 2021, p. 188).

Sobre a exclusão das mulheres, Rosalía Pellegrini, da *Unión de Trabajadores de la Tierra* (UTT), da Argentina, desabafa: *nosotras trabajamos en el marco de una realidad con los pies en el territorio del cual nos reconocemos como mujeres, que producimos alimentos, sin embargo, vivimos un montón de injusticias y estamos excluidas de un montón de cuestiones* (JORNADAS FEMINISMOS Y SOBERANÍA ALIMENTARIA, 2020).

As mulheres da UTT estão se questionando sobre “*el doble trabajo que tienen como compañeras campesinas y productoras que a su vez realizan todo el trabajo y las tareas del cuidado, para que, la familia, al otro día, esté de pie para seguir produciendo*”. Além disso, têm refletido acerca do fato

de quienes deciden sobre qué producir cómo producirlo; quien decide que se va a comprar qué semilla; cómo se va a curar y como eso crecientemente se fue acumulando como algo que pareciera propio de los varones y también que el lugar nos daba a las mujeres en las asambleas, en las reuniones y en los roles de poder. Nos dimos cuenta de cuál es el rol de las mujeres en todos estos procesos vitales que tienen que ver con la alimentación (JORNADAS FEMINISMOS Y SOBERANÍA ALIMENTARIA, 2020).

As mulheres da UTT deram-se conta de que o modelo de produção neoliberal mercantiliza não apenas a comida, mas as vidas das mulheres e da terra e está sustentado por uma estrutura machista e heteropatriarcal que inferioriza as mulheres, retirando delas a capacidade de tomar decisões, de escolher o que produzir e como produzir, transformando-as em empregadas.

Antes, las mujeres teníamos otro rol en la agricultura a la hora de la reproducción de la semilla; de los cuidados; del cuidado de la granja. La vida en el campo no era solamente una fábrica de verduras sino también un integralidad; y eso también, este modelo de producción del agronegocio nos lo quita y nos transforma en empleada, sin sueldo, porque muchas veces no manejamos el ingreso que entra en nuestra familia por la venta de verdura y a su vez íbamos viendo que, por un lado, de que vamos a ser excluidas de esta forma de producción que entiendo, insisto, a la tierra como un recurso como algo que no tiene ni voz, ni voto; a la naturaleza como algo que no puede autorregularse, sino que hay que dominarlo, hay que generar ganancias. Una mirada muy patriarcal del proceso productivo y el proceso de la

naturaleza que como decía nos excluyó y en el cual nosotros proponemos una agroecología, pero no cualquiera agroecología, sino agroecología con perspectiva de género, una agroecología que recupere esta lógica del cuidado. [...] Entonces, somos nosotras las que alertamos de que este modelo de producción no genera alimentos, sino veneno. En esta mirada de la agroecología y de la soberanía alimentaria el rol nuestro y esa perspectiva de cuidados fundamentales es justamente un rol subversivo y fuertemente transformador de la mirada que plantea el otro modelo del campo productivista que supuestamente va a generar riqueza, pero todo desde un sentido patriarcal, desde la lógica de la ganancia individual y no desde un sentido del cuidado del ecosistema, del territorio de lo que hay alrededor de la familia. Fíjense como nosotras somos la que cuidamos la familia, la comunidad, la organización, nos cuidamos entre nosotras (JORNADAS FEMINISMOS Y SOBERANÍA ALIMENTARIA, 15 set. 2020).

Dali Nolasco Cruz, indígena *Nahua*, membra da *Mopompa Chilsec*, atenta, por um lado, às múltiplas discriminações sofridas pelas mulheres e, por outro, o reconhecimento de que são elas as detentoras de conhecimentos sobre o plantar, o colher, o conservar e o preparar os alimentos tradicionais, bem como, são as guardiãs da sementes.

hemos vivido las mujeres por el solo hecho de sernos mujeres. Nosotras decimos que las mujeres vivimos una triple discriminación: [incomprensible], las mujeres no somos dueñas de las tierras y, culturalmente, las tierras son delegadas a los hombres y a las mujeres nos dejan en completa vulnerabilidad, lo que nos ponen en una situación em donde muchas veces tenemos que aguantar diversos tipos de violencias porque no tenemos adónde ir y tampoco tenemos tierra que trabajar [...] reconocemos que las mujeres somos poseedoras de grandes conocimientos que han sido generadas por nuestras abuelas [...] y reconocimos también que nosotras, las mujeres, somos las responsables por resguardar las semillas, de trabajar la tierra y de conservar muchos alimentos tradicionales pero que tenemos un nulo reconocimiento a este gran trabajo que hacemos (FIMI, 2021).

Entretanto, desde os anos 2000, ou mesmo antes, vêm despontando movimentos de mulheres em várias partes do mundo, tendo como um dos pontos de destaque a luta pelo direito à terra. As mulheres estão na vanguarda da luta por um uso não capitalista dos bens naturais comuns. Federici aponta que esse movimento nasceu no contexto da Conferência de Beijing. É um movimento de mulheres brancas de classe média e, portanto, defende o direito das mulheres no sentido de acesso particular, privado.

Para Federici, há o perigo de que a luta sagrada da mulher pela terra possa ser instrumentalizada em favor da privatização. Quando essas mulheres demandam o título da terra é um processo individualista, que responde a um sistema machista e patriarcal, e que fragmenta o território, desmantelando ecossistemas, outrora utilizados de modo comunal.

A autora chama a atenção para outros movimentos de mulheres, em várias partes do mundo:

Hay las luchas por los bancos de semillas – tradicionalmente son las mujeres que seleccionan las semillas; es una gran arte, un gran conocimiento. Hay la lucha para defender las aguas - nosotros hemos visto en los Estados Unidos la lucha de la mujer indígena, de la costa, para defender su agua contra oleoducto; hay la lucha contra la deforestación. Vandana Shiva ha hablado muchísimo de esto legendario movimiento

Chipko donde las mujeres abrazaban los árboles para no permitir que los cortaban. La lucha contra la deforestación sigue en toda la Amazonía. Hay la lucha por el recupero de la tierra también en espacios urbanos – hemos visto que cuando las mujeres son desplazadas de sus áreas rurales no se dejan ser separadas de la tierra; van a los espacios urbanos y construyen hortos comunitarios; construyen recuperando cualquier pedazo de tierra que no sea mudado - tierra pública no usada. Entonces tenemos un arco muy muy basto. Las mujeres son las lideresas de la lucha contra el frágil: contra la minería; la minería de oro que envenena con el mercurio los ríos. Entonces yo creo que este el futuro esto es donde la marcha nos da esperanza por el futuro porque la lucha por la tierra que cuando hablamos de la tierra, hablamos del agua, de mares, forestas. La lucha por la tierra hoy es la lucha más importante que hay en el mundo (REDE DE ESTUDOS RURAIS, 2021).

Em 2007, paralelamente ao programa oficial do Fórum *Nyéleni*, as mulheres atuaram em reuniões, a fim de incluir seus desafios e perspectivas no que respeita à alimentação. Os temas da Assembleia das Mulheres abrangeram o acesso à terra e a reivindicação de seus conhecimentos sobre a produção e preparação de alimentos. Ao final, afirmaram estar em Selingué para participar na construção de um novo direito:

el derecho a la Soberanía Alimentaria. Reafirmamos nuestra voluntad de intervenir para cambiar el mundo capitalista y patriarcal que prioriza los intereses del mercado antes que el derecho de las personas [...]. Estamos movilizadas. Luchamos por el acceso a la tierra, a los territorios, al agua y a las semillas. Luchamos por el acceso a la financiación y al equipamiento agrícola. Luchamos por buenas condiciones de trabajo. Luchamos por el acceso a la formación y a la información. Luchamos por nuestra autonomía y por el derecho a decidir por nosotras mismas, y también a participar plenamente en las instancias de toma de decisiones (NYELENI 2007, 2009, p. 14).

Entre os povos indígenas, as mulheres são vistas como “tecelãs da memória”, expressão utilizada por Federici (2019, p. 84). São elas que mantêm vivas as vozes do passado e as histórias das comunidades, transmitidas às futuras gerações, criando uma identidade coletiva e um profundo senso de coesão. Elas também passam adiante os conhecimentos adquiridos e os saberes relativos às curas medicinais e aos alimentos.

De acordo com o Informe DHANA 2021, o papel das mulheres diferencia-se se nas áreas rurais e urbanas:

Nos meios rurais, elas [as mulheres] costumam responder por diferentes etapas da produção de alimentos, como a preparação da terra, a seleção de sementes, o cultivo, a colheita, o armazenamento e o processamento. Em contextos urbanos, as mulheres costumam ser responsáveis pela seleção, compra e preparação dos alimentos da família, guardiãs das práticas alimentares saudáveis e promotoras de sistemas alimentares mais justos. Em comunidades rurais e tradicionais, elas costumam ser as portadoras de conhecimentos tradicionais sobre plantas, biodiversidade e sementes. Ainda assim, as mulheres são invisibilizadas nos sistemas alimentares hegemônicos e seu trabalho tende a não ser remunerado, nem compartilhado. Visibilizar, valorizar e compartilhar o trabalho produtivo e reprodutivo é tarefa fundamental para a construção de uma sociedade mais justa (BURITY *et al.*, 2021, p. 14).

A alimentação e a nutrição são indivisíveis, englobam identidade, amor, cuidado, espiritualidade, saúde física, mental e emocional e estão vinculadas às pessoas e à Natureza.

O não reconhecimento dessa visão holística impede que as mulheres sejam vistas como sujeitas de direitos para as políticas públicas que digam respeito à segurança e à soberania alimentar.

As mulheres indígenas devem ser reconhecidas como sujeitas de direitos, haja vista o papel que desempenham na produção de alimentos (que inclui o plantio, cuidados, colheita, coleta) aos seus povos; na preparação dos alimentos; na conservação da biodiversidade (conservação e intercâmbio das sementes). Elas são portadoras de saberes e fazeres. As mulheres, são responsáveis pelo cuidado com as sementes, semeando-as livremente, em uma relação de parceria. Tal cuidado torna possível a diversidade, a resiliência, o sabor, a nutrição, a saúde e a adaptação aos sistemas agrícolas locais (SHIVA, 2020). As mulheres são as principais produtoras de alimento do mundo.

Não se trata de naturalizar e essencializar a relação da mulher com a Natureza, entendendo-as como femininas, e, portanto, passíveis de serem dominadas, exploradas, excluídas, tornadas invisíveis, oprimidas, seus corpos e seu acesso à terra e a bens naturais violentados. Ambas são sujeitas de direitos. As mulheres demonstram novas e diferentes maneiras de conviver com outras pessoas e com a Natureza.

O feminino, como apontado por Kerexu Yxapyry, tem importância em toda a Natureza: “Quando a gente vai falar da biodiversidade, a gente lembra que este sagrado feminino existe em todos os seres vivos, que tem a parte masculina e a parte feminina. A gente depende sempre um do outro, tanto na questão do masculino quanto do feminino [...]” (ZANK; YXAPYRY, p.188, 2021).

As mulheres indígenas nos ensinam que existem outras formas de se relacionar com os alimentos, que elas devem decidir soberanamente sobre seus corpos, sobre suas vidas e que não devem estar subordinadas ou dominadas por interesses da família, das comunidades, do Estado, ou de empresas. Ao contrário, deve-se promover a participação política das mulheres e a tomada de decisão no lar, na comunidade, nas organizações comunitárias e no Estado.

Observei que as mulheres Xavante, Mbya Guarani, Kanela Ramcokamekra, Enawenê-Nawê com as quais tive oportunidade de manter contato desempenham um papel fundamental em todas as etapas de produção de alimentos na prática agrícola, incluindo a seleção de sementes, o plantio, o cuidado das plantas em desenvolvimento, a colheita e o armazenamento, o processamento dos alimentos; na coleta de frutos, de fibras, de raízes e de tubérculos, de plantas medicinais; na pesca; na confecção de utensílios para transportar os produtos colhidos nas roças, nas hortas, na criação de animais (em maior ou menor proporção). São as guardiãs da biodiversidade. Elas empregam conhecimentos tradicionais

associados para garantir a dieta alimentar de suas famílias e de outras pessoas das comunidades onde estão inseridas.

A espiritualidade é o conector. Tanto entre as Mbya Guarani como entre indígenas mulheres em diferentes partes do mundo os sistemas alimentares estão enraizados na cultura. A maior parte dos alimentos é consumida em família, momento em que se compartilham saberes e sabores. E a produção, a preparação e o consumo dos alimentos estão ancorados na vida espiritual (FIMI, 2021).

5.5.1 Os conceitos de direito humano à alimentação e à nutrição adequadas, segurança alimentar e nutricional e soberania alimentar na visão das mulheres Mbya Guarani

Para os povos indígenas, o Direito Humano à Alimentação está indissociavelmente ligado ao acesso à terra. Há um arcabouço legal que os ampara: Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas; Convenção 169 OIT (1989) sobre Povos Indígenas e Tribais, e o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966)²³¹ art. 27 e seu Comentário Geral 23 (OHCHR, 1994). Esses direitos incluem o direito coletivo de possuir e usar suas terras, territórios, e recursos, seu direito à autodeterminação em suas terras e territórios, e seu direito à consulta prévia, livre e informada em assuntos que possam afetá-los.

No preâmbulo da Declaração de Atitlán²³², firmada em abril 2002, na Guatemala, representantes e autoridades de povos indígenas e organizações de 28 países de todas as regiões do mundo, declararam:

que el contenido del derecho a la alimentación de los Pueblos Indígenas es colectivo y basado en nuestra relación especial espiritual con la Madre Tierra, nuestras tierras y territorios, medio ambiente y recursos naturales que proveen nuestras alimentaciones tradicionales. Subrayamos que las medidas de subsistencia de los Pueblos Indígenas nutren nuestras culturas, idiomas, vida social, cosmovisión y especialmente nuestra relación con la Madre Tierra. Enfatizamos que la negativa del derecho a la alimentación de los Pueblos Indígenas es la negativa, no solo de nuestra sobrevivencia física, sino también la negativa de nuestra organización social, nuestras culturas, tradiciones, idiomas, espiritualidad, soberanía e identidad total. Es la negativa de nuestra existencia colectiva indígena (2002, p. 3).

²³¹ O art. 1º do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais têm a mesma dicção e reconhecem que todos os Povos, em virtude do direito à Autodeterminação, podem estabelecer e implementar suas próprias estratégias de desenvolvimento econômico, social e cultural, com base em sua própria visão. Além disso, “em nenhum caso um Povo pode ser privado de seus próprios meios de subsistência”.

²³²A Declaração objetivava: compreender as dificuldades enfrentadas pelos Povos Indígenas na área de alimentos; defender junto aos Estados a aplicação do Direito à Alimentação de acordo com as aspirações dos Povos Indígenas; fortalecer os laços de cooperação entre os Povos Indígenas; formular uma estratégia do ponto de vista dos Povos Indígenas, a fim de fazer propostas aos Estados e à comunidade internacional para superar as dificuldades encontradas na Segurança Alimentar e na Soberania Alimentar.

O debate sobre o Direito Humano à Alimentação aos poucos tem sido trazido nas bases (aldeias) e levado às organizações indígenas em âmbito estadual, regional e nacional. Como dito por Kerexu (ANTUNES, 2022)

nós das organizações a gente representa o coletivo. Então, o que é discutido dentro desse coletivo, nas bases, a gente vai defender politicamente lá fora. E isso sim, tem vindo com muita força nessa discussão. A gente tem várias questões, sendo discutidas e as mulheres, acho, teve nesses últimos anos o seu protagonismo muito forte porque elas estão dizendo: olha a gente está passando por mutações, a gente estamos tendo mutações em nosso corpo, nossos filhos, por conta dessa alimentação, que a gente não está se alimentando direito. Então muitas coisas são puxadas aí. E, as mulheres precisam ser ouvidas.

Sobre as políticas de alimentação, Kerexu chama a atenção para o fato de elas terem sido criadas “num padrão muito igual pra todo mundo, e a gente tem uma diversidade muito grande, por exemplo, no modo de se alimentar”. Ela vê muitas falhas:

Por exemplo, se eu chegar aqui na comunidade e falar para as mulheres Guarani: ‘Olha a partir de agora a gente vai ter recurso pra vocês plantarem o alimento de vocês que é o milho, feijão e abóbora’, tipo já vem direcionado... aí todo mundo vai falar: ‘beleza, então vou fazer’. quem está fazendo a proposta vai dizer que tem que plantar desse jeito e aí as pessoas ou elas acabam seguindo essa regra para conseguir se manter ou ela acaba não aceitando, acaba perdendo. Então são duas formas de a gente perder a forma que a gente é (ANTUNES, 2022).

Reforça que os povos indígenas não são chamados a participar nas discussões sobre elaboração de políticas de alimentação:

Não há inserção. A gente teve, por exemplo alguns anos atrás, aqui em Santa Catarina... Nós temos uma política criada pra isso... Só que de fato mesmo assim a gente já tentou fazer planejamento, já mandamos, já falamos como que era e tal, só que não existe isso, pra gente chegar nessa execução, nessa fase, não existe. Então, até a própria Funai, que é um órgão que trabalha com a questão alimentar indígena. Até isso quando chega na gente, planejamos, a gente faz o plantio em setembro a janeiro, faz projeto e manda quando chega lá no mês de junho por aí está chegando as sementes pra fazer o plantio e já passou da época. Em vez de dar esse prazer de você fazer o plantio, da raiva. Então a gente não consegue, de fato, essa questão das políticas públicas, de estar lá junto, dessa construção, desses planejamentos. O que a gente está fazendo é o nosso planejamento dentro da aldeia, nós mesmos estamos buscando de alguma forma, através de projetos autônomos, [dar vazão às nossas demandas] (ANTUNES, 2022).

Kerexu assevera que há um caminho ainda a ser perseguido para que a segurança e a soberania alimentar estejam entrelaçadas.

o que eu vejo nessa questão da segurança alimentar, é que ela tem um caminho ainda a ser perseguido. Existe ali um direcionamento, mas precisamos ainda ajudar nesse planejamento, colocar no papel da forma que cada comunidade deseja que seja, pra que a partir do momento que eu faça aquilo que eu sei, do modo que eu sei, com segurança, sem ferir regras, eu acho que a gente consegue chegar numa soberania [alimentar] da forma que é ou que era antes. Então, nós estamos muito nessa discussão... (ANTUNES, 2022). [grifos meus]

Kerexu não vê lógica razoável nisso. Para ela, deveria ser o contrário: precisaríamos tratar primeiro de soberania, com parceria, recuperação das áreas de plantio e autonomia.

Aqui no Morro dos Cavalos, por exemplo, a gente começou a fazer esses mutirões agroecológicos, chamamos agricultores de fora para ajudar a gente fazer a roça, esse trabalho técnico agrônômico é bastante importante pra nós porque a gente quer recuperar as áreas pra plantio. Então, aqui a gente conseguiu fazer isso, a gente conseguiu quebrar essa regra, essa imposição, tudo, e a gente conseguiu ter autonomia (ANTUNES, 2022). [grifos meus]

Até bem pouco tempo atrás, a abertura de roçado nas aldeias de Morro dos Cavalos era motivo para fiscalização ambiental, “porque a gente estava fazendo desmatamento”.

A gente tem a nossa roça. Estamos tirando os pinus, limpando, coivando. Hoje, a gente consegue fazer isso numa boa. A gente conseguiu colocar dentro do nosso planejamento; a gente levou pro Ibama, pra Funai, pro MPF, e falamos: ‘esse é o nosso modo de vida e a gente está fazendo isso, e é onde a gente já tem garantido’.

Então, hoje a gente consegue, a gente está nesse caminho dessa segurança alimentar. [...] Tanto na parte do nosso modo de vida, de ter isso e de trazer isso, quanto nessa questão política, mais de fora. Mas, a ideia nossa é a de chegar nessa soberania alimentar que automaticamente a gente vai se alimentando daquilo que a gente produziu, daquilo que a gente plantou, saber de todos os benefícios que ela [a comida] está trazendo tanto essa questão nutricional quanto essa questão política. Então, a ideia nossa é chegar nesse papel... nós estamos na luta ainda (ANTUNES, 2022). [grifos meus]

Por sua vez, Eliara Antunes disse que xs Mbya em Santa Catarina não têm autonomia alimentar. Para ela, os produtos alimentícios são “empurrados pra gente”. As comunidades estão em situação crítica para manter o plantio, mas

ninguém se importa com isso. Ninguém se importa com os povos indígenas: o que que eles estão comendo? Como estão se alimentando? Então, é onde as coisas são empurradas pra gente, pra gente não morrer de fome, a gente é obrigado a ingerir essas coisas. Então, a gente não temos autonomia pra escolher a nossa alimentação. Até na questão da Funai, mesmo, na cesta básica. Algo que é empurrado pra gente e a gente não tem autonomia de chegar lá no governo e dizer: ‘a gente quer isso e isso e isso e isso. Essa é a nossa alimentação’. Então, a gente não tem essa autonomia (ANTUNES, 2022). [grifos meus]

Para ela, também não existe soberania alimentar e a segurança alimentar, vem com um sentido bastante diferente daquele apresentado pela FAO ou pelo Estado:

A segurança alimentar primeiro vem a questão da semente, né, do plantio. Que é que nem eu te falei. É uma coisa que você está ingerindo com segurança, coisa que você plantou, você sabe o que você está ingerindo, da questão da segurança alimentar onde a gente hoje acredita que a gente não tem essa segurança alimentar. Está cada vez mais solto né, quando a gente já está com o selinho lá de validade grudado lá no nosso corpo físico (ANTUNES, 2022).

Andreia Moreira expõe, com firmeza e delicadeza, seu entendimento sobre a expressão segurança alimentar, que envolve saúde, educação e está intimamente relacionada ao milho, o *avaxi ete*:

Nossa, ela [a segurança alimentar] já diz tudo! Ela protege de todas as químicas e ela também fortalece o território ela é seguradora também. É a base de tudo a questão alimentar. Ela envolve saúde; educação; é imprescindível para o desenvolvimento das crianças. Não é à toa que a segurança alimentar tradicional nossa é o *avati* [milho]. Então a gente pensa isso (MOREIRA, 2022). [grifos meus]

Para que isso se concretize Moreira (2022) afirma que é preciso “apoio no sentido do território [demarcação]”:

Política pública também é importante, mas a primeira coisa que eu penso como Guarani, é o reconhecimento das terras indígenas pelo Estado. Agora, se a gente tiver esse reconhecimento de todas as esferas [federal, estadual e municipal] não ia faltar alimento e saúde pros *mbya kwery*. Quantos degraus a gente deverá passar para chegar a esse momento? Eles [os governantes, os tomadores de decisão] acham que a gente não tem uma alimentação própria, uma semente própria, eles acham que a gente depende dos *jurua kwery*. [grifo meu]

Ela ainda afirma que “é muito complicado falar qual seria a política pública mais certa para os *Mbya kwery*”. Reforça, contudo, que a participação das mulheres se faz cada vez mais necessária e presente, para que possam construir políticas públicas pautadas num diálogo horizontal:

É preciso um movimento forte das mulheres, em conjunto com os homens, e os apoiadores [não indígenas] para chegar aos governantes. As mulheres indígenas precisam estar junto, elas precisam ter essa desenvolvura pra ajudar as lideranças que tão na frente; defender nossos direitos. Os homens estão perdendo a força e é preciso ter ajuda das mulheres (MOREIRA, 2022).

Xs Guarani da TI Tarumã não são destinatários de políticas públicas do estado de Santa Catarina nem dos municípios onde habitam. Estes, aliás, não os reconhecem como indígenas. O Estado de Santa Catarina, por seu turno, já liberou os recursos para a pavimentação da estrada que atravessa a aldeia Tarumã²³³ e que também é impactada pela BMW²³⁴.

Andreia fica em silêncio ao buscar respostas para a palavra soberania alimentar. Minutos depois faz uma fala incontestável sobre autonomia alimentar.

[é uma palavra que] já diz tudo. Desde você andar, desde o processo do seu crescimento, de quando você está na terra sem mal, a terra onde se pisa, a gente tem tudo, total autonomia e liberdade pra estar nesse mundo, nesse caminho. O aprendizado da criança, da cultura, não é forçando, é autonomia de ensinar e de aprender. [...] a gente sempre fortalece a alimentação. Mbya tem que ter roça. Planta semente só Guarani. Nada de comprar semente de *jurua* (MOREIRA, 2022).

O conceito de soberania alimentar originou-se no interior de La Via Campesina e, com o passar do tempo, envolveu acadêmicos de distintas áreas do conhecimento, em distintos países do continente americano, de norte a sul. Entre os povos indígenas no Brasil, o tema não tem sido objeto de debate - pelo menos, não com o nome soberania alimentar. Em outros

²³³ O MPF, a CGY e o CIMI ajuizaram conjuntamente ação civil pública, no mês de julho de 2022, contra o Estado de Santa Catarina, o município de Araquari, a Fundema, a Funai, o Ibama, a União e a empreiteira responsável, apontando graves ilegalidades e a omissão de órgãos fiscalizadores no contexto da realização de obras de pavimentação de via que atravessa o interior das TI, no município de Araquari (MPF, 2022).

²³⁴ A montadora da BMW está na vizinhança de aldeias de três TI Guarani: Pindoty, Piraí e Tarumã, há mais de oito anos. Em uma carta enviada pela CGY, em dezembro de 2021, ao Grupo BMW, na Alemanha, lideranças Guarani denunciaram violações a seus direitos fundamentais e ambientais e cobraram da montadora a execução do plano de compensação e mitigação de impactos da Planta Araquari (CGY, 2006).

países, como os EUA o termo tem sido objeto de projetos de “nações indígenas” em todo o país. Aliás, são realizadas cúpulas de soberania alimentar e conferências sobre agricultura indígena²³⁵.

A obra *Indigenous Food Sovereignty in the United States: Restoring Cultural Knowledge, Protecting Environments, and Regaining Health* (2019), organizada pelos indígenas Devon A. Mihesuah; Elizabeth Hoover e Winona LaDuke, explora o significado e a importância do conceito de soberania alimentar para os povos originários nos Estados Unidos. Ademais, os autores buscam, por meio de narrativas indígenas, o modo para alcançar e manter a soberania alimentar. Também explicam que esse termo varia consideravelmente entre as nações indígenas, podendo ser entendido como conceito ou método, além de suas múltiplas operacionalidades pelas comunidades.

A leitura da obra evidencia que há semelhanças entre os povos originários em todo o continente americano no tocante às ameaças que sofrem com os projetos de morte em curso, como mineração, agronegócio de *commodities*; plantio de exóticas (*pinus* e eucaliptos), que prejudicam sensivelmente a capacidade dos povos indígenas coordenarem seus próprios sistemas alimentares.

A pesquisa de campo e a leitura do livro anteriormente mencionado mostraram que a soberania alimentar não é um estágio final a ser alcançado, mas um processo que está em contínuo movimento e talvez, não com esse nome.

Amanda Cobb descreve a importância de pensar sobre a soberania como um processo em vez de uma conquista final: a história contínua de nós mesmos. “Soberania é tanto a história ou jornada em si quanto aquilo para o qual caminhamos, que é o nosso próprio florescimento como povos autodeterminados” (MIHESUAH *et al.*, 2019, p. 121 *e-book*). [tradução livre].

É bastante visível nas aldeias/*tekoa* visitadas que os alimentos tradicionais se tornaram menos disponíveis em contraste com os alimentos processados e embalados, contribuindo para a precarização da saúde e para corpos pesados e obesos. São inúmeros os casos de diabetes, pressão alta, câncer. Situações como essa estão presentes em vários povos indígenas, não apenas entre os Mbya Guarani. As pessoas estão morrendo mais jovens, “com prazo de validade”.

²³⁵ Exemplos: *Oneida Nation of Wisconsin*, grupos comunitários como *White Earth Land Recovery Project*, e organizações, incluindo o *First Nations Development Institute*, o *Intertribal Agriculture Council*, e o *Native American Food Sovereignty Alliance*.

Para xs anciãos e anciãs Mbya é importante seguir a dieta tradicional, o que impede a doença. Alimentos culturalmente apropriados fornecem mais do que apenas nutrição para o corpo físico; fortalecem o espírito. O *avaxi ete* é alimento fundamental para o povos Guarani: fortalece o corpo físico e o espiritual. O milho – mas não apenas ele – é um veículo importante para fornecer informações culturais sobre xs Mbya Guarani.

Aos poucos, as mulheres estão buscando a mudança, que não se opera em curto prazo. Pelo contrário, é gradual e há o risco de retroceder. Como demonstrado por Antunes, a dieta guarani mudou muito e a evidência está na saúde das pessoas. Elas não estão tão saudáveis quanto costumavam ser algumas gerações atrás. Essa percepção de Eliara também é sentida entre outros povos indígenas no Brasil. Eliara acredita que xs Mbya Guarani são capazes de voltar a uma dieta mais saudável e culturalmente importante, baseada no sistema alimentar tradicional. É difícil, é preciso lidar com várias questões, mas é possível. Para tanto, faz-se necessário que tenham controle sobre sua própria comida. É fato que os alimentos processados e ultraprocessados não deixarão de adentrar as comunidades indígenas, e fui testemunha disso: Coca-Cola, biscoitos recheados, balas, embutidos (salsicha) fazem os olhos das crianças, dos jovens e também dos adultos brilharem. E não é apenas isso. Xs Mbya transitam em espaços públicos das cidades, onde os alimentos processados e ultraprocessados estão fortemente presentes.

Por milhares de anos, o bem-viver dos povos originários foi mantido por seus sistemas alimentares e sua relação em harmonia com a Natureza. Preocupante que estejam afetados pela fome e pela desnutrição, sendo as mulheres e meninas as que mais sofrem com isso. As causas estão enraizadas nas desigualdades estruturais, caracterizadas pela falta de acesso à terra e a políticas públicas específicas, além de ameaças aos seus sistemas alimentares tradicionais que minam a resiliência dos indivíduos e comunidades, tais quais a degradação ambiental, a perda da biodiversidade, a demanda de terra para monocultivos de *commodities*, mineração (LEMKE *et al.*, 2017, p. 1).

Para Mignolo (SIEMBRA DECOLONIAL 13 out. 2021), apesar de uma crescente tomada de consciência, de desenganchar-se das comidas empacotadas, o comer está controlado pela produção de mercadorias, mas também pela produção de doenças a partir do consumo de produtos processados e ultraprocessados, dos quais nos alimentamos, mas que não nos nutrem, incrementando a ganância das farmacêuticas e dos sistemas sanitários. Estamos controlados pelas palavras e pelas imagens.

As aldeias/*tekoa* visitadas não possuem independência/autonomia na obtenção de alimentos, seja em nível individual, seja coletivo. Não possuem capacidade de prover

alimentos para si próprios, seus filhos e quiçá a comunidade como um todo. Dependem de doações de alimentos de parceiros e de recursos financeiros oriundos da venda de artesanato, da força de trabalho (na aldeia, como professor, agente de saúde; ou fora da aldeia). Os territórios não estão totalmente regularizados e suas sementes tradicionais são escassas.

O termo soberania alimentar não é mencionado nas comunidades onde estive, mas é praticado dentro das possibilidades que se apresentam.

Uma citação que me pareceu bastante relevante para xs Mbya Guarani e os demais 304 povos indígenas do Brasil foi dito pela jurista do povo Anishinaabe Heidi Kiiwetinepinesiik Stark:

como a soberania é ‘intangível’ e uma ‘força cultural dinâmica’ inerente, é crucial que os povos indígenas definam para si mesmos uma visão de sua própria nacionalidade e soberania, bem como as implicações práticas que vêm com este termo. Ao olhar para suas próprias epistemologias e práticas, os povos nativos podem apresentar definições de soberania que são distintas das definições legais e políticas dos Estados Unidos do status de nações nativas que operaram para diminuir a soberania e o autogoverno dos nativos [MIHESUAH *et al.*, 2019, p.120 e-book] [tradução livre].

Stark descreve a soberania como “profundamente entrelaçada com o senso de identidade de uma nação” e como constantemente em transformação para atender às necessidades das pessoas dessas nações. Em vez de limitar a soberania ao “seu contexto jurídico-político restritivo”, ela nos convida a ver a soberania “como um processo ou uma jornada”.

A simples menção à alimentação, entre xs Mbya Guarani, envolve um complexo conjunto de elementos: identidade cultural; natureza cultura; autonomia para fazer escolhas tanto coletivas como individuais; ‘cuidados’ e reciprocidade; o acesso à terra, às sementes; espiritualidade; educação; saúde; políticas públicas que sejam pensadas, dialogadas e implementadas com elxs e não apartadas delxs. Isso significa que o termo soberania alimentar a ser construído não está atrelado apenas a uma questão propriamente da produção e consumo; envolve o tangível e intangível; abarca âmbitos do acesso ao alimento em nível individual, coletivo e político.

Em um nível individual: “Nem sempre temos controle sobre o que temos acesso”, sendo limitados por fatores como acessibilidade e disponibilidade de alimentos, “mas o que colocamos na boca, realmente fazemos”. Lembro de um comentário sobre dois alimentos que são tidos como os mais mal mencionados por Eliara: salsicha e Coca-Cola. Ela tem ciência que esses produtos fazem mal à saúde, mas atraem o paladar. Há um controle por parte do indivíduo sobre o que entra em seu corpo físico e o poder político associado ao controle de um sistema alimentar. Por outro lado, é importante estimular e fortalecer o cultivo de plantas

não apenas comestíveis, mas também medicinais, para artesanato e, também, para repovoar a Mata Atlântica. Ademais, ter a liberdade de plantar o que se gosta de comer. Eliara comentou que gosta de plantar temperos, plantas medicinais, folhas verdes.

Em nível de comunidade, a capacidade da população ter autonomia no plantio dos alimentos que são próprios da cultura, fazem bem a saúde física e espiritual e ao bem-estar de todos. Os obstáculos ao acesso desses alimentos incluem o acesso ao território e às sementes tradicionais. Ainda em termos comunais, há que ter em conta que esta inclui todos os seres vivos: rios, plantas, animais, montanhas, o ancestral, o visível e o invisível, todos interrelacionados em reciprocidade. A autonomia tem a ver com uma construção coletiva horizontal e autogestionada.

Por fim, em nível político, os povos originários têm obrigação legal com sua cidadania sobre quais alimentos são cultivados e tornam acessíveis num âmbito maior. O acesso à terra e às sementes tradicionais são um imperativo para o acesso a alimentos culturalmente relevantes e suficientes.

Eliara tem tomado decisões envolvendo mudanças que valorizam o sistema alimentar Guarani. A escolha de comer alimentos próprios da cultura precisa estar disponível aos membros da comunidade, e estes, por sua vez, precisam assumir a responsabilidade de fazer essa escolha para continuar apoiando essa iniciativa. Isso não é fácil. Há muito tempo os Mbya Guarani têm sido controlados alimentariamente e, por conseguinte, têm seu destino também controlado.

Diante de desafios incomensuráveis, os Mbya são resilientes e buscam maneiras de se adaptar às condições que se apresentam e garantir a vitalidade de seus sistemas alimentares e a saúde das gerações presentes e futuras. Estão engajados em desenvolver projetos que contribuam para recuperar sementes tradicionais/originárias. Tais iniciativas contam com parcerias de profissionais da academia, de organizações não governamentais, do Estado, da sociedade civil.

No caso das sementes, são entendidas como parentes vivos que precisam ser guardados, cuidados, protegidos, movimentados. As mulheres estão fazendo um movimento para trazer as sementes de volta pra casa. As sementes têm sido utilizadas como instrumento de educação entre os mais jovens e para a recuperação da saúde e, por isso é essencial ter acesso às variedades, proteção para que possam ser semeadas todos os anos. Há variedades que quase não são vistas, como o milho branco. Recuperar o controle do sistema alimentar começa com o controle do território e das sementes tradicionais. Pode-se dizer que as

sementes e os modos de ser, fazer e viver nutrem o corpo físico e espiritual e, são aspectos centrais da identidade coletiva Mbya Guarani.

As sementes são testemunhas das mudanças pelas quais as aldeias/*tekoa* passaram e, também, são um testemunho da resiliência indígena das próprias sementes e dxs Mbya que têm sobrevivido às violências indescritíveis dos últimos séculos.

A narrativa abaixo, vem do norte do continente americano, mas poderia vir de qualquer outra parte da América e até mesmo do Brasil

Em muitas comunidades, essas sementes tradicionais diminuíram para apenas punhados ou pequenos recipientes de sementes que foram selecionadas ao longo de milênios como alimentos adaptados regionalmente e culturalmente apropriados. Alimentos que restauram nossa saúde e vitalidade como povos nativos, alimentos que nos ajudam a curar o legado das lutas pelas quais nosso povo passou nos últimos séculos. À medida que curamos nossos relacionamentos com essas sementes, curamos a nós mesmos e nosso relacionamento com uma teia muito maior de nossa cosmologia. Como a parteira *Mohawk Katsi Cook* afirma lindamente: O milho entra em todas as facetas de nossas vidas quando você realmente começa a olhar para ele. Percebi ao me envolver no ciclo do milho – a bênção da semente; a preparação do campo; as cerimônias durante a gestação do milho; e a colheita, armazenamento e cuidado da semente – que isso é reprodução, isso é gravidez, essa é a metáfora. Todas as cerimônias e canções, tudo o que fazemos com nossas sementes é o que devemos fazer ao nascer (MIHESUAH *et al.*, 2019, p. 235 e-book). [tradução livre]

Kerexu, Eliara, Jerá, Andreia, Juanita e tantas outras mulheres Mbya de aqui e alhures estão focadas em recuperar/restaurar/revitalizar o sistema alimentar Guarani, a fim de melhorar não apenas a saúde física, mas a espiritual. Há uma busca por autonomia tanto alimentar quanto educacional e sanitária, tornando as comunidades menos dependentes de políticas externas e, se estas forem necessárias, que respeitem a interculturalidade.

As mulheres Mbya Guarani estão elaborando e desenvolvendo projetos que possibilitem maior sustentabilidade econômica, ambiental, social e cultural em seus territórios, para se manterem economicamente independentes e propiciarem alimentos para suas próprias comunidades, de modo a não depender primordialmente de doações externas. O que se pode afirmar é que está em curso uma atenção renovada na revitalização dos sistemas alimentares, práticas agrícolas alternativas e um pluriverso de saberes/conhecimentos.

A escola (instituição que muitas vezes funciona como ferramenta de controle, disputa e detenção) pode ser vista como espaço de rebeldia, construção e desconstrução do conhecimento imposto, para reflexionar e voltar às raízes. A escola Mbya tem sido um espaço importante para ensinar/aprender – no idioma/língua materna – com as crianças e os jovens sobre a importância dos alimentos tradicionais para a produção/construção da pessoa; para a identificação da cultura; para a manutenção e proteção do território; para a relação com as plantas e os animais. Ela é fundamental para lembrar as plantas, as sementes, os alimentos, os

ensinamentos, compartilhar memórias; garantir que as futuras gerações saibam, apreendam e possam continuar compartilhando saberes/conhecimentos; serem agentes ativos nos sistemas alimentares indígenas. A escola também é um espaço importante para debater os problemas decorrentes da má alimentação e da dificuldade de acesso às políticas públicas.

Foi possível ver a relevância da escola para os Mbya da TI Morro dos Cavalos, que se constitui como estrutura de ligação das aldeias com o Estado, a partir do reconhecimento e da valorização da autonomia e das formas de organização. O espaço da escola indígena é visto como um lugar de suma importância para significar, ressignificar e reforçar aspectos importantes da cultura Guarani, mas também, de afirmação de direitos garantidos na Constituição brasileira de 1988. Ademais, a educação Guarani objetiva liberdade, autonomia. Assim, temas como território, sementes tradicionais, alimentação, plantas medicinais são recorrentes no âmbito da educação.

5.6 MULHERES E CORPO-TERRITÓRIO

A partir de narrativas de mulheres indígenas e não indígenas, em particular da América Latina, faço uma reflexão sobre a categoria conceitual corpo-território²³⁶.

Ao tratar de corpo-território, Cabnal (2010) e Paredes (2010) não estão chamando atenção aos corpos individuais, mas aos corpos que estão em coletividade. X indivíduo existe, mas sempre em relação com aquilo que me/te/se/nos ocupa (roçados, a terra, x(s) filhx (s), o rio, a floresta, a comunidade).

Cruz Hernandez (2021) afirma que esses corpos são lugares de enunciação política e em devir com. O território vai fazendo corpos e os corpos simbolizam territórios com ações coletivas construídas de forma constante e cotidianamente. Os corpos são territórios e estes são corpos sociais e, ambos, têm um vínculo indissolúvel. Em outros termos, aquilo que passa ao território passa ao meu corpo e vice-versa. Como disse o Cacique Seattle: ... “O que fere a terra fere também os filhos da terra...”

²³⁶ A primeira vez que tomei contato com a palavra corpo-território foi na disciplina do doutorado: “Estudos de Gênero e Pensamento Latino-americano”, em 2018, ministrada pela professora Delia Dutra. As primeiras leituras sobre o assunto foram sorvidas a partir dos escritos de pensadoras como Lorena Cabnal e Julieta Paredes, feministas comunitárias de Guatemala e Bolívia. A partir de uma experiência meditativa pude compreender e materializar em meu corpo o que as mulheres indígenas/originárias sentem quando falam em corpo-território. O corpo é “o primeiro território de luta”. Durante uma prática meditativa, na qual fui orientada a construir-me como uma árvore, pude perceber as feridas de agora, e de outrora; as memórias, os desejos e os sonhos encaixados em minha corporalidade. Em dado momento, senti meu corpo se contorcer, lágrimas escorriam pela minha face. Senti como se meu corpo estivesse sendo transpassado por uma motosserra.

Para as feministas comunitárias, o corpo é um dos cinco aspectos da vida, além do espaço, do tempo, do movimento e da memória, os quais devem ser vivenciados conjuntamente. O corpo é o primeiro campo de ação e luta, a base da existência. É a integralidade da corporeidade, que varia do biogenético ao energético; da afetividade, passando pela sensibilidade, sentimentos, erotismo, espiritualidade e sensualidade, até a criatividade. Pode ser o lugar da repressão – invisibilizado, negado, subalternizado, que sofre violência de todos os tipos – mas, também, o lugar da liberdade, onde se pode realizar uma luta política transformadora por condições de vida digna para si e para os seus. Assim, os corpos têm, ao mesmo tempo, uma existência individual e coletiva e são desenvolvidos em três dimensões: cotidiana, biográfica e histórica (PAREDES, 2010).

O slogan político “corpo-território-terra” das feministas Xinka, da Guatemala, tornou-se categoria conceitual dentro do feminismo comunitário em 2008 e tem a ver com a defesa e a recuperação do corpo território-terra. Lorena Cabnal (2010) compreende os corpos femininos como territórios que são diariamente atacados pelo sistema capitalista e pela implementação de políticas neoliberais. As mulheres são as principais vítimas do Estado, que adota modelos econômicos que produzem e reproduzem formas de violências que afetam o corpo e o espírito – machismo, sexismo e racismo – os bens naturais e o bem viver. O corpo, nessa visão, é considerado como o espaço que sofre as opressões (violências de todo tipo, pobreza, dominação, machismo, racismo, colonialidade etc.), mas também como um espaço desde onde se pode realizar uma luta política transformadora por condições de vida digna (SACAVINO, 2016). O conceito de território tem uma dimensão física – é disputado e controlado – e outra existencial.

Para as geógrafas feministas, como Doreen Massey, Gillian Rose, Linda McDowell, Sara Smith, Alicia Lindón, além do *Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador*, o território:

es el espacio que existe cuando la intersubjetividad se da. El territorio no se da sólo entre seres humanos, sino con todo lo que en él habitan. Esto puede ser una disonancia epistémica y la hemos de comprender en la relación entre el cuerpo y el territorio, en la tierra como elemento central que nos habita. No podemos pensar el territorio sin pensar en cuerpo; el cuerpo como escala, como el lugar, el vehículo por donde comprendemos todo lo que habita en el territorio. El cuerpo que está ligado a la tierra. La tierra no solamente vista como bien material, pero, también, como bien subjetivo. La tierra en donde está la chacra, em donde se transmiten los saberes, en donde nos multiplicamos como identidades, en donde vamos pasando nuestra ancestralidad con nuestras hijas, nuestros hijos, por eso es importante entender el territorio en esa relación intersubjetiva (CRUZ HERNANDEZ, 2021).

Para Dorronsoro (2013, p. 2), o território inclui os “corpos dos seres (vivos e não vivos) que os habitam e as relações entre todos eles”. Em outras palavras, abrange não apenas

a geografia física do território, mas também as profundas relações culturais, sociais e espirituais ali presentes. Na concepção das feministas comunitárias o território é o:

espaço para ser e estar. Antes e agora, no tempo e em relação ao cosmos. Tudo é tão integrado que é gerado a partir do lugar onde você constrói significados, desde o espaço no qual constrói com as/os outras/os onde os relacionamentos são recriados e se conecta com o espaço, com o cosmos. Tem a ver com o material, mas também com o imaterial. Transcende o concreto: inclui subjetividade, afetividade e ligações com a terra. É algo integral (CRUZ HERNANDEZ, 2021).

Lorena Cabnal (2010), utiliza o termo corpo-território-terra para aprofundar os danos que têm sido causados aos territórios desde a invasão colonial, com a expropriação de territórios, bens naturais, conhecimentos, usando o corpo da mulher como veículo. Para ela, a íntima aliança corpo-território-terra se manifesta na:

recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, assumindo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres atentan contra esa existencia que debería ser plena (CRUZ HERNANDEZ, 2021, p. 22).

É possível aludir, a partir da citação acima, que o corpo das mulheres indígenas é visto como território invadido, dominado, controlado. Tal invasão foi perpetrada pela violenta “penetração colonial” dos corpos femininos e que se mantém até os dias de hoje. A invasão colonial abriu brechas e feridas nas concepções espaço-temporais pela apropriação dos corpos femininos em primeiro lugar, depois, das terras, dos territórios, dos bens comuns, dos saberes. O corpo-território das mulheres indígenas é parte do território invadido, como mais um território sob o domínio, controle e poder dos invasores (DORRONSORO, 2013).

Os povos originários compartilham, em sua heterogeneidade, concepções não lineares de tempo; o passado e o futuro se entrecruzam no presente como uma espiral. O tempo circular dos povos originários, dá voltas espirais ascendentes. Julieta Paredes ensina: “o tempo europeu invadiu, dominou, explorou nossos corpos e nossos territórios. Nos reduziram, nos comprimiram e nos deixaram no passado; é preciso descolonizar o tempo” (agosto de 2019, vídeo caseiro).

No pensamento circular, existe a vida, ligada às árvores, às fases lunares, aos calendários solares, construídos a partir do corpo das mulheres. A cotidianidade da vida está relacionada aos elementos da Natureza, do Cosmos. Na teia da vida, estão, também, as espiritualidades, os saberes, os corpos – não corpos de mulheres ou homens, mas corpos plurais. Não existe dicotomia (branco-preto, dia-noite, homem-mulher). Existe pluralidade. O

princípio da cosmogonia é a pluralidade da vida (CABNAL, 2018, p. 35). Há pluralidade de visões de mundo entre os povos originários, não há uma única visão que homogeneíze a vida e as práticas culturais, mas fios que conectam essa pluralidade de princípios e valores sagrados, ou seja, cosmogonia (CABNAL, 2018, p.14).

Sylvia Marcos explica que no pensamento indígena existe a dualidade – e não o dualismo –, uma visão cósmica da vida, definida como uma dualidade complementar de opostos, a força ordenadora essencial do universo e está refletida no ordenamento do tempo que está marcado por dois calendários: o ritual e o astronômico. O primeiro está relacionado ao ciclo humano gestacional; o outro é um calendário agrícola que prescreve os períodos de plantar e colher o milho, concebido como o material do qual todos os seres no universo estão feitos. Nas palavras de Marcos (2014, p. 151):

La gestación humana y los ciclos de la agricultura son entendidos dentro de este concepto de tiempo-dualidad, como femeninos y masculinos, pero dualidades que se extienden más allá de estas esferas. [...] Vida, muerte; arriba, abajo; luz, oscuridad; y beneficencia y malevolencia son considerados aspectos duales de una misma realidad. Ninguno de los polos invalida al otro. Ambos están en constante interacción, fluyendo entre sí.

Arturo Escobar (2021) ensina que existem dois focos narrativos sobre a vida: o antropocêntrico e o do pluriverso. O primeiro é dominante, capitalista, heteropatriarcal e apresenta um mundo inerte, centrado no indivíduo e numa economia de mercado onde impera a política do masculino e o conhecimento serve para matar, submeter, dominar, depredar. A episteme do cosmos vivo, envolve conceitos entrelaçados de territorialidade, comunalidade, autonomia, política do feminino e re-existência.

A partir de 1492, os povos indígenas de *Abya Yala* tiveram suas histórias interceptadas, obstaculizadas pelo processo colonial. Suas memórias foram rasuradas. Então, como diz Segato (MESPT, 2021), “no presente, o que se trata é de reatar os nós da história interceptada pela colonização, recuperar a linha da memória e seguir o caminho, para encontrar o futuro que ficou represado pela espada da conquista”.

A violência gerada pelas empresas mineradoras, petroleiras, florestais; pelo agronegócio, pelas hidrelétricas deixam rastros não apenas nos territórios, mas, também, nos corpos, especialmente das mulheres. A Natureza, assim como os corpos das mulheres, deve ser sacrificada para permitir a reprodução do capital; aquele que pode ser coisificado, comprado, subordinado, explorado, violentado, extraído. É na memória dos corpos físicos e nas emoções que ocorre o maior dano, deixando vestígios de dor porque o corpo não é apenas carne e ossos, mas também espírito e emoções (medos, angústias, alegrias).

Do mesmo modo que Cabnal, Cruz Hernandez vê a violência contra a mulher articulada com a expropriação dos territórios.

Si bien es cierto que la relación que las mujeres han tenido con la tierra siempre ha sido conflictiva y mediada por la exclusión, el territorio es la representación de su cuidado, estar y ser; es, en parte, la definición de sus formas de existencia material, por tanto, su despojo afecta directamente sus vidas cotidianas y sus cuerpos (2020, p. 53).

Silvia Federici (2020) assinala que está claro que os efeitos da destruição da Natureza pelo Capital impactam mais os corpos das mulheres que os dos homens pois estas estão “diretamente envolvidas na reprodução da vida”, elas criam laços umbilicais com a Natureza.

Os ambientes naturais proporcionam alimento, plantas de cura e espiritualidade. Tradicionalmente, são as mulheres que manejam os ambientes naturais e de produção num ciclo reprodutivo. Quer dizer, cultivar e nutrir-se do campo não é um processo que destrói a terra, pelo contrário, nutre-a porque está envolvido em um processo de reciprocidade que não somente dá, mas também recebe.

Um baluarte fundamental na defesa dos corpos-territórios é a voz, as práticas de re-existência, de insubordinação, e as estratégias individuais e comunitárias que colocam em cena quando sentem que suas vidas, seus fazeres, seus saberes e seus territórios estão ameaçados.

Kerexu Yxapyry traz uma ideia de como fazer a defesa dos corpos-territórios:

A terra é um ser feminino e ela é geradora de vida. E nós somos mulheres, nós temos nossos corpos, nós somos geradoras de vida. E nós, mulheres, nos entendemos umas às outras. Se eu falar sobre a dor do parto, só vai saber o que é dor do parto uma mulher; um homem não sabe. Ele pode até imaginar, ele vai estudar tudo isso, mas ele não sabe o que é uma dor de parto. Nós, mulheres, sabemos. Então, nós, mulheres, temos esse poder de fazer a cura da terra. Nós, mulheres, podemos fazer a cura da terra. A gente precisa dessa força, desse impulso também, e do apoio dos homens. [...] Então, a nossa relação do nosso corpo com o território, somos nós mesmas. *Nossa mãe, nosso útero*. Esse movimento, essa relação de movimento, precisamos mobilizar, sacudir, fazer esse processo pra que a gente consiga repassar essa energia pra terra e pra que ela consiga ter uma reação, que ela consiga reagir e se fortalecer e de novo. Nos manter aí por muito e muito tempo. A nossa luta, por exemplo, nós, mulheres, temos uma luta que é muito diferente do homem, que planeja. Se o homem não tem aquilo que ele planejou pra fazer uma luta, pra fazer uma ação, talvez ele nem vá. E pra nós, mulheres, nós, às vezes, nós nem planejamos uma luta. Às vezes, quando a gente vê, a gente tem que sair e fazer isso [a luta]. E aí a gente fala assim, que nós as vezes nós lutamos com uma escova de cabelo (rsrs), nós lutamos com pano na mão, às vezes, a gente luta com nosso próprio corpo. A gente tem esse instinto de luta. E toda essa luta da mulher, também é *uma luta por amor*, a gente luta por amor e quando a gente luta por amor, a gente tem todos os tipos de reações. [...] Então, a gente tem as nossas reações. E essa é a nossa relação que nós temos com o nosso território que ela é nossa mãe, nós a entendemos (CISA, 2021). [grifos meus]

Kerexu deixa claro que são distintas as formas de defender o território pelos homens e pelas mulheres. No caso dos homens, é algo mais planejado, precisa de elementos para

realizar a ação. No caso das mulheres, é algo mais instintivo; reativo; envolve sentimentos, emoções. O território-terra é a mãe; o útero, gerador de vida, como os corpos femininos.

A defesa dos territórios por parte das mulheres indígenas é forte, mas pouco estudada (ULLOA, 2016). São movimentos de re-existência potentes, cheios de vida e de unidade. As mulheres não se calam, fazem com que suas vozes ecoem, estão criando espaços, partindo de sua própria experiência, *corazonando* o que querem para suas comunidades e povos. Estão descobrindo sua própria força e o que têm em si, como apregoado por Butler (2017), o poder como algo que também forma o sujeito, que fornece a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo. O poder não é apenas algo a que se opõe, mas também, é algo do qual se depende para manter a existência.

As guerreiras da ANMIGA estão questionando o tipo de civilização e fazendo um chamado para “Reflorestarmentes”, que propõe:

construir juntos um trajeto de vida e reconstrução, que se baseie no encontro entre os povos, no cuidado com nossa Terra, na interação positiva de saberes. É possível vivermos e convivermos de outra forma, com outras epistemes, a partir de cosmologias ancestrais. Cuidar da Mãe Terra é, no fundo, cuidar de nossos próprios corpos e espíritos. Corpo é terra, floresta é mente. Queremos reflorestar as mentes para que elas se somem para prover os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra (ANMIGA, 2019).

Basante (2019, p. 32) reitera:

luchar por, con y desde su propio cuerpo (que es habitado por muchos otros, incluidos el agua, la plantas, piedras, ancestras y ancestros, animales, tierra, espíritus, etc.), es también luchar desde, con y por su gente, la de ayer, la de hoy y la que vendrá; y, es luchar también por su cosmocomunidad.

As lutas em defesa dos corpos-territórios se dão por toda a Ameríndia e fora dela. Prieto (2017, p. 16) registra o forte vínculo e preocupação das mulheres na defesa dos territórios em qualquer coordenada geográfica do planeta. Nos anos 1970 e 1980, o movimento *Chipko*, no Himalaia e o *Green Belt*, no Quênia se converteram em símbolos para revelar a relação das mulheres e da Natureza; em 2008, o I Fórum de Mulheres Indígenas empreendeu ações mostrando a necessidade de cuidar da *Pachamama*, bem como o I Fórum de Soberania Alimentar no qual as mulheres latino-americanas dos povos indígenas reconheceram seu papel de liderança na agricultura, alimentação e biodiversidade e se posicionaram contra as políticas agrárias neoliberais, poluentes e sexistas que afetavam a saúde delas e destruíam o meio ambiente.

O cotidiano é um lugar articulador da existência, é mediação, é prenúncio e espaço de invenção; é prática social e cultural, é o espaço e o tempo em que estamos sendo e acontecendo; onde se dá a reprodução da vida de forma material e simbólica diariamente,

embora cada uma tenha peculiaridades. É onde as mulheres – sujeitas políticas – reproduzem a vida social e material, onde vivenciam violências e criam estratégias de defesa do território (CRUZ HERNANDEZ, 2020, p. 55).

As mulheres são aquelas que cuidam do planeta, da alimentação, das plantas e dos animais, das crianças; que ajudam a tecer os laços comunitários. Nesse sentido, Maizza e Oliveira (2021) afirmam ser “modos de existir e de cuidar com outros seres”. O sentir-fazer do cotidiano local proporciona às mulheres autonomia e emancipação, mesmo que em escala micro.

Maria Puig de Bellacasa, em seu livro *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds* (2017), discorre sobre a prática do cuidado. O termo cuidado tão bem construído pela autora, dialoga com a agência das Mbya Guarani. Bellacasa, não objetiva focar única e exclusivamente nos laços afetivos do cuidado (amor e afeto, por exemplo), ou no cuidado como trabalho de manutenção, mas no laço político do cuidado, que envolve muito mais do que uma postura moral: envolve agências afetivas, éticas e práticas com efeitos diretos e materiais. A autora dá ênfase ao cuidado como vital no entrelaçamento da teia da vida, realçando a interconexão e interdependência, em emaranhados mais do que humanos, para que a vida seja possível.

Para Donna Haraway, a recuperação [da Terra, Gaia, Pacha Mama] ainda é possível, mas, só em alianças multiespécies, por cima das divisões assassinas de natureza, cultura e tecnologia e de organismo, linguagem e máquina. Haraway traz a ideia de naturezasculturas fusionadas e sempre emergentes. É no Manifesto das espécies companheiras (Haraway, 2021[2003]) que natureza e cultura aparecem pela primeira vez tudo junto – naturezacultura – como uma maneira de solucionar sem dizer que tudo é natureza ou tudo é cultura. Tudo aquilo que é natureza e tudo aquilo que é cultura é determinado depois de as relações terem sido estabelecidas.

As alianças entre multiespécies existem há séculos entre os povos originários. É fato que a Terra passa por processos geológicos, mas a humanidade tem responsabilidade quanto ao presente desastre ambiental e social. Haraway pede que sigamos com o problema, que resistamos e tenhamos que aprender a viver em um mundo lesionado e conviver com esses danos. Os povos originários incessantemente resistem e convivem com os danos às suas culturas e aos seus territórios, buscando conter os ataques do poder há quinhentos anos. E eles resistem para poder existir, ou seja, re-existir, termo que será abordado no próximo capítulo.

Haraway chama a atenção para o fato de refletirmos sobre as naturezasculturas em vez de pensar em dualismos natureza e/ou cultura; humanidades de um lado, animais e/ou plantas

de outro; humanidades de um lado, máquinas de outro; a ideia é pensar como é que esses seres se compõem mutuamente. O dualismo, a ideia de pensar um polo puramente humano e outro puramente outra coisa, seja animal, natural, seja maquínico acaba alimentando e é alimentado de pureza, totalidade e origem. Ela clama: vamos descer pra terra, na terra que é imperfeita, que é feita de misturas, de impurezas, para que escapemos do delírio da totalidade! Agir com responsabilidade, ou seja, desenvolver uma habilidade de responder, situadamente, num encontro com a diferença, diante das questões que nos interpelam.

Por sua vez, Bellacasa parte do princípio de que o cuidado é intrínseco ao tecido cotidiano de mundos conturbados, buscando não se prender a uma das dimensões ontológicas – afetiva, prática, ética e política – do cuidado, mas abranger o seu caráter ambíguo. Assim, a prática do cuidado inclui quanto exclui seres humanos e outros seres, como animais, espíritos, plantas ou o ambiente em geral.

O cuidado, também pode ser uma força distribuída por uma multiplicidade de agências e materiais. Por exemplo, Bellacasa (2017) chama atenção para a qualidade única da reversibilidade do toque – o fato de não podermos tocar sem sermos tocados – também coloca a questão da reciprocidade, alcançada e não correspondida, no centro do pensamento e do viver com cuidado.

Joana Oliveira e Fabiana Maizza, na obra “Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta” (2021), abrem um debate para a perspectiva dos povos indígenas sobre as plantas. É possível pensar em uma sociabilidade entre humanos e plantas. As plantas são capazes de domesticar aos humanos e estabelecer relações sociais com eles. Não existe domínio humano sobre as plantas.

De uma *live*, transcrevo o seguinte comentário de Maizza:

o que nos interessa aqui é pensar em ritmos temporais múltiplos de cuidado com o solo e com as plantas que não corresponde a temporalidade linear e antropocêntrica e nem as expectativas técnico-científicas. Cuidar implica assumir responsabilidades éticas, capacidade de responder e de se transformar perante um outro. Ficar com problema. Um mundo chamado de doméstico, ao contrário do que se supõe é um dos centros da política indígena, da cosmopolítica, do viver com os outros seres, do compor com a terra (CEsTA, 2021).

No fechamento de seu livro – na Coda – Bellacasa diz: longe de uma prática inocente, o cuidado implica “obrigações não-simétricas, multilaterais, assubjetivas, que são distribuídas por mais do que materialidades e existências humanas” (2017, p. 221) [trad. livre]. No que respeita ao cuidado com práticas alternativas de produção de alimentos, como a permacultura, a autora oferece o conceito de “alterbiopolítica”, abordando o cuidado na perspectiva de lutas diárias para o florescimento esperançoso de todos os seres.

Xs Mbya, assim como outros povos indígenas, tecem uma relação simbiótica com a Natureza, na compreensão de que “se você cuidar da Natureza, ela cuidará de ti”. Entre xs Mbya, alguns alimentos são descritos como parentes com os quais se deve manter relacionamentos positivos: o milho, a mandioca, a batata-doce. Todos têm uma história.

Ademais, destaca-se também a importância do relacionamento dxs Mbya – sobretudo as mulheres – com as sementes. Elas são “nossos parentes vivos” que precisam ser protegidas, cuidadas/curadas, movimentadas [pelas mulheres]. Elas não são mercadorias. Há conexões profundas/memórias com a terra e as sementes, transmitidas pelos mais velhos, que precisam ser mantidas e compartilhadas.

Em síntese, este capítulo desenvolveu as narrativas sobre a função das mulheres na sociedade Mbya Guarani, que não se dá sem a complementariedade dos homens: a mulher é responsável pelo planejamento, o homem, pela ação, o que não obsta um “sentipensar” e uma agência feminina. Em outras palavras, não há um agir sem o “nós mulheres”.

As Mbya estão envolvidas nos espaços privado e público, internos e externos às aldeias, buscando diálogo com as distintas esferas do Estado e no movimento indígena. A construção/formação do corpo/pessoa feminino é importante na relação com os alimentos da cultura, especialmente o *avaxi*. As Mbya têm um papel importante no cuidado, na proteção, na troca, na consagração, no plantio de sementes, a fim de continuarem a “*sembrar la vida*”. O capítulo também chamou atenção às percepções de mulheres Mbya sobre os conceitos de direito humano à alimentação, segurança e soberania alimentar, que pouco aparecem no vocabulário Guarani. As percepções também se distanciam da conotação dada pelo Estado ao termo segurança alimentar. Para elas, é aquilo que dá fortaleza ao corpo e ao espírito. Foram observadas as demandas das mulheres Mbya a partir da categoria corpo-território, que salienta a violência incidente não apenas sobre os corpos femininos, mas também sobre o território. Por fim, salientou-se o protagonismo que as mulheres vêm assumindo na relação culturatureza, a fim de transformar a realidade vivenciada.

6 RESISTIR PARA EXISTIR



*1ª Marcha das Mulheres Indígenas
"Território: Nosso corpo, nosso espírito"
"Resistir para Existir"
Brasília, ago. 2019*

Este capítulo abordará as práticas de re-existência alimentar Mbya Guarani de aqui e de alhures. O texto é escrito desde a perspectiva (giro) decolonial, que busca encarar o mundo, a história e a sociedade de uma outra forma, chamando a atenção para uma pluralidade de histórias, de narrativas que se entrecruzam.

É sobre estas re-existências que pretendo falar. Volto meu olhar aos saberes, ao *corazonar / sentipensar*²³⁷ e às memórias insurgentes, voltadas aos alimentos e aos sabores e aromas ainda presentes em *Abya Yala*, desde os Mbya Guarani da Mata Atlântica de São Paulo e de Santa Catarina (Brasil) até os de *Misiones* (Argentina).

A primeira vez que tomei conhecimento do termo re-existência foi durante a qualificação do projeto de doutorado, em maio de 2020. Em dado momento, a Professora Elizabeth Ruano, integrante da banca examinadora, arguiu-me quanto ao termo. De fato, o termo só aparecera no título como resistência/existência. Escutara essas duas palavras durante a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida em agosto de 2019. Cartazes e vozes ecoavam: “Resistir para Existir”, traduzido nas palavras de Acosta (2018, p. 31) como “uma existência a partir da resistência, a possibilidade de existir de modo distinto, a resistência a partir de uma existência situada”. Essas mulheres estavam tentando mostrar que é possível contar outras histórias com base em outros seres, saberes e fazeres cotidianos. Existir para além da resistência como forma de ação que se opõe ao capitalismo e às estruturas sociais machistas, heteropatriarcais e racistas.

Voltando à arguição, a professora indicou o nome de um autor colombiano que poderia elucidar-me quanto ao termo: Adolfo Albán Achinte. Outros autores vieram a somar mais tarde: Rita Segato, Walter Mignolo, Carlos Walter Porto-Gonçalves. Para xs antropólogxs Rita e Walter e o geógrafo Porto-Gonçalves, todxs notadamente decoloniais, “a re-existência assume o sentido de continuidade de existência; em continuar a existir; uma nova existência, em contraponto à resistência entendida como ação que resiste/bloqueia quaisquer movimentos” (BARBOSA, 2020, p. 5).

O termo expressa as formas como as comunidades recriam seus mundos materiais e simbólicos e, a partir daí, enfrentam as desigualdades, a marginalização, a discriminação e a racialização.

²³⁷ O termo *corazonar*, objeto de estudo do músico, compositor, poeta e antropólogo mexicano, Patricio Guerrero Arias (2010, 2012), é pronunciado entre vários povos indígenas de Abya Yala, como os *Nasa*, de Colômbia; os *zapatistas* de *La Selva Lacandona*, em México; os *Kitu Kara*, do Equador. O *corazonar* é o mesmo que Orlando Fals Borda (2009) chama de *sentipensar*, palavra que tomou emprestado dos ribeirinhos da Costa Atlântica colombiana, concebendo o homem sentipensante como aquele que combina a razão e o amor, o corpo e o coração.

Achinte (2010, 2013, 2020) fala da possibilidade de re-existência por meio das práticas estéticas cotidianas e dos sentidos. Segato explica que “não se trata de resistir – reagir para permanecer no mesmo lugar – mas, de re-existir, de dar continuidade à existência, resistindo o tempo todo, dando permanência à existência, à forma de existência, resistir sempre como parte de um povo e com a missão de manter o povo vivo no curso da História” (MESPT, 2021).

Walter Mignolo debate a reexistência [sem hífen] a partir da diferença colonial:

alude al lugar y a las experiencias de quienes han sido objeto de inferiorización por parte de aquellos que, en medio de la empresa colonial, se consideran como superiores. Los conocimientos, seres, territorios y poblaciones colonizadas (o que son colonizables, cabría agregar) son epistémica, ontológica y socialmente inferiorizados por la mirada colonialista. Se trata de lugares y experiencias que son constituidos como exterioridad a la modernidad (no modernos), en una lógica de negatividad (de inferiorización) (MIGNOLO, 2003 *apud* ROJAS, RESTREPO, 2010, p. 132).

Mignolo (2003) afirma que, a partir da diferença colonial, advém o pensamento fronteiriço, que surge da subalternidade colonial. A noção desde onde se pensa define lugares de enunciação que geram políticas de conhecimento. O lugar de enunciação está vinculado à perspectiva ou posição assumida, que pode ser forte ou débil. O pensamento fronteiriço respeita aos deserdados da modernidade e emerge da dor e da fúria da fratura de suas histórias, de suas memórias, de suas subjetividades, de sua biografia (MIGNOLO, 2003 *apud* ROJAS, RESTREPO, 2010, p. 132, p. 166).

Para Mignolo (2019, p. 6) reexistir significa viver um mundo que não esteja integrado à ocidentalização. É viver a vida sem entregar-se corporalmente, mentalmente e emocionalmente às corporações, à mídia e à academia dominante, às instituições financeiras. Significa desvincular-se de instituições ocidentalizadas e vincular-se àqueles legados que se quer preservar, visibilizar, valorizar. O autor é categórico:

reexistir depende do lugar do indivíduo nas histórias locais negadas, diminuídas e demonizadas nas narrativas da modernidade ocidental. [...] Reexistir é algo diverso de resistir. Se você resiste, você fica preso às regras do jogo que outros criaram, especificamente à narrativa e às promessas de modernidade e da necessária implementação da colonialidade. Não pode haver um único modelo de re-existência.

Os povos indígenas/originários estão em constante movimento de re-existência seja pelas reiteradas “reivindicações para reaver seus territórios tradicionais e a dignidade que lhes pertencem; [pela] afirmação de sua própria humanidade; [seja pelo] combate ao barbarismo do ‘humanismo ocidental’ que os tornou ‘menos humanos’ (MIGNOLO, 2019, p. 11). As memórias de violência nunca foram apagadas dos corações e mentes dos povos

indígenas/originários. Eles buscam reescrever outras narrativas daquela escrita pelos colonizadores.

Carlos Walter Porto-Gonçalves (2012, p. 51) usa a grafia **r-existência** e conceitua o termo como: “uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um *topoi*, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, age entre duas lógicas”. Em outros termos, ela incorpora os diversos campos da vida, sua complexidade; os modos como as articulações são construídas e tecidas, sem perder de vista os contextos de conflito em que se move: os avanços e os retrocessos, as fugas, os saltos e o recomeço do enfrentamento das assimetrias de dominação. Explicitado nas palavras de outro geógrafo, Walter Cruz, “não só lutam para *resistir* contra os que exploram, dominam e estigmatizam essas populações, mas também por uma determinada forma de *existência*, um determinado modo de vida e de produção, por diferenciados modos de sentir, agir e pensar” (CRUZ, 2006, p. 65).

Voltando-se ao campo da alimentação, Achinte (2010) declara: comer não é um “ato inocente”, é um ato político: carrega noções de patrimônio alimentar e está impregnado de significados e valores; relações sociais na produção e criação, nos cuidados, na colheita, na coleta, na preparação e no consumo dos alimentos; requer o uso e manuseio de bens naturais comuns (água, terra, sementes) para produção de alimentos; implica formas de cultivar (plantas) e criar (animais) os alimentos. Como diz Valente (2002, p. 105) “a alimentação humana é um complexo processo de transformação de natureza em gente, em seres humanos, ou seja, em humanidade”.

Vale lembrar que saber e sabor têm a mesma origem: vêm do latim *sapere, gosto*. Assim, quem controla o conhecimento, controla a mente e, também, o paladar. O controle da mente passa através dos olhos, passa pelo controle do gosto, passa pelo controle da subjetividade.

Como mencionado por Inara Nascimento, no minicurso Soberania alimentar e Povos Indígenas, realizado em junho de 2020, pensar a soberania alimentar para povos indígenas, é pensar a comida como modo de ser e de estar no mundo. O alimento está relacionado com o espírito/cosmovisão; a relação com território; a construção do corpo, a memória, a identidade, a cultura, a reciprocidade. Incorpora, vira corpo e da vida. Mas o alimento pode ser motivo de poder, dominação, expressa um outro modo de pensar, não constrói vínculos afetivos, não tem gosto, não tem sabor, nem memória.

Nas grandes cidades, por exemplo, vislumbra-se uma individualização cada vez maior no ato de comer, com um envolvimento cada vez menor com a terra, com os alimentos, com os temperos, com as receitas (saberes e sabores), traduzido nas comidas rápidas e redução de tempo e de espaços para comer. Como bem mencionado por Achinte (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021), “há uma ruptura ou desarticulação das ritualidades ao redor da mesa e onde a mesa, como a refeição, é definida como um espaço de encontro e transmissão de conhecimento”.

O autor reforça que essa individualização cada vez mais acentuada no ato de alimentar-se é operada pelo padrão de poder da colonialidade do ser que fragmenta os seres humanos em toda sua subjetividade, isolando-os em seu próprio mundo. E, continua: a racionalidade moderna, colonial, capitalista nos leva a individualizar a agência para resolver de maneira individual necessidades e impedir a todo custo que a coletivização seja um agenciamento político na organização social de uma comunidade (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021).

Diria que não apenas a colonialidade do ser está aí impressa, mas também a colonialidade do saber, do poder, de gênero, se levarmos em conta que parte dos alimentos produzidos pelo sistema produtivo capitalista envolve poderosas corporações transnacionais que impõe produção a qualquer custo, lucro e mais-valia e modos de consumo indiscriminado; conflitos territoriais; agrotóxicos que adoecem o corpo; exclusão do vínculo com o alimento; os alimentos ultraprocessados, empacotados, cheios de condimentos, flavorizantes e saborizantes; ausência das escolhas alimentares.

A modernidade/colonialidade produziu uma sociedade capitalista patriarcal, de valores individualistas, em que domina o sistema alimentar neoliberal de modelo extrativista (agronegócio), que se caracteriza pelo alto custo na produção²³⁸, com poucos cultivos²³⁹; financiado por fundos públicos e privados que alcançam a cifra de 50 bilhões de dólares anuais; consome 75% dos bens comuns (terra, água, sementes, bosques), além de fertilizantes sintéticos, combustíveis fósseis, agroquímicos e máquinas. É incapaz de alimentar a população mundial (apenas trinta por cento dessa população, isto é 2,8 milhões); mantém 3,9 bilhões de pessoas em situação de fome ou má nutrição (ETC Group, 2017, p. 6).

²³⁸ Para cada dólar (US\$ 1) que os consumidores pagam aos varejistas da cadeia do agronegócio, a sociedade paga mais dois dólares (US\$ 2) pelos danos ambientais e à saúde causados por ela. A conta total dos custos diretos e indiretos de operação do agronegócio equivale a cinco vezes os gastos anuais com armas dos governos do mundo (ETCGROUP, 2017, p.6).

²³⁹ Os produtores comerciais têm 0,1 milhão de variedades sob controle de monopólio, mas 56% das comercializadas na União Europeia são plantas ornamentais (como rosas ou crisântemos), e não alimentos. Os produtores comerciais trabalham, de fato, com apenas 137 espécies de lavouras e apenas dezesseis variedades representam 86% da produção mundial de alimentos (ETC GROUP, 2017, p. 19).

A industrialização agroalimentar é promovida por uma lógica antropocêntrica de crescimento econômico. Alimentar-se é cada vez mais uma atividade dependente do mercado à custa de destruição dos agroecossistemas. Desta feita, grande parte da alimentação mundial é processada e ultraprocessada industrialmente; a maioria dos alimentos vêm de longas distâncias, produzidos em monoculturas, com agrotóxicos e pesticidas. Não se prima pelas feiras locais e cooperativas, mas os atacados. É difícil saber de que a população mundial está se nutrindo, quem produz os alimentos e como estão chegando às mesas dxs cidadãs/aos, a não ser que se possa acessar, diretamente, os alimentos produzidos por agricultores familiares. Resumindo, os alimentos deixaram de atender às múltiplas necessidades do ser humano (subsistência, afeto, socialização e lazer) – e foram convertidas em mercadorias.

Tal modelo de produção e alimentação é fruto da estrutura colonial erigida há mais de quinhentos anos, que tem buscado separar, a todo custo, não sem resistência, do contato direto com a produção de alimentos para tornar meros consumidores e alheios ao que se ingere.

Neste sistema alimentar hegemônico, as mulheres são as mais afetadas para tomar decisões sobre suas vidas, alimentos e território. Elas encontram-se invisibilizadas, seus saberes e fazeres diários, na alimentação e reprodução social, não são reconhecidos, ademais de estarem subordinadas a todas as políticas, com acesso limitado aos alimentos e submetidas a diferentes tipos de discriminação.

Desde a colônia, exerceu-se e ainda se exerce uma violência epistêmica sobre os alimentos, as formas de cultivo, as preparações, o modo de cozinhar, as formas de consumir, os sabores, e os aromas da América, ou seja, toda relação objetiva e subjetiva com os alimentos foram impostas enquanto os saberes, fazeres e sabores originários e afrodescendentes foram oprimidos.

Padrões e práticas culinárias europeias e suas receitas foram impostas e consideradas a verdadeira cozinha, modificando as práticas alimentares ancestrais, homogeneizando e hegemonizando os saberes e sabores culinários. Foram apropriados, inclusive, alimentos provenientes de América ou suas formas de preparação e, rechaçados, os saberes e fazeres, os sabores, os temperos e os aromas locais (ACHINTE, 2010).

Nesse sentido, é possível afirmar que a colonialidade do poder e do saber implica uma colonialidade de sabores, aromas e todos aqueles termos imbricados na alimentação, quais sejam: sentimentos, afetos, memórias.

Conforme Achinte (2010), a hierarquização social construída a partir da ideia de raça silenciou as expressões de existência e os produtos tanto materiais (comida) como epistêmicos (forma de produzir, preparar e consumir os alimentos). Para ele, a imposição de padrões de

produção e consumo de alimentos transformou a relação dos povos com os alimentos, distanciando a espiritualidade do processo de produção, preparação e consumo dos alimentos, dessincronizado dos ritmos e dos ciclos da Natureza, que regem a disponibilidade de alimentos, tanto como da vida humana (práticas culturais e simbólicas).

O que se vê, hoje, são duas possibilidades de comida e deve-se escolher qual delas se quer. De um lado, um regime alimentar constituído com base numa visão de mundo tecnocrática e economicista, que o constrói, reproduz e legitima em forma de controle da subjetividade. Esse regime é pautado pelos interesses do capital e do mercado global (o comer visto como negócio) e resulta em menor autonomia e maior dependência de custosos insumos químicos e sementes melhoradas geneticamente, na padronização da dieta alimentar, em mudança na paisagem rural a partir da expansão da fronteira agrícola para produção de *commodities* de soja, milho, trigo e criação de gado para o mercado externo; na tendência homogeneizadora que cristaliza padrões de sabores, aromas, tamanhos e cores dos alimentos que são consumidos. De outro lado, tem-se a re-existência coletiva, manifestada e compartilhada entre indígenas, quilombolas, camponeses, pescadores/as artesanais e tantos outros povos e comunidades tradicionais, carregada de saberes. Ele se pauta no intercâmbio e resguardo das sementes tradicionais/originárias e crioulas; nas práticas e conservação da biodiversidade; no mercado local; nas práticas culturais alimentares presentes na memória; e nas relações sociais no trato dos alimentos, numa perspectiva da complementaridade que ainda não conseguiu ser afastada.

Está mais do que provado que xs camponesxs, agricultorxs familiares (rurais, urbanxs e periurbanxs), pescadorxs artesanais, povos originários, quilombolas e tantas outras categorias de povos e comunidades tradicionais ao redor do mundo são xs principais fornecedorxs de alimentos para mais de setenta por cento da população mundial (de 4,5 a 5,5 bilhões de pessoas), os quais são produzidos com menos de 25% dos recursos: água, solo, combustível (ETCGroup, 2017).

O estudo do *Group on Erosion, Technology and Concentration* (ETC Group, 2017, p. 19) mostra que tais populações têm cultivado e doado – para bancos genéticos nacionais e internacionais – 2,1 milhões de variedades das mais de sete mil espécies de plantas domesticadas no mundo. Entre oitenta e noventa por cento das sementes nativas ou crioulas são obtidas por troca ou doação, seleção própria ou adquiridas em mercados locais. Essas populações costumam preservar as variedades de sementes e melhorá-las geneticamente sem

custo algum. Além disso, têm domesticado pelo menos 34 espécies de gado, já criaram mais de 8.500 espécies raças, entre as quais estão a maioria das raças comerciais usadas hoje²⁴⁰.

Achinte concebe a comida como um elemento de re-existência, que vai muito além da resiliência, constituindo a reelaboração criativa da existência em condições desfavoráveis para propor formas de vida diferentes daquelas que o capitalismo contemporâneo apresenta como a única opção. Nas palavras do autor (ACHINTE, 2020, p. 40), a re-existência consiste no:

proceso por medio del cual, de forma creativa, las comunidades recrean la existencia a partir de sus acumulados históricos socioculturales y étnicos que les permiten discernir entre lo que quieren autónomamente para sus existencias y lo que pueden y deciden asimilar de otras culturas.

Dando continuidade ao seu raciocínio, Achinte reforça que a re-existência implica um ato criativo consciente para permanecer em constante transformação, além e recorrer à memória de lugar a fim de instalar, desde suas potencialidades, as opções de vida de acordo com a construção de sentidos:

La re-existencia no es resiliencia, es creación como acto político, no es capacidad de soportar una situación, sino, la capacidad de crear las condiciones para transformar todas aquellas situaciones desfavorables que afectan el cotidiano vivir. Re-existir es tener la fuerza y convicción de pensarse la vida, recurriendo a las epistemes de lugar, más allá de las premisas del capitalismo que impone estilos de consumo de vida para su beneficio (ACHINTE, 2020, p. 40).

Localizar os saberes e sabores alimentares insurgentes de *Abya Yala* é criar sistemas de re-existência que têm sentido emancipatório e contra-hegemônico. A identidade e a autogestão relacionam-se com os vários modos de vida. Há diferentes formas de reprodução da vida.

6.1 INICIATIVAS DAS MULHERES MBYA GUARANI DE AQUI E DE ALHURES

6.1.1 Morro dos Cavalos: projetos autônomos para continuar semeando vidas

As mulheres Mbya da TI Morro dos Cavalos estão unidas na recuperação de espécies nativas da Mata Atlântica, em áreas tomadas pelo *pinus*, no interior do território.

Importante resgatar como se deu a inserção das mulheres nessa atividade. Nas palavras de Eliara Antunes (2022):

A gente percebia que quando vinha os [editais], na hora de elaborar os projetos, os homens não estavam nem aí. A gente [as lideranças mulheres] elaborava os projetos e a gente conseguia alguns recursos pra comunidade e tal e quando chegavam as coisas pra comunidade, os primeiros que apareciam eram os homens. Mas na hora

²⁴⁰ Lander (2001, p. 82-83) aborda os direitos de propriedade intelectual que, no âmbito da colonialidade do saber são outorgados ao indivíduo, ou seja, um direito privado. No caso de povos indígenas, quilombolas, camponeses, ribeirinhos, que se caracterizam como coletividades a autoria e a inovação são difíceis de serem documentados.

de colocar a mão na massa, do vamo vê, o trabalho não acontecia. E aí a gente via que as mulheres são as que mais passam necessidade dentro das comunidades. As mulheres a gente é mais coletiva. E aí a gente começou a ver essa necessidade de [envolvê-las nas iniciativas da terra indígena].

Atualmente, são vários os projetos em curso desenvolvidos pelas mulheres: *Ka'aguy Mirim – Floresta Sagrada*; *Kunhangue Rembiapó*; *Avaxi*.

O Projeto *Ka'aguy Mirim – Floresta Sagrada* começa com a retirada e venda do *pinus* para que xs Guarani possam reflorestar o território com espécies nativas da mata atlântica, ademais ampliar a área de roçado.

O projeto foi pensado pelas mulheres, que são as guardiãs das sementes. Inicialmente ficou na seara das ideias e depois foi dialogado com a comunidade. Foi uma decisão coletiva: a retirada do *pinus* e o reflorestamento com espécies nativas, nas proximidades das nascentes ou olhos d'água; nos arredores das casas, com frutíferas, deixando em separado as áreas de roçado (ANTUNES, 2022).

Nos anos 1950-1960, houve corte da mata nativa. A partir de então, os órgãos



ambientais passaram a fiscalizar e proibir a exploração da floresta na área do Parque Estadual Serra do Tabuleiro (PAEST), criado em 1975 (Figura 67). As empresas madeireiras se valeram da estratégia de plantio de *pinus* para continuar a retirada da madeira:

É muito rápido pra se espalhar, espalha em qualquer lugar, seja em pedra e montanhas, em tudo que é lugar ele se espalha. Então, Morro dos Cavalos começou a ser infestado por esses *pinus*. Pra nós, que estamos aqui, dentro do território, ficou muito mais difícil o nosso modo de vida e também na maneira que nós vamos trabalhar no cultivo da agricultura, das nossas frutas (CONEXÃO ITATY, 2020).

Figura 67 – a Mapa do Parque Estadual Serra do Tabuleiro/SC. Fonte: STCP.2007

O monocultivo de *pinus* foi aumentando, se alastrando para dentro da mata, impactando nascentes, o solo e as espécies nativas. As três aldeias vêm, desde 2017, falando sobre o assunto. A ideia foi amadurecida, apresentada e autorizada pela Funai; pelo Ibama, pelo Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina (IMA/SC) e Ministério Público Federal (MPF), haja vista algumas áreas do Parque estarem em sobreposição com a Terra Indígena.

A gente puxou a mulherada para o plantio. Foi aonde a coisa andou, foi pra frente. Com o recurso do projeto a gente fez os mutirões; as oficinas; [comprou] alimentos para que as mulheres trabalhassem bem alimentadas, as ferramentas para preparar a terra para o plantio, os insumos, haja vista o solo exigir um tratamento muito especial onde estava o *pinus*. O *pinus* solta um ácido, é preciso fortalecer a terra novamente (ANTUNES, 2022).

Para Eunice Antunes (2022), “Não é possível esquecer das sementes, mudas e remédios do mato, que as mulheres conhecem tão bem, é ‘automático delas’”. Kerexu traz essa fala ao lembrar da viagem que ela e um grupo de mulheres fizeram, no dia 17 de janeiro de 2022, à Associação de Preservação do Meio Ambiente e da Vida (APREMAVI), no município de Atalanta (SC), a fim de conhecer o viveiro de mudas de árvores nativas “Jardim das Florestas”. Os aprendizados adquiridos no viveiro contribuirão na implementação do projeto. Durante a visita, as mulheres puderam adentrar áreas de mata, de onde trouxeram mudas para serem replantadas no território indígena. Ela alerta que “isso é bom pra dar mobilidade da semente” (entendida, também, como muda, cipó).

Xs Mbya Guarani conseguiram fazer uma boa retirada dos pinus, mas tem sido um processo longo. A primeira área a ser recuperada está na Terra Indígena e representa 30% dela. Nesse local está sendo plantado o milho, além de frutíferas como a pitanga e a palmeira *pindó*. O projeto está sendo executado por partes. A construção de casas foi priorizada na primeira etapa.

No início da pandemia, parte do recurso oriundo do projeto foi usado para compra de alimentos às comunidades: 57 famílias foram beneficiadas. Atualmente são 62 famílias em todo o território. Xs idosos recebem atenção redobrada. A alimentação deles exige certos alimentos que não vêm nas cestas básicas: chimarrão, fumo, carne (ANTUNES, 2022)

De acordo com Kerexu,

a gente já fez plantio grande, de mais de três mil pés de árvores, de frutas, de sementes, de agricultura [...] a gente está nesse trabalho de reflorestamento [das espécies nativas da Mata Atlântica], mas, não só isso, estamos fazendo o fortalecimento da terra. Em áreas que onde gente vê que não tem como dar um pé de fruta, não tem como andar, a gente vai trabalhar esse processo de fortalecer esses espaços da terra [o solo]. Então, a gente está revertendo tudo em benefício da comunidade, 100%! O modo de vida guarani está sendo fortalecido. As nossas águas, também, elas começam a voltar e é um processo, assim, muito rápido A gente já está com, mais ou menos, 30% do nosso projeto executado e, feito apenas pelos indígenas daqui. A gente não tem nenhuma empresa, nenhuma instituição envolvida nesse trabalho, nesse projeto (CONEXÃO ITATY, 2020).

Onde há mato (*Ka'a guy*), tem água, plantas, animais, solos agricultáveis, em que os Mbya, a partir de seus saberes e fazeres, garantem não só a conservação, mas também a recuperação ambiental.

Em uma das postagens do Conexão Itaty (2022), no *facebook*, a pedido do *Xeramoi* Dario Tupã, foram registradas imagens da casa no alto do morro envolvida por um belo quintal com “fartura de alimentos [*avaxi ete, jety, mandi'o*], flores e plantas medicinais” num local de onde foi retirado *pinus*.

A parte do projeto que envolve o PAEST tem parceria com a equipe de Educação



Figura 68 – Guardiões do PAEST: Pimenta, Pena, Mari e Mariama. Centro de Visitantes do PAEST, 27 jan. 2022.

Ambiental da Unidade de Conservação (UC), na pessoa de Luiz Henrique Pimenta²⁴¹. Pimenta, como é mais conhecido, teve seus primeiros contatos com xs Mbya em 2002, quando desenvolvia um projeto sobre trilhas, que acabou não se concretizando²⁴² (Figuras 68 e 69).

Para poder implementar algumas ações do Projeto, Pimenta apresentou proposta ao edital da Lei Kandir 2021 para execução em 2022.

A proposta “Caminhos do Maciambu: Paisagem Cultural e Patrimônio Mundial da Mata Atlântica”, foi aprovada e o aporte de recursos contribuirá para realização



Figura 69 – Atividade de campo de formação de condutores indígenas. De costas, o cacique Teófilo da aldeia Itaty. Praia da Pinheira, 19 jan. 2022

de ações que envolvem restauração, implantação da estruturação física das trilhas e formação de condutores indígenas, bem viver, apicultura e piscicultura. São ações que, explica Pimenta “se penetram, se compenetraram, mas não se confundem” (PIMENTA, 2022).

A relação de horizontalidade com xs indígenas foi ganhando força ao longo dos anos e em 2019, durante celebração realizada pelos Guarani, foi selada a parceria, ou melhor dizendo, a aliança, entre o PAEST e a TI Morro dos Cavalos. Pimenta foi consagrado “guardião da terra indígena e [Carlos] Cassini [gestor da Unidade de Conservação – UC], o parceiro”.

²⁴¹ Pimenta é paulista, mestre e doutor em geografia e conheceu o Parque em 1997, quando era estagiário da UC. É acostumado à prática de campo e tem expertise em georreferenciamento. Seu doutorado trata dos conceitos de geodiversidade e geoparque que desde a década de 1990 têm ganhado espaço nos debates acadêmicos tanto em nível nacional como internacional.

²⁴² Conheci Pimenta por intermédio de Mariama Bacci, geógrafa e educadora ambiental do Parque, que também desenvolve pesquisa com xs Mbya do Morro dos Cavalos. Em 19 de janeiro de 2022, Mariama convidou a mim e meu filho, Martín, para participarmos de uma atividade de campo de formação de condutores indígenas, com jovens Mbya que atuam no Projeto *Ka'aguy Mirim*, na Ponta das Andorinhas (Praia da Pinheira, Palhoça/SC).

O marco foi o mês de setembro [de 2019], quando aconteceram incêndios criminosos na baixada do Maciambu; um dos maiores da sua história. O fogo, que durou 36 horas, consumiu cerca de 800ha da UC e pôs em risco a vida de inúmeras espécies da fauna e flora dos ambientes do bioma Mata Atlântica²⁴³. Naquele momento, Kerexu estava na Europa



Figura 70 – Viveiro de espécies nativas da Mata Atlântica, com destaque para uma muda de açaí trazida do Amazonas, Tataendy Rupa, jan. 2022

fazendo alerta sobre as queimadas criminosas na Amazônia. Uma das primeiras ações conjuntas foi o mutirão para o plantio de mudas de espécies nativas na área destruída pelo fogo (PIMENTA, 2022).

Constituiu-se um Grupo Técnico Científico para elaboração do Plano de Ação para a Restauração Ecológica da Baixada do Maciambu, com a participação de instituições públicas, gestores, sociedade civil, moradores, pesquisadores, professores e estudantes universitários e lideranças Guarani da TI Morro dos Cavalos. O IMA²⁴⁴ apoiou e autorizou a execução do Projeto *Ka'aguy Mirim*, com a retirada de pinus e florestamento com espécies nativas da mata atlântica.

Na aldeia *Tataendy Rupa* foi construído um viveiro para a produção de mudas nativas necessárias à restauração nas áreas das aldeias; além de servir para a produção de espécies importantes aos rituais e celebrações (Figura 70). No dia em que estive na aldeia *Tataendy Rupa*, com Kerexu, observei algumas mulheres retornando da mata com algumas sementes e galhos de plantas para serem replantados. As sementes são lavadas e guardadas em potes de vidro limpos e secos. Fiz um recorrido pelo viveiro, onde mudas de espécies de outros biomas, como o açaí, também estão presentes. Jovens e mulheres Mbya Guarani, junto com assessores técnicos do projeto, participam de atividades de coleta de sementes para o viveiro. Mudas e sementes trazidas da Apremavi e oriundas de doações também fazem parte do viveiro da aldeia.

²⁴³ O relatório sobre violência contra povos indígenas, dados de 2019, registrou que uma liderança denunciou incêndio criminoso que começou dentro do PAEST e quase chegou à aldeia, não fosse o trabalho coletivo da comunidade para conter o fogo. Acredita-se que o crime ocorreu num contexto de legitimação do atual governo federal, que tem se posicionado abertamente contrário aos povos indígenas e à regularização de seus territórios, com a intenção de disponibilizar os seus recursos naturais para a exploração de empresários do agronegócio, da mineração e de madeireiras, entre outros.

²⁴⁴ O IMA/SC faz a gestão compartilhada com o Instituto Çarakura na realização de atividades de educação ambiental no Centro de Visitantes do PAEST, como desenvolvimento de roteiros turísticos na TI; formação de condutores Mbya Guarani; oficinas.

Considerando a sobreposição PAEST/TI Morro dos Cavalos, xs Mbya buscam fortalecer cotidianamente o diálogo horizontal com a gestão da UC para evitar conflitos e traçar combinados de monitoramento e outras responsabilidades. Um importante passo na gestão integrada e compartilhada foi a elaboração de plano de gestão da área de dupla afetação, firmando o compromisso de todas as partes envolvidas (IMA, Funai e TI) no gerenciamento da área (BACCI, 2022).

Pimenta atenta que é importante dar visibilidade à TI, pelas iniciativas que estão em curso, que semeiam vidas, que trazem alegria, e não só pelos conflitos, violência, sofrimento. A relação com o Parque mudou muito ao longo dos últimos anos:

De ônus, o Parque passou a bônus com relação à TI Morro dos Cavalos. Dependendo da gestão havia apoio, negligência ou, até mesmo, implicância com a existência dos Guarani na área. Aos poucos, outros parceiros vão se somando. As ações vão se potencializando a partir das demandas que vão sendo apontadas (PIMENTA, 2022).

A ideia do **projeto *Kunhangue Rembiapó*** surgiu da experiência de Eunice Antunes com as mulheres da TI Biguaçu (entre 2005-2008), com atividades em saúde, “voltadas para o corpo, o sagrado, as regras. A gente chamava o nosso trabalho de *Kunhangue rekó* (vida da mulher). Era muito, muito, muito bom trabalhar com as mulheres” (ANTUNES, 2022).

Em 2008, de volta ao Morro dos Cavalos, Kerexu tentou, sem êxito, promover um trabalho com as mulheres, semelhante ao realizado em Biguaçu.

[...] quando eu comecei conversar com as mulheres do Morro dos Cavalos eu vi que parecia que não tinha muito interesse; eu achava tão lindo, e as mulheres não falavam, não demonstravam interesse em querer trabalhar [com projeto que tinha preocupação com a saúde da mulher] e eu fiquei um pouco decepcionada assim, tentando entender o porquê. Somos todas mulheres Guarani, é muito bonita essa questão do sagrado. Aí eu vi que as mulheres aqui do Morro tinham muito essa necessidade do sustento das famílias, porque aqui não tinha roça, lá no Biguaçu tinha muita roça, aqui não tinha nada. O sustento da maioria daqui era feito com artesanato, a comida, na maioria, era comprada no mercado, era uma realidade muito diferente mesmo (ANTUNES, 2022).

O trabalho com as mulheres precisava envolver a geração de renda, mas também fortalecer a alimentação tradicional. A situação em Morro dos Cavalos não era boa: conviviam recorrentemente com denúncias ao Ibama e ao MPF, por retirada e comercialização de orquídeas; morosidade no processo demarcatório; dificuldades de plantio de alimentos. As mulheres se deslocavam para a cidade de Florianópolis e vendiam alguns cestos, as vezes, uma ou duas peças por um preço bem aquém do trabalho de confecção, e, as vezes nem isso. Tinha dias que as mulheres recebiam doações de alimentos, não voltavam de mãos vazias para casa. (ANTUNES, 2022).

Então, Kerexu apresentou projeto voltado para produção de bolacha e bombom, mas as mulheres não aceitaram: elas queriam algo que estivesse relacionado com sustento, sustentabilidade, que valorizasse o “artesanato” Mbya e agregasse valor, renda.

[...] eu comecei falando dessa questão da vida da mulher, dessa parte da saúde. Conteí que em Biguaçu tinha essa questão da saúde, falei sobre religião, sobre ser mãe, ser dona de casa, daí eu reuni as mulheres. Eu fazia aula com os meus alunos e eu chamava as mulheres pra participar, mas como pesquisa também. Quando eu cheguei na parte do sustento da casa, essas coisas, as mulheres começaram a falar e foi muito empolgante. Elas falaram, falaram, falaram. Que as mulheres que são responsáveis pelo sustento da comunidade. [...] Aí começaram a contar de antigamente que, por mais que os homens usem mais a parte de força e tal, mas quem lidava com as sementes eram as mulheres e hoje não mudou muito, hoje os homens podem até fazer o artesanato, mas quem vai vender o artesanato é a mulher. Aí elas começaram a contar isso pra mim e foi muito interessante [...]. Daí na outra reunião, a gente marcou de falar sobre outros temas e as mulheres sempre que falavam nessa parte de artesanato, dos símbolos, do ajaka [balaio], para que era usado, mas o objetivo delas era falar sobre o sustento. Daí eu fiz uma proposta, que tal a gente fazer um projeto de sustentabilidade aqui na aldeia que a gente valorize a questão do artesanato. Daí elas toparam a ideia. [...] (REBELO, 2015, p. 171).

[...] começaram a explicar a importância do artesanato e isso pra mim foi despertando, também, interesse, curiosidade. Mas como é que a gente chama as mulheres pra fazer esse trabalho do artesanato? As mulheres faziam artesanato, criavam galinha em casa pra comer o ovo, mas, mais do que isso, elas, também, usavam as penas pra fazer os artesanatos. Aí eu pensei num projeto pras mulheres, voltado para o sustento [...]. Aí fizemos uma reunião com as mulheres e criamos o grupo de mulheres que se chama *Kunhangue Rembiapó*, que é o “trabalho das mulheres”, tudo que elas fazem, independente se é fazer artesanato, capinar na roça, criar galinha, cuidar dos filhos, lavar roupa, tudo isso faz parte do *Kunhangue Rembiapó*. A vida da mulher também é o trabalho dela (ANTUNES, 2022).

Eunice foi o fio condutor para reunir as mulheres e mobilizar a comunidade a fim de demonstrar que é possível levar adiante iniciativas dentro da aldeia que não sejam apenas por meio do poder público. Essa capacidade de dialogar com o mundo não indígena ajuda a “adaptar” os projetos demandados internamente em diálogo com xs Mbya Guarani.

O *Kunhangue Rembiapó* foi tomando proporções gigantescas e tornou-se uma marca para a venda de diversas peças de artesanato, como cesta – de diferentes formatos, cores e tamanhos –, bichinhos de madeira, colares e pulseiras (de miçangas ou sementes), sabonetes de ervas medicinais, incensos. O projeto tem página no *facebook*. Já não são apenas as mulheres envolvidas, somaram-se a elas, jovens e anciãos.

Avaxi é o mais novo projeto, em fase inicial de implementação. Envolve mulheres das três aldeias e tem como foco a relação das mulheres com o milho, desde o intercâmbio das sementes (com viagens previstas para outras aldeias), passando pelos rituais de consagração das sementes, do plantio, da colheita, do batismo dos alimentos e das crianças. É financiado por agência internacional e com duração de 9 meses, como diz Eliara: “o tempo da gestação de um bebê”.

Todas as iniciativas mencionadas, encabeçadas pelas mulheres, têm movimentado a vida dentro do território, com o envolvimento da escola, de crianças e adolescentes. Quando da minha estada na aldeia *Yakã Porã*, em agosto de 2022, participei da aula de geografia da professora Eliara Antunes, para xs adolescentes de 6º a 9º ano, e iniciamos juntxs a construção do calendário produtivo da aldeia.

Outra importante iniciativa realizada pelxs Mbya Guarani foi a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental eko-etno-envolvimento da Terra Indígena Morro dos Cavalos (PGTA), lançado em 18 de abril de 2022, na abertura da XV Semana Cultural da Escola Itaty. O plano indica as ações das comunidades bem como identificar os desafios e as proposições para questões de segurança territorial, educação, saúde, alimentação e meio ambiente.

A construção coletiva do PGTA teve início em 2016, com o estabelecimento dos trabalhos técnicos do Componente Indígena do Plano Básico Ambiental (CI-PBA)²⁴⁵, do licenciamento ambiental das obras do Contorno Rodoviário de Florianópolis. A partir de 2018, contou com a contribuição de parceirxs não-indígenas com diferentes tipos de formação. O Plano foi aprimorado levando em conta uma série de atividades participativas, dentre as quais: etnomapeamento (representação espacial do território indígenas e suas particularidades), expedições pelo território, mapeamento das áreas sensíveis do entorno e etnozoneamento (ordenamento e o planejamento do território indígena com base nas suas categorias de classificação e no uso do território).

Foi construído por iniciativa da Associação Centro de Formação *Tataendy Rupa*, organizado por eixos do “*Nhandereko Guarani Mbya*: segurança, comunicação, turismo, geração de renda, produção sustentável, saúde, saneamento, educação, questão jurídica e gestão da informação e do conhecimento”.

O Plano possui caráter dinâmico e foi concebido de forma a expressar o protagonismo, a autonomia e a autodeterminação da TI Morro dos Cavalos, criando elementos e instrumentos fortes de gestão territorial. Sua importância legitima a forma de gestão e proteção do território, com base na organização interna e autonomia Guarani, e impede a execução de planos indenizatórios impostos pelo Estado ou pela iniciativa privada sem a consulta livre, prévia e informada, respeito à relação dos indígenas com o território, com sua ancestralidade e a proteção ambiental (TATAENDY RUPA, 2021).

²⁴⁵ O contorno rodoviário é uma grande obra que causa impactos diretos e indiretos ao meio ambiente e à população próxima à obra, sejam indígenas e não-indígenas, e, portanto, há necessidade de licenciamento ambiental. Para mais informações a respeito, recomenda-se consultar: <https://contorno.pbaindigena.com.br/pba-indigena/>

O PGTA foi apresentado por Eliara Antunes durante o Seminário Nacional 10 anos de PNGATI, realizado em Brasília, entre os dias 7 e 8 de junho de 2022²⁴⁶.

Nas palavras de Kerexu, o planejamento territorial “é importante porque a gente precisa plantar o *avaxi*, a batata, nossas sementes tradicionais”. Lembrou-se, a propósito, das aldeias que estão sendo retomadas, por mulheres, na TI *Tenondé Porã* (SP): “E as regras dessas retomadas é: ‘entrou na terra, vai ter que plantar’ e aí quando começa a plantar, o negócio vem”. Sobre as parcerias institucionais, ela afirma:

Nossos parceiros são pessoas físicas. A gente não tem [parceria com instituição pública específica]. Então, a gente criou o família agroecológica, em 2018 que se iniciou com o intercâmbio de sementes e mutirão de plantio. Foi parceria com famílias de agricultores familiares lá de Biguaçu que fazem produção agroecológica. Agora, a gente está parado... a gente faz a produção das hortaliças orgânica e a gente pega e fornece pra fora, pra um grupo já formado que são os co-agricultores. Então, esses co-agricultores que vieram pra aldeia, pra adquirir essas cestas, eles são um dos maiores parceiros nossos. Além de estar adquirindo as nossas cestas, eles estão também junto com a gente pesquisando, indo buscar essas sementes (ANTUNES, 2022).

No âmbito das políticas públicas, alguns pontos podem ser destacados: saúde indígena; cestas básicas; sementes; educação; agricultura indígena. Sobre cestas básicas, sempre foi uma questão sem fim no diálogo entre a Funai, outros Ministérios (como o Ministério do Desenvolvimento Agrário [MDA]) e os povos indígenas. Os Guarani reconhecem que necessitam de cestas básicas, mas que respeitem sua cultura; que sejam saudáveis, sem agrotóxicos. Eliara conta com satisfação que durante a pandemia a aldeia recebeu cestas de um grupo de famílias da Praia do Campeche, em Florianópolis, que produzem alimentos agroecológicos.

Nas cestas básicas tinha batata, banana, feijão, tudo assim, sem agrotóxico. Pra nós foi muito simbólico! É possível fazer isso; eles entregar uma quantia grande de cestas básicas que eles mesmo produziram. Cada um produziu assim na sua casa, no seu quintal, foram juntando e olhando pra nós com esse carinho. Eu fiquei assim muito comovida com isso. E pensei comigo, é possível! (ANTUNES, 2022).

De acordo com ela, a Funai poderia apoiar as famílias indígenas no cultivo, na produção, com distribuição de ferramentas e sementes/ mudas próprias para cada região, possibilitando trocas entre as comunidades.

Há, também, um chamado para investimento na agricultura indígena, que na acepção de Antunes, só se efetivará quando os governos valorizarem os territórios indígenas, o reconhecimento das terras indígenas. Eliara explica que a valorização dos territórios, no futuro, beneficiará não apenas aos povos indígenas, mas toda sociedade brasileira. “Quando o

²⁴⁶ O seminário contou com a presença de mais de cinquenta organizações indígenas e indigenistas, para avaliar a implementação da PNGATI ao longo dos dez últimos anos, desde a sua instituição, e propor iniciativas para a retomada da sua implementação pelo Estado brasileiro (IIEB, 2022).

governo começar a ter esse reconhecimento e valorizar mais as terras indígenas, tudo vai fluir: o plantio [das sementes verdadeiras], o reflorestamento de espécies nativas, [as trocas de sementes]” (ANTUNES, 2022).

O investimento na agricultura indígena contribui para que as mulheres possam realizar suas vivências de trocas/intercâmbios de sementes com outras aldeias; recurso material e financeiro para que as comunidades possam produzir alimentos saudáveis e culturais para atender suas próprias famílias e a merenda escolar da aldeia. No atual governo, Eliara afirma com tristeza: “Eu vejo hoje, que é quase impossível o governo olhar pra nós e fazer com que isso venha acontecer; que esse sonho se realize, mas é uma batalha” (ANTUNES, 2022).

Conforme Eliara, mencionou que a troca de sementes é uma ação corrente no território dos Morro dos Cavalos:

a gente faz muito isso [troca de sementes] aqui no território do Morro dos Cavalos. Faz anos que a gente vem tentando desenvolver esse projeto [*Avaxi ete*] que agora começou a se encaminhar. Eu gosto de olhar assim por todos, que não fosse só aqui, fosse em outras comunidades e aonde a gente tá levando isso pro movimento indígena feminino mais amplo e tem sido assim muito bacana.. A gente teve as nossas primeiras trocas de sementes no ano passado [2021] na 2ª Marcha de Mulheres Indígenas, em Brasília: sementes, ervas medicinais, chás, essas coisas assim. Apenas entre mulheres Guarani. Então, agora que começou [projeto do *avaxi*], mas a gente ainda não conseguiu esse recurso para que isso [essas trocas] aconteçam todos os anos entre o povo Guarani (ANTUNES, 2022).

Sobre a saúde indígena, é inegável que haja contratação de médicos para atender as aldeias Mbya Guarani em Santa Catarina. “Nós temos contratações de agentes de saúde da comunidade, mas tem uma exigência feita ali na questão da contratação desses técnicos, e acho que nós deveríamos ter mais autonomia e valorizar mais os nossos pajés e as nossas curandeiras”. Há recursos que a Sesai disponibiliza para transporte dos doentes até os hospitais que poderiam transportar o pajé ou até mesmo levar o paciente ao pajé. Eliara conta: “Já aconteceu aqui no estado, o caso de uma menina estar desenganada pelos médicos e conseguiram que o *Xeramoï* (seu Alcindo) fosse até a menina pra ver se podia ‘fazer um milagre’. Ele conseguiu chegar até essa menina e conseguiu salvá-la” (ANTUNES, 2022.).

Ainda sobre a saúde, Eliara insiste que xs Mbya precisam ter mais autonomia.

Hoje, nós temos um projeto aqui no Morro dos Cavalos para uma casa de saúde, que será construída no território, no formato mais tradicional, pensando nas [demandas das] mulheres: saúde das mulheres; cuidados anteriores ao parto, parto e pós-parto. A ideia é que a Casa de Saúde, possa atender a mulher integralmente, sem que ela necessite se deslocar para o hospital. Já teve mulheres que perderam suas crianças. As mulheres Guarani são muito reservadas, não se sentem à vontade com tanta gente manipulando-as. Por isso pensamos nesse projeto O projeto é nosso e o custeio veio das compensações de rodovia, torre de energia que vem pra melhoria da comunidade. Algumas jovens da aldeia Tataendy Rupa estão participando de capacitações com parteiras mais antigas, tradicionais, e já estão atuando. Tem uma sobrinha minha que é a Raiane – 22 anos -, ela já fez dois partos (ANTUNES, 2022).

Continuemos a falar sobre parcerias. Um parceiro reconhecido pela Terra Indígena é **Marcos José de Abreu, o Marquito**, vereador pelo Mandato Agroecológico (PSOL) até 2022, quando foi eleito deputado estadual pelo mesmo partido²⁴⁷. Marquito é engenheiro agrônomo e mestre em agroecossistemas pela UFSC. Marquito tem uma larga história com a agroecologia (desde 2002). Foi membro do Centro de Estudos e Promoção da Agricultura (Cepagro). Em 2005, como acadêmico e militante da agroecologia, participou de reuniões preparatórias ao programa Fome Zero, desde Santa Catarina, em diálogo com temas de segurança e soberania alimentar. No ano de 2009 assumiu a vaga de conselheiro do Consea/SC e, no período 2012-2016, presidiu o Conselho. No início do mandato, Marquito propôs a reformulação da lei orgânica que estabelecia o Consea/SC e incluiu assentos prioritários para representantes de PCT. Em 2013, Kerexu passou a integrar o Consea estadual como representante dos povos indígenas. A gestão de Marquito começou com o mapeamento da fome no estado de Santa Catarina:

O mapa da fome demonstra que a fome tá justamente nas periferias, nas comunidades, nas comunidades empobrecidas rurais e nos povos e comunidades tradicionais. A gente começa a trabalhar a partir daí. Então, a gente traz esse povo pra dentro do Consea, cria um processo de ampliar as participações, mantendo dois terços da sociedade civil e um terço do governo, e ali começa a participação de quilombolas, indígenas, movimento negro, pessoal dos terreiros de Umbanda e Candomblé também, que não tinham. Então, a minha gestão foi marcada primeiro por isso e, segundo, por trazer o tema da agricultura urbana, relação campo-cidade e consumo (ABREU, 2022).

Ao longo dos quatro anos de mandato no Consea/SC, Marquito conseguiu construir, conjuntamente, um

entendimento sobre o SISAN, que na época não era tão claro assim e a importância de uma política intersetorial; uma política em que os municípios possuem suas estruturas e conseguem fazer a adesão. Acho que isso foi muito fortalecido na nossa gestão. [Outra questão] foi a participação dos povos e comunidades tradicionais: [povos] indígenas, quilombolas, povos de terreiro, movimento negro. [Além disso] a gente conseguiu aprovar duas leis: Política estadual de agroecologia e a Política estadual de agricultura urbana, que surgiram no debate do Consea. Era final do governo Lula-Dilma, quando a gente conseguiu trazer modernização para agricultura familiar. [...] Através da adesão ao SISAN, a gente conseguiu recursos pra muitos municípios no que diz respeito às centrais de abastecimento. [Por fim], conseguimos ter um entendimento sobre o combate a fome com as políticas estruturantes do PNAE e PAA [e fortalecer] a participação, mais ampliada, da sociedade civil (ABREU, 2022).

Marquito também teve uma atuação importante no Consea, na Comissão Permanente de presidentes dos Consea Estaduais (CPCE). E, tendo em vista toda essa articulação política na perspectiva da produção-consumo, da promoção de saúde com base na agricultura, do

²⁴⁷ Em 1º de outubro de 2022, Marquito foi eleito deputado estadual (PSOL/SC). Tania Ramos (PSOL), mulher preta, técnica em enfermagem e mãe de 4 filhos, assumiu em 27 de janeiro, a vacância de Marcos Abreu, na Câmara de Vereadores de Florianópolis.

consumo de alimentos agroecológicos, da promoção da agroecologia como uma visão de saúde mais holística, lançou em 2016, sua candidatura à Câmara de Vereadores de Florianópolis. Quando do início do seu segundo mandato como vereador, Marquito fez uma avaliação dos quatro anos anteriores, concluindo que atuou de forma dialógica, coletiva, com participação social e resultados positivos para todo o “tecido social”, e não apenas para uma minoria:

Foi um mandato muito gostoso de fazer que é construir política pública a partir do acúmulo da sociedade; dialogando com os coletivos, com os conselhos, com as organizações e com quem tá realizando na ponta, trazendo essa demanda. A gente fez um monte de leis que não existiam, a gente foi protagonista, como a [Floripa] Zona Livre de Agrotóxicos [10.628/2019]²⁴⁸, a Lei da compostagem [10.501/2019]²⁴⁹, que demonstram que a gente construiu a partir de várias reuniões com os coletivos, com as organizações da sociedade. Então pra mim, o que eu destaco é isso, essa forma de fazer política, de legislar com a participação que a gente chama do “tecido social”. [...] e depois, mesmo sendo oposição, mesmo num momento cada vez mais agravados politicamente, a gente teve uma alta capacidade de diálogo com uma grande sustentação social, por essas populações, por esses grupos que a gente acompanha e conseguiu aprovar legislações. E isso é quase que inédito assim, foi inédito mesmo [...] não era uma coisa só do Marquito, mas era uma coisa que tinha muita gente participando, pressionando, cobrando (ABREU, 2022).

Além das duas leis mencionadas do primeiro mandato, somam-se outras, entre as quais merecem destaque: a Lei 10.735/2020, da política municipal para a população migrante, que estabelece direitos e os deveres do migrante, tendo como princípios a universalidade, direitos humanos, a prevenção à xenofobia e ao racismo, entre outros; a Lei 10.392, que institui a política municipal de agroecologia; a PEL 00089/2018 (emenda à lei orgânica municipal), aprovada em 2019, que reconhece a natureza como sujeito de direitos, que deve ser preservada pelo direito inato de existir²⁵⁰.

Em tramitação estão os Projetos de Lei (PL) 17.834, de proteção às abelhas nativas, que estabelece meios de proteção às abelhas nativas sem ferrão e a instalação de jardins de polinização urbana em espaços ambientalmente adequados e estratégicos; e o PL 18.070/2020, de política para os povos indígenas, que estabelece como dever do poder público promover políticas de proteção da integridade e dignidade dos grupos indígenas presentes na cidade, sejam residentes ou não²⁵¹.

Questionado sobre as prioridades do seu segundo mandato, Marquito chama a atenção para o tema da água:

²⁴⁸ A lei proíbe a aplicação e o armazenamento de agrotóxicos na ilha, trazendo políticas, incentivos e ações indutoras da transição agroecológica. Para seu inteiro teor: <https://www.marquitoagroecologia.com/leis-aprovadas>

²⁴⁹Essa lei garante a compostagem de 100% dos resíduos orgânicos da cidade de Florianópolis. Para ver seu inteiro teor: <https://www.marquitoagroecologia.com/leis-aprovadas>

²⁵⁰ Florianópolis é a primeira capital e terceira cidade do país a reconhecer os direitos da natureza.

²⁵¹ Para mais informações sobre a tramitação dos projetos de lei de iniciativa do Mandato Agroecológico, ver: <https://www.marquitoagroecologia.com/projeto-em-tramitacao>

nesse segundo mandato, a gente está trabalhando muito o tema da água, a questão do saneamento ecológico. A gente já propôs quatro legislações em relação ao saneamento ecológico; a questão da segurança alimentar por conta da emergência que é esse tema. A gente está trabalhando, também, a questão dos agrotóxicos [uma pauta constante]; a questão das crianças e a cidade. Mas a gente tem pautas que são permanentes, como a Casa de Passagem [Indígena *Goj Ty Sá*]²⁵², o restaurante popular, a questão da agricultura urbana. A gente instituiu na Câmara, a Frente Parlamentar Ambientalista e a Frente parlamentar em prol da agroecologia e soberania e segurança alimentar²⁵³. Então a gente estruturou, organizou nossas ações também à luz dessas duas frentes parlamentares (ABREU, 2022). [grifos meus]

O mandato agroecológico tem acompanhado de perto o Projeto de Recuperação de Áreas Degradadas e Reflorestamento, na TI Morro dos Cavalos, junto com o pessoal da Baixada do Maciambu, além de uma articulação junto à “APREMAVI acompanhando esse processo da restauração e do plano de manejo, vamos dizer assim, popular comunitário estabelecido pela comunidade de Morro dos Cavalos, que é conduzido pela Kerexu”.

A Emenda à Lei Orgânica do município de Florianópolis trouxe a água como direito humano, e uma das ações do segundo mandato é o saneamento ecológico, que também alcança as comunidades indígenas, entre as quais está a aldeia *Yakã Porã*, onde já foram construídas cozinha, banheiro seco e bacia de evapotranspiração, soluções baseadas na natureza.

Desde 2021, Cíntia, Jozileia, Lívia, Marina e Mayne – cinco mulheres feministas e ecosocialistas – atuam como co-vereadoras da **Mandata Coletiva Bem Viver Floripa (PSOL)**. Perfis diferentes e complementares: professora, estudante, liderança cultural, economista, bióloga, liderança indígena e gestora pública. Tive a oportunidade de conversar com Cíntia Mendonça, gestora pública e mestre em Administração Pública. Ela se dedica nas lutas da cidade pelo Fórum Intersetorial de Políticas Públicas de Florianópolis, nos Conselhos de Assistência Social e de defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes, conectando com as lutas do Campo e da floresta na construção das Comunidades Agroecológicas do Bem Viver e atuou como conselheira do Consea/SC.

Em 2019, quando a Coletiva ainda não existia, Cintia somou esforços com as famílias Mbya Guarani e juntas começaram uma caminhada para construir o Movimento do Bem Viver, em Santa Catarina, com a implantação do projeto Comunidade Agroecológica do Bem Viver que envolve uma rede de comunidades agroecológicas, do campo e da cidade, que

²⁵² Os indígenas solicitam a construção da Casa de passagem *Goj Ty Sá*, no Saco dos Limões, no local de um terminal de ônibus desativado, considerado ideal pelo acesso e proximidade com o centro da capital. A prefeitura do município de Florianópolis indica outras áreas que dificultam a mobilidade dos indígenas, além de praticar manobras políticas e jurídicas para impedir a permanência dos indígenas à cidade (AMANTE, 2022).

²⁵³ As duas frentes parlamentares foram lançadas em 2021. A primeira, Frente parlamentar de agroecologia, segurança e soberania alimentar e nutricional, defende práticas alimentares promotoras da saúde. A Frente ambientalista propõe fomentar a integração urbana com o ecossistema.

produzem alimentos orgânicos, agroecológicos, recuperando sementes e saberes relacionadas à produção de alimentos. Os frutos colhidos das roças são destinados ao consumo das famílias e a comercialização a partir de um sistema de co-agricultores(a) (BACCI, 2022).

Cíntia recorda como se deu o processo:

Então, a gente participou de vigília; mutirões; a gente começou a chamar gente pra ir lá participar um final de semana; reconexão com a terra, plantar, conhecer a cultura, ouvir eles falarem, tomar banho de rio. Então, a gente vem nesse processo, junto às famílias e chegou um momento que a gente sentiu assim, vamos fazer algo mais sólido [...]

Aí a gente fez um mutirão e fez a primeira mandala²⁵⁴, daí deu dois meses, conseguimos fechar o grupo e começou a receber primeira alface, folhas que a gente explicava, tudo o processo pedagógico não de incentivar não apenas o consumo, mais de reconectar com o plantio, de poder escolher junto o que queria comer e correr riscos juntos; as vezes chove mais acaba com a plantação. A gente foi fazendo um trabalho bem pedagógico daí a gente começou a fazer banquinha de feira toda semana pras pessoas coletar: continente, Florianópolis. Aí, depois com a pandemia a gente meu Deus e agora? as pessoas não querem mais sair de casa pra buscar a cesta! A gente não pode perder. Então, a gente começou a entregar casa em casa, pedia mais dez ou cinco reais de cada pessoa que quisesse. E a gente começou a levar de casa em casa, na ilha toda, no Norte, no Sul, lá na Trindade; deu bastante trabalho (MENDONÇA, 2022).

Foram dois anos participando ativamente, fortalecendo os pontos de coleta.

Um ponto de coleta era na casa de passagem [indígena]. Quem pegava ali, já comprava artesanato, conhecia a luta. Então sempre com essa estratégia voltada para trazer pessoas para conhecer a política indigenista. E, também, não só indigenista, mas também a política do reflorestamento. Então, sempre que possível a gente fazia alguma oficina de agroflorestal (MENDONÇA, 2022).

Essa experiência foi o pontapé inicial para que Cíntia tomasse gosto pela agenda da segurança alimentar no estado e passasse a participar dos espaços de controle social que envolvessem a temática. Foi conselheira do Comsea/SC, permanecendo ali por dois anos (até 2021), na Comissão que tem como foco a soberania alimentar dos povos indígenas e das comunidades tradicionais.

A Mandata Coletiva Bem viver Floripa nasceu com “a perspectiva de trazer a pauta do direito da Natureza; da soberania alimentar dos povos tradicionais; do direito à cidade, do direito das mulheres. Esses são os eixos centrais de atuação”.

A Coletiva acompanha

a luta da casa de passagem indígena, onde a gente deixa a cesta agroecológica. Ali é um terminal desativado do Saco de limões. Os Kaingang têm ocupado permanentemente até que o prefeito construa a casa de passagem para que eles possam ficar no verão para vender seus artesanatos. E ali nesse espaço a gente ocupou todo sábado entregando cestas e também movimentamos, agitamos apoiadores pra criar um grupo de trabalho de hortas urbanas (MENDONÇA, 2022).

²⁵⁴ A horta mandala é baseada no sistema solar e possui uma estrutura de produção que se expande em círculos concêntricos com cultivo de diferentes plantas e animais. Para saber mais sobre o tema, recomenda-se consultar: <https://www.manejebem.com.br/publicacao/novidades/construcao-de-horta-mandala-uma-alternativa-sustentavel-para-a-agricultura-familiar-e-agricultura-urbana>

Numa conjuntura estadual e nacional conservadora, racista e com altos índices de feminicídio, Cíntia ressalta como avanço importante da mandata, ainda em curso, a presença indígena na Câmara dos Vereadores. Para ela,

Nesse último ano [2021], pela forma da Coletiva, a gente conseguiu avançar no sentido de ter respeito nos espaços burocráticos aqui dentro da Casa mesmo, nas comissões; um avanço também no sentido de ter presença indígena, que é algo inédito, nunca houve na história de Florianópolis presença indígena como co-vereadora, como assessora, como assessor, estagiário ocupando todos os espaços aqui dentro, então muita gente vem pedir referência, vem pedir pra gente, ah, eu nunca ouvi falar de indígena, só em livros de história! [...] A gente também faz uma luta muito forte antirracista. E desafio de avançar com as pautas das mulheres, porque a gente está vivendo um momento do feminicídio no estado, e em Florianópolis. A gente ocupa a comissão da mulher; também vamos ocupar com assessoria o Conselho Municipal da Mulher pra gente poder adentrar mais e ver como a gente pode contribuir mais...Então acho que é um desafio (MENDONÇA, 2022).

Abro um parêntese para trazer a experiência do Centro de Estudos e Promoção da Agricultura de Grupo (Cepagro), que, apesar de não atuar diretamente com a TI Morro dos Cavalos, possui atuação com outras terras indígenas Mbya Guarani em Santa Catarina, na questão das sementes, agroecologia e segurança alimentar. Meus interlocutores foram Charles Onassis Peres Lamb, técnico em agropecuária e permacultor, mais conhecido por Bagé, e Renata Lucas, mestra em Ciências com ênfase em Ecologia de Sistema Agroflorestais.

O Cepagro é uma ONG sediada em Florianópolis (SC), no Centro de Ciências Agrárias da UFSC. Foi fundado em abril de 1990 por organizações de agricultorxs familiares e técnicxs interessadxs na formação de redes produtivas locais.

Sua missão, como mencionado na página *web* da entidade (<https://cepagro.org.br>), é “promover a Agroecologia em comunidades rurais e urbanas por meio de articulações em redes, incidência política, comunicação, educação e assessoria técnica visando à Segurança Alimentar e Nutricional”.

Atua nas linhas de agricultura urbana, desenvolvimento sustentável, educação agroecológica, gestão de resíduos e compostagem e, para tanto, conta com uma equipe multidisciplinar e participa de diferentes espaços colegiados²⁵⁵.

Na metodologia de trabalho, prioriza a mobilização e articulação comunitária; a realização de oficinas, seminários e intercâmbios de saberes; a inclusão e integração de famílias na Rede Ecovida de Agroecologia e outras redes colaborativas.

²⁵⁵ Entre os quais o Conselho Municipal de Segurança Alimentar e Nutricional Sustentável de Florianópolis (Comsea), o Conselho Municipal de Alimentação Escolar de Florianópolis (CAE), a Comissão da Produção Orgânica de Santa Catarina (CPOrg), o Fórum Catarinense de Combate aos Impactos dos Agrotóxicos e Transgênicos (FCCIAT) e o Fórum Catarinense de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (FCSSAN).

A atuação do Cepagro com o povo Guarani é incipiente. Segundo Bagé:

O Cepagro tem uma organização de 31 anos e apenas em 2018 começou a se aproximar das comunidades [indígenas] da região, começou a desenvolver uma perspectiva de trabalho a partir da agroecologia com essas comunidades. [...] A questão indígena foi surgindo a partir de encontros nacionais que a gente foi participando, tipo: a Articulação Nacional da Agroecologia [ANA], o Congresso Brasileiro de Agroecologia, os encontros regionais, as demandas que juntavam os diferentes mundos dos movimentos sociais e lógico que entram os indígenas, quilombolas, movimento sem-terra, agricultura familiar. Essa temática indígena no Cepagro não era solicitada pelos indígenas, por isso que a gente ainda tem muito cuidado de como trabalhar, porque não foram os indígenas que vieram bater à nossa porta pedindo pra desenvolver um trabalho. Foi uma identificação nossa a partir da região, a partir dessa articulação em rede que temos a nível nacional que foi nos dando uma liberdade até por conta dos projetos e vamos então se desafiar institucionalmente, pra não transformar isso somente num projeto, mas institucionalizar gradativamente dentro da organização. Então, isso é um processo que a gente vem desde 2018 chegando em 2022 não trabalhando em todas as comunidades (LAMB, 2022).

Inicialmente, o Cepagro se aproximou da aldeia *Yakã Porã* (TI Morro dos Cavalos), no apoio à recuperação da escola, com alguns mutirões, mas, aos poucos, a entidade foi se identificando mais com outras comunidades, na região da grande Florianópolis, que tinham muito menos envolvimento com redes de apoio e de mobilização, como *Tekoa Vy*, em Major Gercino.

Bagé diz que a entidade preferiu não atuar em Morro dos Cavalos haja vista o destaque no cenário nacional e regional, ganhando maior visibilidade, enquanto outras áreas Guarani da grande Florianópolis, também precisam ser mais bem fortalecidas e mobilizadas.

As aldeias indígenas onde o Cepagro atua atualmente são: *Ygua Porã*, em Biguaçu; *Tekoa Vy*, em Major Gercino; *Itanhaém*, no Morro da Palha, em Biguaçu e *Moroti*, à margem da BR 101, também em Biguaçu. São aldeias que fazem parte de terras indígenas em processo de demarcação ou em terras adquiridas via processos de compensação.

Algumas das comunidades com as quais a gente trabalha são moradores de Morro dos Cavalos que quando duplicou a rodovia foram realocados. Então, gerou aquisições dessas terras, mas passam por precariedades iguais, por conflitos culturais, porque estão todas numa região com presença massiva de brancos, que desconsideram os povos indígenas (LAMB, 2022).

A questão da segurança alimentar e nutricional foi o elemento primordial de observação por parte dxs técnicxs do Cepagro ao iniciar uma aproximação com essas aldeias e permanência nesses territórios. Bagé explica:

A segurança alimentar pra nós não passa só pela questão de fazer a chegada de alimentos, seja doação, seja outros, mas entendendo que aquilo também é que essa ação também é um fortalecedor da presença em defesa dos territórios. E aí, lógico, o Cepagro trabalhamos com a agroecologia como missão e isso nos deu então a possibilidade de não só olhar terras pra serem produtivas, mas a presença dessas pessoas e desse povo nessas terras enquanto determinante pra eles conquistar realmente esses territórios (LAMB, 2022).

O trabalho do Cepagro constitui-se em manutenção e fortalecimento do artesanato, da cultura, e com a agricultura. Em uma dessas comunidades – *Itanhaém* – xs técnicxs têm trabalhado com muito incentivo à comercialização dos excedentes da produção ou a compra e distribuição dentro da própria comunidade pra

tentar fazer com que essa questão da chegada das cestas básicas – com presença de alimentos processados, de conteúdo nutricional bastante pobre - e dessa forma a gente tenta trabalhar fazendo com que se tenha esse interesse novamente pra estar trabalhando na terra, porque a partir daí eles podem ter um retorno financeiro que pode ajudá-los (LUCAS, 2022).

Em todas as aldeias existe escola indígena, ponto central para as comunidades. Na *Itanhém*, segundo Lucas (2022), tudo é muito bem definido e organizado. Todas as atividades que se propõe a fazer são dialogadas com a escola. Há um envolvimento com as crianças e os jovens. Contudo, há relatos de desinteresse, por parte de alguns jovens em manter práticas tradicionais agrícolas e do artesanato. No trabalho junto às aldeias Guarani, a escola e a *opy* são fundamentais para falar sobre o *avaxi*, o tabaco, a erva mate, o *nhemongarai*, não apenas para falar do corpo físico, mas também do corpo espiritual, do simbólico.

Sobre as casas de sementes, Renata Lucas informa que não existem “bancos” de sementes nessas comunidades, mas xs Mbya Guarani guardam as sementes tradicionais, especialmente sementes de milho e batata-doce.

A gente [o Cepagro] fornece sementes crioulas de agricultores familiares, agroecológicos, com os quais trabalhamos. Então, é uma outra fonte de sementes pras comunidades indígenas. Sobre feiras pra troca de sementes, em 2020 quando a gente teve o primeiro projeto aprovado para trabalhar com essas comunidades indígenas, a gente tinha ideia de estar participando de feiras, tanto para comercialização de artesanato, como para estar fazendo essas trocas de sementes e um próprio intercâmbio de comunidades. Só que, claro, veio a pandemia; aí a gente não conseguiu desenvolver praticamente nada do que a gente tinha proposto até porque foram fechadas as comunidades, a gente não conseguia entrar. A gente foi conseguir ter uma liberação pra poder circular de novo nas comunidades, isso foi o quê, mais ou menos final de 2020 [quando] a Funai liberou ali algumas poucas pessoas pra estarem circulando até porque querendo ou não a gente, às vezes, ajudava eles [xs Guarani] também com a logística. No início da pandemia diversas vezes foi solicitado que nós conseguíssemos ajudá-los, até levando alimentos, também; distribuir algumas coisas que eles [xs Guarani] estavam necessitando. A gente não está mais fazendo, mas isso [a questão das sementes] é uma coisa que está sempre no nosso farol, pra gente conseguir organizar essas trocas de sementes entre eles. Foi no ano passado, no Amâncio, teve um evento que vieram representantes de outras comunidades. Eles [xs Guarani] reconstruíram a *opy* [casa de reza] e nesse evento, eles [xs Guarani] fizeram trocas de sementes e, também, trocas de conhecimentos (LUCAS, 2022).

Bagé e Renata reforçam que todas as aldeias mantêm sementes de milho e mudas de batata-doce. Ademais, todas elas têm áreas destinadas para o plantio do milho tradicional para que não haja contaminação com sementes que não sejam Guarani. Contudo, ambxs xs técnicxs, explicam que há um desafio no trabalho com as práticas de melhoramento de solo, haja vista a

escassez de insumos e até mesmo de práticas de conservação do solo, porque as comunidades não têm um equipamento para revolver a terra e as áreas acabam ficando abandonadas.

Tem uma das comunidades com as quais a gente trabalha que ainda faz o batismo do *avaxi ete*, o milho tradicional guarani. Eles [xs Guarani] se preocupam em cultivar e ter ele [o milho] disponível lá entre janeiro, fevereiro quando acontece o batismo das crianças. Então, a gente [como Cepagro] tá sempre olhando pra essa cosmovisão que está atrelada a agricultura, mas também na racionalidade do mundo dos projetos que tem que ter a questão do calendário agrícola que cada vez mais tá mudando por causa das mudanças climáticas e também pelo consumismo da cesta básica que vem desconstruindo a necessidade de manutenção desses conhecimentos tradicionais e a particularidade dos Guarani (LAMB, 2022).

Bagé é crítico quanto a presença de cestas básicas nas aldeias indígenas de Santa Catarina e se atreve a dizer que:

foi criada uma dependência quanto ao abastecimento externo à aldeia, seja pela doação [de cestas básicas] de pessoa física; seja pela doação da ONG, bem-intencionada; seja pela doação do Estado, via CONAB. [Para ele, essas doações vêm] desconstruindo a necessidade de produzir, [por parte dos Guarani]. A terra fica desabitada e com isso vai enfraquecendo toda a lógica da segurança alimentar, da manutenção de espécies, do conhecimento tradicional de espécies que estão na floresta, inclusive como alimento, não só como remédio (LAMB, 2022).

Na perspectiva de Bagé, o não reconhecimento, pelo Estado, das terras indígenas onde estão localizadas essas aldeias, a recorrente entrada de cestas básicas nos territórios e a falta de políticas públicas que propiciem a produção de alimentos no interior das comunidades, impactam na questão da não necessidade de produzir.

Ademais, no que respeita às políticas públicas de segurança alimentar e nutricional, Bagé exemplifica:

A gente sabe que dentro da cultura guarani, por exemplo, as hortaliças não fazem parte da tradição, da cultura, mas tem algumas comunidades que hoje estão se viabilizando, estão fazendo alguma venda pelas hortaliças. Ela é introduzida, por exemplo, na alimentação escolar, no PNAE. A gente olha a questão do PNAE como uma boa possibilidade de discutir alimentação adequada, não só nutricionalmente, mas culturalmente. Tem uma das comunidades que defende e batalha por comer alimentos diferenciados naquilo que a secretaria de educação encaminha para alimentação e outras acabam recebendo aquele alimento sem questionar. Por exemplo, recebem banana envenenada tendo a possibilidade da produção da banana local, da comunidade. E, principalmente futuramente, uma coisa que tá um pouco distante ainda, mas quem sabe...e aí que a gente vai trabalhando aos pouquinhos nessa ideia é experimentar abastecer o próprio PNAE com produtos das próprias terras indígenas. Tá gerando renda, gerando aquele alimento que circula localmente, vai ter uma história ali, isso então também está no nosso vislumbre. Com algumas comunidades a gente consegue conversar um pouquinho, de forma mais determinada pra isso; vindo demanda da comunidade, queremos saber mais como é que funciona o PNAE, como é que seria, questionando até o alimento que é enviado pela Secretaria de Educação e chega pra eles. A gente tem experimentado formas que dialoguem com a produção dessas aldeias (LAMB, 2022).

E num possível atendimento ao PNAE, Bagé faz algumas ponderações:

A gente está olhando o lado simbólico do alimento e, também, toda essa parte da agricultura, mas olhando iniciativas como essa do PNAE e da Catrapovos²⁵⁶ com um certo cuidado. Sinceramente, eu acho bastante difícil por uma questão que os próprios indígenas - talvez diferente do Norte e Nordeste, que são muito mais organizados pra isso. Não é porque a agricultura não tá presente, mas eu acredito que não é uma demanda principal, hoje, dos indígenas da região Sul, abastecer o PNAE, ou olhar o PNAE como uma possibilidade. A demanda é, muitas vezes, por uma questão de saúde porque a SESAI não tá funcionando; a demanda é pra demarcação da terra; as demandas são aquilo que atinge no dia a dia. Então, acho que isso que não dê foco pra uma questão de assumir mesmo a questão da vamos abraçar o PNAE e vamos importar comida indígena na escola indígena. Muitas aldeias nem escolas têm. Das quatro [aldeias] que a gente tá trabalhando, uma tem uma escola mais estruturada, outras duas nem tem escolas, são extensão e a está eternamente sendo construída nunca foi. Então, aí não tem cozinha adequada, nenhum espaço pra essa refeição ser transformada. Então a gente vê assim que, de novo, a estrutura da escola - não a física -, mas a de professores; o conteúdo que pode ser trabalhado por questão de saberes indígenas; o espaço para reunião da comunidade; várias gerações envolvidas no debate. Isso tudo, são elementos que a gente está muito atento e sempre trazendo, não pra essa agricultura simplista, simplificada, de botei a semente, produzi e colhi. Eu falo é dessa agricultura que está entremeada na cultura guarani, mas olhando ela como uma perspectiva de geração de renda, geração de conhecimento e manutenção de saberes. Então, [...] por isso que eu acho que o PNAE e a Catrapovos podem alimentar isso futuramente, ainda está mais distante. Está mais pra garantir no que me atinge o dia a dia, do que vislumbre... até para algumas comunidades, bem ou mal, chegam alimento, estão passando algum grau de insegurança alimentar [...] (LAMB, 2022).

6.1.2 *Tenondé Porã*: Programa Aldeias

Nas TI *Tenondé Porã* e Jaraguá, um programa que está promovendo mudanças e gerando frutos é o **Aldeias**. Ele se dedica a questões como nascentes poluídas, extinção de polinizadores e perda de biodiversidade. O Programa é fruto de uma parceria com a Secretaria de cultura do Município de São Paulo, que, desde 2015, desenvolve atividades de fortalecimento de plantio e práticas associadas à agricultura guarani. As atividades são implementadas pelo CTI e conduzida pelos próprios indígenas. Há um anseio por parte dxs Guarani que o Programa continue e seja convertido em política pública. O Aldeias oferece suporte financeiro e técnico e combina práticas tradicionais com técnicas contemporâneas da agroecologia e permacultura. Um dos focos é criar estruturas para que os Guarani tenham autonomia na implementação e reparos.

²⁵⁶ A Catrapovos é uma iniciativa da Câmara de Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais do MPF (6CCR), criada em 2021 para coordenar esforços e estimular a alimentação tradicional em escolas de aldeias e comunidades. Em julho de 2021, a Mesa de Diálogo Permanente Catrapovos Brasil realizou reunião regional com gestores estaduais e municipais responsáveis pela alimentação escolar, lideranças indígenas e tradicionais e representantes da sociedade civil dos estados da região Sul para apresentar e discutir a estratégia que estimula a adoção da alimentação tradicional em escolas indígenas e de comunidades quilombolas, ribeirinhas, caiçaras, entre outras. O Cepagro participou dela (RACISMO AMBIENTAL, 2021).

O CTI, a Funai de Itanhaém e a Secretaria Municipal de Cultura, de São Paulo, por meio do Programa Aldeias, possibilitaram que xs Guarani realizassem viagens para feiras de troca de sementes, encontros, reuniões e oficinas – tudo voltado para a sabedoria do plantio Guarani. Em seis anos, elxs conseguiram recuperar mais de cinquenta variedades de batata-doce e mais de nove tipos de milho verdadeiro. Plantaram, também, amendoim, banana verde, mandioca e PANCs (plantas alimentícias não convencionais).

Nas palavras de Jerá Poty Miri:

Plantamos, com muita alegria, tudo o que tínhamos conseguido coletar em outras aldeias e em feiras de troca de sementes. Saímos da Terra Indígena Tenondé Porã, onde quase não tínhamos espaço para plantar, e, de repente, estávamos em uma área com muito espaço. Era uma área que havia sido explorada com plantio de eucalipto pelos posseiros que moravam ali, e por isso estava muito degradada. Mas começamos a tratar a terra e a prepará-la com adubo orgânico, adubo verde (GUARANI, 2020).

Para ela,

Por trás da ideia de trabalhar cada vez mais a autonomia e a soberania alimentar guarani, há o objetivo de manter este povo forte. Porque a comida transgênica que vem da cidade não deixa as pessoas fortes de verdade. A comida guarani tradicional alimenta o corpo e alimenta o espírito também. Isso significa que as pessoas ficam fortes para continuar lutando. Para defender a natureza, o nosso modo de ser guarani, temos que estar fisicamente fortes, espiritualmente fortes (GUARANI, 2020).

Em 2016, as aldeias Mbya Guarani, articuladas na CGY, elaboraram, junto com mais dez vereadores, o Projeto de Lei do Cinturão Verde Guarani (PL) 181/16, que institui a Política Municipal de Fortalecimento Ambiental, Cultural e Social das Terras Indígenas. O PL objetiva:

garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das Terras Indígenas que incidem no município de São Paulo, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e fortalecimento cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente (art. 1º).

A Política Municipal de Fortalecimento Ambiental, Cultural e Social das Terras Indígenas articula-se ao Plano Diretor Estratégico, Capítulo VI, Lei nº 16.050, de 31 de julho de 2014 (art. 3º), e, caso aprovada, adotará as diretrizes da PNGATI, instituída pelo Decreto federal nº 7.747, de 5 de junho de 2012 (art. 2º).

Os Guarani sustentam que, pelo menos, seis ações seriam fortalecidas e garantidas com a aprovação do PL 181/16, a saber:

1. o plantio de alimentos saudáveis e diversos que possibilitam a soberania alimentar das comunidades e garantem a salvaguarda de variedades raras de importantes alimentos;

2. a restauração de áreas de matas em meio a pressão da especulação imobiliária que se estende para as poucas áreas ainda preservadas da cidade;
3. a captação, o aquecimento e a filtragem da água utilizada no dia a dia por meio de materiais simples e com uso eficiente de energia;
4. a recuperação e o fortalecimento da relação de cooperação com as abelhas nativas que garantem a continuidade dos ciclos reprodutivos;
5. a reestruturação de visitas turísticas às aldeias como forma de conscientização ambiental e política sobre a presença guarani e seu território; e
6. a implementação de alternativas de saneamento ecológico que resolvem de modo muito mais eficaz e barato problemas que o poder público simplesmente negligencia, diminuindo impactos inclusive sobre o atendimento à saúde, pela redução de doenças geradas por contaminação do solo²⁵⁷.

O PL quer estabelecer e garantir políticas públicas municipais para fortalecer o trabalho de preservação ambiental nessas terras, reconhecendo-as como um bem público da cidade. Em 2017, o projeto foi aprovado, por unanimidade, em primeira votação, na Câmara Municipal. Desde então, os Guarani aguardam um posicionamento da prefeitura de São Paulo em relação à sanção do projeto.

Outra Iniciativa é o projeto “Ligue os Pontos”, executado pela prefeitura de São Paulo, que, desde 2018, vem atuando na zona rural sul de São Paulo, com o intuito de promover a sustentabilidade socioambiental mediante o fortalecimento da agricultura local²⁵⁸. Ao longo dos últimos quatro anos, os Guarani elaboraram dois estudos em parceria com o CTI: “Os agricultores Guarani e a atual produção agrícola na Terra Indígena *Tenondé Porã*”²⁵⁹ e “Flora *Tenondé Porã*: levantamento florístico na Terra Indígena *Tenondé Porã*: resultados preliminares”²⁶⁰.

Em todas as aldeias/*tekoa* visitadas, mulheres e homens re-existem a partir de seus saberes e práticas culturais, além de agregar novas estratégias apreendidas com parceiros de organizações não governamentais, universidades, órgãos públicos e pessoas físicas (agricultores/as, militantes), a fim de recuperar seus territórios tradicionalmente ocupados para poder continuar existindo. Os territórios ora apresentados sofrem múltiplas ameaças externas:

²⁵⁷ Para consultar o inteiro teor do projeto, ver: <http://www.yvyrupa.org.br/pl-cinturaoverdeguarani/>

²⁵⁸ Para saber mais sobre o projeto, recomenda-se consultar: <https://ligueospontos.prefeitura.sp.gov.br/projeto/>

²⁵⁹ O objetivo é dar visibilidade às práticas de cultivo adotadas por esses povos e subsidiar políticas públicas para o território.

²⁶⁰ O projeto Ligue os Pontos apoiou o Herbário Municipal no levantamento florístico, realizado entre 2019 e 2020, na TI Tenondé Porã, uma porção do território do município ainda pouco conhecida. Os dados e informações coletadas contribuíram para o PGTA, além de orientar ações de recuperação de áreas degradadas inseridas nos limites da Terra Indígena.

especulação imobiliária; construção de rodovias; linhões; gasoduto; desmatamento e plantio de exóticas (pinus e eucaliptos), que impactam as vidas dxs Mbya Guarani, restringindo a mobilidade interna ao território, dificultando a circulação de conhecimentos dos sistemas produtivos, a produção de alimentos guarani, bem como o preparo e consumo desses alimentos.

A restrição de áreas para o plantio de cultivos guarani tem contribuído para uma maior dependência de produtos industrializados, minando a possibilidade de autonomia alimentar e a continuidade de produzir alimentos secularmente consumidos pelos Guarani. Os produtos industrializados foram incorporados à dieta alimentar Mbya. É mais prático comer a comida que vem de fora; que “encanta” as pessoas (caderno de campo, 21 jan. 2020).

Jerá Miri revelou que, nos últimos vinte anos, as duas aldeias mais antigas e populosas – *Krukutu e Tenondé Porã* – possuem “braços públicos” na educação (escola estadual e municipal) e, assim, recebem merenda escolar. Isso significa que todos os dias entram alimentos alheios na aldeia. Para ela, há um lado positivo e negativo dessa realidade alimentar (CADERNO DE CAMPO, 2020).

No caso de *Tenonde Porã*, a expansão da cidade de São Paulo para o que restou de Mata Atlântica e para as terras indígenas Guarani acarretou situações difíceis aos Guarani, no que respeita ao acesso aos alimentos “verdadeiros”. Houve mudanças significativas na relação com os alimentos. O dinheiro passou a ser a mola propulsora, criando uma crescente dependência monetária e com o mercado para adquirir alimentos de primeira necessidade; a temporalidade cotidiana é diferenciada; a presença de estímulos culturais da sociedade envolvente é forte; a terra para a produção de alimentos é escassa e degradada para cultivar, pescar ou caçar.

Nas áreas de roçados das aldeias das TI *Tenondé Porã* e Morro dos Cavalos, a terra está degradada: não é possível realizar a rotação. O espaço é diminuto e as famílias se habituaram com o alimento dos *jurúá*.

Apesar das dificuldades impostas, persiste a necessidade e a vontade de seguir consumindo alimentos próprios, verdadeiros, deixados por *Nhanderu*. Acossados de todos os lados – pela metrópole paulistana; pela BR-101, em Palhoça; pelas florestas de pinus e pela movimentada *Ruta 7*, em *Garuape e Aristóbulo del Valle* – e opondo-se aos ritmos da cidade, xs Mbya Guarani buscam manter suas práticas culturais e seus conhecimentos associados à Natureza. No que respeito às práticas alimentares, eles expressam saberes e sabores ancestrais que não adoecem o corpo nem o espírito. São ensinamentos protegidos e partilhados entre gerações, nos quais se encontra a potência do modo de produzir os alimentos que, tão resilientemente, insistem em continuar florescendo.

6.1.3 Floresceres na contraditória província de *Misiones*

Misiones é uma província ímpar e altamente contraditória: “*lo que no sucede en Misiones no va a suceder en otra parte del país*” (FILARDI, 2022).

la estructura de la tenencia de la tierra en Misiones, que permitió el minifundio diferencia del resto del país, por eso lo que no sucede en Misiones no va a suceder en otra parte del país, porque minifundio habilita un montón de procesos en otros lugares son o muy difíciles o impensable. Entonces, no es casual que sea la provincia donde está más rica la agricultura familiar, donde haya mayor presencia de ferias del productor al consumidor, las ferias francas, la lucha por la tierra es fuerte ha logrado cosas como esta no, la expropiación de una multinacional. todo eso en un mar de contradicciones, porque todas las van a ver.

De acordo com ele,

Rovira²⁶¹ que es como el hombre fuerte de ahí es muy hábil como estos zorros políticos, entonces donde huele algo que hay demanda, que hay movimiento, corta. entonces no es casual que misiones tenga la primera ley de agricultura familiar del país; la primera ley de agroecología del país; la primera ley de soberanía alimentaria del país y tiene por ejemplo una hay un programa de agroecología, hay spg, hay una ministra agricultura familiar que se llama marta ferreira que está bueno que converse con ella, pero todo eso existe con lo demás. con todas las dificultades habidas, mucho anuncio, muy rimbombante y bueno hay un porongo en el territorio viste. lo interesante es que institucionalmente va empujando cosas, pero después no hay mucha sustancia de hecho en el territorio (FILARDI, 2022).

Em 2013, a Câmara de Representantes de Misiones aprovou a lei de desapropriação de 600ha de terras²⁶² da empresa Arauco²⁶³, em *Puerto Piray*²⁶⁴, a serem destinadas à agricultura familiar²⁶⁵:

se logró ni más ni menos que la expropiación de Arauco, Alto Paraná con el monocultivo del pino porque en Misiones van a ver monocultivo de pino y de eucalipto con toda la problemática asociada al monocultivo que tenemos de la soja

²⁶¹ Carlos Eduardo Rovira é um dos homens mais poderosos da província. Dizem que é ele quem toma as decisões sobre o que ocorre em Misiones. Tem uma larga carreira na política: governador (1999-2007); prefeito (1995-1999) e, desde 2007, deputado provincial e presidente da Câmara de Representantes de *Misiones*.

²⁶² A *Ley XXIV n 11/2013 declara de utilidad pública y sujeto a compraventa y expropiación de una superficie total de 600 hectáreas, propiedad de la empresa Arauco* (MISIONES, 2013).

²⁶³ É a segunda maior empresa multinacional produtora de celulose do mundo. Recebeu inúmeros benefícios fiscais que favoreceram sua expansão. Tem sido responsável pelo desmatamento da Selva Paranaense de Misiones (mais de 30ha de floresta são cortados diariamente, o que representa o desaparecimento de 12.000ha/ano), o esgotamento e contaminação dos recursos hídricos com agroquímicos, o deslocamento de comunidades indígenas e camponesas.

²⁶⁴ Nas palavras de Néida Almeida, jovem trabalhadora rural e representante da Cooperativa de Productorxs Independientes de Puerto Piray (PIP): *Puerto Piray es uno de los pueblos asfixiados por la multinacional Arauco. Está ubicada a las orillas del río Paraná. La empresa Arauco tiene en su poder el 63 % de la tierra. La mayor parte de la superficie está destinada al monocultivo. Se estima que cada hectárea forestada insume tres litros de agrotóxicos por año. Es decir, cada año la empresa derrama en Piray más de 70 mil litros de químicos. Los efectos sobre la salud de la población son tan elocuentes como invisibilizados: cáncer, infecciones respiratorias y dérmicas, malformaciones, entre otros males. En época de floración de los pinos, de agosto a septiembre, empiezan todas las enfermedades pulmonares y de la piel* (ALMEIDA, 2022).

²⁶⁵ Entretanto, oito anos após a aprovação da lei, a empresa ainda não cumpriu com a restituição de total das terras. Em 2016, a Arauco entregou os primeiros 166 hectares às famílias, que vêm trabalhando de forma agroecológica e cooperativa. As famílias estão plantando mandioca, abóbora, milho, feijão, além de verduras. No início de 2021, o governador Oscar Herrera Ahuad e a empresa assinaram as escrituras que reconhecem formalmente a propriedade da terra às famílias que nela trabalham (MARCHA POR LA BIODIVERSIDAD, 2022)..

[...] en la pampa húmeda en la región del chaco [...]. En Misiones el problema es la explotación forestal con el monocultivo de pino y eucalipto y todo el paquete de veneno asociado, también (FILARDI, 2022).

Não foi sem luta. Em 2005, um grupo de famílias das localidades *Bairro Unión, Santa Teresa e Kilómetro 18, em Puerto Piray*, decidiu se organizar diante da invasão da Arauco sobre suas áreas de cultivo e moradia. Formaram a organização Productorxs Independientes de Piray (PIP), que hoje faz parte da UTT. A PIP surgiu, inicialmente, como uma organização de mulheres trabalhadoras rurais, porque com a chegada de Arauco, os homens deixaram suas casas em busca de trabalho em outras províncias, como Corrientes, Formosa e Buenos Aires. As mulheres permaneceram nos cuidados com a casa e os filhos e começaram a dialogar sobre os impactos causados pelo avanço do monocultivos de *pinus*: doenças; contaminação da água, do solo, dos animais (ALMEIDA, 2022).

A empresa Arauco tem causado situações bastante alarmantes em tekoa Mbya Guarani, dentre as quais *Puente Quemado II*, localizada no município de Garuape.

Em 2015, foi sancionada a *Ley VIII n° 68 sobre Promoción de la producción agroecologica* (MISIONES, 2015), que visa promover e fortalecer políticas, programas, projetos e ações que dão maior impulso ao desenvolvimento de sistemas de produção agroecológicos por meio da promoção e regulamentação de processos de produção, distribuição, comercialização e consumo de alimentos saudáveis. A lei permite que produtorxs possam certificar sua produção mediante a implementação de um processo participativo de certificação.

A *chacra/emprendimiento turístico – hospedage de campo - Piel de Timbó*, de Marina



Figura 71 – Chacra Piel de Timbó, Salto Encantado, Misiones

Parra e Fernando Puzzo, interlocutorxs em campo, representantes de *Somos Red: Agroecología y Biodiversidad*²⁶⁶, em Salto Encantado, é uma das que se encontra em processo de certificação participativa como *chacra* agroecológica, com o selo “Agroecológico Misiones” que permite identificar os produtos produzidos aí (Figura 71).

²⁶⁶ Organización que genera articulaciones entre distintos sectores para favorecer una transición ambiental justa. Gestiona capacidades, recursos e innovaciones para el desarrollo de esquemas productivos sustentables de base asociativa con anclaje territorial. Vincula actores hacia objetivos y necesidades comunes generando sinergias y cooperación. A través de la articulación técnica, social, financiera y comercial posibilita, fortalece y expande iniciativas productivas sustentables generando empleo verde, arraigo y comercio justo; a la vez que contribuye a recuperar un tejido social que promueva valores de solidaridad y cooperación (SOMOS RED Misiones, 2022).

A “*chacra*”, está localizada na *Ruta Provincial 220*, a 500 metros do Parque Salto Encantado. Possui uma área de cinco hectares, adjacente ao parque, na zona de amortização. Dos cinco hectares, metade tem cultivo agroecológico de alimentos, culturas anuais, e a outra metade é floresta, onde há um



Figura 72 – Hospedage de Campo Piel de Timbó.

trajeto de 350 metros de baixa dificuldade e um riacho que atravessa a propriedade (Figuras 72, 73 e 74).



Figura 73 - Área de cultivo agroecológico – Chacra Piel de Timbó, Salto Encantado, Misiones, maio 2022



Figura 74 – Ao fundo, área de “monte” / bosque – Chacra Piel de Timbó, Salto Encantado, Misiones, maio 2022

Ainda em 2015, no mês de outubro, foi sancionada a *Ley VIII n. 69 de Agricultura Familiar* (MISIONES, 2015), que define agricultorxs familiares como aqueles que:

llevan adelante actividades productivas agrícolas, pecuarias, forestales, piscícolas, hortícolas, avícolas, apícolas y otras, en forma directa y con el aporte mayoritario de mano de obra familiar, para autoconsumo y comercialización de la producción, en el

ámbito rural, urbano, zonas periurbanas y las comunidades de pueblos originarios (art. 2).

Entre os diversos objetivos da lei, nos termos do seu art. 3º, estão os seguintes:

- b) valorização das práticas produtivas das mulheres agricultoras e a construção de uma nova percepção de seu papel e de sua inclusão técnica, social e econômica;
- c) garantir a soberania alimentar e a segurança alimentar [...];
- d) promover a conservação da biodiversidade e a melhoria da qualidade dos recursos naturais, reconhecendo, mediante incentivos, os serviços ambientais prestados pela agricultura familiar;
- f) gerar todas as condições necessárias para que a família se estabeleça e permaneça em áreas rurais;
- j) implementar ações específicas para os povos indígenas e suas comunidades, reconhecendo suas técnicas, sementes, culturas e conhecimentos ancestrais;
- n) promover o acesso a sementes nativas e crioulas como prioridade nos planos e programas de produção;
- o) facilitar o acesso e a posse da terra para os agricultores familiares [...] [tradução livre]

O agronegócio florestal tomou conta de grande parte da Província de *Misiones*, expropriando agricultorxs familiares e xs expulsando para a periferia das cidades; invadindo áreas indígenas, forçando as famílias a abandonarem seus territórios ancestrais. Quanto às condições para que as famílias Mbya permaneçam ou acessem seus territórios, o Estado tem estado ausente no sentido de realizar o *relevamiento territorial*.

Há uma tentativa por parte de alguns atores sociais em implementar ações específicas aos Mbya e suas comunidades, reconhecendo suas técnicas, sementes, culturas e conhecimentos ancestrais. Tramita na *Cámara de Representantes Misiones* lei sobre sementes originárias. O fomento do acesso a sementes nativas e crioulas tem sido uma ação de movimentos sociais, ONG em fazer circular sementes e saberes, frente as grandes corporações.

Em 2019, mediante a *Ley VIII-75*, foi criado o *Programa de Soberanía Alimentaria*, no âmbito da *Secretaria de Agricultura Familiar de Misiones*. Essa lei define soberania alimentar como:

la facultad del pueblo de la provincia de Misiones a acceder a la tierra, el agua, la semilla nativa y criolla, fortaleciendo el arraigo de las familias que emplean principalmente su propio trabajo para la producción localizada de alimentos variados y sanos desde un enfoque agroecológico, garantizando el acceso a esos alimentos a través de canales de comercialización directa entre productores y consumidores, fortaleciendo de ese modo la alimentación saludable, las economías localizadas con enfoque de economía social, equitativa y soberana, respetando el trabajo digno, el precio justo para el productor y accesible para el consumidor (art. 2º ley VIII-75).

Me pergunto se a lei abrange, de fato, xs Mbya Guarani. O acesso à terra, a produção de alimentos, o acesso às sementes originárias e a gestão territorial e ambiental das *tekoa* são

distintas das realizadas pelxs agricultorxs familiares e não me parece que os demais artigos da lei os mencionem.

São questões bastante sensíveis e que não se vê muita sustância no território. Como tem se dado a valorização das práticas produtivas das mulheres indígenas. Segundo uma das mulheres com as quais conversei, sentem ausência do Estado em termos de inclui-las técnica, social e economicamente. Sobre garantir a soberania e segurança alimentar, como se dá em termos das comunidades Mbya Guarani? Políticas Públicas voltadas para aquilo que entendemos sobre segurança e soberania alimentar, não chegam a todas as comunidades. O que xs Mbya entendem por esses termos? No que diz respeito à conservação da biodiversidade e a melhoria da qualidade dos recursos naturais, não tem sido observada.

Vale registrar a experiência do *Proyecto de Uso Sustentable de la Biodiversidad* (USUBI), coordenado por Marina Parra. O projeto é financiado pelo Fundo Global para o Meio Ambiente (GEF) e implementado pelo Ministério de Ambiente y Desarrollo Sostenible de la Nación, por meio da *Secretaría de Política Ambiental en Recursos Naturales, Dirección de Biodiversidad*, juntamente com o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD), além de articulado localmente com o *Ministerio de Ecología y Recursos Naturales Renovables de Misiones*.

O Projeto visa “incorporar o uso sustentável da biodiversidade em práticas de produção de pequenos produtores para proteger a biodiversidade em florestas de alto valor de conservação nas ecorregiões do *Bosque Atlántico (Misiones), Yungas (Jujuy) e Chaco Seco (Salta)*”²⁶⁷.

Nas palavras de Parra (2022),

[...] nosotros [grupo que coordena o projeto em Misiones] le dimos un perfil diferente a ese tipo de proyecto de cooperación internacional que suelen ser de muchos honorarios en consultorías externas, poco grado de aplicación en política pública, más bien de gastos generales en esto en consultorías que no necesariamente transforman el territorio. [...] nuestra primera decisión política tuvo que ver con técnico-política, digamos, tuvo que ver con generar un modelo de abordaje del territorio basado en una construcción intersectorial en un enfoque de ... una perspectiva de géneros y disidencias y diversidades y en una inserción explícita de construir un modelo de desarrollo basado en el arraigo, en el empleo verde, en el desarrollo local, en la posibilidad de generar [...] la superación de esa falsa economía ambiente versus desarrollo.

Como Parra (2022) diz, não é fácil, mas necessário:

Bueno, construir eso desde un marco legal, formal, institucional, un marco de gobernanza, construir esto desde experiencias concretas de comercialización de productos del uso sustentable de la biodiversidad, que en nuestro país es muy incipiente esta acción, esta línea de trabajo, y construir experiencia también desde las bases técnicas de manejo del uso sustentable de los productos de la biodiversidad

²⁶⁷ Para saber mais sobre o projeto, ver: <https://www.argentina.gob.ar/ambiente/biodiversidad/usubi>

o del monte nativo que tiene como dos líneas digamos: una que tiene que ver con reconocimiento de los pueblos originarios de del saber ancestral y de la de la propia experiencia de vida y de otra parte que tiene que ver con una forma de relacionarse y de sentirse parte de un todo en una integralidad, no ambiente versus naturaleza y no sociedad/naturaleza sino es un todo integral como una concesión de vida [...]

É preciso promover uma mudança de paradigma a partir de novas compreensões que considerem a Natureza não como

canasta de recursos sino también de considerarla como parte de un todo más integral [...] es necesario que sostengamos servicios ecosistémicos también para el sostenimiento de otras producciones y de la vida misma. El rol del agua, rol de la biodiversidad, el rol de los polinizadores [...] para nosotros, hay que instituir nuevas formas de gobernar; [...] con promover otro tipo de participación, promover otro tipo de construcción de política pública y tiene que ver entonces con generar herramientas que consoliden esos modelos. [...] (PARRA, 2022).

Para tecer uma relação horizontal com as comunidades, foi construída a organização Somos Red, que possibilitou gerar uma:

articulación [...], un marco normativo, un marco de gobernanza para los productos de la biodiversidad, del uso sustentable de la biodiversidad. Eso supone generar protocolos consensuados entre académicos y, bueno, entre las universidades las comunidades originarias, los agricultorxs familiares. Generar esos protocolos participativos para decir bueno esto hacemos uso sustentable de la biodiversidad por eso o sostenerlo técnicamente. [...] Somos Red justamente lo que busca es vincular las pequeñas experiencias que tienen características con problemas comunes a la economía solidaria, a la economía popular, que tienen que ver con la informalidad, con la falta de acceso a insumos, la falta de acceso a mercados, a créditos, a poder sostenerse en esos ámbitos y también a veces a problemas organizativos (PARRA, 2022).

Mediante atividades de pesquisa, capacitação, assistência técnica e financeira e articulação intersetorial, o projeto gera condições e alternativas para o uso sustentável dos produtos da biodiversidade como fonte de geração de empregos genuínos e para capacitar os atores locais e fortalecer a conservação a longo prazo da biodiversidade nativa. Segundo ele, o uso sustentável da biodiversidade dá-se mediante o apoio a distintos atores sociais na comercialização de produtos florestais não madeireiros, fortalecendo as cadeias de valor e adaptando as legislações municipais, provinciais e nacionais.

O projeto leva em conta a perspectiva de equidade de gênero, território e reconhecimento dos saberes tradicionais dos povos originários. Promove a transição agroecológica, a implementação de sistemas agroflorestais, a economia circular (uso de resíduos para gerar novos produtos) e o enriquecimento da floresta com plantas produzidas em viveiros locais, entre outras ações.

Em *Misiones*, entre as ações empreendidas pelo Projeto USUBI, estão abelhas nativas sem ferrão (melíponas), pitanga, fungos comestíveis, palmito silvestre, plantas medicinais, orquídeas.

Pelo que se observa nas palavras de Parra, a percepção dos atores que atuam na implementação do Projeto é de que os bens naturais não são vistos apenas como recursos valoráveis economicamente, mas possuem, também, um valor simbólico e espiritual.

[...] venimos trabajando con abejas nativas sin aguijón. [...], son las meliponas [...]. Digo, todos los productos de la biodiversidad que les occidentales les llamamos así, pero digo que en todas las culturas originarias tienen una carga muy fuerte en cuanto construcción de soberanía alimentaria. Bueno, en el caso de una de las abejas nativas [jatai] la miel de esa abeja se utiliza para dar el nombre sagrado a las a los nuevos miembros de las comunidades [Mbya Guaraní]. Entonces, bueno, tiene como mucho valor en este sentido simbólico y espiritual. No solamente que es una miel que por su valor económico y por sus propiedades medicinales, [...] sino que tiene también una connotación espiritual que quizás nuestra sociedad tal como la conocemos nunca llegue a comprenderla profundamente, pero que existe (PARRA, 2022). [grifos meus]

Ainda é Parra quem chama atenção para o respeito aos povos originários e aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade:

[...] entonces también con el marco del protocolo de Nagoya que venimos como intentando ponerle cuerpo y carne a ese protocolo que no lo cumple casi nadie y mucho menos a veces las universidades que investigan y no vuelven, no hacen caso de ustedes claramente que construyen y cómo se usa tal planta, como se usa tal producto y después se retira, lo desarrolla y las comunidades nunca se enteraron. O se enteran después cuando llegó un producto al mercado exitoso. Bueno, como desandar también todas esas lógicas supone construir confianzas. Digo, porque, porque son 500 años también, digamos, de, en este sentido de sometimiento y de distracción no solo del bien común sino del saber comunitario también. Entonces, bueno, supone también construir confianzas y sostener procesos en el tiempo. Por eso, bueno la cuestión temporal también me parece que es interesante de sostener intervenciones.

A ideia do projeto USUBI é que os “produtos” da Sociobiodiversidade das ecorregiões da *Selva Paranaense, Yungas e Chaco Seco* possam ter um lugar no *Código Alimentario Argentino*. É um “caminito” difícil, uma vez que, segundo Parra: “nos está costando como gobierno construir mayor articulación en las políticas públicas y abotonares un poco más transformadores y respetuosos de los territorios [...]”.

Também de acordo com a percepção da pesquisadora,

[...] hay algunas cuestiones, por ejemplo, el Estado argentino [posee] el Código Alimentario Argentino, el cuerpo normativo que dice lo que es alimento y que no. Más allá de que las comunidades lo han consumido históricamente. [...] Bueno, ese Estado no reconoce estas cosas. Bueno, con la miel de las abejas nativas, con la pitanga, seguramente no la conocen, un conjunto de frutas nativas, de hierbas medicinales y hongos comestibles, hemos haciendo ese caminito de introducir estos productos del bosque nativo, del monte nativo, en el Código Alimentario Argentino. Entonces digo, son como pequeños ejemplos con los cuales damos cuenta que, digo, si realmente queremos que esto de algún modo se sostenga y crezca, necesitamos darle marcos de institucionalidad. Bueno, pero todo eso en un marco en el que piense que nuestro proyecto inicia con el último año de gobierno de Cristina Fernández, en un marco de política pública determinado con un proyecto de país determinado, con un marco de articulación entre los entre los distintos organismos del Estado distinto al siguiente que al actual, después tuvimos 4 años de macrismo, periodo de 1 año y medio de pandemia y ahora Alberto Fernández [...] (PARRA, 2022).

Importante ressaltar as *Ferías de Semillas* que têm sua origem na Província de Misiones, no ano de 1997, na localidade de San Vicente. Foram instituídas pelo *Movimiento por las Semillas Campesinas de Misiones*. O Movimento é um espaço de construção coletiva formado por famílias de agricultorxs e suas organizações, técnicxs, comunidades Mbya Guarani, ONG, igrejas, instituições públicas, escolas públicas rurais e de alternância (escolas família agrícola [EFAS]), seguindo uma tradição de troca de sementes, saberes e fazeres.

Para a *Red de Agricultura Orgánica de Misiones (RAOM)*²⁶⁸, responsável pela experiência, foi o primeiro evento que permitiu aos agricultorxs familiares de Misiones deixar o espaço doméstico, a chakra, para o espaço público. A feira é considerada um espaço sagrado, de grande espiritualidade, onde todxs xs produtorxs se reúnem durante dois ou três dias em um grande festival: nela imperam o intercâmbio, a reciprocidade, a solidariedade, os valores e as atitudes contrárias ao sistema de produção capitalista (RAOM, 2021, p. 17).



Figura 75 – Cartaz do Festival. Quinta Mama Chela. Garupa, Misiones, 7 maio 2022

Particpei do *Festival Desde la Raiz: encuentro de agroecología y salud comunitaria*, em Garupá – Santa Inés, zona rural de Posadas, em 7 de maio de 2022, na *Quinta Mama Chela*, de propriedade da família de Gerardo Segovia, atual presidente da RAOM (Figura 75). Todos os que estavam presentes ao Festival têm um vínculo com a RAOM ou Laicrimpo²⁶⁹, movimentos oriundos nos anos 1990, com orientação da teologia da libertação. Particpei de algumas oficinas propostas, dialoguei com os que estavam presentes e realizei entrevista com Gerardo Segovia que, segundo Filardi, “es un gran constructor de redes: *está en RAOM, en Laicrimpo, está en la mesa socioambiental...las ferias de semillas es una concepción de ellos...*” (5 abr. 2022).

Gerardo é filho de pai argentino e mãe paraguaia. Para ele “*esta ida y vuelta de Paraguay y Argentina mi dio un contexto así de las fronteras que desaparecen y se entregan*”. De família

²⁶⁸ A RAOM é uma organização social, criada em 1993 e integrada por associações de agricultorxs e pessoas (consumidorxs, técnicxs e profissionais, jovens rurais, produtorxs, docentes); Movimento Nacional de Saúde Laicrimpo e pelo grupo de teatro comunitário “Murga del Tomate”, todas comprometidas em promover a agricultura ecológica familiar como modelo de desenvolvimento rural para a província de Misiones [...] Integra a Rede de Agroecologia de Misiones, a Mesa Provincial No Represas y a Rede de Agroecologia NEA Litoral; é membro do Movimento Agroecológico de América Latina e Caribe (MAELA) e do Movimento Mundial da Saúde dos Povos (MSPLA) (ESPERANTE, 2021).

²⁶⁹ *Movimiento Nacional de Salud integrado* por personas, grupos y organizaciones, activistas por la salud integral e integradora de la vida. Há mais informações sobre ele no seguinte endereço eletrônico: <http://www.laicrimposalud.com/Qui%C3%A9nes-somos>.

numerosa – 20 irmãos, “*mi madre ha sido como una tierra fértil; Mama Chela comunitaria*”. Assim que, para Segovia, “*el tema de grupo, de comunidad, [...] es parte de mi matriz*”.

Gerardo Segovia é posadeno e apresenta-se da seguinte forma:

licenciado en trabajo social, sicólogo social; estudié acá en la Universidad Nacional de Misiones, hice la escuela Pichon Riviere de psicología social e hice una especialidad también en economía social y desarrollo local y principalmente yo deseaba siempre tener... como fui formado en una iglesia de matriz cristiana por así decirlo, pero siempre unido con los jesuitas de acá, de Paraguay, especialmente que tenían mucho trabajo popular con los campesinos esa idea de unir la espiritualidad con lo social (SEGOVIA, 2022).

Durante anos atuou em projetos com a Igreja Católica de orientação da teologia da libertação, em diferentes partes de Misiones:

Con el [padre obispo Don Joaquín] hicimos un trabajo muy interesante y así descubrí el campesinado y con el mundo indígena, digamos, siempre tuve mucho respeto porque se había hecho tanto mal... así que fui muy respetuoso, porque implicaba un cambio, ya hice ese cambio ... [...]. Así que, a partir de eso, de ese trabajo, la pastoral social, trabajé en salud, también, [...] en la atención primaria de la salud (SEGOVIA, 2022).

Gerardo faz um registro histórico dos primeiros eventos que dizem respeito ao movimento agroecológico em Misiones:

en el 1993 [...] nació las primeras jornadas de Agricultura orgánica en ese momento que congregó a muchísima gente que estaba trabajando acá: Inmigrantes que tenían toda una práctica y ahí nace la agricultura orgánica de Misiones con un programa social agropecuario en el año 1993 que fue para compensación de la pobreza en pleno menemismo, la década infame digamos por así decirlo acá, neoliberal, con Color de Melo, con otros, la década del 1990 el auge del neoliberalismo pero hubo una política dentro del Ministerio de agricultura que se llamaba programa social agropecuario y que tomó un coordinador nacional, tenía una impronta muy interesante y acá un coordinador que fue un mestre, una estrella tan fuerte, lamentablemente fugaz porque falleció muy poco tiempo. Pero en tan poco tiempo unió toda esa diversidad y con una política pública creó todo una... Se llamaba programa social agropecuario, pero había una unidad técnica provincial con... todas las corrientes: pastoral social, biodinámicos, movimiento agrario misionero que proyectos le llegaban a los campesinos y siempre los indígenas acá estuvieron el último lugar a la marginalidad y el otro lado del río, como se puede decir (SEGOVIA, 2022).

Essa conjunção de movimentos – como Laicrimpo, RAOM, Movimiento Agrario Misionero (MAM), INDES²⁷⁰ – deu origem ao *Movimiento de semillas campesinas de Misiones*, em 1997, e às *ferias francas*.

Segundo Segovia (2022), a *Feria de Semillas*

nació de las necesidades de grupos de mujeres y de la inquietud de técnicos de distintas instituciones preocupados por la pérdida paulatina de especies y variedades importantes para garantizar la biodiversidad, la alimentación y la salud de las familias. Fue un espacio pionero que trascendió las fronteras de la provincia. Y, fue uno de los hitos en la historia de la agroecología en Argentina.

²⁷⁰ ONG de desenvolvimento rural que opera no nordeste da Argentina. Seu principal objetivo é promover organizações de agricultorxs e apoiar seus projetos com crédito e assistência técnica.

Desde 1997, o Movimento atua em rede, tendo como objetivo a recuperação, conservação e multiplicação da biodiversidade; a valorização e defesa do livre intercâmbio de sementes nativas e criolas, como garantia da soberania alimentar; o fortalecimento da agricultura familiar e a independência dxs agricultorxs no marco de uma proposta agroecológica; a promoção da formação de uma rede solidaria e a capacitação de todxs seus integrantes; o fomento à participação popular e o cuidado do meio ambiente; a incidência nas políticas públicas (ACCIÓN POR LA DIVERSIDAD, 2020, p. 42)

Nos últimos cinco anos, o Movimento centrou suas atividades em feiras de troca zonais, com o protagonismo de organizações de agricultorxs guardiães de sementes nativas e criolas. São sementes em sua maioria para fins alimentares, medicinais, ornamentais e artesanais. Entre elas estão: as variedades de milho, mandioca, batata-doce, feijões e várias espécies de cucurbitáceas; sálvia, menta, marcela, carqueja, alecrim, *mburucuyá* (medicinais); *guembé*, *pin dó* e *lapacho* [– sagradas para xs Mbya] (ACCIÓN POR LA DIVERSIDAD, 2020, p. 42).

Todos os anos, entre os dias 26 de julho e 1º de agosto, é celebrada, na província de Misiones, a *Semana Continental de las Semillas Nativas y Criollas*²⁷¹. Desde 2015, a iniciativa é promovida pelo *Movimiento Agroecológico de América Latina y el Caribe* (MAELA) e está voltada à defesa das sementes nativas e crioulas, da biodiversidade e dos bens comuns.

Durante o primeiro ano da pandemia da Covid-19, em 2020, o movimento das sementes sofreu alterações, respeitando as restrições de distanciamento social. As atividades centrais, acordadas pelo Movimento foram:

- realização de 14 feiras locais de intercâmbio de sementes, em diferentes zonas da província;
- movimento das sementes nativas e crioulas por meio de uma “*canasta viajera*” que percorreu toda a província de Misiones, ao longo das *Rutas Nacionales 12* – desde Puerto Iguazú até Posadas (a capital) – e 14, de El Soberbio a Puerto Iguazú, percorrendo quase 700km nos dois trajetos e dezoito postos de trocas (“*chacras*”, sedes de organizações, escolas, feiras), entre os dias 26 de julho e 1º de agosto²⁷²;

²⁷¹ Os meses de julho e agosto correspondem ao tempo agrícola de armazenamento das sementes até as primeiras geadas é o tempo da sementeira. Nesse período, são escolhidas duas datas importantes: 26 de julho, que corresponde à bênção das sementes. As primeiras sementes “curadas” ou abençoadas são levadas pelas mãos das camponesas até o dia 1º de agosto (Dia da *Pacha Mama*), onde elas serão oferecidas à Mãe Terra.

²⁷² Para saber mais sobre a “*canasta viajera*”, ver: https://drive.google.com/file/d/1ZaYGxVo99-g8_6SGGymj0l7fKurFQnBt/view

- elaboração da Declaração do Movimento, que enunciou as sementes como base da produção alimentar dos agricultorxs familiares e suas comunidades. As sementes fazem parte da cultura, uma vez que envolvem relações sociais e espiritualidade. O documento destacou, ainda, as ameaças que as sementes enfrentam com o plano Maizar 2019²⁷³ e com a chegada da empresa Syngenta²⁷⁴, em 2020, à província. Apela, também, à regulamentação urgente da lei da Agroecologia, aprovada em 2015;
- proposição de declaração de interesse municipal do evento “*Semana Continental das Sementes Nativas e Crioulas*” nos municípios de Iguazú, Montecarlo, Aristóbulo del Valle e Posadas (ORT; SEGOVIA, 2020).

A Declaração provincial da Semana Continental incentivou, junto com outras ações e organizações, a promulgação da Ley Provincial VIII n 80 *Protección de Semillas Nativas y Criollas*, aprovada em setembro de 2020, pela Câmara de Representantes de Misiones. Apesar dos resultados positivos, o *Movimiento por las Semillas Campesinas de Misiones* tem se deparado com obstáculos como “*la falta de diálogo y articulación entre la academia y los movimientos populares con sus saberes y haceres. Sumado a esto, la fragmentación de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que trabajan en el campo de la agricultura; la salud y la alimentación no permite elaborar un proyecto común de soberanía alimentaria*” (ORT; SEGOVIA, 2020, p. 4-5).

O lema da *Semana Continental de las semillas nativas y criollas de 2022* foi “*Somos Semillas, y desde los Territorios, Multiplicamos y Defendemos la Vida*”. Foi uma data importante. Em 2022 se comemoraram os 25 anos da primeira feira realizada em San Vicente. E, para o Movimento, a data objetivava:

revalorizar a las comunidades campesinas e indígenas de la agricultura familiar, en ley s y presupuestos, porque son quienes han sabido conservar y multiplicar la sabiduría milenaria que encierra cada semilla nativa y criolla; produciendo alimentos saludables y en armonía con la naturaleza, garantizando de esta manera la Soberanía Alimentaria de los Pueblos (OTRO AIRE FM UNIVERSIDAD, 2022).

Ao longo de mais de mês (9 de julho a 18 de agosto), foram realizados *talleres* e trocas de sementes nas *Ferías Francas* de vários municípios: Aristóbulo del Valle, Campo Grande, Campo Ramón, Oberá, San Pedro, El Soberbio, Puerto Iguazú, Montecarlo, entre outros. Estiveram presentes agricultorxs familiares; indígenas; habitantes de bairros urbanos;

²⁷³ Em 2019, *Misiones* era vista como nova fronteira para ampliação da produção de milho transgênico. O Plano Maizar buscava incorporar 235.000 hectares ao cultivo de milho geneticamente modificado. A luta das organizações e a resistência das comunidades conseguiram parar a implementação do plano (RAOM, 2021, p. 19).

²⁷⁴ Em princípios de junho de 2020, Ministério da Agricultura Familiar da província de Misiones firmou acordo com a multinacional suíça Syngenta que doaria sementes para promover hortas familiares e pequenos produtores agrícolas. O acordo não foi adiante devido à rejeição de organizações ambientais, trabalhadoras/es da agricultura familiar e pequenos agricultores.

sindicatos; igrejas; trabalhadorxs da saúde; cidadãos de países vizinhos como Chile, Paraguai, Brasil e de outras províncias. A *canasta viajera* nominada “*Semillas Viajeras Polinizando Soberanía en la Capital Nacional de la Biodiversidad*” também esteve presente. O evento findou com uma grande festa em *Capioví*.

Com o passar dos anos, outras províncias começam a implementar suas feiras de sementes. Desde 2007, acontece, durante o mês de maio, no Parque Pereyra Iraola, em Buenos Aires, a *Feria Provincial de Semillas Nativas y Criollas “Sembrando Esperanza”*, lugar de encontro e intercâmbio, que visa “destacar a importância de produzir e conservar sementes, e tornar visíveis as organizações de agricultores familiares de todo o país e seu papel na conservação da biodiversidade” (DOMINGUEZ *et al.*, 2009, 1062).

Nesse mesmo local, desde 2010, é realizada a *Feria Nacional* com mesmo nome. Em 2011 foi realizado estudo sobre a 1ª *Feria Nacional*, onde mais de 1.700 amostras de sementes foram intercambiadas (POCHETINO, 2011). Em termos de circulação de saberes, foram compartilhadas entre xs agricultorxs informações sobre características, usos, plantio; conservação e multiplicação das sementes. Grande parte das trocas de sementes foram destinadas à alimentação, o que permite dizer que o livre acesso às sementes facilita não apenas a conservação e reprodução da agrobiodiversidade, mas também a possibilidade que x agricultorx tem de eleger suas sementes de acordo com seus desejos e preferências. Os sistemas agrícolas tradicionais são complexos e requerem um amplo conhecimento da agrobiodiversidade, especialmente no que diz respeito aos usos, conservação e reprodução.

O tempo que passei na província foi mínimo, mas nenhum dxs indígenas com quem conversei mencionou a palavra agroecologia, nem segurança ou soberania alimentar. Além disso, uma das mulheres disse que não queria sequer saber sobre a palavra soberania alimentar, uma mentira trazida pelo Estado. Parece que os termos são usados e manipulados de forma equivocada pelos agentes do Estado. Ademais, desconhecem que exista uma Cátedra de soberania alimentar. Nunca ouviram falar.

6.2 AS DIMENSÕES DO ATO DE COMER

Adolfo Achinte afirma que a comida é um “fato social total”, na medida em que ela participa de diferentes esferas da vida comunitária (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021). Entre xs Mbya Guarani, o alimento/a comida está presente em diversos aspectos da vida comunitária – cotidiana e ritual – e produz sentidos particulares nesses distintos âmbitos.

O ato de comer/alimentar-se vai além da ingestão de alimentos, de atender as necessidades fisiológicas. A alimentação, fundamental para a vida humana, não é um fenômeno meramente biológico ou de compreensão individual. Faz parte das relações socioculturais, políticas e econômicas, essenciais para a compreensão de fenômenos sociais mais complexos no mundo contemporâneo. Vai além do aspecto nutricional – o que não me parece seja algo racionalizado pelas mulheres e homens Mbya –, ainda que exista uma narrativa capitalista do que é bom e saudável para comer.

Conforme assinalado por Valente (2016, p. 7), o ato de comer e de nutrir-se é muito mais que um ato instintivo movido pela sensação de fome. A alimentação é a expressão de valores, culturas, relações sociais e autodeterminação dos povos. O ato de se alimentar e alimentar aos outros envolve soberania, sentimento de pertencimento e empoderamento. Por isso também possui uma dimensão simbólica, espiritual.

Fazer refeições em coletivo não representa apenas nutrir o corpo, como já foi mencionado em outra passagem desta tese. É, também, “um ato pedagógico e cultural” como afirma Meneses (2013, p. 3). Ao partilhar comida juntamos comunidade, amigos, familiares. Nesse momento comenta-se sobre a receita: o sabor, o aroma, ensina-se e aprende-se sobre os saberes e fazeres do preparo dos alimentos.

Me recordo quando na aldeia *Yaka Porã*, ao redor do fogo, prestava atenção nas mãos ágeis das mulheres preparando as receitas, resultantes de intercâmbios com outros lugares, como o carreteiro do Rio Grande do Sul, o peixe ensopado, o *reviro misionero*, a chipa. O caminhar Mbya Guarani traz memórias e histórias partilhadas do alimentar-se em diferentes partes do grande território Guarani. A cozinha é domínio feminino, mas o masculino não está excluído.

Os sabores, as texturas, os aromas, os saberes e *haceres* de produzir (plantar), preparar e consumir alimentos estão vinculados a memórias, histórias e geografias de diferentes povos e culturas que têm sido ignoradas durante séculos.

Sou neta e bisneta de poloneses e desde pequena convivo com saberes, fazeres, sabores e aromas deste país “lejano”. Memórias na cozinha com a “babcia” Antonina (bisavó) preparando *pierogi*, sopa de tomate, purê de beterraba, *jajka faszerowane*. A trajetória da vida me levou para outros encontros alimentares entre quilombolas da Bahia; camponesxs do Mato Grosso e Tocantins; indígenas do Acre, Goiás, Maranhão e Amazonas. Meus afetos me levaram à Colômbia das *arepas*, *boñuelos*... Sou atravessada por distintos saberes, sabores e fazeres.

As receitas, de diferentes cozinhas, incluem indicações sobre a preparação de alimentos, seja para rituais, para o dia a dia, para resguardos, seja para tratamento de saúde. O cozinhar, produzido especialmente pelas mulheres, é como a escrita de um texto, onde são inseridos ingredientes, temperos, o modo de fazer, o cozimento e, por fim, o alimentar-se. Impregnado a isso estão memórias de pessoas, lugares, saberes. Tudo isso, junto e misturado, cria uma narrativa – oral, uma história, que será repassada por gerações –, em que as mulheres estão inseridas como sujeitas em sua plenitude.

Não apenas entre as/os Mbya, mas entre os povos indígenas de modo geral, a alimentação, como ressaltou Achinte: é um “ato coletivizante, que constrói os sentidos coletivos da vida e que também está associado a estratégias de cuidados com a vida [...] e contribui para a construção de relações intersubjetivas e relações sociais” (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021). Aí estão envolvidos os saberes ancestrais, o manejo da natureza, do território, das sementes, do sagrado. Reflete o pensamento do lugar, do pensamento situado.

O padrão colonial de poder sobre a alimentação está vinculado ao controle do saber e do ser. Está explicitamente atrelado ao controle da autoridade, isto é, do Estado e da economia (corporações). Podemos falar em produtos e alimentos. Os primeiros entram pelos olhos, são atrativos, mas não nos nutrem. O controle da mente (colonialidade da mente) passa pelos olhos (cores, tamanhos, formatos), pelo sabor (colonialidade do paladar) e pela subjetividade.

Os saberes e sabores dos alimentos, que têm referência com memórias de afeto, de relação com a Natureza, foram destituídos. É preciso reconstituí-los. Mignolo (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021) afirma:

no es que destituido y reconstituido sean más adecuado decir, son dos lenguajes, pero ha constituido el restituidos lo quiere decir a toda la experiencia, a todas las áreas de la experiencia humana. entonces tenemos que pensar en este sentido toda la experiencia humana que hacía truncado y la decolonialid ahora es cómo retomar esos caminos truncados.

E como fazer? Me parece que o ponto de partida são os saberes ancestrais que transmitem o valor e o amor pela terra e pela semente. Não necessariamente de povos originários, mas de povos negros, camponeses, urbanos, periurbanos, rurais, migrantes e tantos outros. Habitamos e construímos “cosmovivências” que nos ensinam quem somos e com todos os viventes.

O modo de vida da modernidade a partir da colonialidade eurocentrada instalada em 1492 fez com que essa conexão com todos os seres viventes – humanos e não humanos – fosse cortada, suspensa. Como mencionado por Flavia Yanucci (SIEMBRA DECOLONIAL, 2021) “vivemos desorientadxs, desconectadxs dos ciclos e do cosmos”. Entendemos que

existe algo assim como um centro de poder/saber/ser, a matriz ou padrão colonial de poder cuja vontade controla distintos âmbitos da vida. Não sabemos mais como viver em comunalidade que inclui os rios, as plantas, os animais, as montanhas, o ancestral, o tangível e o intangível, tudo relacionado na reciprocidade. É importante voltar a cultivar a terra, respeitando os ciclos naturais, honrando a generosidade com que a mãe terra permite gerar nossa alimentação a partir dos frutos e da colheita.

Os centros de conhecimentos/ saberes, as universidades, os institutos de pesquisa concentram a circulação de narrativas eurocentradas, estadunidensecentradas, que estão vinculadas ao poder econômico, para produzir mais pesticidas e fertilizantes. Não há abertura aos saberes pluriversos, a outras formas de ver e pensar as sementes, a terra, as águas, os bens comuns de modo geral.

O controle da autoridade remete à governabilidade; os alimentos são vistos como mercadorias, produtos. Os bens comuns estão em disputa... e o direito a terra e aos bens comuns se dá pela via dos conflitos.

No que diz respeito ao controle da economia, estão instituídos os modos de produção vinculados à monocultura em grande extensão, com poucos alimentos ao contrário da diversidade e dos alimentos frescos, saudáveis e saborosos. São alimentos empacotados, rápidos, pouco nutritivos, congelados.

É evidente a presença de alimentos industrializados em todas as comunidades Mbya. Ela não será afastada totalmente, mas a presença e circulação das sementes originárias mostra uma resistência viva dos Mbya Guarani à colonialidade alimentar.

6.3 “O MUNDO OUTRO EM MOVIMENTO”

As lutas dxs Mbya Guarani não estão separadas dos lugares onde nasceram, vivem, caminham e atuam/trabalham. Elas têm força e formas próprias e dizem respeito à defesa, recuperação e afirmação de seus territórios ancestrais. O povo Guarani é um dos mais aguerridos. Seus territórios são constantemente invadidos por particulares, com o apoio do Estado, em suas três esferas, sendo expulsos de seus territórios tradicionais. Seus territórios estão em áreas de interesse para diversos empreendimentos: imobiliários, turísticos e para o agronegócio. Quando não, são confinados em pequenas áreas e sem políticas públicas do Estado.

Atualmente, a ação pública dxs Mbya Guarani têm girado em torno da reconstituição do território, com retomadas de antigas aldeias; fechamento de rodovias como a BR 101, em Santa Catarina e dos Bandeirantes, em São Paulo²⁷⁵; ações simbólicas como a “retomada simbólica do *Pateo do Collegio*, local de fundação da cidade, marco simbólico da colonização paulista, em 2014, em um esforço para lançarem uma campanha midiática pela demarcação de suas terras” (KEESE DOS SANTOS, 2021, p. 334). Outra ação similar ocorreu, na abertura da copa do mundo de 2014, em São Paulo, que contou com a participação de jovens indígenas. Um desses jovens aceitou a tarefa de “levar clandestinamente uma faixa de protesto ao evento: *Demarcação Já*, que não foi transmitida na televisão, mas um fotógrafo presente ao estádio registrou a cena do jovem com a faixa levantada sobre a cabeça, atingindo ampla audiência na internet e publicada em diversos jornais internacionais (KEESE DOS SANTOS, 2021, p. 336).

Em setembro de 2017, em uma ousada ação, transmitida em sonho por uma das lideranças anciãs da TI Jaraguá, xs Mbya Guarani fincaram uma bandeira no Pico do Jaraguá, onde ficam as instalações das antenas de transmissão, onde lia-se “Jaraguá é Guarani”. Por três dias, xs Mbya conseguiram chamar a atenção da mídia e pressionar o governo estadual para dialogar, ao desligar momentaneamente o sinal de algumas antenas²⁷⁶ (KEESE DOS SANTOS, 2021).

Xs Mbya Guarani estão em constantes ressignificações de suas lutas. Como explorado por Keese dos Santos (2021, p. 330),

O novo contexto da luta pelas demarcações, com a presença em manifestações de rua e sua retórica do confronto acentuadas nas figuras do *xondaro*, certamente também complexifica as descrições que atribuem aos Guarani e, aos Mbya em particular, a fama de passivos, medrosos, de um povo que ‘apenas foge’. Essa complexificação tampouco deveria advogar o polo oposto: isto é, agora, no contexto de luta pelas demarcações, os Guarani Mbya teriam se convertido no povo mais guerreiro das Américas. O que esses processos apontam é que prevalece uma lógica dual, de pulsações, de concomitâncias de distintos vetores. Nem só guerreiros, nem só pacíficos.

As retomadas são uma demonstração de autonomia e autodeterminação.

O termo retomada no dicionário quer dizer “reconquista ou recuperação; ação ou efeito de retomar, de voltar a possuir”. Na perspectiva jurídica que é onde costuma ser utilizada, diz respeito a ação individualizada de alguém de retomar propriedade privada.

²⁷⁵ Em setembro de 2013, xs Guarani das aldeias da capital paulista fecharam a rodovia dos Bandeirantes por cerca de duas horas de maneira que não houvesse conflito ou qualquer repressão que os colocasse em risco e, conseguiram dar outro estatuto à visibilidade de sua urgente pauta de demarcação.

²⁷⁶ Tiago Karai fez relato detalhado do episódio durante o Colóquio “Lugar de índio também é na cidade”, na Faculdade de Direito da USP, em 6 jun. 2019.

Nenhuma informação sobre direitos difusos, à ação coletiva, de povos indígenas, por exemplo.

Quando se trata de retomada de território indígena, de modo sucinto e abreviado, pode-se dizer que consiste em processo de recuperação, pelos próprios povos indígenas, de áreas por eles ocupadas e que se encontram em posse de não-indígenas. É uma ação política desenvolvida coletivamente. Pelo país afora, de Norte a Sul, retomadas têm sido realizadas, haja vista a omissão do Estado em garantir os direitos constitucionais dos povos indígenas (art. 231 e 232).

As razões para as retomadas são várias, não se limitam a formas de pressão política pela demarcação de terra pelo Estado. Tem a ver com a reafirmação de identidades étnicas que foram negadas, apagadas, invisibilizadas, permitindo que sejam vistos como sujeitos políticos, com o fito de garantir os direitos expressos na Constituição de 1988 (CARVALHO, 2022); é o que garante a continuidade de um povo e uma reconexão com os ancestrais, “com os espíritos da mata e da natureza, com o sentido da nossa vida para nós mesmos e para nosso mundo” (MONCAU, 2021).

Xs Guarani Mbya em São Paulo iniciaram as retomadas a partir de 2012. Ao longo de 2021, três retomadas de aldeias aconteceram na TI *Tenondé Porã*. Nas palavras de Tiago Karai, a decisão de retomar não se dá no plano terreno: “Os espíritos dos nossos ancestrais nos guiam. A retomada é feita nessa busca. É muito difícil compreendê-la, mas nós que somos indígenas conseguimos entendê-la perfeitamente” (MONCAU, 2021).

Keese dos Santos compreende que as retomadas, as reocupações do território tradicional com a criação de novas aldeias têm sua importância. Em 2012, existiam apenas duas aldeias nesse território que depois foi portariado como TI *Tenondé Porã*. De lá para cá, já são treze aldeias. Essas retomadas são, justamente, pra lidar com tudo isso:

falta de espaço pra plantar; falta de sentido no cotidiano, de reproduzir a vida guarani sem se sentir como sentindo como uma pessoa sem utilidade, que fica parada, a espera de uma doação e, por causa disso, acaba agredindo a si próprio, seu próprio corpo, pela tristeza que tudo isso evoca. Eles vão na contramão disso quando eles começam a fazer essas novas aldeias. Várias dessas novas aldeias estão, inclusive, afastadas (CIA OITO NOVA DANÇA, 2021).

Essa fala remete ao que Alarcon (2019 [2013]) aborda em sua dissertação de mestrado intitulada *O retorno da terra. As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*: “percorre caminhos que vão do adoecimento da terra e dos corpos à cura da/pela terra retomada”.

Xs Guarani estão intrinsecamente ligados à terra, que não é um mero objeto. Na terra estão impressas relações com a Natureza e com todos os seres que nela habitam e o modo

como se envolvem com ela. Assim, o adoecimento/ a perda da terra - território, se desdobra em doenças físicas e espirituais aos primeiros. É “pelas ações de recuperação territorial que o território vem sendo curado” (ALARCON, 2019, p. 360).

Keese dos Santos atenta para o fato de que os Mbya estão renunciando a muitos confortos com os quais se acostumaram nas aldeias maiores (eletricidade e água encanada, por exemplo) e estão se dirigindo para aldeias mais próximas da mata (CIA OITO NOVA DANÇA, 2021).

Sobre as retomadas, Jerá Poty (CIA OITO NOVA DANÇA, 2021) diz, com orgulho:

Há 8-9 anos a gente não tinha a realidade que temos hoje. Depois de muito tempo com duas aldeias pequenininhas, a gente pode dizer pra *jurua* que a gente tem 13 aldeias. A maioria foi retomada há dois, três anos, então se potencializa, se equilibra essa vida, alimentando todo dia esse sentimento da generosidade para você ser livre e aproveitar todos os sentimentos que você tem como ser humano.

As retomadas foram marcadas por um esforço grande de recuperação territorial de áreas tradicionalmente ocupadas pelos Mbya Guarani das aldeias Barragem e Krukutu, além de reaver práticas antes suprimidas pelas limitações do território e as condições ambientais da área.

A recuperação do território conferiu aos Guarani a possibilidade de resgatar cultivos alimentares tradicionais, a partir da restauração de biodiversidade em áreas com solos degradados, combinando práticas tradicionais de cultivo com técnicas contemporâneas da agroecologia e da permacultura além de intercâmbio de sementes com outras comunidades indígenas e com *jurua*; sem contar com a viabilização de técnicas alternativas para infraestrutura das *tekoa* e no cuidado com rios e nascentes (KEESE DOS SANTOS; OLIVEIRA, 2020).

De acordo com os autores (KEESE DOS SANTOS; OLIVEIRA, 2020), hoje já são 17 roças nas *tekoa* retomadas onde é encontrada uma grande diversidade de variedades de batata-doce; milho; mandioca; feijão; amendoim; abóbora; melancia, livres de qualquer pesticida e/ou transformação gênica.

Alarcon (2013 [2019]) chama a atenção para o fato de que são as memórias que criam as condições para as retomadas; elas rememoram o que os ancestrais ensinaram. As áreas retomadas significam terra para produzir (roças e relações), e se apresenta como uma oportunidade de atualizar um modo de vida próprio, que passa pela possibilidade de realização de rituais que já não são realizados.

As retomadas realizadas pelxs Mbya Guarani em São Paulo, Santa Catarina e Misiones constituem, um longo processo não apenas de resistência, mas de re-existência. A

recuperação dos territórios tem levado xs Guarani a mudarem suas estratégias de luta²⁷⁷, organizando-se e participando politicamente para além da aldeia (CGY, Arpinsul, APIB) e aliando-se a organizações não governamentais, e universidades.

Xs Mbya, como mencionado por Zibechi, estão buscando “a criação de um ‘mundo outro’”, em que a autonomia na produção e reprodução da vida seja o foco. Elxs

resistem e criam espaços, aqui e agora, onde se sintam seguros, onde se sintam protegidos, espaço-refúgio onde possam ‘respirar’ e que, na medida do possível, devam funcionar em territórios autocontrolados e defendidos por eles e elas (ZIBECHI, 2020, p. 67).

As tekoa/aldeias têm sido o *locus* de luta e de re-existência. É a partir das práticas coletivas cotidianas focadas na relação entre seres humana e com a Natureza que se busca construir esse mundo outro.

As mulheres [e os jovens, também] têm tido protagonismo e participação central no processo de re-existência. Elas estão mobilizadas nos trabalhos coletivos – que envolvem a autonomia alimentar; a promoção à saúde; a educação escolar específica e bilíngue; a sustentabilidade ambiental; à defesa do território; à violência contra a mulher. Como aludido por Zibechi (2020, p. 71) “trabalhos coletivos são relações sociais, as formas em que as comunidades se reproduzem como relações heterogêneas em relação às homogêneas, criando e sustentando o comum”.

No meu entender, xs Mbya estão tratando de enfrentar as “cinco lógicas ou modos de produção da não-existência”, discutidas por Souza Santos (2010): i) monocultura do sober e do rigor do saber; ii) monocultura do tempo linear; iii) monocultura da naturalização das diferenças; iv) lógica da escala dominante, com duas formas principais: o universal e o global; v) monocultura dos critérios de produtividade capitalista. Elxs foram atacadx em suas cosmovisões e faz-se importante “resgatar” e reafirmar suas próprias ontologias e epistemes, em suas práticas territoriais e culturais.

Xs Guarani estão articulados em comissões locais e regionais ao movimento indígena mais amplo, a partir da promulgação Constituição Federal de 1988. Entretanto, como bem atesta Silveira (2017, p. 219), “a prática de reuniões para tomar decisões que afetam o grupo é comum entre os Guarani. As *Aty* ou reuniões comunitárias acontecem no âmbito local, enquanto as *Aty Guasu* são discussões de âmbito multilocal”.

²⁷⁷ Kerexu diz: Os Guarani Mbya têm uma forma de luta que é muito consentimento. Nosso sentimento, nós temos toda essa sensibilidade, de sentir, de entender, de acolher, de lutar, de enfrentar. E o povo Guarani, ele tem a estratégia de luta, sempre teve essa estratégia de luta, sempre foi conhecido como povo que tem mais paciência, é mais gentil (CISA, 2021).

Nos anos 1990 xs Guarani começaram a se organizar em encontros com o objetivo de discutir, diagnosticar, deliberar e reivindicar acerca dos processos demarcatórios de seus territórios, para que, assim, pudessem viver segundo seu modo de ser. Suas terras são insuficientes e as tentativas de expropriação das já (teoricamente) garantidas são significativas.

Em nível estadual, em 2006, foi criada a Comissão Guarani *Nhemonguetá*, articulação de lideranças e caciques, mencionada anteriormente e que faz parte da CGY e da APIB.

A CGY foi criada em 2006, numa grande assembleia, na TI *Peguaoty*, município de Sete Barras, em São Paulo, visando fortalecer as comunidades Guarani na sua luta pela defesa de seus territórios tradicionais. Desde então, há escritório móvel da CGY, na TI *Tenondé Porã*. A Comissão, pouco a pouco tem garantido vitórias importantes na luta pelo reconhecimento dos direitos territoriais do povo Guarani e se consolidando como importante protagonista político do movimento indígena nacional (CGY, 2006).

Pari passu à criação da CGY, xs Guarani realizam Encontros Continentais, que objetivam uma maior articulação, reflexão e ação sobre a situação em que se encontram xs Guarani presentes na Argentina, Brasil, Paraguai e Bolívia. Desde 2006, já ocorreram quatro edições. O I e II Encontro foram realizados no estado do Rio Grande do Sul, nos anos de 2006 e 2007 (São Gabriel e Porto Alegre, respectivamente). Com o passar do tempo, os Encontros Continentais passaram a deslocar-se, também, pelos demais países que constituem a territorialidade Guarani constituindo o Conselho Continental (CCNAGUA, 2006 e 2007).

Em novembro de 2010, durante o 3º Encontro Continental, ocorrido em Asunción/Paraguai, foi criado o Conselho Continental da Nação Guarani (CCNAGUA), como um espaço de articulação política e de reivindicação de direitos junto aos Estados nacionais. Os pilares do CCNAGUA são: direito sobre os territórios ancestrais, possuídos, ocupados ou reclamados por Povos da Nação Guarani; o livre trânsito dos Povos Guarani transfronteiriços e o direito ao respeito e reconhecimento de suas culturas (CCNAGUA, 2010).

Em 2015, na *tekohá Ka'akupe*, no município de Ruiz de Montoya (Argentina), aconteceu o IV Encontro Continental. O encontro foi inspirado pelo tema “*Yvy marae’y: Territorio, justicia e libertad*”, em que se refletiu sobre os grandes desafios enfrentados pelos povos Guarani em todos os territórios nacionais, com objetivo de promover a formulação de debates e diretrizes de fortalecimento do povo Guarani (CCNAGUA, 2015).

Em Misiones, Argentina, desde 2007, existe a *Aty Ñeychyrõ*, reunião de três dias, que ocorre uma vez por mês em distintas comunidades. Nas palavras do antropólogo Carlos Salamanca (2012, p. 244): “La importancia del *Aty Ñeychyrõ* ha residido en la capacidad de

convocar y permitir materialmente a personas Mbya de distintas procedencias reunirse y discutir problemas comunes”.

A *Equipo Misiones de Pastoral Aborígen* (EMiPA) que integra a *Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA)*²⁷⁸, da Conferencia Episcopal Argentina, teve um papel fundamental no surgimento da *Aty Ñeychyrõ*. Estimulados por uma Assembleia de Caciques no Rio de Janeiro, em 1995, que tratava de alcançar autonomia indígena, articulando-se com outros processos sociais, participaram duas lideranças Mbya Guarani de Misiones, acompanhados de um agente pastoral de EMiPA. Segundo Salamanca (2012, p. 249),

Al regreso de su visita a la Asamblea de caciques en Río de Janeiro, EMiPA y los Mbya empezaron a reunirse de la mano del reconocimiento y de la legitimidad con que líderes y caciques contaban en las aldeas y en las redes de parientes, de los numerosos conflictos territoriales que los Mbya enfrentaban aquí y allá en toda la provincia y del silencio con que el gobierno provincial respondía a sus demandas.

Registra-se que os impactos de empresas florestais, como Alto Paraná, e de colonização privada (Colonizadora *Misionera*) sobre os territórios Mbya Guarani impulsionaram a consolidação da *Aty* e proporcionaram a construção de alianças com outras organizações e movimentos sociais. É nesse marco que, em 12 de outubro de 1997, acontece o 1º *Encuentro por la Tierra*, no município de El Soberbio, organizado pela *Pastoral Social de la zona norte, el Movimiento Agrario de Misiones y la Pastoral Aborígen* (SALAMANCA, 2012, p. 250).

6.4 PROTAGONISMO DAS MULHERES

No Brasil, nos últimos anos, as mulheres indígenas protagonizaram oposição ao governo Bolsonaro, que paralisou as demarcações de terra e acenou a liberação para permitir mineração, arrendamento (Instrução Normativa Conjunta nº 1, 22/02/2021), plantio de soja, pecuária, missões religiosas nos territórios originários. A presença feminina indígena ampliou bastante no interior das instancias associativas e organizativas locais, regionais e nacionais. Há lideranças mulheres, que embora não sejam cacicas, são bastante ativas e estão fazendo a diferença nas assembleias, reuniões.

Em conversa não gravada, Kerexu Yxapyry relata que o protagonismo das mulheres, hoje, a frente do movimento indígena nacional é forte, mas “pra nós chegarmos aonde chegamos não foi fácil”. No início, ela, Eunice Antunes, precisou passar por vários momentos

²⁷⁸ Surge como consequência das mudanças institucionais no marco do Concílio Vaticano II. Composta por equipes diocesanas, está organizada em três grandes regiões: Sul, NEA e NOA. Realizam atividades de acompanhamento e apoio em áreas como educação intercultural bilíngue, jovens, assessoria jurídica, direitos indígenas. Teve papel importante na CN Reformada/1994, no que respeita aos direitos indígenas (ENDEPA, 2020).

díficeis. Os homens não viam com bons olhos a presença das indígenas mulheres nos espaços públicos políticos. Kerexu conta que foi assediada sexualmente, moralmente e por fim difamada: “criavam mentiras, histórias que eram lançadas ao vento e chegavam à comunidade”. Kerexu sofria com isso, mas se mantinha firme em seu propósito. Para ela, ser liderança política, para fora, participar dos movimentos é importante, mas o cotidiano na aldeia também o é. Kerexu diz estar cansada de tantas reuniões. Dado momento questionada sobre porque não ir à reunião, dar mais importância a outras questões do que ao movimento, ela responde: “porque sou mulher”. Kerexu diz que a consideram como “alguém que retruca, que vai pro enfrentamento, que não aceita as coisas facilmente”. Outro dia tinha uma reunião da Apib da qual recusou: “não vou pra reunião pois preciso lavar roupa”.

A participação cada vez maior de mulheres deu outra cara ao movimento indígena, com novas demandas e debates: saúde da mulher e das crianças, alimentação, sementes, plantas medicinais; projetos econômicos sustentáveis; álcool e drogas, violência; além das contínuas demandas por terra, território e políticas públicas.

No caso da CGY, a cacica da aldeia *Yaka Porã*, Eliara Antunes, é uma das representantes do estado de Santa Catarina, na Comissão. Em 2021, Eliara foi escolhida para ser a coordenadora da Comissão *Nhemonguetá*. Entre risos, ela brinca: “estou aqui para coordenar os homens, como já estive uma vez! [...] voltei a terminar o que eu tinha deixado por fazer!”

Durante a Assembleia da CGY, em 2022, foi apresentado projeto para inclusão de coordenadoras mulheres para questões sobre infância, alimentação, saúde - em âmbito regional- e construir pontes com as políticas públicas em âmbito nacional. Eunice Antunes, coordenadora geral da CGY, deu uma cara mais indígena do que indigenista, à Comissão (CADERNO DE CAMPO, 2022).

A maioria dos caciques Guarani, em Santa Catarina, são homens, apenas 5 mulheres. Há lideranças mulheres, que embora não sejam cacicas, são bastante ativas e estão fazendo a diferença nas assembleias.

Eliara contou que durante dois anos esteve afastada da Comissão *Nhemonguetá* por conta da violência e das perseguições sofridas pelos contrários à demarcação da TI. Ela diz que no período que esteve ausente “muitas coisas não andaram”. Os “caciques se reuniram e pediram para que eu voltasse à coordenação” (ANTUNES, 2022).

Com tom mais sério e pausado, Eliara relata que uma das conquistas foi a criação do Pólo Base de Saúde direcionado ao Povo Guarani. Mas não foi sem luta.

[...] A saúde indígena era muito precária dentro das comunidades e nosso grupo aqui do litoral ficava dentro do espaço que era dos Kaingang e aí então tudo que vinha para as comunidades indígenas, independente se é Kaingang ou Guarani, ia tudo pros Kaingang e pros Xokleng e pra nós, Guarani, por ser um povo mais quieto, a gente não tinha nada que fizesse somar. O médico vinha uma vez por mês na comunidade, tinha vez que não vinha. E aí quando eu estava ali na coordenação conversamos com os caciques e onde a gente decidiu revolucionar mesmo. A gente fez uma ocupação de um mês na SESAI, no centro de Florianópolis; ocupamos o prédio e aonde a gente conseguiu o nosso Pólo. Ficamos um mês acampados lá na SESAI, aonde a gente conseguiu tirar o nosso polo base de dentro dos Kaingang e hoje nós temos um prédio que é só pra nós, pros Guarani [...]

A partir da criação do Pólo Base de Saúde, os Guarani lograram a contratação de motoristas guarani; veículos para deslocamento de urgência e emergência; equipe médica com atendimento semanal no interior das comunidades; atendimento odontológico.

Isso ficou bastante marcado na gestão de Eliara. A “revolução” mencionada, foi uma conquista do povo Guarani. Eliara reforça, “o meu objetivo hoje, voltando a Comissão *Nhemonguetá* é conseguir as unidades de saúde, os postos de saúde dentro das comunidades pra que os indígenas possam ser atendidos diariamente (ANTUNES, 2022).

Em Santa Catarina existe uma organização de mulheres Guarani: a Comissão *Kunhangue*. Para Eliara Antunes, a organização de indígenas mulheres no estado de Santa Catarina é uma das mais fortes da região sul e sudeste do país. Ela diz: “as mulheres aqui são mais autônomas; estão conquistando os espaços. Sei que ainda falta muito ainda pra ser conquistado, mas nós já estamos bem na frente de outros estados em termos de organização indígena feminina” (ANTUNES, 2022).

A *Kunhangue* foi criada em 2019. Eliara conta como a ideia de uma organização de mulheres Mbya Guarani surgiu:

Não existia qualquer organização de mulheres Guarani em nenhum dos estados [onde há presença Mbya Guarani]. Tivemos luz de a gente começar a trabalhar com as mulheres foi quando teve uma assembleia da Comissão *Yvyrypa* que aconteceu aqui no Morro [dos Cavalos] e nessa época eu estava como coordenadora da comissão *Nhemonguetá* e onde eu levei essa proposta num GT que a gente fez, onde a gente fez um momento só das mulheres e aonde eu comecei a contar a minha luta. Era recente o ataque que a gente sofreu, as perseguições que eu estava sofrendo aqui na minha comunidade, onde a minha mãe também tinha sofrido aquele ataque, onde ela teve a mão decepada. Então, eu levantei essa questão no grupo de mulheres onde surgiu a ideia de a gente começar trabalhar essa questão do grupo de mulheres nas aldeias. Nasceu aqui a ideia de uma organização de mulheres Guarani no estado de Santa Catarina e hoje a gente tá bem, a gente é muito procurada, eu e a Kerexu, pra gente dar palestra em outras comunidades. As mulheres do Paraná também estão se organizando (ANTUNES, 2022).

A primeira assembleia da *Kunhangue* foi em 2020, na aldeia Tavaí em Canelinha. Esse primeiro encontro estadual de mulheres não contou com apoio e/ou recursos financeiros externos. O cacique da aldeia que sediou o encontro “bancou quase tudo”.

Ainda em 2020, aconteceu o I *Nhemboaty Kunhangue Yvyrupa* na aldeia Jataí Ty, Balneário Barra do Sul (SC), com o lema: “Nosso território, nossa mãe”. O evento contou com mais de 300 mulheres Guarani vindas de *tekoa* dos estados do Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Elas trouxeram em suas bagagens as memórias, as vivências, a cultura, a ancestralidade, bem como sementes tradicionais e ervas medicinais para a inauguração da *opy*, conduzida pela cacica Arminda. O encontro objetivou o debate sobre a importância do empoderamento das mulheres e a luta para combater a violência de seus corpos, mente e espírito, e a da reflexão do papel da mulher indígena dentro das aldeias, na sociedade e na política.

Durante os três dias,

[...] discutimos intensamente temas que afetam as nossas vidas e a vida de nosso povo, já que somos nós as responsáveis pela vida junto ao povo guarani. Somos nós que guardamos as sementes, que trazemos as crianças ao mundo e que levantamos nosso povo na luta pela terra [...] fizemos uma forte reflexão com as nossas *Xejaryi* - as mulheres mais velhas de nosso povo - sobre o nosso modo de ser mulher, o *kunhangue reko* [...] reflet[imos] sobre os nossos direitos e deveres: o que nós, mulheres, mães, filhas, lideranças, professoras, agentes de saúde, guerreiras da terra, parteiras, guardiãs das sementes devemos fazer para garantir um bom futuro ao nosso povo? [...] discu[timos] sobre as diferentes formas de violência que nos atingem, começando pela falta de nossas terras tradicionais e a consequente ausência de políticas públicas essenciais, como os serviços básicos de saúde e educação, [bem como, formas comunitárias e legais de enfrentar todas as violações e se fortalecer mutuamente] (REVITALIZANDO CULTURAS, 2020).

O segundo encontro de mulheres Guarani do Estado de Santa Catarina aconteceu em julho de 2021, na *Tekoa Pira Rupa*, no Maciambu.

Os fundamentos do Encontro foram os “aconselhamentos com nossas *Xejaryi*, no aprender ouvindo e, também, fazendo as boas práticas de alimentação, cuidado e resguardo, sobre nossos remédios e curas”. Ao longo de cinco dias,

compartilhamos histórias de vida, saberes, choros, abraços, risos e cuidados [...] falamos e ouvimos sobre a importância das *Kunhangue* no dia-a-dia no território, tivemos os momentos sensíveis para relatos das ainda atuais violências que sentimos, e finalizamos com a força milenar da cura e saúde das mulheres, o *kunhangue reko*. [...] discutimos sobre a força e as dificuldades das mulheres que são chefes de família, ouvindo as histórias de vida de muitas guerreiras de nosso povo que no cotidiano vem sendo responsáveis por um dos momentos mais sagrados de nossa vida, o momento de nossa alimentação – tanto de nossos corpos quanto nossos espíritos. Afirmamos a problemática das entradas de alimentos industrializados em nossas tekoa, e relatamos como elas tem afligido nossa saúde e na nossa vida como ser humano a nossa forma de relação comunitária com os alimentos. [...] Nós mulheres Guarani carregamos os conhecimentos milenares sobre a Mata Atlântica e as sementes. [...] Estamos em uma guerra para que nosso conhecimento, o conhecimento da mulher guarani não seja apagado, desprezado, assediado. Sabemos que dar essa importância significa também trazer os homens conosco nessa busca. Precisamos lutar juntos para que nosso direito à saúde exista respeitando o *nhandereko*, o *kunhangue reko*, sem nunca esquecer das necessidades das mulheres e crianças. [...] [discutimos sobre os] muitos tipos de violência que nos fazem sofrer, e sempre confirmamos a *importância do diálogo entre as mulheres*

com os homens e seus filhos e filhas. Discutimos sobre como podemos criar esses espaços de fala e entendimento, sem julgamento. Não queremos também que os homens sofram, queremos nos cuidar juntos, fazer juntos nossa luta, andando lado a lado. Não queremos andar atrás. Queremos que as mulheres da comunidade tenham mais participação nas organizações e conselhos, para que que olhem mais para nós todas.

[...] Saímos das atividades fortalecidas para poder se firmar juntas e com as outras parentes das aldeias a denúncia e a luta contra a violência às mulheres. Não precisamos que nos deem voz: nós já temos, precisamos que nos deem ouvidos! [...] (trechos da Carta do 1º Encontro Estadual de Mulheres Guarani, de Santa Catarina, 2021). (RACISMO AMBIENTAL, 2021) [grifos meus].

Saliento o relato de Neusa Kunhã, da *tekoa Dje 'y/Rio Pequeno*. Em 2021, as indígenas dessa *tekoa*, realizaram o primeiro encontro de mulheres, que contou com a presença de mulheres vindas de outras aldeia e povos, além de Julieta Paredes. Segundo Neusa, “a comunidade quis mostrar a sua forma de lutar, mostrar que pode incentivar outras mulheres a não desistir, incentivar outras mulheres a lutar pelos seus direitos, seu modo de vida”. O encontro das mulheres foi importante para o fortalecimento espiritual. Para Neusa,

a gente busca muito esse fortalecimento espiritual, pra que a gente possa tá preparado, não só fisicamente, mas psicologicamente, pra enfrentar toda essa violência. Porque além de ser mulher, a gente tem sentimento, a gente é mais sensível, a gente tem várias questões da mulher em si. Então, eu venho preparando esse meu psicológico desde novinha. Acompanhei muito a trajetória, a luta do meu pai. Sem eu perceber, eu fui criando essa forma de luta, essa forma de resistência. E eu quero mostrar pra sociedade que a gente tem uma luta em conjunto, independente se eu vivo no estado do Rio de Janeiro, o indígena, os Guarani, ele não só ocupa o território, do estado do Rio, ele ocupa todo o território de nossa ancestralidade (KUNHÃ, 2021).

Os temas de debate estiveram centrados na saúde, educação e saneamento.

Neusa ratificou que o Encontro foi bom, fortaleceu como pessoa a ajudar a entender de que forma elas, as mulheres, junto com a comunidade vão prosseguir a caminhada coletivamente. “Porque nossa luta ela é muito coletiva. Eu não dou passos sozinha. Eu dou passos a partir do momento da decisão da comunidade” (KUNHÃ, 2021).

Ao final de três dias de partilha, a comunidade instalou uma placa de identificação na entrada da aldeia, próximo a BR-101. Neusa, bastante alegre, rememora esse momento:

sempre foi um sonho da colocar uma placa de identificação. Durante muitos anos, a comunidade vinha falando. Muitos turistas deixavam de vir pra aldeia porque não sabia como chegar. Então, a gente conseguiu recurso pra fazer essa placa que sempre foi um sonho da comunidade. No dia que a placa chegou, filmamos toda a trajetória da chegada da placa. Quando chegou na aldeia, a gente fez uma cerimônia, pedimos autorização pra mãe Natureza, pedimos autorização pra *Nhanderu* pra colocar a placa lá na BR-101, na entrada da Aldeia Rio Pequeno. E aí, a gente desceu andando, 7 km, com crianças, com idosos, dançando o tempo todo, pra mostrar pra população não indígena, que estamos presentes no local. Que a gente não está se escondendo. Que eles que são invasores, a gente sempre esteve ali e aí todo mundo veio, pintado. E colocamos a placa. No dia foi acompanhado pela Polícia Federal, Polícia Militar, a própria Funai. Então, foi tudo conforme a lei, colocamos a placa (KUNHÃ, 2021).

Após três dias, a placa foi retirada, ou melhor, arrancada, roubada, ela desapareceu. A comunidade reagiu:

queríamos mostrar pra população que nós não vamos nos calar diante daquela violência. E aí, a comunidade desceu novamente, sete quilômetros, dançando, procuramos o presidente da associação dos moradores do local informamos ao Presidente, que a gente tava ciente do que tava acontecendo, do roubo. E aí nos deparamos com violência brutal no local, eu quase fui agredida fisicamente, eles só não encostaram a mão em mim, porque tinha muita gente do meu lado. A gente só queria mostrar que estávamos insatisfeitos com o que aconteceu, isso é uma violência contra o povo indígena e que essa violência não tinha partido da comunidade e sim dos moradores. Nós fomos insultados, nós fomos chamados de animais, fomos agredidos. Meu sobrinho quase foi atropelado. Então, tinha gringo, xingando a gente de animais, que a gente não era dali que nós éramos do Paraguai, a gente nem limpo, era. A gente foi agredido, verbalmente e fisicamente. A Polícia Militar estava vendo tudo e não fez nada. Não Defendeu a vida. Eu não tô pedindo pra polícia amar os povos indígenas, eu tô pedindo apenas que respeite a vida dos povos indígenas (KUNHÃ, 2021).

Além dos Encontros estaduais e regionais, há que destacar os eventos nacionais, como a 1ª e 2ª Marcha Nacional de Mulheres Indígenas, ocorridas em 2019 e 2021, das quais as Mbya Guarani participaram fortemente. Com o lema: “Território: nosso corpo, nosso espírito”, a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas objetivou:

dar visibilidade às ações das mulheres indígenas do Brasil, discutindo questões inerentes às suas diversas realidades, reconhecendo e fortalecendo os seus protagonismos e capacidades na defesa e na garantia dos direitos humanos aos povos indígenas, em especial o cuidado com a mãe terra, com o território, com o corpo e com o espírito (MILANO, 2019, p. 1).

Os corpos femininos indígenas, em aliança, pintados com o vermelho do urucum, “clamaram por autonomia; emancipação; acesso equitativo às políticas públicas indigenistas; participação na tomada de decisões em questões que lhes digam respeito, tanto do ponto de vista individual como coletivo; reivindicaram, também, o reconhecimento que aceite e valorize a diferença” (CASTILHO; GUIMARÃES, 2021, p. 346). Esses corpos femininos em aliança demonstraram “um momento da fissura na colonialidade e as distintas narrativas de mulheres indígenas que participaram da iniciativa – apresentando suas agendas e demandas - revelam uma crítica decolonial” (CASTILHO; GUIMARÃES, 2021, p. 347).

No documento final da Marcha das Mulheres Indígenas (14/9/2019), as mais de 2.500 indígenas mulheres assumem que:

O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. Quando cuidamos de nossos territórios, o que naturalmente já é parte de nossa cultura, estamos garantindo o bem de todo o planeta, pois cuidamos das florestas, do ar, das águas, dos solos. A maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas e, assim, contribuimos para sustentar a vida na Terra.

Por isso, elas enfatizam:

a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida²⁷⁹.

Passados dois anos, entre os dias 7 e 11 de setembro de 2021, cerca de 4.000 mulheres de vários povos e regiões do país se reencontraram em Brasília para a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, que teve como tema “Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da Terra”.

Na Argentina, desde o ano de 2013, mulheres de povos originários começaram a percorrer o país com a ideia de gestar o que hoje é conhecido como *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir*, capitaneado por mulheres Mapuche:

Fuimos en busca de hacer visible lo que se pretende invisibilizar: nuestras cuerpas-territorio, nuestras cosmovisiones, nuestras identidades y nuestros derechos como mujeres indígenas. [...] Juntas, nos organizamos en el espacio que llamamos Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir y que desde mediados del 2018 renombramos como Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Proponemos recuperar la plurinacionalidad histórica que ha sido omitida y negada por la historia oficial. Luchamos por la autodeterminación de nuestros cuerpos, de nuestros territorios y de nuestros pueblos (FACEBOOK, 201?)²⁸⁰.

Nas palavras de Millán (FACEBOOK, 201?),

as mujeres estamos desandando todo este ropaje colonial de estigmatización y estamos recuperando la memoria, la identidad, y desde ese lugar, estamos construyendo propuestas como el Buen Vivir como derecho. Y entendemos el Buen Vivir como la recuperación de la reciprocidad entre los pueblos y para con la naturaleza. Para poder ir hacia ese Buen Vivir, tenemos que interpelar a absolutamente todas las estructuras.

Em 2022, tive a oportunidade de participar de reuniões com “referentes” deste Movimento para tratar de demandas relacionadas especificamente à educação, sem a ingerência do Estado²⁸¹.

²⁷⁹ Para mais informações, ver: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122/30537>

²⁸⁰ Página Inicial Facebook do Movimento de Mujeres Indígenas y el Buen Vivir.

²⁸¹ Minha participação deu-se por intermédio da professora Dra. Claudia Briones (Universidade Nacional de Rio Negro), ao PPGECsA, com o intuito de conformar uma rede de acadêmicos para “*caminar junt@s y pensar junt@s*” (e-mail datado de 7 fev. 2022). A primeira reunião aconteceu em 10 de fevereiro de 2022, de escuta e diálogo para articular ações concretas para apoiar três projetos do Movimento: i) *Propuestas para identificar y cuantificar las muy diversas violencias padecidas, a ser relevadas entre las participantes al Tercer Parlamento*, realizado em maio de 2022 em Salta capital; ii) *Elaboración de conceptos que ayuden a instalar en el discurso jurídico la penalización de distintas formas de terricidio como crímenes de lesa humanidad y lesa naturaleza*; iii) *Apoyos y avales académicos a su proyecto de instituir una Pluriversidad que sistematice y transmita sus distintos saberes ancestrales*. Me coloquei à disposição para contribuir com os *proyectos de educación autónoma diferentes pero complementarios que buscan retomar, sistematizar y compartir saberes ancestrales: Bachilleratos plurinacionales*. Em 27 de março, já em território argentino, participei, virtualmente, de conversatório de troca de experiências sobre *bachilleratos populares*, a fim de entender como as distintas experiências foram alcançando reconhecimento. Kerexu Yxapyry foi convidada para falar sobre o projeto pedagógico da escola indígena de Itaty, na TI Morro dos Cavalos, mas infelizmente por incompatibilidade de horários, não pode dar seu testemunho.

A 1ª Marcha de las Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, de todas as regiões do país até a capital Buenos Aires, ocorreu em 2015. O movimento vem realizando diferentes ações na arena pública, denunciando conflitos que afetam os povos originários no país e propondo um novo pacto de coabitação para assegurar o *Buen Vivir*. Um de seus principais slogans é “Basta de Terricídio”²⁸².

O Movimento tem realizado campanha contra o “*chineo*”,

una práctica sexual aberrante, de la época colonial, y que los criollos blancos, con poder económico, político y social, eligen niñas entre 8 y 10 años para violarlas. Estos hombres lo viven como un rito iniciático sexual de las niñas, pero las niñas mueren, las niñas se suicidan, las niñas quedan traumatizadas, sus vidas son arruinadas para siempre. Esa práctica viene desde la colonia hasta el día de hoy en el norte de Argentina (MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS POR EL BUEN VIVIR, 2021).

Em 2021, entre os meses de abril e maio, *mujeres originárias*, empreenderam uma nova marcha, de cerca de 2.000km até Buenos Aires, para pedir que o terricídio seja considerado um crime de lesa-humanidade e lesa-Natureza:

las mujeres indígenas manifestamos las voces inaudibles de la naturaleza contra el terricídio promovido por el nuevo codicioso colonialismo. La fuerza telúrica espiritual de la Tierra está despertando a las mujeres y las mujeres lucharán por defender la Tierra, la verdadera fuente de su identidad más profunda. Yo llamo esto feminización cosmogónica. Además, para nosotras es importante afirmar que no le estamos disputando el poder a este sistema colonial, patriarcal y capitalista. Luchamos por restaurar la armonía (MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS POR EL BUEN VIVIR, 2021).

No conversatório com Vandana Shiva, em 15 maio de 2021, a *weichafer* alertou para o fato de que as mulheres “se han convertido en una fuerza estructural” no processo contra o colonialismo, “*precisamente porque sobre ellas recae toda la violencia de la sociedad y reverbera todo el peso de la muerte, tanto humana como natural [...]*” (MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS POR EL BUEN VIVIR, 2021).

Muitas das violações dos direitos das mulheres indígenas estão ligadas à violação dos direitos coletivos, especialmente os direitos territoriais. As mulheres indígenas se identificam como protetoras ancestrais dos territórios e dos bens comuns naturais. Além de serem uma parte fundamental na produção de alimentos, desempenham papel importante na conservação dos ecossistemas, no cuidado com as sementes originárias e com as fontes de água.

²⁸² O conceito de terricídio engloba as diversas formas de assassinato das formas de vida: feminicídio, ecocídio, epistemicídio (eliminação sistemática de outros modos de habitar o mundo).

Millán reitera:

Las mujeres indígenas somos cuerpasterritorio y la tierra nos habita... Hay una unidad indivisible de pertenencia identitaria y esa relación con la tierra nos permite entender la construcción y el respecto a la amorosidad y la reciprocidad entre todos los seres y las formas de vida en este sistema (MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS POR EL BUEN VIVIR, 2021).

Em princípios de junho de 2022, a Ministra da Mujer, Gêneros e Diversidad; o Ministro da Seguridad e o da Justicia; o Secretário de Derechos Humanos e, a Presidente do INAI e seu chefe de Gabinete receberam representantes das mulheres de 36 povos originários²⁸³. Durante a reunião, representantes do Poder Executivo ouviram as reflexões, os diagnósticos e as propostas das mulheres originárias sobre uma coexistência saudável com a Terra, a Natureza e o Bem Viver no país, e se comprometeram a incluir suas demandas nas agendas social e política.

Uma das pautas mais relevantes é a reivindicação de segurança jurídica para os territórios indígenas, pois se avolumam as denúncias sobre invasões de empresas nos territórios ancestrais.

Além disso, o Movimento apresentou projeto para criar *Defensorías Territoriales de Mujeres*, dado que existe uma emergência humanitária (fome, desnutrição, múltiplas maternidades), especialmente no norte do país, que está dizimando a vida de mulheres e crianças indígenas. As mulheres também querem ser ouvidas nos órgãos decisórios. Em 2020, enquanto o Senado debatia a questão da interrupção voluntária da gravidez, mulheres indígenas levantaram suas vozes para falar sobre as meninas forçadas a dar à luz (DPN, 2021).

Em síntese, o capítulo iniciou com a conceituação do termo re-existência, proferido pelas indígenas mulheres, na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, no Brasil. Foram lembradxs autorxs decoloniais, que discorrem sobre esse termo a partir das lutas de coletivos indígenas, palenqueros/quilombolas, povos e comunidades tradicionais na América Latina. Fez-se uma abordagem do ato político de comer e de como a colonialidade do poder, do saber e do sabor aniquila a espiritualidade, a relação com o corpo e o território-terra, a memória, a identidade, a cultura. Assim, localizar os saberes e sabores alimentares insurgentes de *Abya Yala* é criar sistemas de re-existência que têm sentido emancipatório e contra-hegemônico.

²⁸³ O movimento de mujeres indígenas y el Buen vivir afirma que são 36 povos originários.

7 “CUIDAR DO BROTO, PRA QUE A VIDA NOS DÊ FLOR E FRUTO”



*No interior da opy, local sagrado Guarani, abertura para a escuta dialógica sensível e comprometida
Aldeia Kalipety/Tenondé Porã (SP)
jun. 2019*

É hora de fechar as cortinas e dar o arremate final na costura que tentei fiar, de mãos dadas com as *Mbya Guarani* de aqui e de alhures. Essa entrega, esse desapego não é fácil. É como parir uma criança: um momento tão esperado quanto temido. Será que estou pronta? Ainda não sei dizer, mas me tranquilizo com as lembranças das conversas risonhas, das tristezas compartilhadas; do caminhar e agir juntxs em busca de soluções para os problemas cotidianos e futuros; do esperar coletivo.

Ao longo de mais de quatrocentas páginas busquei ser assertiva e redigir um manuscrito que fosse inovador. Não sei se logrei tal façanha. Desde minha perspectiva como geógrafa comprometida com as lutas dos povos indígenas/originários, creio ter trazido à luz a discussão – ainda que limitada a um só povo e pouco aprofundada – sobre soberania alimentar ou, na concepção das mulheres originárias, autonomia alimentar. Digo incipiente porque, no meu entender, o debate mereceria mais tempo de campo, o que não possível devido ao período de isolamento social imposto pela pandemia da Covid-19.

Esta tese tem mais perguntas do que respostas e está aberta a contínuas reflexões, desconstruções e construções. Em vários momentos me questioneei se este escrito constituía uma tese. Meu imaginário sempre guardou a tese como algo filosófico. Também me pergunto o quão inovador é este trabalho. Afinal, existem muitas publicações sobre a soberania alimentar e o tema continua a ser objeto de debates e discussões em diferentes âmbitos: Estado, Academia, Agencias Multilaterais. Aos poucos, o debate tem adentrado o mundo dos povos/nações indígenas/originárias. Mas as contradições inerentes às categorias conceituais postas (DHA, DHANA, SAN e a própria SobA) ainda não tinham sido expostas nem tampouco a circunstância de que esses conceitos muito pouco dizem nada ao povo com quem busquei dialogar. Para ser mais precisa, dizem pouco porque as percepções são outras.

A tese é construída sobre diálogos reflexivos, com autorxs indígenas – em especial com as narrativas de mulheres *Mbya Guarani* – e não indígenas. Privilegiei mostrar as falas de mulheres latino-americanas, decoloniais, com narrativas vinculadas ao chão da terra, em sinergia com os corpos femininos, o território, as sementes originárias e da floresta, que envolvem sabedoria, cuidados, movimentos, proteção e espiritualidade. Trouxe, igualmente, as narrativas de autoras como Butler, Federici, Bellacasa, feministas da teoria *queer* e marxistas com um olhar para as dissidências, o cuidado, os bens comuns, a relação naturezacultura... todos fios importantes na tessitura desta tese. Espero ter sido fidedigna às colocações de minhas interlocutoras.

Sempre tive presente a perspectiva da comparação de como o tema do direito à alimentação se desenvolveu no Brasil e na Argentina e de como ele é compreendido por um povo indígena que transita pelos dois países, ademais de saber se e como Estados e sociedades não indígenas interagem com o referido povo nesse tema específico. Ao longo dos capítulos, procurei pontuar a ocorrência de semelhanças e diferenças, ciente de que a compreensão sobre a realidade na Argentina foi prejudicada diante do tempo que restou após o levantamento das restrições sanitárias nos dois países e diante da maior dificuldade em identificar e estabelecer contatos na Argentina.

Nesta conclusão, arremato a comparação pensando em quatro categorias: a institucionalização das políticas públicas, o povo Mbya, a relação do Estado com os povos indígenas e a construção de novos conceitos.

Na primeira categoria, importa perceber que, desde uma compreensão ocidentocêntrica, os conceitos de DHANA, SAN e SobA se (con)fundem, mas possuem definições próprias, impregnadas de proposições políticas e ideológicas.

O termo SAN foi concebido e construído verticalmente, envolvendo Estados nacionais e o Sistema ONU, de modo que dele compartilham o Brasil e a Argentina. A institucionalização da SAN no Brasil começou em 2003, no primeiro mandato do Presidente Luís Inácio Lula da Silva (PT), na expectativa de acabar com a fome no País. Enquanto candidato, Lula ansiava que todxs xs brasileirxs pudessem fazer as três refeições diárias. Assim, depois de empossado e com a ajuda de seus ministros, buscou elaborar políticas de combate à fome e de fortalecimento da agricultura familiar. É dessa época a criação dos Ministérios do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e do Desenvolvimento Agrário (MDA), extintos no governo do presidente Jair Bolsonaro (PL), que cortou os orçamentos das políticas destinadas à agricultura familiar e aos povos indígenas e comunidades tradicionais.

As políticas institucionalizadas no primeiro governo Lula foram ampliadas no seu segundo mandato e nos dois mandatos da Presidenta Dilma Rousseff (o segundo dos quais interrompido bem no início), alcançando novos públicos (povos indígenas, povos e comunidades tradicionais) e maior abertura à participação e ao controle social no monitoramento e na avaliação das políticas de SAN. Os povos indígenas participaram – como delegadxs, com direito a voz e voto – de Conferências de SAN, de Saúde Indígena, de Política Indigenista, de Meio Ambiente e de Educação, para pensar políticas públicas com uma visão holística que levasse em conta a relação cultura-natureza. Também participaram de instancias colegiadas no âmbito do Executivo, a fim de monitorar, avaliar, exigir ou denunciar essas políticas, extintas no governo Bolsonaro e, atualmente em processo de reativação. Mas as políticas de SAN, ainda que universais, foram incluídas na burocracia do Cadastro Único, pouco atentando às especificidades étnicas.

Fez-se uma exposição detalhada da institucionalização da SAN de modo geral, a partir do SISAN, da PNSAN e dos PLANSAN, estes últimos observando as políticas de SAN para povos indígenas. Como fui servidora pública da SESAN/MDS, tive certa familiaridade no exercício da coleta e análise de documentos. Muito desta tese, aliás, reflete as minhas inquietações durante os cinco anos em que atuei como técnica do MDS (2013-2018).

Importa lembrar que, ao longo dos governos progressistas de Lula e Dilma, houve um esforço em realizar estudos e consultorias que pudessem mostrar o grau de alcance das políticas para povos indígenas e comunidades tradicionais. São exemplos desse esforço o Inquérito Nacional Nutricional e de Saúde dos Povos Indígenas, conduzido pela Fiocruz (2008-2009); a pesquisa de avaliação sobre os efeitos do Bolsa Família; o Programa Cisternas de 1ª e 2ª Água; o Programa de Aquisição de Alimentos; o Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais entre Povos Indígenas, todas conduzidas pelo MDS entre 2013 e 2016.

A ideia desses estudos era dar subsídios para que xs gestorxs públicxs pudessem melhor intervir no desenho desses programas, buscando promover a ampliação das políticas públicas para xs respectivxs destinatárixs. Há que combinar desenho de programas e projetos com metodologias e ferramentas participativas que permitam escutar e dialogar com povos indígenas e comunidades tradicionais, de forma a construir conhecimentos com base nas perspectivas dos próprixs sujeitxs atuantes sobre a realidade concreta.

Esse processo foi interrompido pelos quatro longos anos de um governo dominado por militares, conservadores religiosos e políticas neoliberais, que priorizaram: o agronegócio em larga escala em detrimento da agricultura familiar, marginalizando o papel das mulheres em várias atividades da produção de alimentos; o desmatamento desenfreado para abertura de novas áreas à pecuária extensiva e à produção de grãos para exportação; o favorecimento aos interesses do chamado “mercado”, nome sob o qual se escondem os muito ricos (banqueiros, latifundiários e grandes empresários da mineração, da construção civil, da indústria farmacêutica); e a privatização. Um governo que também promoveu ataques sistemáticos aos povos indígenas, às mulheres, às pessoas negras, à comunidade LGBTQI+. Em outros termos, um governo que reuniu duas plataformas políticas: o desmonte do Estado ou Estado mínimo nas políticas sociais e o conservadorismo nos valores. Não por acaso, ele extinguiu as políticas públicas com foco na SAN e desmantelou as instâncias colegiadas de participação e controle social na elaboração e implementação de políticas públicas. O Brasil – que havia saído do Mapa da Fome em 2014 – voltou a ele com mais de trinta milhões de famintos em território nacional.

A Argentina também sofreu sob o governo neoliberal de Macri e parece ainda não ter conseguido aproveitar o caminho para a construção de uma frente de resistência social democrática na América Latina aberto em 2019. As mudanças no país estão longe de ser emancipadoras: lá não existem políticas de SAN que envolvam os povos originários nem instâncias colegiadas em que possam exercer o controle social na elaboração, na implementação, no monitoramento e na avaliação de políticas públicas. Ademais, a legislação

indigenista em território argentino mantém-se desatualizada em relação aos tratados internacionais e à Constituição Reformada de 1994, pois ainda trata os povos originários como comunidades e não protege seus direitos territoriais com a garantia da titulação de propriedade coletiva, somente reconhecendo a existência de suas terras. Em suma, na Argentina não há óbices para que empresas como a Arauco se utilizem de terras Mbya Guarani para o plantio de *pinus* e outras árvores exóticas, nem mesmo o ainda insuficiente mecanismo de homologação das terras indígenas, como ocorre no Brasil, onde continua havendo invasões e conflitos.

Para levantar o nível de institucionalização da SAN na Argentina, efetuei buscas em sítios eletrônicos governamentais e conversei com representantes da Academia e de ONG, quando em campo, na cidade de Buenos Aires. Nos sítios governamentais, não há muita clareza sobre as políticas de SAN. De modo geral, não detectei a existência de ações, programas nem de orçamento para os povos originários. Percebi certa semelhança entre o Programa Bolsa Família no Brasil e o Programa Nacional de Segurança Alimentar na Argentina, que se inspira naquele implementado pelo governo brasileiro. Observei, ainda, menor abertura do Estado à participação dos povos originários na discussão das políticas públicas. Na Argentina, não existem instâncias colegiadas voltadas à participação e ao controle social., exceto pelo *Consejo de Participación Indígena*, espaço de natureza meramente consultivo e com impacto limitado no desenvolvimento de iniciativas por parte dos próprios povos originários, cuja criação parece buscar apenas legitimação das medidas estatais.

O Direito Humano à Alimentação ganhou espaço em maior ou menor grau nas distintas Constituições Nacionais na América Latina. Em 2007, ele ganhou espaço no art. 5º da Constituição brasileira de 1988, que trata dos direitos fundamentais da pessoa humana. Na Constituição argentina de 1994, porém, em que pese o *status* conferido aos tratados internacionais de direitos humanos, não há proteção explícita ao direito humano à alimentação.

Destaque-se que a presença de organizações da sociedade civil teve papel fundamental para a abertura e ampliação dos espaços de participação. O Brasil – nos dois primeiros mandatos do Presidente Lula – fortaleceu a participação plural e diversa, reconheceu explicitamente o direito humano à alimentação e impulsionou a criação das Frentes Parlamentares Contra a Fome. A Argentina foi um pouco mais tímida nesse aspecto, já que o reconhecimento do direito está implícito na Constituição Nacional e somente em 2011 foi criada uma Frente Parlamentar dedicada ao tema. De todo modo, importa dizer que o papel dos Estados Nacionais, em todas as suas esferas de governo (municipal, estadual/provincial e

nacional), é respeitar esse direito e garantir o acesso aos alimentos a todos os cidadãos/ãs, garantindo a possibilidade de compra ou viabilizando a produção desses alimentos no âmbito da coletividade.

Com o correr do tempo, o conceito do DHA recebeu o acréscimo da locução adjetiva “Nutrição Adequada” e uma perspectiva atenta às variáveis raça/cor/etnia e gênero. Isso também se aplica à SAN, que tem evoluído no sentido de abranger a oferta estável e adequada de alimentos e a garantia de acesso dos indivíduos à alimentação (=direito), que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis, como apregoa a Lei Orgânica de SAN (LOSAN), sancionada no Brasil em 2006. Na Argentina, não existe uma lei específica que defina a SAN, mas a questão está posta no âmbito do *Plan Nacional de Seguridad Alimentaria*, de 2002, que faz menção indireta à SAN quando garante às famílias mais vulneráveis o acesso aos alimentos.

Apesar de o conceito da SAN avançar na abrangência, ele não questiona as características do atual sistema de produção, distribuição e consumo alimentar, em que os alimentos são vistos como mercadorias, que – para serem acessadas – necessitam do uso intensivo de bens comuns naturais, insumos contaminantes e capital transnacional. Os indicadores de segurança ou insegurança alimentar são tomados por órgãos estatais e do Sistema ONU (FAO) que ditam as regras, sem levar em conta as especificidades culturais e regionais.

Busquei trazer o conceito de DHANA dentro de uma perspectiva de raça/cor/etnia e gênero, a fim de colocar as mulheres indígenas no centro da discussão do alimentar-se, que extrapola a nutrição do corpo físico, incorporando elementos culturais, familiares, comunitários, espirituais e religiosos. O direito humano à alimentação está indissociavelmente ligado à terra e, por isso, à necessidade premente de demarcar territórios ancestrais, proteger as sementes originárias e a floresta, bem como de desenhar e implementar políticas públicas específicas, que respeitem o modo de ser, saber, fazer e viver dos Mbya e permitam sua autonomia alimentar. As mulheres reforçam que falta uma escuta sensível e comprometida por parte dos agentes públicos e tomadores de decisões no tocante ao desenho e à implementação das políticas.

O conceito de DHA, indissolivelmente vinculado ao direito à vida e à dignidade das pessoas, foi sendo compreendido e ampliado ao longo do tempo, na perspectiva dos Estados nacionais, das Nações Unidas e de suas agências. É uma construção verticalizada em que – a por mais que estejam presentes organizações da sociedade civil, inclusive indígenas – a escuta é pouco valorizada. Entretanto, não se pode desconsiderar que corpos e vozes dissidentes

abrem brechas nas políticas universalizantes. Na comparação entre Brasil e Argentina, verifica-se que, de 2003 a 2016, o Brasil proporcionou um certo nível de participação e controle social também aos povos indígenas.

Nas Conferências e Cúpulas de Alimentação, no âmbito da FAO, a SAN está vinculada ao neoliberalismo econômico, em que o padrão é ditado pelo lucro. Tanto na Argentina como no Brasil, o agronegócio representa essa vertente. Os transgênicos conseguiram se estabelecer primeiro na Argentina, enquanto no Brasil, sob o governo Bolsonaro, o uso de agrotóxicos atingiu índices alarmantes.

Em eventos paralelos, as organizações da sociedade civil e os movimentos sociais se contrapõem a essa visão, colocando em disputa o conceito da SobA, disruptivo, antitético, paradigma contra-hegemônico. A Via Campesina lançou, em 1996, documento pautando – pela primeira vez – a soberania alimentar, conceito que vem sendo aprimorado ao longo dos anos, com base na discussão feita pela Academia, por ONG e pelos movimentos sociais, de modo a englobar novos corpos, novas vozes, narrativas e perspectivas.

São pressupostos da SobA a prioridade à produção de alimentos para mercados locais, regionais e nacionais, com base na produção diversificada e agroecológica, proveniente da agricultura familiar; a garantia de preços justos às/aos produtorxs; a garantia de acesso à terra, à água e aos recursos produtivos para a produção de alimentos; o reconhecimento e a promoção do papel das mulheres na produção de alimentos; a promoção da equidade de acesso à terra e aos bens naturais, bem como aos recursos produtivos e de controle sobre eles; a priorização das propriedades coletivas em relação às individuais; a proteção das sementes; e o investimento em políticas públicas que garantam a autonomia das comunidades na produção de alimentos.

A soberania alimentar é tema bastante propalado na Argentina: o Estado, as organizações da sociedade civil e a Academia, particularmente as Cátedras de Soberania Alimentar – presentes em todas as regiões do Estado argentino de norte a sul –, compõem espaços de diálogo horizontal e intercultural sobre o assunto. De fato, são espaços interessantes, que enfocam experiências relacionadas à proteção das sementes, à agricultura agroecológica e à rejeição aos agrotóxicos, ao desmatamento e ao agronegócio mineral, agrícola e florestal. Mas, na minha experiência de campo, observei a ausência de diálogo com os povos originários quanto às suas concepções sobre a soberania alimentar que vem sendo construída a partir da Via Campesina. É como se as lutas comuns ainda tivessem dificuldades de caminhar juntas.

De fato, há pouco diálogo das Cátedras com os cerca de 40 povos originários da Argentina. Ficou evidente que elas e eles não têm a mesma compreensão sobre o termo. O *Movimiento de Mujeres Indígenas y el Buen vivir* aponta para o conceito de autonomia alimentar, como bem observam as mulheres Mbya Guarani e o intelectual Raúl Zibecchi, que têm acompanhado de perto os movimentos de povos originários na construção de um outro mundo, atentando para a construção de novos conceitos e teorizações.

Ainda que timidamente, a FAO e os Estados Nacionais têm se disposto a abrir o diálogo, desde a perspectiva da soberania nacional. Contudo, as instituições públicas em âmbito nacional e provincial manipulam o conceito de soberania alimentar na condução das políticas públicas. Com efeito, o conceito de SobA tem sido desvirtuado, por exemplo, pelos agentes do Estado argentino: a agência do Estado, ao dialogar com as *tekoa* Mbya Guarani, em Misiones, naquilo que julga ser soberania alimentar, apresenta uma postura impositiva, de levar programas, sem uma escuta sensível e comprometida.

As narrativas da SobA requerem a criação de um tipo diferente de Estado soberano, que atenda às necessidades dxs agricultorxa familiares, dxs povos indígenas/originários, dos povos e comunidades tradicionais, dos pobres e da Natureza, em vez dos interesses do capital. Enquanto os Estados estiverem sob o domínio das corporações transnacionais, eles e os povos que os constituem não serão soberanos para decidir, o quê, quando e como produzir alimentos nutritivos e saudáveis de acordo com sua cultura e com respeito ao meio ambiente. Talvez, como sugere a geógrafa estadunidense Amy Trauger, a parte mais essencial do processo para deslocar a escala da tomada de decisão do Estado aos povos seja a de gerar visões de um Estado mutável, flexível e aberto às possibilidades oferecidas pela soberania alimentar.

No meu entender, o viés mercadológico deve ir para segundo ou terceiro plano na construção da soberania alimentar. A lógica capitalista hoje continua impressa nas relações envolvidas com o tema, mesmo que alguns elementos da agroecologia e da autonomia estejam presentes. Isso me faz pensar que – para ter acesso a alimentos produzidos agroecológica e organicamente, livres de agrotóxicos – é necessário desembolsar mais dinheiro. Elementos como território, cultura, Natureza devem vir antes do mercado, ainda que este se faça acompanhar do termo “justo”.

A Soberania Alimentar é um conceito que está em constante construção e desconstrução, que não é fácil de ser concretizado; é um vir a ser cotidiano, um processo, que envolve organização, luta, resistência, parceria. Ademais, o termo em si é um tanto espinhoso, pois sugere um vínculo com o Estado. No Brasil, o debate sobre Soberania Alimentar permanece no âmbito da sociedade civil, mas a preocupação brasileira com a SAN envolve

elementos soberanos como autonomia, território, cultura e agroecologia. Não percebo claramente a discussão dessa temática dentro do movimento indígena. Para xs Mbya, as sementes têm importância especial e estão vinculadas a questões como mobilidade, saúde, território, cultura. Tal importância é verbalizada principalmente pelas mulheres e com caráter de autonomia. Por isso, o debate da soberania alimentar deve escutar as vozes dissonantes dos povos originários e estar atento a questões interseccionais, como raça, gênero e classe social.

A pesquisa de campo, além de apontar a demanda do povo Mbya Guarani por autonomia, o que inclui todos os aspectos da vida de um povo, identificou as mulheres indígenas como as sujeitas mais impactadas pela violência estrutural do capitalismo, mas também como protagonistas na luta pelos territórios ancestrais como condição de sobrevivência.

De todo modo, todxs xs meus/minhas interlocutorxs foram categóricxs em afirmar que não existe soberania alimentar no Brasil e na Argentina. São necessários inúmeros elementos que envolvem acesso à terra, bens naturais (água, floresta, sementes) e políticas públicas que possibilitem autonomia para o quê e como produzir, se e quando comercializar. Outra questão levantada é que a segurança alimentar não existe sem a soberania alimentar.

Sobre o povo Mbya Guarani, os contatos nos dois países revelaram uma identidade étnica caracterizada pela mobilidade e pela reciprocidade. Vale dizer que o foco da minha pesquisa recaiu sobre as aldeias das Terras Indígenas *Tenondé Porã* e Morro dos Cavalos, localizadas respectivamente em São Paulo e Santa Catarina, e nas *tekoa Yvytu Porã* e *Puente Quemado II*, situadas na província de Misiones (Argentina). Poderiam ter sido outras aldeias/tekoa, ou em maior número. Não acredito que escolha diversa alteraria a compreensão de que se trata de um povo só, independentemente das fronteiras físicas e políticas. O *ethos* caminhante dxs Mbya envolve encontros, relações de parentesco, trocas de saberes, fazeres, lutas comuns.

Todas as aldeias/*tekoa* se localizam na impactada Mata Atlântica/Selva Paranaense. A metrópole paulistana está envolvida pelas TIs *Tenondé Porã* e Jaraguá, além de Áreas de Preservação Ambiental (APA). Morro dos Cavalos está à margem de uma das mais importantes e perigosas rodovias que cortam o Brasil de norte a sul, a BR-101. A estrada não foi construída antes dxs indígenas, elxs já lá estavam. Um Parque estadual – Serra do Tabuleiro, criado em 1975 –, também se sobrepõe ao território ancestral. Em Misiones, no município de Aristóbulo del Valle, a *tekoa Yvytu Porã* acha-se incrustada no Vale do *Kunha Piru*, que engloba área de proteção ambiental e está à beira da *Ruta 7*. Várias outras *tekoa* se localizam nas duas margens da rodovia. *Puente Quemado II* fica afastada de rodovia, mas,

assim como outros territórios ancestrais, foi invadido pelo deserto verde de *pinus*, monopólio da empresa chilena Arauco. O Estado dá o aval à Arauco e a outras empresas para atuarem em territórios originários, sob a justificativa de sua importância para o mercado de carbono. Em Santa Catarina e em São Paulo, os *pinus* e eucaliptos também representam um problema para a manutenção do sistema agrícola tradicional dxs Mbya.

As quatro aldeias/tekoa referidas têm em comum a luta pela manutenção do território e pelo respeito à identidade étnica do povo Mbya. Em ambos os lados da fronteira, xs Mbya Guarani sofrem toda sorte de infortúnios, entre eles: preconceito e discriminação, violência física e perda ou destruição dos bens comuns naturais do território, com a redução do espaço necessário para manter a reprodução física e cultural do seu povo. Mas tanto lá quanto cá, desenvolvem estratégias contra o Estado e contra as empresas privadas organizadas em âmbito local, regional, nacional e transnacional. *Tenondé* e Morro dos Cavalos – ainda que não totalmente regularizadas conforme a legislação brasileira, pois falta a homologação pelo Presidente da República – promovem retomadas de aldeias tradicionais, investem em projetos autônomos que envolvem saúde, proteção e trocas de sementes, sustentabilidade alimentar e ambiental, bem como educação para construir diálogos interculturais e obter o reconhecimento de que tiveram suas terras invadidas e de que não são invasores.

Os constantes deslocamentos dxs Mbya Guarani geram desafios para identificação e demarcação de suas terras pelo Estado Brasileiro. Um deles é o teor da legislação, que reconhece como terras indígenas aquelas ocupadas em caráter permanente, o que não condiz com a característica Mbya de mobilidade. Além disso, xs Mbya são estigmatizados pela sociedade envolvente (tachados de preguiçosos e vagabundos) e considerados “estrangeiros” por grande parte dos agentes públicos, dos políticos e da imprensa, que ignoram a territorialidade transfronteiriça.

Em Posadas, capital de Misiones, localizada ao sul da Província, às margens do rio Paraná e na fronteira com o Paraguai, a grande maioria da população não aceita a presença Mbya Guarani. É comum os órgãos públicos da província levá-los de volta às aldeias, como se a cidade não fosse lugar de indígena. A percepção é de que são vagabundos, não trabalham, são sujos, vivem bêbados. A participação dos Mbya é preterida nos eventos governamentais, particulares, da sociedade civil organizada e da Academia. Seus territórios são constantemente invadidos por particulares, com o apoio do Estado, pois estão em áreas de interesse para diversos empreendimentos dos campos imobiliário, turístico e do agronegócio.

Quando não são expulsos, xs Mbya ficam confinados em pequenas áreas e sem políticas públicas. Nesses espaços diminutos, buscam manter a reprodução cultural e social

Mbya Guarani, resguardando e protegendo as espécies nativas da Mata Atlântica e as sementes verdadeiras, aquelas deixadas e ensinadas por *Nhanderu*.

Em Santa Catarina e em São Paulo, a situação dxs Mbya é semelhante. Entretanto, há uma presença cada vez maior e constante de indígenas no meio urbano, ocupando espaços nas universidades e escolas; nos postos de saúde e hospitais; nas feiras para comercialização de sua arte; em palestras e no trabalho em parceria com ONG e com o próprio Estado. Assim, a cidade se tornou o *locus* de suas manifestações e denúncias.

Ao longo deste texto, buscou-se apresentar o modo de ser, de saber, de fazer e de viver dxs Mbya Guarani em aldeias/*tekoa* no Brasil e na Argentina. Ficou evidenciada a importância do território ancestral e do caminhar por ele para manter o *nhandereko* (*o modo de viver*). O território é a ideia central ao redor do que tudo gira: floresta, animais, sistema agrícola, roçados, alimentos importantes para o corpo e o espírito (plantados, colhidos, caçados, pescados e coletados), afora os obstáculos e as estratégias para manter o modo de vida. As fotos, os mapas, as narrativas procurar ilustrar a incompatibilidade do modo de viver Mbya com o modo de produção capitalista e com o discurso dos agentes do Estado.

O sistema alimentar Mbya Guarani é pautado pelas sementes verdadeiras/originárias, deixadas pelas divindades, que mostraram como e quando plantar, colher, preparar. Esses alimentos são fundamentais para o corpo e para o espírito e estão imbricados – sobretudo aqueles de base vegetal – na construção do corpo Mbya feminino e masculino, considerando todas as fases da vida, desde o nascimento à velhice. O milho verdadeiro - *avaxi* – é fundamental para a nomeação das crianças. A dieta Mbya é formada por alimentos da roça (*avaxi*, feijão, melancia, melão, amendoim, abóbora), da mata/capoeira/quintal (caça, coleta) e das águas (peixe). Muitos desses alimentos atualmente são escassos, haja vista a dificuldade de plantar; as poucas áreas de mata; o assoreamento dos rios; a ausência de sementes. Em contrapartida, os alimentos industrializados estão mais ao alcance e chamam atenção dos olhos e do paladar. Contudo, os saberes e sabores acerca dos alimentos verdadeiros – *tembi’u ete* – ainda povoam as memórias dxs *Mbya*.

Pode-se afirmar que não há diálogo entre a cosmovisão Mbya Guarani e a visão ocidentalocêntrica dos Estados Nacionais brasileiro e argentino, pois elas se nutrem de percepções completamente assimétricas e antagônicas. São Estados com sociedades estruturalmente desiguais, racistas e patriarcais, que veem xs povos indígenas/povos originários como coletividades destituídas do direito ao território tradicional, o que afeta profundamente as condições para a realização do direito humano à alimentação e à nutrição adequadas por parte dos Mbya.

Destaquei as conflitivas relações entre os Estados brasileiro e argentino com seus povos originários, com foco no povo Mbya Guarani, relações essas pautadas pelo não reconhecimento identitário e pela apropriação dos territórios ancestrais em favor de grupos privados. Nesse contexto, a SobA – como possibilidade aberta ao Estado nacional para decidir o que produzir como alimento ou a um povo indígena/originário para manter o seu modo de viver – é uma categoria meramente retórica. A pesquisa de campo, além de apontar a demanda do povo Mbya Guarani por autonomia, o que inclui todos os aspectos do seu modo de vida, identificou as mulheres indígenas como as sujeitas mais impactadas pela violência estrutural do capitalismo e também como as protagonistas na luta pelos territórios ancestrais como condição de sobrevivência.

Importa salientar o racismo e o preconceito dos Estados Nacionais e da sociedade brasileira e argentina contra os povos indígenas/originários em geral e particularmente contra xs Mbya Guarani, ao negarem e invisibilizarem a presença destes no presente. O racismo dá-se pelo desrespeito por seus direitos fundamentais, como o direito ao território tradicional, o que afeta profundamente as condições para a realização do DHANA. A relação do Estado argentino e brasileiro para com xs Mbya Guarani é perpassada por práticas violentas, como assassinato, agressão física e ameaças; racismo, discriminação e negação da identidade dos povos originários; invasão de seus territórios e exploração ilegal dos bens comuns naturais neles existentes; e diversas formas de omissão do poder público nas áreas de saúde e educação e, especialmente, quanto à não regularização e à não proteção de seus territórios ancestrais.

Os órgãos responsáveis pela política indigenista são a Funai no Brasil e o Inai na Argentina, que trabalham com a descentralização de ações, políticas e programas em distintos Ministérios. Criada em meados dos anos 1960, em plena ditadura militar, a Funai jamais estabeleceu, apesar dos esforços de muitos dos seus dirigentes no curso dos anos, uma relação horizontal com os povos indígenas. Todavia, a posse da primeira presidenta indígena da Funai, Joenia Wapichana, em 4 de fevereiro de 2023, abre novos horizontes para essa relação, tendo em vista o novo direcionamento do órgão, agora denominado Fundação Nacional dos Povos Indígenas: o fortalecimento da instituição e a escuta sensível e comprometida às demandas dos povos indígenas, especialmente no que toca à demarcação dos territórios tradicionais.

Na Argentina, a presidenta do Inai, Magdalena Odardo, foi exonerada em outubro de 2022 por atuar em prol dos povos originários, incomodando interesses de empresários e governantes de províncias vinculados à mineração e ao agronegócio. Era a primeira vez na

história do órgão que ele contava com vice-presidente e diretores indígenas. O mandato de Odarda – em grande parte durante a pandemia de Covid 19 – foi pautado pela priorização do diálogo em casos de conflito, além da elaboração e do melhoramento de políticas públicas voltadas aos povos originários, em especial, às mulheres.

Na Província de Misiones, o órgão responsável pela política indigenista é a *Dirección de Asuntos Guaraní*, mas não há nenhum Mbya sequer na instituição. O reconhecimento da população Mbya Guaraní pelo governo é bastante recente e limitado, pois as particularidades e demandas específicas desse povo são reiteradamente ignoradas. Apesar de a Constituição Reformada de 1994 reconhecer a preexistência indígena no território argentino e seus direitos, a Constituição Provincial não traz referência aos Mbya Guaraní como parte da população. Houve tentativas, sem sucesso, de reconhecer explicitamente a presença indígena na legislação provincial.

No Brasil e, também na Argentina, os povos originários eram – e continuam sendo – vistos como minorias. Entretanto, a invisibilidade indígena na Argentina é mais eloquente do que no Brasil. Segundo fontes do movimento indígena argentino, existem lá cerca de 40 povos originários. No imaginário social, os argentinos afirmam que vieram dos “barcos”. A sociedade brasileira gosta de afirmar que sua formação acolhe brancos, negros e indígenas. Os povos indígenas até muito recentemente eram vistos de forma homogeneizada, ocultando o fato de que são 305 povos, cada qual com seu modo próprio de ser, de saber, de fazer e de viver.

Os dois países têm extensões bastante distintas. O Brasil possui extensão continental: são mais de oito milhões de km² e uma população de mais de duzentos milhões de pessoas. A Argentina, por sua vez, possui uma extensão de pouco mais de dois milhões de km² e uma população equivalente a um quarto da população brasileira. O Censo IBGE 2010 contabilizou 896 mil pessoas autodeclaradas indígenas, o que representava 0,45% da população brasileira à época. Já o *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas* (INDEC, 2010) contabilizou 955.032 pessoas que se declaravam indígenas, somando 2,4% da população argentina. Esse percentual maior dos povos originários do país vizinho não lhes garante unidade de movimento. No Brasil, embora a população indígena seja proporcionalmente muito menor, bem mais diversa e incrivelmente dispersa pelo território, o movimento tem maior unidade com visibilidade nacional e internacional.

Esses povos originários possuem uma relação ancestral com seus territórios e muito diferente daquela construída pelo capitalismo aliado aos Estados Nacionais, que é de destruição, expropriação e exploração dos bens naturais do solo, do subsolo e das águas; de

privatização da terra, à custa do aniquilamento de tecidos comunitários, do controle da vida, dos corpos e territórios invadidos, violentados e violados.

Apesar de todos os conflitos, do preconceito, da discriminação e da violência, houve por parte do Estado brasileiro um esforço em envolver os povos indígenas nas políticas de SAN, especialmente aqueles em situação de maior vulnerabilidade social e econômica e em territórios demarcados e homologados. Tais políticas buscaram atender ao pacto federativo nos âmbitos nacional, estadual e municipal, com participação e controle social por parte dos povos indígenas. No entanto, as políticas implementadas não levam em conta efetivamente as particularidades culturais dos diferentes povos.

A tese buscou apresentar narrativas sobre o ser mulher Mbya Guarani e sua importância no seio da cultura, tantas vezes esquecido, inclusive dos “mitos”, onde o masculino é presença constante; a produção do corpo feminino em suas distintas fases – desde o nascimento, passando pela menarca e a gravidez até o tornar-se anciã (*xidjary*). Diálogos primorosos foram construídos com mulheres das diferentes aldeias, todas elas lideranças para dentro e fora de suas tekoa. Elas narram suas histórias de vida e mobilidade pelo mundo *juruá*; seus desafios com os impactos dos alimentos processados e ultraprocessados; com a apropriação indevida de seus conhecimentos tradicionais relativos à manutenção das sementes originárias e em prol de uma alimentação mais saudável e próxima da cultura, mesmo tendo em conta que a alimentação vinda de fora sempre existirá. O que elas querem é dar valor ao que é próprio da cultura Mbya.

Os meus encontros com o caminhar de mulheres Mbya *Guarani* de aqui e de alhures (Jerá Miri, Kerexu Yxapyry, Eliara Antunes, Andreia Moreira, Juanita Gonzalez) foram os mais prazerosos de descrever. Suas histórias/vivências de vida; seus saberes, sabores e fazeres; seus cuidados e suas trocas com as sementes irmãs, seres familiares que se sacrificaram para alimentar xs Mbya, sendo o milho o mestre de todas as sementes; suas dores e alegrias em seus corpos-territórios; suas lutas. Escutar suas narrativas me fez recordar minhas andanças pelos sertões deste imenso País e pela América Latina junto a mulheres quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, camponesas e indígenas.

O ser mulher Mbya *Guarani* tem sido entoado e apregoado, depois de muito tempo restrito não apenas pelo mundo masculino Mbya, mas também por estudiosos que viam nas narrativas masculinas respostas para suas inquietações. Contudo, as mulheres com quem me “acuerpei” afirmaram que homens e mulheres caminham juntxs, com diferentes papéis e funções.

As leituras sobre a construção/formação do corpo/pessoa feminino Mbya Guarani possibilitaram-me compreender o cuidado que as Mbya têm com seus corpos físicos e espirituais e que se estendem ao território-terra, bem como olhar para mim mesma e indagar sobre o cuidado que dispenseo ao que é considerado o primeiro território de luta de todas as mulheres, independente de raça/cor/etnia: seu corpo. O território tem uma dimensão física, é disputado e controlado, mas também possui um espaço existencial, onde estão presentes profundas relações culturais, sociais e espirituais.

As Mbya asseveram que os alimentos da cultura são relevantes na construção/formação do corpo feminino em suas múltiplas fases. Mas atender às prescrições e restrições alimentares nas distintas fases da formação da pessoa têm sido um desafio, haja vista o fato de fazerem uso de alimentos que não são próprios, oriundos de fora ou industrializados. Como disse uma das mulheres Mbya, “a gente tem tempo de validade”. É bastante visível nas aldeias/*tekoa* visitadas que os alimentos tradicionais se tornaram menos disponíveis, em contraste com os alimentos processados e embalados, contribuindo para a precarização da saúde e para corpos pesados e obesos. São inúmeros os casos de diabetes, pressão alta e câncer entre xs Mbya.

Para xs anciãos e anciãs Mbya, é importante seguir a dieta tradicional, o que impede a doença. Alimentos culturalmente apropriados fornecem mais do que apenas nutrição para o corpo físico: eles fortalecem o espírito. Aos poucos, as mulheres estão buscando a mudança, que não se opera em curto prazo. Pelo contrário, é gradual, e há o risco de retroceder.

Escutar as Mbya narrando sobre cuidados amorosos, gentis e delicados com relação às sementes provocou em mim algo muito profundo. Da espiga de milho Mbya que recebi de Jerá, em São Paulo, já fiz duas colheitas e assim, como minhas interlocutoras, fiz com que elas caminhassem para paragens próximas ou distantes em mãos indígenas ou não (Paty de Alferes/RJ, Paraty/RJ, Barra do Garças/MT, Bom Retiro/SC, Palhoça/SC, Brasília/DF, Misiones/Argentina). Cada troca de sementes/mudas traz imbricadas memórias de lugares, pessoas, saberes e sabores.

Aprendi que as sementes verdadeiras precisam ser protegidas, guardadas, trocadas (estar em movimento) e plantadas a cada ano, desafiando as conturbadas circunstâncias das reduzidas áreas Mbya. A relação das mulheres Mbya com as sementes é imprescindível. São elas as guardiãs, as responsáveis por ajudar a caminhada das sementes, a levar as sementes no interior da *opy*, para que possam ser consagradas pelo pajé, pelo plantio, pela colheita, pela consagração dos alimentos, pela preparação dos alimentos.

Além de discorrer sobre as sementes, as Mbya revelam compreensões sobre os termos DHA, SAN e SobA. São palavras que estão fora do vocabulário das Mbya Guarani com as quais me “acuerpei”. São palavras estranhas, trazidas de fora, impostas, que requerem uma confirmação indígena. Nunca ouviram falar sobre essas categorias conceituais e têm dificuldade de expressar qualquer menção aos termos, especialmente aqueles que envolvem nutrição. Os dois primeiros pouco dialogam com o que é postulado pelos Estados ou pela FAO.

O território e as sementes são elementos chaves para pensar a autonomia alimentar, palavra que povoa as mentes e os corações Mbya. O termo segurança alimentar é algo totalmente diferente daquilo que agentes estatais e de agências multilaterais, *experts* em alimentação e nutrição gastaram anos discutindo em Cúpulas de Alimentação. Está associado à semente que foi permutada, cuidada, plantada e ao fruto que foi colhido, que será ingerido com segurança e que alimentará o corpo físico e o espiritual. A segurança alimentar envolve não apenas a saúde, mas os conhecimentos repassados por gerações. Está intrinsecamente relacionada à soberania alimentar. Uma não existe sem a outra e ambas se vinculam à mobilidade das sementes “verdadeiras”; à produção de alimentos da cultura; ao alimentar do corpo físico e espiritual, que depende de um território com bosque, água com solos apropriados para plantar, coletar, caçar e pescar.

Desse modo, para elxs, soberania e segurança alimentar estão imbricados em elementos culturais, sociais. Envolvem saberes e fazeres que são partilhados por gerações. A tão propalada agroecologia é apenas um dos elementos que contribui para alcançá-la. As Mbya Guarani com as quais conversei aceitam a agroecologia como uma ferramenta a mais para solucionar questões referentes à degradação do solo, por exemplo. Elas não usam o termo produção agroecológica, mas concordam que os alimentos produzidos dessa forma são melhores para a saúde. Nas TI Morro dos Cavalos e *Tenondé Porã*, há parcerias com agricultores familiares que produzem agroecologicamente e, aos poucos, estão conseguindo construir uma autonomia alimentar que, aparentemente é o ponto central: alimentar-se daquilo que foi produzido coletivamente, dos benefícios proporcionados pelo uso das sementes originárias, uma luta árdua e contínua.

As Mbya falam de uma construção, de um processo cotidiano, de território demarcado, de sementes, de floresta preservada, de rio, de projetos autônomos que contribuam não apenas para recuperar sementes originárias ou nativas da Mata Atlântica, mas que proporcionem autodeterminação no interior de seus próprios territórios. Iniciativas essas que podem ou não contar com parcerias de profissionais da Academia, de ONG, do Estado e da sociedade civil.

As ONG, os Estados Nacionais, o Sistema ONU e suas agências, todos eles tecem arranjos, concebem categorias conceituais, elaboram políticas e vislumbram futuros fecundos sem compartilhar ideias, cosmovisões, saberes e fazeres. A participação, a mais das vezes, é restrita aos homens e extremamente seletiva. O protagonismo das mulheres impõe-se cada vez mais, para que possam construir políticas públicas pautadas num diálogo horizontal.

O capítulo que aborda as práticas de re-existência alimentar Mbya Guarani de aqui e de alhures foi escrito desde uma perspectiva (giro) decolonial, de vozes latinoamericanas, encarando o mundo, a história, a sociedade de uma maneira mais plural, com narrativas que se entrecruzam, que envolvem o “sentipensar” e o “corazonar”. Busquei, num primeiro momento, mostrar a colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero, implicando uma colonialidade de sabores, aromas e todos aqueles termos imbricados na alimentação, quais sejam: sentimentos, afetos, memórias.

Todas essas colonialidades exercem uma violência epistêmica sobre os alimentos, as formas de cultivo, as preparações, o modo de cozinhar, as formas de consumir, os sabores, e os aromas da América. Como resistir para poder continuar existindo? Os povos indígenas, e particularmente xs Mbya, estão re-existindo através de seus saberes; da troca e do resguardo das sementes verdadeiras e originárias; das práticas e conservação da biodiversidade; das práticas culturais alimentares presentes na memória; das relações sociais no trato dos alimentos, numa perspectiva da complementaridade que ainda não conseguiu ser afastada.

A palavra re-existir, que tem sido soprada pelas vozes femininas em suas mobilizações como resistir para existir, não significa apenas a resistência ao que é imposto, que ameaça e tenta destruir. Também se conjuga ao saber existir, ao fazer de um povo para que continue a existir dentro de suas premissas culturais.

As mulheres [e xs jovens] têm tido protagonismo e participação central no processo de re-existência. No Brasil, elxs estão mobilizadxs em trabalhos coletivos, que envolvem a autonomia alimentar, a promoção à saúde, a educação escolar específica e bilíngue, a sustentabilidade ambiental, a defesa do território; a rejeição à violência contra a mulher, com a ajuda, pontual, de parceiros institucionais. A relação com xs parceirxs é dialógica e busca a horizontalidade.

São mulheres que se converteram em uma força estrutural num processo de luta que recaí sobre seus ombros. Como dito por Millán (2021): *“Las mujeres indígenas somos cuerpos-territorio y la tierra nos habita... Hay una unidad indivisible de pertenencia identitaria y esa relación con la tierra nos permite entender la construcción y el respecto a la*

amorosidad y la reciprocidad entre todos los seres y las formas de vida en este sistema". Elas estão lutando para defender a Terra, que está tão maltratada e sofrida.

No caso da Argentina, a partir de um olhar de alguém que permaneceu pouco tempo nos territórios originários, não posso afirmar que inexistem movimentos femininos em prol da autonomia. Entretanto, as iniciativas não chegaram ao nível das Mbya no Brasil. Elas são pensadas pelos agentes do Executivo e por ONG e são implementadas para e com os Mbya. Ainda se vê uma relação vertical. Somente aos poucos e mais recentemente organizações como a SOMOSRED, a Fundación Marangatu, a RAOM e o Movimiento Semillero, com a participação das mulheres Guarani, começaram uma articulação com as comunidades Mbya a fim de buscar soluções conjuntas para os problemas territoriais, o desmatamento da selva paranaense, o plantio de exóticas, a construção de barragens e a necessidade de proteção das sementes originárias.

As tekoa visitadas em Misiones consideram importante essa aproximação, especialmente de parceiros da sociedade civil, no sentido de cobrar políticas públicas ao Estado e de denunciar a exploração de bens em seus territórios ancestrais. São organizações que têm na preservação das sementes, na agroecologia e na produção orgânica seu foco de atuação.

Contudo, por lá, ainda não se observa um protagonismo feminino Mbya explícito, como se vê em Morro dos Cavalos e *Tenondé Porã*, embora já haja mulheres como autoridades em suas tekoa. Lá florescem instrumentos interessantes, como a lei de soberania alimentar e agroecologia.

Nessa construção de um outro mundo em movimento, as ações públicas e políticas das Mbya têm girado em torno da luta pela defesa dos territórios e dos bens comuns; pela reconstrução do território, com retomadas de antigas aldeias; pelo fechamento de rodovias; por denúncias em frente à Casa de Governo (em Misiones); pela demarcação de seus territórios, em manifestações durante as partidas de futebol da Copa do Mundo de 2014; pela ocupação de torres de televisão. As Mbya se articulam em comissões locais e regionais junto com o movimento indígena mais amplo, bem como em encontros continentais, a fim de discutir, diagnosticar, deliberar e reivindicar acerca dos processos demarcatórios de seus territórios.

O protagonismo das indígenas mulheres mostra-se cada dia mais visível e fundamental na discussão de temas como denúncias de monocultivos de *pinus* em territórios tradicionais; cobrança ao Estado do levantamento territorial e da demarcação de terras indígenas; políticas públicas (saúde, educação em todos os níveis, segurança alimentar, saneamento básico);

retomadas de antigas aldeias e ocupações do território ainda não demarcado; além das demandas comuns ao conjunto de todas as mulheres. As mulheres estão na vanguarda do movimento, seja de mãos dadas com os homens, seja em movimentos “mulheris”, na luta por seus direitos e contra a violência que alveja todo tipo de menina, adolescente, mulher adulta ou anciã.

Entre 2019 e 2022, não houve espaço de diálogo com o Estado brasileiro, mas foi justamente no momento de maior recrudescimento da pandemia de Covid-19 que se viu o auge do protagonismo das mulheres Mbya Guarani no Brasil. Elas foram responsáveis por ações de retomadas de territórios; por projetos de autogestão alimentar e sanitária; pela capacitação de jovens para a proteção da Mata Atlântica/Selva Paranaense; pela recuperação de sementes nativas do bioma e pela mobilidade das sementes através do belo caminhar; pelo não uso de créditos/mercado de carbono nos territórios Mbya, apontado como falsa proteção da Natureza; e pelas denúncias em nível internacional.

Há mais de quinhentos anos, Xs Mbya Guarani lutam para construir um diálogo intercultural com os não-indígenas (*juruá*) e com os agentes estatais. No Brasil, a partir de 2023, o recém-criado Ministério dos Povos Indígenas e a Funai, comandados por mulheres indígenas; os homens e as mulheres indígenas eleitos para os Executivos e Legislativos municipais, estaduais e nacional, ainda que em pequeno número, estarão aldeando a política. Quiçá o tão esperado diálogo possa enfim ter início!

Xs Mbya – impregnadxs de sua espiritualidade, paciência, generosidade, força do coração e de belas palavras – estão abertxs ao diálogo e à escuta sensível e comprometida com os Estados Nacionais, a fim de construir novas e verdadeiras parcerias para um marco de governança que reconheça seus territórios ancestrais, seus saberes e fazeres no que respeita à relação naturezacultura, para que possam continuar existindo.

REFERÊNCIAS

LIVROS, ARTIGOS, TESES E DISSERTAÇÕES

ACHINTE, Adolfo Álban. Comida y Colonialidad. Tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar. **Calle14**, vol. 4, núm. 5, julio-diciembre, 2010, pp. 10-23 Universidad Distrital Francisco José de Caldas Bogotá, Colombia. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514002>. Acesso em: 14 out. 2020.

ACHINTE, Adolfo Álban. Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. *In*: WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Ediciones Abya Yala, 2013, p. 443-468.

ACHINTE, Adolfo Álban. Territorio y memoria. Dos apuestas por la re-existencia. *In*: ANTUÑA, Jesús; GIORDANO, Verónica; MOLINARI, Eduardo (org.). **Comunidad, territorio, futuro**. Prácticas de investigación y activismo en la convergencia de arte y ciencias sociales. 2020, p. 33-56. Tese o Press Design. Disponível em: https://www.academia.edu/53262954/Antu%C3%B1a_Giordano_Molinari_comp_Comunidad_territorio_futuro_Pr%C3%A1cticas_de_investigaci%C3%B3n_y_activismo_en_la_convergencia_de_arte_y_ciencias_sociales. Acesso 08 dez. 2022.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, 2016.

ACOSTA, María del Pilar Tobar. **Construções Discursivas de Reexistência um estudo em Análise de Discurso Crítica sobre marchas de mulheres no Brasil**. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade de Brasília/UnB, Brasília, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/32462>. Acesso em: 18 set. 2021.

AGOSTO, Patricia; PALAU, Marielle. **Hacia la construcción de la Soberanía Alimentaria**. Desafíos y experiencias de Paraguay y Argentina. Asunción, BASE-IS, Equipo de Educación Popular Pañuelos en Rebeldía, CIFMSL, diciembre 2015. Disponível em: http://www.baseis.org.py/wp-content/uploads/2016/03/2015Dic_SoberaniaAlimentaria.pdf. Acesso em: 01 dez. 2019.

AGUIRRE, Mariana. Seguridad Alimentaria. **Una visión desde la antropología alimentaria**. Desarrollo Integral en la Infancia: El Futuro Comprometido. Fundación CLACYD- Córdoba 2004. Disponível em: <https://www.suteba.org.ar/download/trabajo-de-investigacin-sobre-seguridad-alimentaria-13648.pdf>. Acesso em: 30 out. 2020.

ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia**. São Paulo: Elefante, 2019.

ALEGRE, Marcelo; PAUTASSI, Laura. **Entre la regulación y la política pública: el derecho a la alimentación adecuada en Argentina**. 1ª ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba, 2021.

ALIMONDA, Hector. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. *In*: ALIMONDA, Hector (org). **La Naturaleza colonizada Ecología política y minería en América Latina**. Colección Grupos de Trabajo. Ediciones Circus. CLACSO. 2011. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alimonda.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2022.

ALONSO, Jorge; Álvarez Rafael Sandoval; SERRANO, Rocío Salcido e RAMIREZ, Mónica Gallegos. Reflexiones colectivas para continuar la construcción de sujetos. *In*: LEVYA, Xochitl et al. **Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras** (Tomo III). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, 2015, p. 15-56.

ANJOS, Ana Beatriz. Na aldeia, mulher também tem voz. **Revista Fórum**, 22 abr. 2015. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/mulher/2015/4/22/na-aldeia-mulher-tambem-tem-voz-12320.html>. Acesso em: 12 fev. 2022.

ANZALDÚA, Gloria. Cómo domar una lengua salvaje. *In*: **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. Colección Ensayo. Capitán Swing Libros. 2016, p. 103-115.

ARANDA, Dario. **Argentina Originaria**. Genocidios, saqueos y resistencias. Buenos Aires: Lavaca. 2010.

ARANHA, Aline de Oliveira. **Inspirações sobre o fazer(-se) polític@ entre os Guarani-Mbya**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo/SP, 2018. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-19072018-141406/pt-br.php>. Acesso em: 01 jun. 2020.

ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología. **Sophia**, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 13, 2012, pp. 199-228. Universidad Politécnica Salesiana Cuenca, Ecuador. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4418/441846102009.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2021.

ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las Sabidurías Insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (Primera Parte). **Calle14: revista de investigación en el campo del arte**, vol. 4, núm. 5, julio-diciembre, 2010, p. 80-94 Universidad Distrital Francisco José de Caldas Bogotá, Colombia. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514007>. Acesso em: 19 mar. 2021.

ASSIS, Valéria Soares de. **Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/12759>. Acesso em: 11 jun. 2020.

AULICINO, Carolina; LANGOU, Gala Díaz. **La implementación del Plan Nacional de Seguridad Alimentaria en ámbitos subnacionales**. Documento de Trabajo n°88. abr. 2012. CIPPEC. Disponível em: <https://www.cippec.org/wp-content/uploads/2017/03/2454.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2021.

BACCI, Mariama Brod. **Tecendo relações entre território, soberania alimentar e etnobotânica em terras indígenas Mbya Guarani no entorno do Parque Estadual da**

Serra do Tabuleiro, SC. Dissertação (Mestrado Centro de Ciências Humanas e da Educação – FAED), Universidade do Estado de Santa Catarina. Florianópolis/SC, 2022.

BADIE, Marilyn Cebolla. Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbya-guarani. **MANA** 21(1): 7-34, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v21n1/0104-9313-mana-21-01-00007.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

BADIE, Marilyn Cebolla. La importancia del pecari labiado o kochi en la sociedad Mbya-Guarani. **Revista de Antropología da UFSCar**, v 5, n. 1, jan-jun 2015. Dossiê Animalidades Plurais. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/137>. Acesso em: 03 dez. 2021.

BADIE, Marilyn Cebolla. **Cosmología y naturaleza Mbya Guaraní.** Tese (Doutorado em Antropología Social y Cultural), Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, 2013. Disponível em: https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/RIDUNaM_f240c7904302be24b1a186158531bff9. Acesso em: 01 out. 2021.

BARBOSA, Vera Lúcia Ermida. Dona Augusta: narrativas sobre a *reexistência* de uma mulher no espaço privado. **Anais Eletrônicos do XV Encontro Nacional de História Oral (Narrativas Oraís, Ética e Democracia)**, 2020. Disponível em: <https://www.encontro2020.historiaoral.org.br/arquivo/>. Acesso em: 02 abr. 2021.

BASANTE, Katty Hernández. Cuerpos insurgentes: territorios de re-existencia de las y los afrodescendientes. **La manzana de la discordia**, enero-junio 2019, Vol. 14, No. 1, p. 21-35. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7446265>. Acesso em: 21 de março de 2021.

BELLACASA, Maria Puig de. **Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds.** Minesota Press. 2017.

BELLOWS, Anne C.; VALENTE, Flavio Luiz Schieck; LEMBKE, Stefanie (eds.). Gender, Nutrition and the Human Right to Adequate Food: Towards an inclusive framework. New York: Taylor & Francis/Routledge. Disponível em: https://www.fian.org/fileadmin/media/publications_2015/2013_Gender_Nutrition_and_the_Human_Right_to_Adequate_Food_book_synopsis.pdf. Acesso em: 10 dez. 2020.

BENITES, Sandra. **Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional):** o olhar distorcido da escola. Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2015. Disponível em: https://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/07/Sandra-Benites_TCC.pdf. Acesso em: 01 out. 2022.

BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani Nhandewa (Mulher falando).** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, 2018. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=5614290. Acesso em: 08 nov. 2022.

BEZERRA, Islandia; TRENCH, Tim. Soberania y seguridad alimentaria y nutricional (SSAN): una mirada a las acciones y políticas públicas em el Brasil y el Mexico rural. *In*: BEZERRA, Islandia; PEREZ-CASSARINO, Julian. **Soberania Alimentar (SOBAL) e Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) na América Latina e Caribe**. Curitiba: Ed. UFPR, 2016. Coleção Semeando novos rumos. Série Pesquisa, p. 178-204.

BIDASECA, Karina; ARAGÃO, Michelly; BRIGHENTI, Maura *et. al.* **Danzando Bajo el Hain**. Cuidados, Cuerpas y territorios afectados por la pandemia. 1ª ed.: NUSUR, Milena Caserola; Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2020.

BIDASECA, Karina. Palestina y sus mujeres bajo ocupación: los muros del apartheid y el ancho mar de las estrellas. *Al Zeytun*. Revista Iberoamericana de Investigación, Análisis y Cultura Palestina. Año 1, n. 2 Octubre 2017 - ISSN 2545-7489. Disponível em: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/77730/CONICET_Digital_Nro.3c6b4dbb-f446-495c-980a-5d29f0419343_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso em: 22 jan. 2023.

BRAND, Ulrich. Estado e políticas públicas. Sobre os processos de transformação. *In*: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam e PEREIRA FILHO, Jorge: **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento**. Traduzido por Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 122-139.

BREM-WILSON, Josh. Hacia la soberanía alimentaria: las voces de los movimientos sociales en el Comité de Seguridad Alimentaria Mundial. **Soberanía Crítica: un diálogo crítico**. Libro del Coloquio Internacional 2014. Disponível em: <http://elikadura21.eus/wp-content/uploads/2017/04/ETXALDE-liburua-CAS.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2020.

BRIGHENTI, Clovis Antônio. Necessidade de Novos Paradigmas Ambientais Implicações e Contribuição Guarani. **Brazilian Journal of Latin American Studies**. Vol. 4 (7), 2005, p. 33-56. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2005.81790>. Acesso em: 26 set. 2020.

BRIGHENTI, Clovis Antônio. **Povos indígenas em Santa Catarina**. Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate. Porto Alegre: Pallotti, 2012. Disponível em: <https://leiaufsc.files.wordpress.com/2013/08/povos-indc3adgenas-em-santa-catarina.pdf>. Acesso em: 26 set. 2022.

BURITY, Valéria; FRANCESCHINI, Thaís; VALENTE, Flávio; RECINE, Elisabetta; LEÃO, Marília; CARVALHO, Maria de Fátima. **Direito humano à alimentação adequada no contexto da segurança alimentar e nutricional**. Brasília, DF: ABRANDH, 2010.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Vida Precária: os poderes do luto e da violência**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *In*: **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. ACSUR-Las Segovias, 2010. Asociación para la cooperación con el Sur. p. 11-25. Disponível em:

<https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>. Acesso em: 21 de mar. 2021.

CABNAL, Lorena. Sanación, bem viver e a rede da vida. **Outras economias**: alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento. Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS). Rio de Janeiro. 2018, p. 35-39. Disponível em: http://biblioteca.pacs.org.br/wp-content/uploads/2019/02/Outras-EconomiasPACS_WEB.pdf. Acesso em: 21 de março de 2021.

CADOGAN, Leon. **Ayvu rapyta** : textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: USP, 1959. Disponível em: http://etnolingüística.wdfiles.com/local--files/biblio:cadogan-1959-ayvu/Cadogan_1959_AyvuRapyta.pdf. Acesso em: 06 ago. 2022.

CANTORE, Alfonsina; ENRIZ, Noelia. Más allá del oka: otros modos de ser mujer mbyá guaraní. **Revista Tellus**, ano 19, n. 40, set/dez 2019. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/598>. Acesso em: 01 fev. 2020.

CARBALLO, Carlos. Seguridad y soberanía alimentaria. In: GORBAN, Miryam; CARBALLO, Carlos; PAIVA, Mercedes *et. al.* **Seguridad y soberanía alimentaria**. 1a ed. - Buenos Aires. Colección Cuadernos, 2011, p. 11-48. Disponível em: <https://casamdp.files.wordpress.com/2013/08/seguridad-y-soberancia-alimentaria.pdf>. Acesso em: 01 outubro de 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Saber e a Ética: A pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **Ensaio antropológico sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996 [1989], pp. 13-31.

CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de; CASTRO, José Gerley Díaz. **Do sertão à periferia**: expropriação camponesa pela expansão da soja. O caso da Serra do Centro em Campos Lindos/TO. FASE/CPT/APA-TO, Araguaína, 2006.

CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de; GUIMARÃES, Silvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. **PerCursos**, Florianópolis, v. 22, n. 48, 2021, p. 319 – 353.

CASTRO, Mafalda Galdames; LARA María Daniela Núñez Burbano de. **Gênero e Soberania Alimentar**: as mulheres como sujeitos ativos na construção da alimentação e da nutrição. Observatório do direito à alimentação e à nutrição. A nutrição dos povos não é um negócio. Out. 2015. Edição 07. Disponível em: https://www.righttofoodandnutrition.org/files/R_t_F_a_N_Watch_2015_port_single-page_Web.pdf. Acesso em: 01 jul. 2020.

CELENTANI, Francesca Gargallo. **Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América**. Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, Primera edición digital, enero de 2014. Disponível em: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>. Acesso em: 01 jan. 2019.

CIR. Conselho Indígena de Roraima. **Amazad Pana'adinhan**: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas: região da serra da Lua - RR. 1. ed. Boa Vista, jul.2014.

COIMBRA Jr., Carlos E. Saúde e povos indígenas no Brasil: reflexões a partir do I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição Indígena. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 30(4):855-859, abr. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csp/v30n4/0102-311X-csp-30-4-0855.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2016.

COLECTIVO MIRADAS CRÍTICAS DEL TERRITORIO DESDE EL FEMINISMO. **Mapeando el Cuerpo-Territorio**. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito, Ecuador, 2017. Disponível em: <https://miradascriticadelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>. Acesso em: 21 de março de 2021.

CONSEA. **Tekoha**: Direitos dos Povos Guarani e Kaiowá: visita do Consea ao Mato Grosso do Sul. Brasília: Presidência da República, 2016.

COSSIO, Rodrigo Rasia. **Etnoecologia caminhante, oguata va'e, em trilhas para descolonização de relações interculturais**: circulação de pessoas e plantas Mbya Guarani entre Brasil e Argentina. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural). Faculdade de Ciências Econômicas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre/RS, 2015. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/URGS_98ef94812f03fe788944133220474dc7. Acesso: 20 out. 2022.

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania. Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión. *In*: CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania; JIMÉNEZ, Manuel Bayón. **Del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo**. Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas. Grupo de Trabajo de CLACSO. 2020, p. 45-62. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/340984675_Mujeres_cuerpo_y_territorios_-_entre_la_defensa_y_la_desposesion/link/5ea8c736299bf18b958442ca/download. Acesso em: 21 mar. 2021.

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar**, Año 12, volumen 12, número 1, Lima, 2016, p. 35-46. DOI. 10.20939/solar.2016.12.010. Disponível em: <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/3-Una-mirada-muy-otra-a-los-territorios-Cuerpos-femeninos.-Delmy-Tania-Cruz-Hern%C3%A1ndez.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2021.

CRUZ, Valter Carmo. R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia. *In*: **Terra Livre**, Goiânia, Ano 22, v. 1, n. 26 p. 63-89 Jan-Jun/2006. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/208/192>. Acesso em: 10 mar. 2021.

CTI. Fortalecimento Cultural e Restauração da Floresta. **Como os Guarani estão usando seu Território para viver melhor e preservar a riqueza ambiental de São Paulo**. Disponível em: https://trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/2020/07/FORTALECIMENTO-CULTURAL-E-RESTAURA%C3%87%C3%83O-DA-FLORESTA_.pdf. Acesso em: jul. 2020.

CTI e Secretaria de Cultura do Município de São Paulo. **Ara Pyau**, out. 2018.

CTI. **Guarani Retã**: Povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai, 2008. Disponível em: https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/caderno_guarani_portugues.pdf. Acesso em: 01 jun. 2020.

DPN. Defensoría Del Pueblo De La Nación. Institución Nacional de Derechos Humanos. **Informe Anual 2021**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. República Argentina. Disponível em: <https://www.dpn.gob.ar/documentos/anuales/ianual2021.pdf>. Acesso em: 21 out. 2022.

DPN. Defensoría Del Pueblo De La Nación. Institución Nacional de Derechos Humanos. **Tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos, entre los Estados y los Estados incluidos los acuerdos de paz y las iniciativas de reconciliación, y su reconocimiento constitucional**. 2021. Disponível em: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/2022-06/indh-argentina-EMRIP-seminar-treaties.docx>. Acesso em: 21 out. 2022.

DPN. Defensoría Del Pueblo De La Nación. Institución Nacional de Derechos Humanos. **Aportes de la Defensoría del Pueblo de la Nación Argentina para la próxima Recomendación del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, en materia de Mujeres y Niñas Indígenas**. 2021. Disponível em: https://defensor.gob.ar/documentos/INDH_202112020.pdf. Acesso em: 21 out. 2021.

DARELLA, Maria Dorothea Post. **“Ore Rpipota Yvy Porã – Nós queremos terra boa”**: Territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina – Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/ PUC-SP, 2004. Disponível em: <https://leiaufsc.files.wordpress.com/2015/08/tese-maria-dorothea-post-darella-2004.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2022.

DESMARAIS, Annette Aurélie. **La Via Campesina**: a globalização e o poder do campesinato. Tradução Carlos Alberto Silveira Netto Soares. São Paulo: Cultura Acadêmica, Expressão Popular, 2013.

DOMINGUEZ, Alida P.; MUSCIO, Luciana; PEREZ, Maximiliano *et. al.* Sistematización de la Feria Provincial de Semillas Nativas y Criollas. “Sembrando Esperanza”. Un Aporte al Intercambio de Saberes. **Revista Brasileira de Agroecologia**, nov. 2009, vol. 4, n. 2, p. 1062-1065. Disponível em: <https://revistas.aba-agroecologia.org.br/rbagroecologia/article/view/8126/5784>. Acesso em: 07 mar. 2022.

DORRONSORO, Begoña. El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias. **IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES**, Cabo dos Trabalhos, 6-7, dezembro 2013, p. 1-10. Disponível em: https://cabodostabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/11.3.1_Begona_Dorronsororo.pdf. Acesso em: 05 de abril de 2021.

DURÁN, Olga Lucía Cadena; MUÑOZ, Sandra Milena. El Trueque en el Cauca: ¿Es un Sistema Alternativo Frente a las Políticas de Globalización? Hacia una mirada desde lo político-económico. **Revista Porik An**. Universidad del Cauca, n. 12, 2007, p. 103-122. Disponível em: http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.12porikan/articulo4.pdf. Acesso em: 17 dez. 2020.

DUTRA, Rodrigo; NUÑEZ Marcos Gabriel y KELLER, Héctor Alejandro. **Del uso al consumo: los Guaraníes y la mercantilización de las orquídeas en la Selva Misionera**. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario. 2014. Disponível em: <https://cdsa.academica.org/000-081/1355> Acesso em: 08 jun. 2022.

EDELMAN, Marc; WEIS, Tony; BAVISKAR, Amita *et. al.* Introduction: critical perspectives on food sovereignty. **The Journal of Peasant Studies**, 2014, 41:6, 911-931. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/267104080_Introduction_Critical_Perspectives_on_Food_Sovereignty. Acesso em: 01 out. 2020.

EMGC. EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL. **Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai**. Campo Grande/MS. CIMI, 2016.

EMPERAIRE, Laure. Patrimônio Agrícola e modernidade no Rio Negro (Amazonas). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro Niemeyer. **Políticas Culturais e povos indígenas**. 1ª ed., São Paulo: Cultura acadêmica, 2014, p. 59-89.

ENRIZ, Noelia. Identidades en tensión, lo indígena y lo nacional en las experiencias cotidianas mbyá. **Polis**, 27 | 2010, Publicado el 13 octubre 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/7105>. Acesso em: 01 fev. 2020.

ENRIZ, Noelia. Políticas Públicas para familias indígenas en Misiones. **RUNA XXXII**, (1), pp 27-43, 2011 FFyL - UBA. Disponível em: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/727>. Acesso em: 15 jan. 2020.

ENNYS. **Encuesta Nacional de Nutrición y Salud**. Documento de Resultados. 2007. Disponível em: <https://cesni-biblioteca.org/archivos/ennys.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2021.

ETC GROUP. **Quién nos alimentará?** La red campesina alimentaria o la cadena agroindustrial 3ª Edición, 2017. Disponível em: <https://www.etcgroup.org/sites/www.etcgroup.org/files/files/etc-quienosalimentara-2017-es.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2021.

FAO. The State of Food Security and Nutrition in the World 2019. **Safeguarding against economic slowdowns and downturns**. Rome: FAO, IFAD, UNICEF, WFP e WHO. Disponível em: <https://www.fao.org/3/ca5162en/ca5162en.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2021.

FAO. **Frentes Parlamentarios contra el Hambre e iniciativas legislativas para el derecho a una alimentación y nutrición adecuadas**. La experiencia de América Latina y el Caribe 2009-2016. Roma, 2017. Disponível em: <https://www.fao.org/3/i7872s/i7872s.pdf>. Acesso em: 03 jul. 2022.

FARIA. Camila Salles de. **A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena**. Tese (Doutorado em Geografia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo São Paulo/SP, 2015. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-03032016-142809/pt-br.php>. 01 jun. 2020.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e Caça às Bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. Tradução Heci Regina Candiani. 1. edição. São Paulo: Boitempo, 2019.

FEDERICI, Silvia. **Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes**. 1 ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.

FELIPIM, Adriana Perez. Práticas agrícolas e manejo do ambiente entre os Guarani Mbyá. *In*: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições**. 1ed. São Paulo: Instituto Socioambiental - ISA, 2004, p. 303-309.

FELIPIM, Adriana Perez. **O sistema agrícola Guarani Mbya e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia Guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP**. Dissertação (Mestrado em Ciências Florestais). Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz", Universidade de São Paulo (ESALQ/USP), Piracicaba/SP: 2001. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/11/11142/tde-04062002-085431/publico/adrianafelipim.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2020.

FILARDI, Marcos Ezequiel. El Derecho Humano a la alimentación adecuada, pilar fundamental de la soberanía alimentaria. *In*: ALEGRE, Marcelo; PAUTASSI, Laura. **Entre la regulación y la política pública: el derecho a la alimentación adecuada en Argentina**. 1ª ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba, 2021, p. 19-32.

FILARDI, Marcos Ezequiel; FRANK, Fernando Miguel. **Alimentación en Argentina: entre los derechos y los negocios**. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo, 2021.

FRANCESCHINI, Thaís. **O Direito Humano à Alimentação Adequada e à Nutrição do Povo Guarani e Kaiowá: um enfoque holístico**. Resumo Executivo. Brasília: Fian Brasil, 2016.

GIORDANI, Rubia Carla Formighieri. **Comportamento alimentar entre os Guarani**. Cultura e Alimentação. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba/PR, 2012. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/28006/R%20-%20T%20-%20RUBIA%20CARLA%20FORMIGHIERI%20GIORDANI.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 27 fev. 2020.

GÓMEZ, Mariana; SCIORTINO, Silvana. Introducción. *In*: GÓMEZ, Mariana; SCIORTINO, Silvana (org). **Mujeres Indígenas y formas de hacer política**. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina. 1a ed. Temperley: Tren en Movimiento, 2018.

GOROSITO KRAMER, Ana María. Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. **Revista Avá**, n 9, ago. 2006, p. 11-27. Disponível em: <http://argos.fhycs.unam.edu.ar/handle/123456789/363>. Acesso em: jan. 2020.

GOW, Peter. Da etnografia À história “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia. **Cadernos de Campo**. n. 14/15. São Paulo. 2006. p. 197-226. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50107/54227>. Acesso em: 01 jul. 2019.

GUARANI, Jerá. Para nós o futuro é indígena. *In*: MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRÉS, Roberto; CANÇADO, Wellington (Orgs). **Habitar o Antropoceno**. BMDG Cultural. Cosmópolis, 2022, p. 8-21. Disponível em: <https://bmdgultural.mg.gov.br/wp/wp-content/uploads/2022/02/bdmg-cultural-livro.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2022 [BMDG, 16 jun. 2021].

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. **Piseagrama**, Belo Horizonte, número 14, página 12 - 19, 2020. Disponível em: <https://piseagrama.org>. Acesso em: 15 fev. 2022.

GUIMARÃES, Silvia Maria Ferreira. A Marcha Cerimonial Guarani-Mbyá. **Anuário Antropológico/2002-2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 151-192. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6828>. Acesso em: 13 jun. 2020.

GUDYNAS, Eduardo. Transições ao pós-extrativismo. Sentidos, opções e âmbitos. *In*: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam e PEREIRA FILHO, Jorge: **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. Traduzido por Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 176-212.

HAESBAERT, Rogério. Território como r-existência: do corpo-território ao território-corpo (da Terra). **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina**. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

HARAWAY, Donna. **O Manifesto das espécies companheiras**. Cachorros, pessoas e alteridade significativa. Trad. Pê Moreira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, (5), 7–41. 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 20 jan. 2022.

HARAWAY, Donna. **Sembrar Mundos: una bolsa de semillas para terraformar com alteridades terráqueas**. *In*: Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno. Trad. de Helen Torres. Bilbao: Edición Consonni, 2019, p. 181-194.

HARAWAY, Donna. **Testigo Modesto@segundo_Milenio.Hombrehembra_ Conoce Oncorata**. Feminismo y Tecnociencia. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Rara Avis Casa Editorial, 2021.

HIRSCH, Silvia. Ser Guaraní en el Noroeste Argentino: Variantes de la Construcción Identitaria. **Revista de Indias**, 2004, vol. LXIV, n. 230, p. 67-80, ISSN: 0034-8341. Disponível em: <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/411>. Acesso em: 28 abr. 2022.

HOYOS, Claudia Janet Cataño; D'AGOSTINI, Adriana. Segurança Alimentar e Soberania Alimentar: convergências e divergências. **Revista Nera**, Ano 20, nº. 34, jan/abril 2017, p. 174-198. Disponível em: <http://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/4855>. Acesso em: 01 jan. 2020.

KELLER, Héctor. Plantas relacionadas con tabúes del ciclo reproductivo de los Guaraníes de Misiones, Argentina. **Bol. Soc. Argent. Bot.** v. 45, n. 1-2, Córdoba, ene./jun. 2010. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-23722010000100015. Acesso em: 10 jan. 2021.

KELLER, Héctor. Plantas usadas por los Guaraníes de Misiones (Argentina) para la fabricación y el acondicionamiento de instrumentos musicales. **Darwiniana**, 48(1): 7-16. 2010. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/52482732.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2022.

KELLER, Héctor. Unidades de vegetación y recursos florísticos en una aldea Mbya Guaraní de Misiones, Argentina. **Revista Kurtziana**. Tomo 33(1). Volumem especial de Etnobotánica: 175-191. Dez. 2007. Disponível em: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/45234/CONICET_Digital_Nro.5160da8a-6f76-4e16-8781-42e68c2e677a_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso: 06 ago. 2021.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. **Wato ne hômpu ne kãmpa**: Convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mãkrarè). Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais), Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31077>. Acesso em: 01 ago. 2019.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Atlas do Espaço Rural Brasileiro 2020**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/apps/atlasrural/#/home> Acesso: 11 nov. 2022.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010: Características Gerais dos Indígenas. Resultados do Universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

JESUS, Suzana Cavalheiro de. **Pessoas na medida**: processos de Circulação de Saberes sobre o Nhande Reko Guarani na região das Missões. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis/SC, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/156517>. Acesso em: 08 nov. 2023.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya**: Significado, Constituição e Uso. São Paulo: EDUSP, 2008.

LADEIRA, Maria Inês. **Guarani Mbya**. Verbete. Disponível: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya. Acesso em: 01 ago. 2019.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a Luz**: território Mbya à beira do oceano. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.

LADEIRA, Maria Inês; AZANHA, Gilberto. **Os índios da Serra do Mar**: a presença Mbya Guarani em São Paulo. São Paulo: Nova Stella/Centro de Trabalho Indigenista, 1988.

LANDER, Edgardo. Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global del conocimiento. **Comentario Internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales**, n. 2. 2001, p. 79-88. Disponível em: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2039/1/CI-02-TC-Lander.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2021.

LEÃO, Marília. **O direito humano à alimentação adequada e o sistema nacional de segurança alimentar e nutricional**. Brasília: ABRANDH, 2013.

LEMKE Stefanie; DELORMIER Treena. Indigenous Peoples' food systems, nutrition, and gender: Conceptual and methodological considerations. **Matern Child Nutr.** 2017;13(S3):e12499. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/mcn.12499> <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6866027/pdf/MCN-13-e12499.pdf>. Acesso em 08 out 2022.

LEYEZA, Daryl L. Resistência das mulheres contra o autoritarismo no Brasil, nas Filipinas e em Rojava (Norte da Síria). **Observatório do direito à alimentação e à nutrição**. O poder das mulheres na luta por soberania alimentar. 2019/Edição 11, p 18-27.

LOPES, Luiz Carlos de Oliveira. Agricultura: Produção de Parentes e Relações com Nhanderukuéry. **Estudos Sociedade e Agricultura**, jun. 2017, vol. 25, n. 2, p. 456-473. Disponível em: https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/esa25-2_11_agricultura. Acesso em: 23 jun. 2022.

LOPES-GIRALDO, Luis Alirio; FRANCO-GIRALDO, Álvaro. Revisión de enfoques de políticas alimentarias: entre la seguridad y la soberanía alimentaria (2000-2013). **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 31(7):1355-1369, jul, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csp/v31n7/0102-311X-csp-31-7-1355.pdf>. Acesso em: 01 jan. 2021.

LUCIANO, Gersem. A conquista da Cidadania Indígena e o fantasma da Tutela no Brasil Contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições Nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 206-227.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. Bogotá, n. 9: 73-101, julio-diciembre 2008. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf> Acesso em 01 jun. 2018.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, jan. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 01 maio 2018.

MAIDANA, Carolina A.; OTTENHEIMER, Ana Cristina; GONZÁLEZ, Diana V.; ARAGÓN, Griselda L. e TAMAGNO, Liliana E. Derechos indígenas en Argentina. Territorios y propiedad comunitaria. **Campos Revista de Antropología**, v 14, n 1/2, 2013, p. 159-174. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/issue/view/196>. Acesso em: 9 de mar. 2021.

MARCOS, Sylvia. La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (org.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala** Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 143-159. Disponível em: [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf). Acesso em: 01 mar. 2020.

MARTÍNEZ, Alexandra; RÁTIVA, Sandra; CEVALLOS, Belén e CHÁVEZ, Dunia Mokrani. O Estado como instrumento, o Estado como impedimento. Contribuições ao debate sobre a transformação social. *In*: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge: **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. Traduzido por Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 354-404.

MARTÍNEZ-CROVETTO, Raúl Nereo. **Estudios Ethnobotánicos 5**. Nombres de plantas y su utilidad según los Mbya guaraní de Misiones, Argentina. Recopilación realizada por Pirondo A. & Keller Hector. *Bonplandia* 21(2), 2012, p. 109-133. Disponível em: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/bon/article/view/1282>. Acesso em 03 dez. 2021.

MARTÍNEZ-CROVETTO, Raúl Nereo. La alimentación entre los Indios Guaranies de Misiones (República Argentina). **Revista Etnobiologica**. Febrero 1968, n. 4, p. 1-24. Corrientes (Argentina): Instituto de Botánica del Nordeste, Universidad Nacional del Nordeste. Disponível em: <<<https://revistas.unne.edu.ar/index.php/etno/article/view/2151>. Acesso em: 03 dez. 2021.

MARTÍNEZ-CROVETTO, Raúl Nereo. Notas sobre la agricultura de los indios guaraníes de Misiones (República Argentina). **Revista Etnobiologica**. Octubre 1968 n. 10, p. 1-11 Corrientes (Argentina): Instituto de Botánica del Nordeste, Universidad Nacional del Nordeste. Disponível em: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/etno/article/view/235>. Acesso em: 03 dez. 2021.

MARTINS, Fábio do Espírito Santo. Protagonismo e lutas dos Mbyá Guarani no litoral paulista: retomada e autodemarcação da Terra Indígena Tekoá Mirim. **Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente**, Humaitá, LAPESAM/GISREA/UFAM/CNPq/EDUA, Ano 11, vol. XXI, n. 2, jul.-Dez, 2018, p. 47-63. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/educamazonia/article/view/5094>. Acesso em: 15 maio 2021.

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

McCALLUM, Cecília. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, nº 38. 1998, p.1-11. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/26361441_Alteridade_e_sociabilidade_Kaxinaua_perspectivas_de_uma_antropologia_da_vida_diaria. Acesso em: 15 jul. 2019.

MELIÁ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani: Economia e profecia. **Revista de Antropologia**. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Ciências Sociais. v. 33, 1990, p. 33-46. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amelia-1990-terra/Melia_1990_ATerraSemMalDosGuarani.pdf. Acesso em: 15 jun. 2020.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã**: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese. Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, jun. 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/88608>. Acesso em: 08 nov. 2022.

MELO, Clarissa Rocha de; ANTUNES, Eunice Kerexu Yxapyry. Ser mulher e acadêmica guarani: corporalidade e espaços de circulação. *In*: SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro de (orgs.). **Diálogos com os Guarani**: articulando compreensões antropológicas e indígenas. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.

MENDES, Luna. Relações e substâncias: apontamentos sobre corporalidade e concepção Mbya-Guarani. Aceno. **Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 7, n. 14, maio-ago. 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/9736>. Acesso em: 07 nov. 2022.

MENESES, Maria Paula. Para ampliar as Epistemologias do Sul: verbalizando sabores e revelando lutas. **Configurações** [Online], n. 12, 2013, p. 13-27. Disponível em: <https://journals.openedition.org/configuracoes/1948>. Acesso em: 01 nov. 2022.

MIGNOLO, Walter. **A colonialidade está longe de ter sido superada, logo, a decolonialidade deve prosseguir**. MASP Afterall. 2019. Disponível em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-YC7DF1wWu9O9TNKezCD2.pdf>. Acesso em: 18 set. 2021.

MIHESUAH, Devon A.; HOOVER, Elizabeth; LADUKE, Winona (org.). **Indigenous Food Sovereignty in the United States: Restoring Cultural Knowledge, Protecting Environments, and Regaining Health**. University of Oklahoma Press, 2019.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe, URBANO, Elisa; DOS SANTOS PATAXÓ. Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas. **Rev. Direito Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 10, N. 03, 2019 p. 2161-2181. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/3SxDNnSRRkLbfh3qVFtmBDx/?format=pdf>. Acesso em: 26 maio 2021.

MILANO, Leonardo. Vem aí a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. **Jornalistas Livres**, Brasília, p. 1, 09 jul. 2019. Disponível em: <https://jornalistaslivres.org/vem-ai-a-primeira-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 25 mar. 2021.

NEVES, Walter Alves; ADAMS, Cristina; RIBEIRO FILHO, Alexandre Antunes; PEDROSO JUNIOR, Nelson. Coivara: cultivo itinerante na floresta tropical. **Ciência Hoje**, v. 50, n. 297, p. 26-30, 2012. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/259640370_Coivara_Cultivo_Itinerante_na_Floresta_Tropical. Acesso em: 26 dez. 2022.

NICASTRO, Juan. FAO aceita debater sobre soberania alimentaria. **Grain**, 2012. Disponível em: http://www.grain.org/bulletin_board/entries/4506-fao-accepta-debatir-sobre-soberaniaalimentaria. Acesso em: 01 dez. 2019.

NOELLI, Francisco. **Sem Tekohá não há Tekó** (em busca de um modelo etnoarqueológico da subsistência e da aldeia Guaraní aplicado a uma área de domínio no delta do Jacuí-RS). Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 1993.

NOELLI, Francisco Silva; LANDA, Beatriz dos Santos. Receitas culinárias Guarani como base para análise da dieta do grupo. **Revista de da Associação dos Pos-graduandos em**

História PUCRS Historica. Porto Alegre, jan. 1997 Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/312313322_As_receitas_culinarias_Guarani_como_base_para_analise_da_dieta_do_grupo. Acesso em: 04 jun. 2021.

NOELLI, Francisco. El Guaraní Agricultor. **Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo**, n. 144, jun. 1994. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/312304561_El_guarani_agricultor. Acesso em: 04 jun. 2021.

NOELLI, Francisco Silva; VOTRE, Giovana Cadorin; SANTOS, Marcos César Pereira; PAVEL, Diego Dias; CAMPOS, Juliano Bitencourt. Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guaraní. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. Volume 11, Número 1, Jul. 2019, p. 13-45. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/23636>. Acesso: 01 jun. 2021.

OLIVEIRA, Joana Cabral; AMOROSO, Marta; LIMA, Ana Gabriela Amorim de; SHIRATORI, Karen; MARRAS, Stelio; EMPERAIRE, Laure. **Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo: Ubu Editora/IRD, 2020.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. *In: Estudos Avançados*, 14 (40), 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v14n40/v14n40a18.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2016.

ORTT, Enso; SEGOVIA, Gerardo. **Semillas Viajeras Polinizando Soberanía**. Una Experiencia de Participación Comunitaria en Tiempos de Pandemia. Disponível em: <https://raom.org.ar/wp-content/uploads/2021/06/ORTT-Semillas-Viajeras-Polinizando-Soberania.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2022.

PACHECO, Maria Emília. **Por Direitos e Soberania Alimentar: falam as mulheres!** Março 2016. Disponível em: <https://fase.org.br/pt/informe-se/artigos/por-direitos-e-soberania-alimentar-falam-as-mulheres/>. Acesso em: 01 jan. 2020.

PARADA, Liliana Beatriz. La experiencia de los Frentes Parlamentarios contra el Hambre. El Proyecto de Ley Marco de Derecho a la Alimentación Adecuada con Seguridad y Soberanía Alimentaria. *In: ALEGRE, Marcelo; PAUTASSI, Laura. Entre la regulación y la política pública: el derecho a la alimentación adecuada en Argentina*. 1ª ed., Ciudad Autónoma de Buenos aires: Eudeba, 2021, p. 183-208.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino**. Desde el feminismo comunitario. La Paz: Creative Commons, 2010.

PASSOS, Henrique Schlossmacher. **A pandemia de covid-19 no território guarani M'bya do Polo Base de Florianópolis**. Dissertação (Mestrado profissional em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental), Universidade do Estado de Santa Catarina/UEDESC, Florianópolis/SC, 2020. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/6476>. Acesso em 26 set. 2022.

PERELMUTER, Tamara. Semillas cercadas: leyes de semillas y propiedad intelectual. *In: LIZARRAGA, Patricia; VICENTE, Carlos (org.). La revolución de una semilla*. 1a ed.,

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo y Fundación Rosa Luxemburgo Cono Sur, 2021, Colección Chico Mendes, p. 109-123.

PHILLIPS, Lynne; ILCAN, Suzan. 'A World Free from Hunger': Global Imagination and Governance in the Age of Scientific Management. **Sociologia Ruralis**, vol 43, number 4, October 2003, p. 434-453.

PHILLIPS, Lynne. Food and Globalization. **Annu. Rev. Anthropol.** 2006. 35:37–57. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/228173415_Food_and_Globalization. Acesso em: 01 out. 2020.

POCHETINO, María Lelia (org.). **Sembrando esperanza**: 1º feria nacional de semillas nativas y criollas, 4º feria provincial. 17 y 18 de septiembre de 2010. Ediciones INTA; La Plata: Universidad de La Plata. Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales, 2011. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/349690680/Sembrando-esperanza-1o-feria-nacional-de-semillas-nativas-y-criollas-4o-feria-provincial#>. Acesso em: 07 mar. 2022.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A Reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala**. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). 2012. Disponível em: http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/raul/biogeografia_saude_publica/aulas%202014/2-carlos%20walter.pdf. Acesso em: 19 abr. 2021.

PRATES, Maria Paula. **Da instabilidade e dos afetos**: Pacificando relações, amansando outros. Cosmopolítica Guarani Mbyá (Lago Guaíba/RS-Brasil). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre/RS, 2013. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/107247>. Acesso em: 09 nov. 2022.

PREITE SOBRINHO, Wanderley. Número de agrotóxicos liberados no Brasil é o maior dos últimos dez anos. **Uol notícias**. 28 nov. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2019/11/28/com-novas-aprovacoes-liberacao-de-agrotoxicos-ja-e-o-maior-da-historia.htm>

PRIETO, Laura Pérez. Epistemología feminista y conocimientos desde el Sur global. **Ecología Política**, n. 54, 2017, p. 12-15. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6292618>. Acesso em: 21 mar. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 117-142.

RAMIREZ, Delia Concepción. Un Abordaje Histórico de la Actividad Forestal en Misiones: del Frente Extractivo al Agronegocio Forestal. **Folia Historica del Nordeste**, n. 30, septiembre-diciembre 2017, p. 29-49. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/64291>. Acesso em: 17 jun. 2022.

RAMOS TOLOSA, Jorge. Propuestas para decolonizar Palestina-Israel. In: MENESES, Maria Paula; BIDASECA, Karina (org.). **Epistemologías del Sur**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: CES, 2018, p. 273-298. Disponível em:

http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias_del_sur_2018.pdf. Acesso em: 22 jan. 2023.

RAOM. Red de Agricultora Orgánica de Misiones. Recuperar lo perdido y caminar hacia la multiplicación de la vida. *In*: LIZARRAGA, Patricia; VICENTE, Carlos (org.). **La revolución de una semilla**. 1a ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo y Fundación Rosa Luxemburgo Cono Sur, 2021, Colección Chico Mendes, p. 15-37.

REBELO. Francine Pereira. **Kunhangue Mba'e Kua**: as trajetórias das mulheres cacicas Guarani Mbya de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/160644>. Acesso em: 08 jan. 2022.

RED CALISAS. **Informe Anual de la Situación de la Soberanía Alimentaria en Argentina (IASSAA)**. Fundación Heinrich Böll - Cono Sur. 2022. Disponível em: <https://cl.boell.org/sites/default/files/2022-11/informe-anual-de-la-situacion-de-soberania-alimentaria-en-argentina.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2022.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Colección Políticas de la Alteridad. Instituto de Estudios Sociales e Culturales Pensar; Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana editorial Universidad del Cauca. Out. 2010.

RODRIGUES PINTO, Simone. Interdisciplinaridade no estudo das políticas públicas. *In*: RODRIGUES PINTO, Simone (org.). **Políticas públicas e desigualdades sociais**. Brasília: Paralelo 15. 2012, p. 11-18.

ROSA, Helena Alpini. **A trajetória histórica da escola na comunidade guarani de Massambu, Palhoça/SC – um campo de possibilidades**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis/SC. 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/93388>. Acesso em: 21 set. 2022.

ROSA, Helena Alpini. **Educação guarani**: as ressignificações históricas e culturais nas relações sociais da aldeia de Linha Limeira, Terra Indígena Xapecó, SC. Tese (Doutorado em História Cultural). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/180697/348959.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 21 set 2022.

RUA. Maria das Graças. **Análise de Políticas Públicas**: Conceitos Básicos. Disponível em: <https://www.univali.br/pos/mestrado/mestrado-em-gestao-de-politicas-publicas/processo-seletivo/SiteAssets/Paginas/default/RUA.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2020.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2008, vol. 23, n.66, pp.131-138. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/ZdtJhgS4B7BbmYrcpwST63B/citation/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18 fev. 2021.

SACAVINO, Susana Beatriz. Tecidos feministas de Abya Yala: feminista comunitário, perspectiva decolonial e educação intercultural. **Uni-pluri/versidad**, v. 16, n. 2, p. 98-106, 2016.

Disponível em: <https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/article/view/328317>. Acesso em: 01 jan. 2019.

SALAMANCA VILLAMIZAR, Carlos Arturo. Alecrín: cartografías para territorios en emergencia. Universidad Nacional de Rosario, 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/25990430/Alecr%C3%ADn_Cartograf%C3%ADas_para_territorios_en_emergencia. Acesso em: 10 out. 2022.

SALGADO, Carlos Antônio Bezerra. Segurança alimentar e nutricional em terras indígenas. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, v. 4, n 1, p.131-186, 2007.

SANTOS, Lucas Keese dos. **A esquiwa do Xondaro**: Movimento e ação política Guarani Mbya. São Paulo: Elefante, 2021, Coleção Fundo e Forma.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do tempo**: para uma nova cultura política. Coleção para um novo senso comum, v. 4, 3ª ed., São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução às epistemologias do Sul. *In*: **Construindo as Epistemologias do Sul**. Para um pensamento alternativo de alternativas. Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño. ISBN 978-987-722-383-5. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Fundación Rosa Luxemburgo. Vol. I, 2018. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203044534/Antologia_Boaventura_PT2.pdf . Acesso: 29 abr. 2022.

SANTOS. Milton; SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. Rio de Janeiro: RECORD, 2001.

SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA Jr, Carlos E.A. Cenários e tendências da saúde e da epidemiologia dos povos indígenas no Brasil. *In*: COIMBRA JR., Carlos E.A.; SANTOS, Ricardo Ventura; ESCOBAR, A. L. (orgs). **Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: ABRASCO, 2005, p. 13-47. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/bsmtd/pdf/coimbra-9788575412619-02.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2016.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Edusp, 1974.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional. **Antropologia**. n. 32, maio de 1979. Rio de Janeiro/RJ, p. 1-19. Disponível em: http://www.ppgasmn-ufjf.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_32.pdf. Acesso em: 01 jul. 2019.

SEGATO, Rita Laura. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. *In*: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (org.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala** Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 75-90. Disponível em: [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf). Acesso em: 01 mar. 2020.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, [s. l.], v. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439861881_ARQUIVO_Silenciosepalavrasmulheresindigenas.pdf. Acesso em: 01 nov. 2019.

SEGATO, Rita Laura. Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil. 2003. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie326empdf.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2019.

SHIVA, Vandana. **¿Quién alimenta realmente al mundo?: El fracaso de la agricultura industrial y la promesa de la agroecología (ENSAYOS)** (Spanish Edition). Capitán Swing Libros; 1ª edição, 2020.

SHORE, Cris. La Antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. **Antípoda Revista de Antropología y Arqueología**, núm. 10. Universidad de Los Andes. Bogotá, Colombia. Enero-junio, 2010, p. 21-49. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/814/81415652003.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2020.

SHORE, CRIS; WRIGHT, Susan. Policy: a new field of anthropology. **Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power**. Edition Taylor & Francis e-Library 2005, p. 01-68.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Políticas públicas em perspectiva comparada: notas para a construção de um conceito ampliado. In: PINTO, Simone Rodrigues (org.). **Políticas Públicas e desigualdades sociais**. Brasília: Paralelo 15. 2012, p. 199-207.

SILVA, José Graziano; DEL GROSSI, Mauro Eduardo; FRANÇA, Caio Galvão. **Projeto Fome Zero: Documento-Síntese**. In: SILVA, José Graziano; DEL GROSSI, Mauro Eduardo; FRANÇA, Caio Galvão. *Fome Zero: a experiência brasileira*. Brasília/DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). 2010.

SILVA, Sandro Pereira. **A Trajetória histórica da Segurança Alimentar e Nutricional na agenda política nacional: projetos, discontinuidades e consolidação**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2014. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3019/1/TD_1953.pdf. Acesso em: 10 jan. 2022.

SILVA, Sergio Batista da; TEMPASS, Martín César; COMANDULLI, Carolina Schneider. Reflexões sobre as especificidades Mbyá-Guarani nos processos de identificação de terras indígenas a partir dos casos de Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga, Brasil. **Amazonica Revista de Antropologia**, v.2, n. 1, 2010, p. 10-26. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/348/800>. Acesso em: 28 out. 2020.

SILVA, Tânia Elias Magno. Josué de Castro e os estudos sobre a fome no Brasil. **Revista Cronos**, Natal-RN, v. 10, n. 1, p. 51-77, jan./jun. 2009. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/viewFile/1767/pdf_18. Acesso em: 01 jun. 2017.

SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro de. **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021, Coleção Brasil Plural.

SILVEIRA, Nádia Heusi. A reiteração do cosmos. Sobre o ciclo ritual do milho para os Mbya. Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, 2014.

SILVEIRA, Nádia Heusi. **Imagens de abundância e escassez: comida Guarani e transformações na contemporaneidade**. Tese. (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis/SC, 2011 Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30376592.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2020.

SILVEIRA, Nádia Heusi. Políticas indigenistas na aldeia e práticas alimentares entre os Guarani-Mbya. **Revista Antropológicas**, Ano 21, 28(1), p. 204-222, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/23884>. Acesso em: 10 jun. 2020.

SOARES, Mariana de Andrade. **Caminhos para viver o Mbya Reko**: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre/RS, 2012. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/54094>. Acesso em: 22 fev. 2020.

SORDINI, María Victoria: La política del hambre: una emergencia permanente en Argentina. Gobierno y Políticas Públicas. **Revista de Sociologia e Política**, v. 30, 2022, p. 1-19. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/ZNFnZYHknzWzWn7YqjDwh7q/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 01 out. 2022.

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de. Perspectiva indígena sobre projetos, desenvolvimento e povos indígenas. Entrevista com Valéria Paye Pereira Kaxuyana e Euclides Pereira Macuxi. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; MATOS, Maria Helena Ortolan (orgs). **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II**. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010, p. 201-233.

STÉDILE, João; CARVALHO, Horácio M. Soberania Alimentar. In: CALDART, Roseli Salete et al. **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

STERPIN, Laura V. Participación Indígena en el INAI: ¿Una Década Ganada? Reflexiones en torno a la Conformación y el funcionamiento del Consejo de Participación Indígena en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (2004-2015). **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano**. Series Especiales, Vol. 4, N°1, Año 2017 pp. 58-67, 2017. Disponível em: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/77060/CONICET_Digital_Nro.5844a977-1766-4849-8390-213aed1eaa7b_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso em: 25 set. 2020.

TATAENDY RUPA. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental Eko-etno-envolvimento. TI Morro dos Cavalos**. 2021.

TEMPASS, Martín César. Comida e gênero entre os Mbyá-Guarani. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia/MG, v. 19, n. 1, p. 287-312, jan.-jul. 2008. Disponível em:

<http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/2112>. Acesso em Jan. 2020. Acesso em: 01 jan. 2020.

TEMPASS, Martín César. O belo discreto: a estética alimentar Mbyá-Guarani. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 170-194, jul./dez. 2007, p. 171-194. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/2567/1568>. Acesso em: 11 jun. 2020.

TEMPASS, Martín César. **Orerémbiü**: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá Guarani. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre/RS, 2005. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/5187>. Acesso em: 01 jan. 2020.

TEMPASS, Martín César. **Quanto mais doce, melhor: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2010. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/gepac/arquivos/teses/3.pdf>. Acesso em: 01 jan. 2020.

TERENA, Luiz Eloy. **Povos indígenas e o judiciário no contexto pandêmico: a ADPF 709 proposta pela articulação dos povos indígenas do Brasil / Luiz Eloy Terena**. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

TORO SÁNCHEZ, Francisco Javier; GAGLIARDINI, Giuliaserena. La seguridad alimentaria y la FAO: una revisión crítica sobre El estado mundial de la agricultura y la alimentación. **Biblio 3w: revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales**, 2006, Vol. 11. Disponível em: <https://www.aco.cat/index.php/Biblio3w/article/view/71837>. Acesso em: 27 ago. 2020.

TRAUGER, Amy. Toward a political geography of food sovereignty: transforming territory, exchange, and power in the liberal sovereign state. **The Journal of Peasant Studies**, set. 2014.

TUPÃ, Marcos; HOTIMSKY, Marcelo. *Jaguata Joupive'i*: Caminhando Todos Junto. In: Instituto Socioambiental (ISA). **Povos Indígenas no Brasil 2011/2016**. 2017, p. 789-793.

ULLOA, Astrid. **Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos**. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a09.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2019.

UREBETE, Oscar Wa'raiwê. **Segurança alimentar e nutricional na perspectiva da cultura xavante da aldeia São Marcos – Barra do Garças**. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável), Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

VALENTE, Flávio Luiz Schieck. **Rumo à Realização Plena do Direito Humano à Alimentação e à Nutrição Adequadas**. 2016. FIAN. Disponível em: https://fianbrasil.org.br/wp-content/uploads/2017/02/Rumo-%C3%A0-realiza%C3%A7%C3%A3o-plena-do-DHANA_Flavio-Valente.pdf. Acesso em: 01 dez. 2019.

VALENTE, Flávio Luiz Schieck. Segurança Alimentar e nutricional: transformando natureza em gente. **Direito Humano à alimentação: desafios e conquistas**. São Paulo: Cortez, 2002, p. 103–136.

VANDER VELDEN, Felipe; BADIE, Marilyn Cebolla. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. **Avá. Revista de Antropología**, núm. 19, 2011, pp. 15-47. Universidad Nacional de Misiones, Misiones, Argentina. Disponível em: https://www.academia.edu/29749990/A_rela%C3%A7%C3%A3o_entre_natureza_e_cultura_em_sua_diversidade_percep%C3%A7%C3%B5es_classifica%C3%A7%C3%B5es_e_pr%C3%A1ticas. Acesso: 03 dez. 2021.

VERDUM, Ricardo. Introdução. **Mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil (II):** contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar sustentáveis. Brasília: INESC, p.7-151, 1995.

VERDUM, Ricardo. Mapa da fome entre os povos indígenas: uma contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar no Brasil. **Sociedade em Debate**, v. 9, n 1, p. 129- 135, 2003. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/bitstream/bvs/1518/2/210673356.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2017

VERON, Valdelice. **Tekombo'e Kunhakoty:** modo de viver da mulher Kaiowá. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais), Universidade de Brasília/UnB, 2017.

WINDFUHR, Michael; JONSÉN, Jennie. **Soberanía Alimentaria:** Hacia la democracia en sistemas alimentarios locales. Edición ITDG 2005. Traducción: Polly Castañeda. Fian Internacional, 2005. Disponível em: <http://www.oda-alc.org/documentos/1341800313.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2020.

ZANK, Sofia; YXAPYRY, Kerexu. A voz de uma liderança indígena feminina sobre a questão de gênero – uma oportunidade de escuta e reflexão para a pesquisa etnobiológica. **Ethnoscientia**, v. 6, n. 2, especial, 2021. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ethnoscientia/article/view/10372>. Acesso em: 01 ago. 2021.

ZEA, Tarcila Rivera. Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. In: NAVAZ, Liliana Suárez; CASTILLO, Rosalva Aída Hernández (Org.). **Descolonizando el Feminismo:** Teorías y Prácticas desde los Márgenes. 2016. Disponível em: <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2016/09/2008-LIBROS-Descolonizando-el-feminismo-PDF>. Acesso em: 19 mar. 2022.

ZIBECHI, Raúl. **Movimentos Sociais na América Latina:** o “mundo outro” em movimento. Trad. Timo Bartholl, Eduardo Tomazine, Luis Rafael Gomes. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020.

DOCUMENTOS

(Atas, declarações, diretrizes, manifestos, legislação, informes, documentos ministeriais, relatórios, planos de gestão e publicações pedagógicas)

ABRASCO. Associação Brasileira de Saúde Coletiva. Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas. **Relatório Final. Análise de Dados nº 07.** Rio de Janeiro, 01 dez 2009. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/wp->

content/uploads/2020/12/Inquerito-Nacional-de-Saude-e-Nutricao-dos-povos-Indigenas-2009.pdf. Acceso em: 01 dez. 2020.

ACCIÓN POR LA BIODIVERSIDAD. Experiencias de rescate y multiplicación de semillas nativas y criollas en el Cono Sur. Primeros pasos para la sistematización de experiencias. 2020. <https://www.biodiversidadla.org/Agencia-de-Noticias-Biodiversidadla/Experiencias-de-rescate-y-multiplicacion-de-semillas-nativas-y-criollas-en-el-Cono-Sur> Acceso em: 10 jul. 2022.

ARAUCO. Resumen Público. Plan de Manejo Forestal. Area Forestal Misiones. 2018. Disponible em: <https://www.arauco.cl/argentina/wp-content/uploads/sites/15/2018/08/PMF-UMF-Misiones-mayo-2018.pdf>. Acceso em: 19 jul. 2022.

ARGENTINA. Declaración a la provincia de Misiones Capital Nacional de la Biodiversidad Ley 27494. Buenos Aires, 12 de diciembre de 2018. Publicada en el Boletín Oficial: 3 de enero de 2019. Disponible em: <https://argentinambiental.com/legislacion/nacional/ley-27494-declaracion-la-provincia-misiones-capital-nacional-la-biodiversidad/>.

ARGENTINA. Agricultura Familiar Ley 27.118. Declárase de interés público la Agricultura Familiar, Campesina e Indígena. Régimen de Reparación Histórica. Creación. Sancionada: diciembre 17 de 2014 Promulgada de Hecho: enero 20 de 2015. Disponible em: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/240000-244999/241352/norma.htm>. Acceso em: 15 jun. 2020.

ARGENTINA. Constitución de la Nación Argentina. Ley n. 24.430 Santa Fé, 22 de agosto de 1994. Boletín Oficial, 23 de agosto de 1994. Disponible em: <https://www.casarosada.gob.ar/images/stories/constitucion-nacional-argentina.pdf>.

ARGENTINA. Acta Conformación del Frente Parlamentario contra el hambre de la República Argentina. 16 marzo 2011. Disponible em: http://parlamentarioscontraelhambre.org/file/frentes/arg/ar_01.pdf. Acceso em: 26 jan. 2020

ARGENTINA. Emergencia Alimentaria Nacional. Decreto 108/2002 Declárase la Emergencia Alimentaria Nacional hasta el día 31 de diciembre de 2002. Creación del Programa destinado a la compra de alimentos, que será administrado por el Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente. Consejo Consultivo. Integración. Distribución de los recursos. Buenos Aires, 15 jan. 2002. Disponible em: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/70000-74999/71694/texact.htm>. Acceso em: 17 jan. 2020.

ARGENTINA. Ley Darío Rodríguez Duch. Capacitación obligatoria sobre Pueblos Originarios y Derecho Indígena para todas las personas que se desempeñan en la función pública de la nación. 2021. Disponible em: <https://www4.hcdn.gob.ar/dependencias/dsecretaria/Periodo2021/PDF2021/TP2021/1854-D-2021.pdf>.

ARGENTINA. Plan Nacional de Seguridad Alimentaria. 2003. Disponible em: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Food/GA68/Argentina.pdf>. Acceso em: 15 jun. 2020.

ARGENTINA. **Programa Nacional de Nutrición y Alimentación**. Decreto 1018/2003 Apruébase la reglamentación de la Ley N° 25.724. Buenos Aires, 28 abr. 2003. Disponível em: <<<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/80000-84999/84523/texact.htm>>>. Acesso em: 15 jun. 2020.

AASAA. **Declaración de la I Asamblea de la Alianza por la Soberanía Alimentaria de América Latina y el Caribe**. Bogotá/Colômbia. 7 ago. 2013. Disponível: <https://viacampechina.org/es/declaracion-de-la-i-asamblea-de-la-alianza-por-la-soberania-alimentaria-de-america-latina-y-el-caribe/>>>. Acesso em: 8 fev. 2021.

AASAA. **Declaración de la reunión de mujeres de America Latina y el Caribe**. IV Conferencia especial de la Alianza por la Soberania Alimentaria de los Pueblos de America Latina y el Caribe. Chile, 2014. Disponível em: https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Declaracion_de_la_reunion_de_Mujeres_de_America_Latina_y_El_Caribe_-_IV_Conferencia_Especial_para_la_Soberania_Alimentaria. Acesso em: 08 fev. 2021.

AASAA. **Declaración III Conferencia Especial para la soberanía alimentaria de los movimientos y organizaciones sociales de America Latina y el Caribe**. “Por los derechos y por la vida” Buenos Aires 22 al 25 de marzo de 2012. Disponível em: <http://parlamentarioscontraelhambre.org/file/regionales/20120325.arg.declaracion.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2021.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional**. Aprobado por referéndum de 25 de enero de 2009. Promulgada el 07 de febrero de 2009.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Promulgada em 5 de outubro de 1988.

BRASIL. **Decreto n. 1775, 8 de janeiro de 1996**. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm

BRASIL. **Decreto n. 6.861, de 27 de maio de 2009**. Dispõe sobre a educação escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais e da outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D6861.htm

BRASIL. **Decreto n. 7.747, de 05 de junho de 2012**. Institui a Política Nacional de gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e da outras providencias. Diário Oficial da União, 12 de junho de 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm

BRASIL. **Decreto 8.593, de 17 de dezembro de 2015**. Dispõe sobre a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista - CNPI e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Decreto/D8593.htm

BRASIL. **Lei n. 9.836, de 23 de setembro de 1999**. Instituinto o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9836.htm

BRASIL. **Lei n. 11.346, de 15 de setembro de 2006.** Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional - SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11346.htm

BURITY, Valéria Torres Amaral; ROCHA, Nayara Côrtes (org.). **Informe Dhana 2021:** pandemia, desigualdade e fome. Brasília, DF: FIAN Brasil, 2021.

BURITY, Valéria Torres Amaral; ROCHA, Nayara Côrtes (org.). **Informe Dhana 2019:** autoritarismo, negação de direitos e fome. Brasília: FIAN Brasil, 2019.

CAISAN. **I Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional:** PLANASAN 2012/2015. Brasília, DF: MDS, CAISAN, 2011.

CAISAN. **II Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional:** PLANASAN 2016-2019. Brasília, DF: MDSA, CAISAN, 2017.

CAISAN. Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional. **II Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional:** PLANASAN 2016-2019. Balanço da Execução 2016/2017. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/seguranca_alimentar/caisan/Publicacao/Caisan_Nacional/BalancoPLANASAN2016_2019.pdf. Acesso em: 17 fev. 2020.

CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO. **Projeto de Lei 01-00181/2016.** Vereador Nabil Bonduki (PT). Disponível em: <http://documentacao.saopaulo.sp.leg.br/iah/fulltext/projeto/PL0181-2016.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2020.

CAMARA DOS DEPUTADOS. **Requerimento 2430 de 8 de jul. 2015.** Gabinete do Dep. Federal Padre João (PT). Registro da Frente Parlamentar de Segurança Alimentar e Nutricional – FPSAN perante a Câmara dos Deputados. Disponível em: https://www.camara.leg.br/internet/deputado/Frente_Parlamentar/53606-integra.pdf. Acesso em: 25 mar. 2020.

CDESC. Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais do Alto Comissariado de Direitos Humanos/ONU. **Comentário Geral número 12 - O direito humano à alimentação (art.11).** 1999. Disponível em: <https://fianbrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/09/Coment%C3%A1rio-Geral-12.pdf>. Acesso em: 01 set. 2020.

CCNAGUA. Conselho Continental da Nação Guarani. **Documento Final I Assembleia Continental Guarani.** 250 anos de Sepé Tiaraju (impresso).

CCNAGUA. Conselho Continental da Nação Guarani. **Documento Final II Assembleia Continental do Povo Guarani.** Porto Alegre, 11 a 14 de abril de 2007 (impresso).

CCNAGUA. Conselho Continental da Nação Guarani. **Documento Final III Encontro Continental do Povo Guarani,** Assunção/Paraguai, 15 a 19 de novembro de 2010 (impresso).

CCNAGUA. Concejo Continental de La Nación Guaraní. **Manifiesto del Concejo Continental de la Nación Guaraní**. Tekoa Ka'a Kupe 21-25 de septiembre 2015, Campo Grande, Misiones/Argentina (impreso).

CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos. **Caso Comunidades Indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) Vs. Argentina**. Sentencia de 6 de febrero de 2020 (Fondo, Reparaciones y Costas). Disponible em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_400_esp.pdf. Acesso em: 21 out. 2022.

CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos. **Comunicado**. Argentina Es Responsable Internacionalmente por la Violación de los Derechos a la Propiedad Comunitaria Indígena, a la Identidad Cultural, aun Medio Ambiente Sano, a la Alimentación y al Agua. Caso Comunidades Indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) Vs. Argentina. 2020. Disponible em: https://www.corteidh.or.cr/docs/comunicados/cp_24_2020.pdf Acesso em: 21 out. 2022.

CIMI. **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil**. Dados de 2021. ISSN 1984-7645. Disponible em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>. Acesso em: 13 out. 2022.

CHILE. **Propuesta Constitución Política de la República de Chile**. Santiago, 4 jul. 2022. Disponible em: <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/07/Texto-Definitivo-CPR-2022-Tapas.pdf>

COLOMBIA. **Constitución Política de Colombia de 1991**. Actualizada con los Actos Legislativos a 2015. Edición especial preparada por la Corte Constitucional. Disponible em: <https://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia%20-%202015.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2020.

CONSEA. **Carta Política**. Comida de verdade no campo e na cidade: por direitos e soberania alimentar. Disponible em: <https://pesquisassan.net.br/biblioteca-consea/>. Acesso em: 26 mar. 2021.

CONSEA. **Declaração Pelo Direito Humano à Alimentação Adequada e Saudável**. 4ª Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Disponible em: <https://pesquisassan.net.br/biblioteca-consea/>. Acesso em: 17 mar. 2021.

CONSEA. **Declaração sobre os Direitos dos Camponeses e Outras Pessoas que trabalham em Áreas Rurais**. La Via Campesina, 2021. Disponible em: <https://mab.org.br/wp-content/uploads/2021/02/DECLARA%C3%87%C3%83O-DOS-DIREITOS-DOS-CAMPONESES-E-DAS-CAMPONESAS-.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2021.

COESA. **Declaración de la reunión de Mujeres de América Latina y El Caribe**. IV Conferencia Especial para la Soberanía Alimentaria. Santiago de Chile, 4 maio 2014. Disponible em: https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Declaracion_de_la_reunion_de_Mujeres_de_America_a_Latina_y_El_Caribe_-_IV_Conferencia_Especial_para_la_Soberania_Alimentaria. Acesso em: 07 fev. 2021.

CONSEA. **Relatório Final**. I Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Brasília. 1995. Disponible em: <https://pesquisassan.net.br/biblioteca-consea/>. Acesso em: 23 mar. 2020.

CONSEA. **Relatório Final**. II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional “A construção da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional”. 17 a 20 de março de 2004. Centro de Convenções de Pernambuco – Olinda/PE. Disponível em: <https://pesquisassan.net.br/biblioteca-consea/>. Acesso em: 5 mai. 2020.

CONSEA. **Relatório Final**. III Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional “Por um Desenvolvimento Sustentável com Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional” 03 a 6 jul., 2007, Fortaleza/CE. Disponível em: <https://pesquisassan.net.br/biblioteca-consea/>. Acesso em: 10 abr. 2020.

CONSEA. **Relatório Final**. V Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional “Comida de Verdade no Campo e na Cidade: por direitos e soberania alimentar” 03 a 06 de novembro de 2015, Brasília/DF. Disponível em: <https://pesquisassan.net.br/biblioteca-consea/>. Acesso em: 17 fev. 2021.

CONSEA. **Relatório Final: Declarações e Proposições**. IV Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional “Alimentação Adequada e Saudável: Direito de Todos”. 7 a 10 nov. 2011, Salvador/BA. Disponível em: <https://pesquisassan.net.br/biblioteca-consea/>. Acesso em: 16 fev. 2021.

CONSEA. **Seminário de Mulheres Indígenas e Segurança Alimentar e Nutricional**. Brasília: Presidência da República, 2014.

CTI. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental Terra Indígena Salto do Jacuí**. Porto Alegre, ago. 2017. Disponível em: <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/livros/plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-da-terra-indigena-salto-do-jacui/>. Acesso em: 01 nov. 2022.

DOCUMENTO FINAL DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS (2019). **InSURgência**: revista de direitos e movimentos sociais, v. 7, n. 2, 2021, ISSN 2447-668. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122/30537>

ECUADOR. **Constitución de la Republica del Ecuador**. 2008. Incluye las reformas aprobadas en el Referéndum y Consulta Popular de 7 de mayo de 2011. Publicada en el Registro Oficial No. 449 20 de octubre de 2008 Disponível em: https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf

ENDEPA. **La deuda histórica sigue sin saldar Reiterada advertencia sobre la Inejecución de la Ley N°26.160 y sus prórrogas**. Informe especial. 2020. Disponível em: <https://www.endepa.org.ar/contenido/INFORME-ESPECIAL-LEY-26160-4-min.pdf>. Acesso em: 16 mar. 2022.

FAO. **Declaração de Roma Sobre a Segurança Alimentar Mundial e Plano de Ação da Cimeira Mundial da Alimentação**. Roma/Itália, 13-17 nov. 1996. Disponível em: <https://www.fao.org/3/w3613p/w3613p00.htm>. Acesso em: 08 jan. 2022.

FAO. **Diretrizes Voluntárias em apoio à realização progressiva do direito à alimentação adequada no contexto da segurança alimentar nacional**. Roma, 2015. Disponível em: <https://www.fao.org/3/y7937pt/Y7937PT.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2021.

FAO. **Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura**. Ley Marco Derecho a La Alimentación, Seguridad y Soberanía Alimentaria. Aprobada en la XVIII Asamblea Ordinaria del Parlamento Latinoamericano. 30 de noviembre al 1 de diciembre de 2012, Panamá. 2013. Disponível em: <https://www.fao.org/3/au351s/au351s.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2022.

FAO, FIDA e PMA. **O Estado da Insegurança Alimentar no Mundo, 2014**. Fortalecimento de um ambiente favorável para a segurança alimentar e nutrição. Roma, FAO.

FORO MUNDIAL SOBRE SOBERANÍA ALIMENTARIA, 2001, Havana. **Declaración Final**: Por el derecho de los Pueblos a producir, a alimentarse y a ejercer su soberanía alimentaria. Havana, Cuba, 2001. Disponível em: https://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/ECOS%20CDV/Bolet%C3%A9n%204/dec_final_foro.pdf

FPHALC. Frente Parlamentario contra el Hambre de América Latina y Caribe. **Declaración III Conferencia Especial para la Soberanía Alimentaria de los Movimientos y Organizaciones Sociales de América Latina y el Caribe**: “Por los Derechos y por la Vida”. Buenos Aires, 22 al 25 de marzo de 2012. Disponível em: <http://parlamentarioscontraelhambre.org/file/regionales/20120325.arg.declaracion.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2022.

FPMDDPI. Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas. **Memória de Reunião**. 09 de abril de 2020.

FPHALC. Frente Parlamentario contra el Hambre de América Latina y Caribe. **Declaración del Segundo Foro del Frente Parlamentario Contra el Hambre de América Latina y Caribe**. Bogotá/Colômbia, 7-8 jun. 2011. Disponível em: <http://parlamentarioscontraelhambre.org/file/foros/02/declaracion.es.pdf>. Acesso em: 03 jul. 2022.

IFG. International Forum on Globalization. **Declaración de Atitlán, Guatemala, California, Estados Unidos**. Consulta de los Pueblos Indígenas sobre el Derecho a la Alimentación: Una Consulta Global Atitlán, Sololá, Guatemala, abril 17 - 19, 2002. Disponível em: <https://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/74.pdf>. Acesso em: 11 out. 2022.

IMA. Instituto de Meio Ambiente de Santa Catarina. **Elaboração do Plano de Manejo do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro**. Produto 01 – Plano Básico FAT0116R02. STCP Engenharia de Projetos Ltda. Curitiba/PR, dez. 2018. Disponível em: <https://www.ima.sc.gov.br/index.php/downloads/ecossistemas/unidades-de-conservacao/parque-estadual-da-serra-do-tabuleiro> Acesso em: 15 set. 2022.

LADEIRA, Maria Inês. **Terra Indígena Morro dos Cavalos - Relatório de Identificação e Delimitação Portaria 838**. Pres. Funai. Out. 2001. jun. 2002. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GID00225.pdf>. Acesso em: 26 set. 2022.

LADEIRA, Maria Inês. Comunidades Guaranis da Barragem e do Krukutu e a Linha de Transmissão de 750 kv Itabera - Tijuco Preto III. **Relatório de Interferências**. São Paulo, nov. 2000. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/comunidades-guarani-da-barragem-e-do-krukutu-e-linha-de-transmissao-de-750-kv>. Acesso em: 10 ago. 2020.

MDS. Ministerio de Desarrollo Social. **Informe de Gestión Plan Nacional Argentina Contra el Hambre**. Primer semestre de 2021. Dirección Nacional de Información Social Estratégica. Unidad Gabinete de Asesores. Disponible em: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/informe_plan_argentina_contra_el_hambre_primer_semestre_de_2021.pdf. Acesso em: 17 jun. 2020.

MDS. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **MAPASAN 2014: Mapeamento de Segurança Alimentar e Nutricional**. Brasília, DF: SAGI - Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação; SESAN - Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, 2015.

MDS./SAGI. **Estudios Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas**. Relatório Final. 2016.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y DEPORTES DE LA NACIÓN. Mbya-guaraní. **Yma roiko porã ve “antes vivíamos muy bien”**. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de educación y Deportes, 2016 (Pueblos Indígenas en la Argentina; 8). Disponible em: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005250.pdf>. Acesso em: 01 jan. 2020.

MISIONES. Ley XXIV, n. 11, Posadas, 6 de junio de 2013. Boletín Oficial, 19 de junio de 2013. Vigente, de alcance general. Id SAIJ: LPN0005334. Disponible em: <http://www.saij.gob.ar/11-local-misiones-expropiacion-inmuebles-municipio-puerto-piray-donacion-cargo-asociacion-productores-independientes-puerto-piray-lpn0005334-2013-06-06/123456789-0abc-defg-433-5000nvorpyel>

MISIONES. Ley VIII, n. 68, **Fomento a la Producción Agroecológica**. Disponible em: <http://www.digestomisiones.gob.ar/uploads/documentos/leyes/LEY%20VIII%20-%20N%2068.pdf>

MISIONES. Ley VIII, n. 69, **Agricultura Familiar**. Disponible em: <http://digestomisiones.gob.ar/uploads/documentos/leyes/LEY%20VIII%20-%20N%2069.pdf>

MISIONES. Ley VIII, n. 80 **Protección de Semillas Nativas y Criollas**. Disponible em: <http://digestomisiones.gob.ar/uploads/documentos/leyes/Ley%20VIII%20-%20N%2080%20-%20Texto%20Definitivo.pdf>

MISIONES. Reglamentación de la Ley VIII, n. 75 Programa de Soberanía Alimentaria Provincial. **Decreto 1.129/2020**. Posadas, 3 de agosto de 2020. Boletín Oficial, 17 de Setiembre de 2020. Vigente, de alcance general. Id SAIJ: N20200001129. Disponible em: <http://www.saij.gob.ar/1129-local-misiones-reglamentacion-ley-viii-n-75-programa-soberania-alimentaria-provincial>

MISIONES. Plan de Implementación Provincial (PIP) Misiones. **Proyecto de Inclusión Socio-Económica en Áreas Rurales**. Dic. 2016. Disponible em: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/pip_misiones.pdf. Acesso em: 20 out. 2022.

NYÉLÉNE 2007. **Foro para la Soberanía Alimentaria Sélingué**, Mali 23-27 de febrero de 2007. 2009. Disponible em: https://nyeleni.org/DOWNLOADS/Nyelni_SP.pdf. Acesso em: 25 abr. 2021.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, [1989] 2011.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf. Acesso em: 13 abr. 2021.

OIT. **Relatório da Avaliação Final do Programa Conjunto Segurança Alimentar e Nutricional de Mulheres e Crianças Indígenas no Brasil**. Jul. 2013. Disponível em: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_mas/---eval/documents/publication/wcms_220460.pdf. Acesso em: 01 jul. 2016.

ONU. **Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing**. Foro ONG, Cuarta Conferencia Mundial Sobre la Mujer de las Naciones Unidas. 30 agosto - 8 setiembre, 1995. Huairou, Beijing, República Popular de China Disponível em: <https://fimi-iiwf.org/wp-content/uploads/2020/07/Declaracion-de-las-Mujeres-Indigenas-en-Beijing1.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2021.

ONU. **Declaración de Tlaxcala de La Vía campesina**. I Conferencia Internacional De La Via Campesina Tlaxcala, Mexique, 18 al 21 abr., 1996. Disponível em: <https://viacampesina.org/es/ii-conferencia-internacional-de-la-via-campesina-tlaxcala-mexique-18-al-21-abril-1996/>. Acesso em: 17 out. 2021.

ONU. **Declaración final del foro mundial sobre soberanía alimentaria**. La Habana, Cuba, 7 set. 2001. Disponível em: https://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-1324_es.html. Acesso em: 17 ago. 2021.

ONU. **Declaración política del foro de las ONG/OSC para la soberanía alimentaria**. Roma, jun. 2002. Disponível em: <https://viacampesina.org/es/declaracion-politica-foro-de-los-ons-cumbre-fao/>. Acesso em: 15 nov. 2021.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf. Acesso em: 27 nov. 2020.

ONU. **Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas relativo a su misión al Brasil**. A/HRC/33/42/Add.1. 08 ago. 2016. Disponível em: https://aida-americas.org/sites/default/files/resources_files/informe_relatora_onu_mision_brasil.pdf. Acesso em: 11 jan. 2021.

ONU. **Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, James Anaya**. La situación de los pueblos indígenas en Argentina. A/HRC/21/47/Add.2. 4 de julio de 2012. Disponível em: <https://acnudh.org/wp-content/uploads/2012/09/Informe-del-Relator-sobre-derechos-de-pueblos-ind%C3%ADgenas-misi%C3%B3n-a-Argentina-2012.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2022.

ONU. **Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. Adotada pela Resolução n.2.200-A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966 e ratificada pelo Brasil em 24 de janeiro de 1992. Disponível em:

<https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20os%20Direitos%20Econ%C3%B3micos,%20Sociais%20e%20Culturais.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2020.

ONU. **Relatório do Relator Especial sobre o direito à alimentação, Olivier De Schutter Missão ao Brasil** (12 a 18 de outubro de 2009). Disponível em: <http://www.oda-alc.org/documentos/1341790013.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2020.

ONU. **Visita a la Argentina**: Informe de la Relatora Especial sobre el derecho a la alimentación, Hilal Elver, em visita a Argentina. A/HRC/40/56/Add.3 16 jan. 2019. Disponível em: <https://www.refworld.org/es/pdfid/5c65e2c84.pdf>. Acesso em: 25 out. 2022.

ONU HABITAT. **Securing Land Rights for Indigenous Peoples Policy Guide To Secure Land Rights for Indigenous Peoples In Cities**, may 2011. Disponível em: <https://unhabitat.org/sites/default/files/download-manager-files/Securing%20Land%20Rights%20for%20Indigenous%20Peoples%20in%20Cities.pdf> Acesso em: 07 fev.. 2021.

PARLAMENTO LATINO-AMERICANO E CARIBENHO. **Lei Marco do Direito à Alimentação e Soberania Alimentar. Ciudad de Panamá**. 2018. Disponível em: <http://parlatino.org/wp-content/uploads/2017/09/derecho-alimentacion-soberania-pt.pdf>. Acesso em: 16 set. 2020.

PERU. **Constitución Política**. 29 diciembre 1993. Edición del Congreso de la República mayo/2016. Disponível em: <https://www.congreso.gob.pe/Docs/files/documentos/constitucion1993-01.pdf>

PIMENTEL, Spensy K.; PIERRI, Daniel C.; BELLENZANI, Maria Lúcia R. **Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Tenondé Porã**. Brasília: CGID/DPT/Funai, 2010.

PLATAFORMA Emergencial do Campo, das Florestas e das Águas em Defesa da Vida e para o Enfrentamento da Fome diante da Pandemia do Coronavírus. 2020. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/wp-content/uploads/2020/05/Plataforma-Emergencial-do-Campo-atualizado-01.05.20202.pdf>. Acesso em: 15 out. 2021.

REPÚBLICA ORIENTAL DEL URUGUAY. **Constitución 1967** con las modificaciones plebiscitadas el 26 de noviembre de 1989, el 26 de noviembre de 1994, el 8 de diciembre de 1996 y el 31 de octubre de 2004. Disponível em: <https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/constitucion>

RISIU. RED DE INVESTIGACIONES SOBRE INDÍGENAS URBANOS. **Indígenas em contextos urbanos no Brasil e os impactos da pandemia da Covid-19**. Relatório. 2020 Disponível em: <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/3448>. Acesso em: 22 jul. 2021.

SÃO PAULO. Gab. Vereador Gilberto Natalini (PV). **Dossiê “A Devastação da Mata Atlântica no Município de São Paulo”**, ago. 2019. Disponível em: <https://natalini.com.br/dev/wp-content/uploads/2019/08/Dossie-Versao-Final-14-8.pdf>. Acesso em: 25 out. 2021.

SÃO PAULO. **Lei 16.050 de 31 de julho de 2014**. Aprova a Política de Desenvolvimento Urbano e o Plano Diretor Estratégico do Município de São Paulo. Disponível em:

<http://legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/lei-16050-de-31-de-julho-de-2014>. Acesso em: 17 nov. 2020.

STF. Supremo Tribunal Federal. **ADPF 709**. 05 ago. 2020. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=754033962>. Acesso em: 07 nov. 2022.

UNESCO. Projeto 914BRZ3002 Apoio ao Programa Bolsa Família e ao Plano para Superação da Extrema Pobreza. **Levantamento, caracterização e análise de programas e ações no âmbito do Comitê Técnico de Povos e Comunidades Tradicionais**. Consultoria SESAN/MDS. 2015.

UNESCO. Projeto 914BRZ3002. **Estudo e Caracterização da Temática de Povos e Comunidades Tradicionais no contexto da Segurança Alimentar e Nutricional e do Desenvolvimento Rural, considerando os processos de inclusão produtiva**. Consultoria SESAN/MDS. 2013.

VENEZUELA. **Constitución de la República Bolivariana de Venezuela**. Gaceta Oficial Extraordinaria n. 36.860 de fecha 30 de diciembre de 1.999. Disponível em: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_venezuela.pdf

PLATAFORMAS DIGITAIS

(Youtube, zoom, facebook e notícias de jornais eletrônicos)

AGROINFO. **Bolsón Soberano, el proyecto agroecológico que conecta productores y consumidores**. 7 set. 2021. Disponível em: <https://www.agro.uba.ar/noticias/actualidad-news/bolson-soberano-el-proyecto-agroecologico-que-conecta-productores-y-consumidores>. Acesso: 29 jul. 2022.

AMANTE, Vandrezza. Construção da Casa de Passagem indígena é adiada pela prefeitura de Florianópolis. **Portal Catarinas**. 17 fev. 2022. Disponível em: <https://catarinas.info/construcao-da-casa-de-passagem-indigena-e-adiada-pela-prefeitura-de-florianopolis/>. Acesso em: 11 set. 2022.

ANMIGA. Articulação Nacional Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Manifesto **Reflorestarmentes**: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história. Marcha das Mulheres Indígenas, ago. 2019. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/> Acesso em: 17 jul. 2022.

ARGENTINA ARMÓNICA. **Efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia en los Pueblos Indígenas en Argentina**. Disponível em: <https://youtu.be/Q7UOmEmS2Hg?list=LL>. Acesso em: 14 ago. 2020.

ASBRAN. **OMC e FAO terão ação pró segurança alimentar**. 29 abr. 2015. Disponível em: <https://www.asbran.org.br/noticias/omc-e-fao-terao-acao-pro-seguranca-alimentar>. Acesso em: 10 mar. 2022.

AVATCHI NHEMONGARAI. **Ação Saberes Indígenas na Escola** – Núcleo SC. Tekoa Tarumã – Terra Indígena Tarumã Miri. 16 nov. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/y9h7S5V9DFQ>. Acesso em: 25 ago. 2020.

CABNAL, LORENA. Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es incoherencia. 2013. Disponível em: <https://www.diagonalperiodico.net/global/defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es>. Acesso em: 01 jun. 2019.

CARDOSO, Cíntia. Governo lança hoje Plano Safra 2003/2004. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 24 jun. 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi2406200329.htm> Acesso em: 5 nov. 2022.

CARRANÇA, Taís. 'Alimento para a alma, não só o corpo': a produção agrícola das 80 roças indígenas na maior cidade do Brasil. **BBC News Brasil**. São Paulo, 28 dez. 2020. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/alimento-para-a-alma-nao-so-o-corpo-a-producao-agricola-das-80-rocas-indigenas-na-maior-cidade-do-brasil,ea534c7e317a59dc5851352741d8b1b49bp5fdx3.html> Acesso em: 29 dez. 2020.

CARVALHO, JESICA. Voltar para continuar: processo de retomada indígena no Maranhão. **CIMI**. 12 abr. 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/04/retomada-indigena-maranhao/> Acesso em: 17 jul. 2022.

CENTRO DE FORMAÇÃO PAULO FREIRE. **Aula 01 - Soberania Alimentar e Crise Alimentária - Curso de Questão Agrária e Soberania Alimentar**. Disponível em: <https://youtu.be/5Cp46RsvRHQ?list=LL>. Acesso em: 18 ago. 2020. 18h.

CENTRO DE FORMAÇÃO PAULO FREIRE. **O legado de Josué de Castro**. Aula Inaugural do Curso Vida e Obra de Josué de Castro. Aula Inaugural do Curso Vida e Obra de Josué de Castro com a presença de Ana de Castro, Isaltino Nascimento e Bernardo Mançano Fernandes. Coordenação de Paulette Cavalcanti. Disponível em: <https://youtu.be/sfxxvG3waUs?list=LL>. Acesso em: 18 ago. 2020.

CEsTA. Centro de Estudos Ameríndios. USP. Oficina Internacional Perspectivas Feministas na Amazônia Indígena. Painel 7. Conceitualizando o cuidado: o nutrir amazônico como política. Joana Oliveira e Fabiana Maizza. **Narrativas do cuidar: mulheres indígenas e a política feminista do compor com plantas**. 16 jun. 2021. *Youtube* [link não está mais acessível]

CGY. Comissão Guarani Yvyrupa. **Carta do Povo Guarani ao Grupo BMW** (versão em Português), dez 2021. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/02/carta-guarani-bmw_cgy.pdf. Acesso em: 11 set. 2022.

CGY. Comissão Guarani Yvyrupa. **Carta Política da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY)**. Nov. 2006. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20190216070137/http://www.yvyrupa.org.br/blog/2006/11/13/carta-politica-da-comissao-guarani-yvyrupa-cgy/> Acesso em 19 fev. 2022.

CIA OITO NOVA DANÇA. **Roda de conversa ESQUIVA** - vida e cultura Guarani em São Paulo. Com Jera Poty Miri e Lucas Keese dos Santos. Disponível em: <https://youtu.be/N6PIe2MkfuM>. Aceso em: 03 abr 2021 [26 mar. 2021].

CÍRCULO SOCIOBIODIVERSIDADE. **Alimentação e territorialidades: as múltiplas soberanias alimentarias contemporâneas.** Painelistas Marisol Reyna Contreras (WUR), Steve Sherwood (WUR), Claudia Schmitt (UFRRJ), Laura Viteri (Inta), Charlyne Curiel (UABJO) e José Aníbal Quintero (ColMayor). Debatedor Alberto Arce (WUR) e mediação de Flávia Charão Marques (PGDR/UFRGS). Disponível em: <https://youtu.be/FZVDiZmAIBo?list=LL>. Acesso em: 12 ago. 2020.

CISA. Cultura Indígena na Sala de Aula. **Sistema do Povo Guarani: a resistência do Nhandereko.** Kerexu Yxapyry. 11 maio 2021. Plataforma Zoom.

CISA. Cultura Indígena na Sala de Aula. **Crise ambiental e climática mundial aos olhos dos indígenas Guarani Mbya.** Kerexu Yxapyry. 18 nov. 2021. Plataforma Zoom.

CONEXÃO ITATY. **Projeto Recuperação de Áreas Degradadas e Reflorestamento – Terra Indígena Morro dos Cavalos.** Palhoça/SC. Disponível em: <https://youtu.be/OjvbbLzVSf0>. Acesso em: 24 jul. 2020.

CRIALES, José Pablo. Mate. Las mujeres que cargan en su espalda la tradición del mate en Argentina. **El País**, 08 out. 2022. Disponível em: <https://elpais.com/america-futura/2022-10-08/las-mujeres-que-cargan-en-su-espalda-la-tradicion-del-mate-en-argentina.html>. Acesso em: 15 nov. 2022.

CSDHANA-NE. Centro de Ciência e Tecnologia em Soberania Alimentar e Direito Humano à Alimentação e Nutrição Adequadas do Nordeste. Webinar com Paola Romero (FIAN Colômbia). **O poder das mulheres na luta pela soberania alimentar.** SIG DHANA DA REDE NUTRISSAN – (Coord. Depto Nutrição da UFPE) em colaboração com UNESP, UFGO, CRN-NE, FIAN Brasil. Parceiros - FIAN Internacional, Rede Global para o Direito à Alimentação e Nutrição, RedeSAN CPLP. Disponível em: <https://youtu.be/RJXcpqiZVgs?list=LL>. Acesso em: 26 mar. 2020.

DIAS, Bruno C. **Brasil assina Declaração de Roma sobre Nutrição e Marco de Ação.** 24 nov. 2014. ABRASCO (Associação Brasileira de Saúde Coletiva). Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/saude-da-populacao/brasil-assina-declaracao-de-roma-sobre-nutricao-e-marco-de-acao/7983/>. Acesso em: 2 jan. 2023.

EL DIÁRIO DE MISIONES PRIMERA EDICIÓN. **Las comunidades mbya guaraní apuestan a semillas originarias.** 9 jun. 2019. Disponível em: <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100128485/las-comunidades-mbya-guarani-apuestan-a-semillas-originarias/> Acesso em: 01 fev. 2020.

EL DIÁRIO DE MISIONES PRIMERA EDICIÓN. **Celebrarán los 25 años de las Ferias de las Semillas.** 2 jul. 2022. Disponível em: <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100611019/celebraran-los-25-anos-de-las-ferias-de-las-semillas/> 04 jul. 2022.

ELAMSS 2021. **Mesa Temática 1 Bloque B - Conflictos socioespaciales y socioterritoriales.** Coordinadora Mónica Farías Disponível em: https://youtu.be/N_hKsw_wF0?list=LL. Acesso em: 9 mar. 2021.

ESCOBAR, Arturo; BOTERO, Patrícia. **Conversatório saberes ancestrales caminando sin prisa**. Plataforma Zoom. 10 de setembro de 2021.

ESPERANTE, Nicolás. Colectivización de la semilla: vida y abundancia en manos de las comunidades. **Biodiversida**, 31 mar. 2021. Disponível em: <https://www.biodiversidadla.org/Agencia-de-Noticias-Biodiversidadla/Colectivizacion-de-la-semilla-vida-y-abundancia-en-manos-de-las-comunidades> Acesso em: 10 jul. 2022.

FACULDADE DE SAÚDE PÚBLICA DA USP. **Cúpula de Sistemas Alimentares da ONU: O que esperar?** Palestra Sofia Monsalve e mediação de Tereza Campello. 1º Colóquio da Cátedra Josué de Castro. Disponível em: <https://youtu.be/sFlp4b-WABU?list=LL>. Acesso em: 15 abr. 2021.

FELIZS, Conversa Literária. **"O que te alimenta? Das raízes à criação literária"**. Disponível em: <https://youtu.be/IUKOZlp-pXM>. Acesso em: 14 set. 2020.

FIAN COLOMBIA. **Cumbre de los Pueblos de América Latina por la transformación de Sistemas Alimentarios 2**. Disponível em: <https://youtu.be/Iv20PhuLcqk?list=LL>. Acesso em: 22 jul. 2021.

FIAN BRASIL. Assembleia. **Sofia Monsalve: contexto internacional**. 07 e 08 de maio de 2021. Plataforma Zoom. Anotações Caderno de Campo.

FIAN BRASIL. Assembleia. **Maria Emília Pacheco: contexto nacional**. 07 e 08 de maio de 2021. Plataforma Zoom. Anotações Caderno de Campo.

FIMI. Foro Internacional de Mujeres Indigenas. Webinar. **Diálogo global com mujeres indígenas productoras, processadoras, comercializadoras de alimentos**. 17 jun. 2021. Plataforma Zoom.

FLIP. Festa Literária Internacional de Paraty. Mesa 2 Literatura e plantas, com Stefano Mancuso e Evando Nascimento – tradução para o português. Disponível em: <https://youtu.be/jMGk2YfzPXs>. Acesso em: 27 nov. 2021.

GARCIA, Tamara de. Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es incoherencia. Entrevista com Lorena Cabnal. **Diagonal**, 23 maio 2013. Disponível em: <https://www.diagonalperiodico.net/global/defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es>. Acesso em: 01 jun. 2019.

GUERRA DE MUNDOS. Resistência da terra e as alianças possíveis contra o neoextrativismo hoje. Seminário "Guerra de Mundos e Fraturas Extrativistas na América Latina". Disponível em: <https://youtu.be/N5SGjIV8NKk?list=LL>. Acesso em: 21 jun. 2021.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. **Comunicação Social**. 10 ag, 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo>. Acesso em: 20 jan. 2023.

IIEB. Instituto Internacional de Educação do Brasil. **Documento Seminário Nacional 10 Anos de PNGATI**. Brasília, jun. 2022. Disponível em: <https://iieb.org.br/wp-content/uploads/2022/06/Documento10AnosPNGATI-1.pdf>. Acesso em: 11 set. 2022.

INDEC. Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina. **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010**. Censo del Bicentenario. Resultados definitivos Serie B N° 2. Tomo 1. Buenos Aires, 2012. Disponível em: https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2010_tomo1.pdf Acesso em: 20 jan. 2023.

INDEC. Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina. **Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004 – 2005**. Disponível em: https://www.indec.gob.ar/micro_sitios/webcenso/ECPI/ECPI%20-%20Antecedentes.pdf. Acesso em: 01 mar. 2021.

JORNADAS FEMINISMOS Y SOBERANÍA ALIMENTARIA. **¿Cómo tender a un sistema alimentario soberano?** Reflexiones desde los feminismos. Participantes: Miryam Kurganoff de Gorban, Rosalia Pellegrini. Disponível em: <https://youtu.be/g2vqabEVdtU?list=LL>. Acesso em: 5 set. 2020.

LUFT, David. Recuerdos de “La era del Tung” en Misiones: el prometedor cultivo del siglo pasado que terminó en abandono. **Misiones On Line**, 8 mar. 2022. Disponível em: <https://misionesonline.net/2022/03/08/tung-en-misiones/>. Acesso em: 10 mar. 2022.

MARCHA POR LA BIODIVERSIDAD. Defensoras: la vida en el centro. Nélide Almeida: “La agroecología es traer al corazón esos valores que están en la comunidad”. **Biodiversidadla**. 29 mar. 2022. Disponível em: <https://www.biodiversidadla.org/Defensoras/Nelida-Almeida-La-agroecologia-es-traer-al-corazon-esos-valores-que-estan-en-la-comunidad> Acesso em: 29 mar. 2022.

MELO, Paulo Victor; MIRIM, Verá; BOGGARIM, Marcio M. e KITAULHU, Tapayuna. Bananeiras, abelhas e água: o modo guarani de vida em comum. **Nexo**. 11 out. 2020. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2020/Bananeiras-abelhas-e-%C3%A1gua-o-modo-guarani-de-vida-em-comum>. Acesso: 01 mar. 2021.

MESPT - UNB. Aula magna, em diálogo e celebração pelos 10 anos do MESPT: “**Narrativas da diferença em tempos de intolerância**”. Participantes: Rita Segato, Alessandra Munduruku e Givânia da Silva com mediação de Mônica Nogueira. Disponível em: <https://youtu.be/zXGn-ljRdrY?list=LL>. Acesso em: 27 mar. 2021.

MI MISIONES. **Se realizó el Primer Encuentro de Semillas y Saberes Indígenas**. 18 maio 2019. Disponível em: <https://agrifam.misiones.gob.ar/se-realizo-el-primer-encuentro-de-semillas-y-saberes-indigenas/> Acesso em: 01 jun. 2019.

MOLL, Patrícia. A luta dos índios Guarani pelo resgate da Agricultura Tradicional. **Yam**. 14 abr. 2021. Disponível em: <https://www.yam.com.vc/sabedoria/795177/luta-dos-indios-guarani-pelo-resgate-da-terra-e-da-agricultura-tradicional>. Acesso em: 14 abr. 2021.

MONCAU, Gabriela. Retomadas em todo o país: indígenas ocupam suas terras ancestrais, ainda que sob ataque. **Brasil de Fato**. 14 nov. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/11/14/retomadas-em-todo-o-pais-indigenas-ocupam-suas-terras-ancestrais-ainda-que-sob-ataque>. Acesso em: 17 jul 2022.

MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS POR EL BUEN VIVIR. **Diálogos entre cosmovisiones por el buen vivir.** Com Vandana Shiva e Moira Millán. Disponível em: <https://youtu.be/fyroimdhNfo?list=LL>. Acesso em: 15 maio 2021.

MPF. Ministério Público Federal. Justiça Federal determina suspensão de obras que, sem o devido licenciamento ambiental, atravessam as Terras Indígenas Pindoty e Tarumã em Araquari (SC). **Sala de Imprensa.** 9 set. 2022. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/sc/sala-de-imprensa/noticias-sc/justica-federal-determina-suspensao-de-obras-que-sem-o-devido-licenciamento-ambiental-atravessam-as-terras-indigenas-pindoty-e-taruma-em-araquari-sc>. Acesso em: 11 set. 2022.

NASCIMENTO, Inara. **Minicurso Soberania Alimentar e Povos Indígenas.** Instituto Djanira. Plataforma Zoom. 17 a 19 jun. 2020.

NHUNDY REMBIAPO. **Ajaka - Cestaria Mbyá Guarani.** Disponível em: https://youtu.be/M7P_t0i5HHQ?list=L. Acesso em: 22 out. 2021.

NUNES, Luana. **Mães indígenas se tornam líderes de aldeias no extremo sul de São Paulo.** Publicada em: 02 maio 2019. Agência Mural. Disponível em: <https://mural.blogfolha.uol.com.br/2019/05/12/maes-indigenas-se-tornam-lideres-de-aldeias-no-extremo-sul-de-sao-paulo/> Acesso em: 07 mar. 2022.

ODARDA, Magdalena. Un postergado debate. En julio debatirán la ley de propiedad comunitaria en el Congreso. La titular del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas realiza un análisis sobre el recorrido del proyecto que espera tratamiento legislativo. **Página 12.** 24 maio 2022. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/423794-en-julio-debatiran-la-ley-de-propiedad-comunitaria-en-el-con>. Acesso em: 21 out. 2022.

OTRO AIRE FM UNIVERSIDAD. **Gerardo Segovia: Rumbo a los 25 años de la Feria de Semillas de Misiones.** Disponível em: <https://youtu.be/rgtAJGY-C5g?list=LL>. Acesso em: 04 maio 2022.

PÁGINA 12. **El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y una disputa con los gobernadores patagónicos.** Qué hay detrás de la salida de Magdalena Odarda del INAI. 20 ago. 2022. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/474860-que-hay-detras-de-la-salida-de-magdalena-odarda-del-inai> Acesso em: 20 out. 2022.

PEREZ, Gustavo. Ruta provincial N° 7: insisten con el pedido de señalizaciones y lomos de burro para evitar más muertes por accidentes de tránsito. **Misiones On Line,** 28 nov. 2021. Disponível em: <https://misionesonline.net/2021/11/28/ruta-provincial-no-7/>. Acesso em: 01 jan. 2022.

PLANETA PAZ. **Diálogo de saberes 1: Coronavirus deleva crisis del capitalismo.** Disponível em: <https://youtu.be/--vbJKD3HMI>. Acesso em: 14 maio 2020.

PORTAL CATARINAS. **Kerexu Yxapyry fala sobre o nhanderekó, o bem viver no modo de vida guarani.** Disponível em: <https://catarinas.info/kerexy-yrapyry-fala-sobre-o-nhandereko-o-bem-viver-ao-modo-guarani/>. Acesso: 06 ago. 2021.

RACISMO AMBIENTAL. A Luta da mulher Guarani na defesa dos territórios. **APIB**, 02 ago. 2021. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2021/08/02/a-luta-da-mulher-guarani-na-defesa-dos-territorios/> Acesso em: 02 ago. 2021.

RACISMO AMBIENTAL. **Catrapovos Brasil realiza reunião com lideranças e gestores da região Sul para discutir alimentação tradicional nas escolas**. 26 jul. 2021. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2021/07/26/catrapovos-brasil-realiza-reuniao-com-liderancas-e-gestores-da-regiao-sul-para-discutir-alimentacao-tradicional-nas-escolas/>. Acesso em: 20 set. 2022.

REDE DE ESTUDOS RURAIS. III Webinário do GT 5 - Primeira sessão. **Reflexões sobre processos de mercantilização da Natureza e dos bens comuns**. Silvia Federici e Maria Emília Pacheco. Disponível em: <https://youtu.be/NpukcyBvgpk>. Acesso em: 19 de maio de 2021.

REVITALIZANDO CULTURAS. **Respeito e Igualdade: O Manifesto das Mulheres Guarani**. 16 mar. 2020. Disponível em: http://revitalizandoculturas.blogspot.com/2020/03/respeito-e-igualdade-o-manifesto-das_16.html Acesso em: 18 set. 2021.

SIEMBRA DECOLONIAL. **Conversatorio Alimentación y Decolonialidad**. Disponível em: <https://youtu.be/RLTtUeRISn0>. Acesso em: 13 nov. 2021.

SIEMBRA DECOLONIAL. **Conversatorio Agroecología y Alimentación**. Disponível em: <https://youtu.be/lmUDmnk7jEw>. Acesso em: 23 out. 2021.

SOMOS RED – facebook

TRANSMIDIA FCF. *Conferencia* **El carácter transfronterizo de la nación guaraní: demandas de marco legal y experiencias de desarrollo territorial**. Participantes: Karai Tataendy; Dalmacio Ramos; Ana María Gorosito Kramer; Dolores Lezcano Acuña. Disponível em: <https://youtu.be/2aMKU57BM6s>. Acesso em: 18 nov. 2021.

TV SENADO. **CDH - Agressões a indígenas**. Disponível em: <https://youtu.be/5FlpLxGvzVs>. Acesso em: 28 nov. 2017.

YAMAOKA, Marina. Um balanço da primeira Cúpula de Sistemas Alimentares das Nações Unidas. **Nexo Políticas Públicas**. 22 out. 2021 Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/topico/2021/10/22/Um-balan%C3%A7o-da-primeira-C%C3%BApula-de-Sistemas-Alimentares-das-Na%C3%A7%C3%B5es-Unidas>. Acesso em: 4 jul. 2022.

DIÁLOGOS POR WHATSAPP

ELIZETE, Francisca [**Trabalho em Frigoríficos**]. WhatsApp [Francisca Elizete]. 02 nov. 2022. 10:35 12 mensagens.

GOMES, Luciana [**Colheita da Uva no Rio Grande do Sul**]. WhatsApp [Luciana Gomes]. 2 nov. 2022. 15:13. 6 mensagens.

NUÑES, Elyana [**O curto cacicado de Marciana Nuñes**]. WhatsApp [Elyana Nuñes] 21 set. 2022. 18:18. 12 mensagens.

PAREDEZ, Marcial [**Guarani na cidade de Posadas**] WhatsApp [Marcial Paredez] 25 jan. 2023. 22:00 1 mensagem áudio.

ENTREVISTAS

ABREU, Marcos José de. **Segurança e soberania alimentar e nutricional**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Plataforma Google Meet. [Florianópolis/SC] 11 mar. 2022.

ALMEIDA, Nélide. **Cooperativa PIP**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho, Karina Bidaseca, Michelly Aragão e Ana Mines. Plataforma Zoom. [Puerto Piray] 29 mar. 2022.

ANTUNES, Eliara. **Mulheres Mbya Guarani e as sementes**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Aldeia Yakã Porã. Terra Indígena Morro dos Cavalos. Palhoça/SC. 17 jan. 2022.

ANTUNES, Eliara. **Políticas Públicas para os povos indígenas**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Plataforma Google Meet [Aldeia Yakã Porã]. 12 fev. 2022.

ANTUNES, Eliara. **Movimento de mulheres Mbya Guarani em Santa Catarina**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Plataforma Google Meet [Aldeia Yakã Porã]. 18 mar. 2022.

ANTUNES, Eunice. **Agência feminina Mbya Guarani na Terra Indígena Morro dos Cavalos**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Aldeia Tataendy Rupa. Terra Indígena Morro dos Cavalos. Palhoça/SC. 18 jan. 2022.

BENITES, Perla. **Mulheres, soberania alimentar e Comitê Mundial de Segurança Alimentar**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Plataforma Google Meet [Paraguai]. 26 jun. 2021.

FILARDI, Marcos Ezequiel. **Cátedras de Soberanía Alimentaria en Argentina**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho e Michelly Aragão. Museo del Hambre, CABA. 05 abr. 2022.

GONZALEZ, Juanita. **Biografia** [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. *Tekoa Yvytu Porã*, Aristóbulo del Valle/Misiones/Argentina. 20 maio 2022.

GORBAN, Miryam. **Soberanía alimentaria em Argentina**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Lomas de Zamorra/Argentina. 14 abr. 2022.

KUNHÃ, Neusa. **Ameaças ao território e atentado a vida da vice-cacica da Tekoa Dje'y/Rio Pequeno, Paraty/RJ** [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de

Castilho e Elaine Moreira. Plataforma Google Meet. Acampamento Levante da Terra. Brasília. 29 jun. 2021.

LAMB, Charles Onassis Peres; LUCAS, Renata. Cepagro. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Plataforma Google Meet [Florianópolis/SC]. 14 mar. 2022.

LIZARRAGA, Patrícia. **Misiones**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho e Michelly Aragão. CABA, Fundação Rosa Luxemburgo. 28 abr. 2022.

MENDONÇA, Cíntia. **Movimento do Bem Viver**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Plataforma Google Meet. [Florianópolis/SC]. 18 fev. 2022.

MOREIRA, Andreia. **Sementes Guarani**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Aldeia Tataendy Rupa. Terra Indígena Morro dos Cavalos, Caravana das Originárias da Terra. 21 ago. 2022.

PACHECO, Maria Emília. **Consea, políticas públicas e povos indígenas**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Plataforma Google Meet [Rio de Janeiro/RJ]. 15 dez. 2020.

PARRA, Marina. **Proyecto de Uso Sustentable de la Biodiversidad (USUBI)**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho, Karina Bidaseca e Michelly Aragão. Plataforma Google Meet [Salto Encantado/Misiones]. 25 abr. 2022.

PIMENTA, Luiz Henrique. **Parceria PAEST e TI Morro dos Cavalos** [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Centro de Visitantes do Parque Estadual Serra do Tabuleiro. Palhoça/SC. 27 jan. 2022.

RAMOS, Santiago. **Arauco, pinus e impactos a la tekoa Puente Quemado II**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho, Clarisa Neztor, Michelly Aragão e Matías Lustman. *Tekoa Puente Quemado II*. Garuape/Misiones/Argentina. 16 maio 2022.

SEGOVIA, Gerardo. **Movimiento Semillero em Misiones/Argentina**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Festival Desde la Raiz: encuentro de agroecología y salud comunitária, em Garupá – Santa Inés, zona rural de *Posadas*, Quinta Mama Chela. 07 maio 2022.

SILIPRANDI, Emma. **FAO**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Plataforma Google Meet [Roma]. 10 de ago. 2020.

VALE, Leia Bezerra. **Políticas Públicas para mulheres indígenas**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Brasília/DF, 14 abril de 2019.

VALENTE, Flavio S. DHANA, **Segurança Alimentar e Soberania Alimentar**. [Entrevista concedida a] Mariana Wiecko Volkmer de Castilho. Plataforma Zoom [Olinda/PE] 01 fev. 2021.

SÍTIOS VISITADOS

<https://ciudades.ibge.gov.br/brasil/sc/palhoca/historico>

<https://misionesonline.net/2022/03/08/tung-en-misiones/>

<https://public.tableau.com/app/profile/justicia.abierta/viz/InstitutoNacionaldeAsuntosIndgenas/INAI-Relevamientodecomunidad>

<https://www.argentina.gob.ar/noticias/lhaka-honhat-dialogo-intercultural-para-la-delimitacion-del-territorio-indigena-y-criollo-1>

<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/83602>

<https://www.agro.uba.ar/extension/>

<https://www.marquitoagroecologia.com/leis-aprovadas>

<https://www.marquitoagroecologia.com/projeto-em-tramitacao>

<https://contorno.pbaindigena.com.br/pba-indigena>

<https://www.manejebem.com.br/publicacao/novidades/construcao-de-horta-mandala-uma-alternativa-sustentavel-para-a-agricultura-familiar-e-agricultura-urbana>

<https://ligueospontos.prefeitura.sp.gov.br/projeto/>

<https://www.argentina.gob.ar/ambiente/biodiversidad/usubi>

https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2018/03/postales_usubi_final_baja.pdf

<http://www.laicrimposalud.com/Qui%C3%A9nes-somos>

<https://www.endepa.org.ar/quienes-somos/>

ANEXO A
SITUAÇÃO JURÍDICA DAS TERRAS INDÍGENAS MBYA GUARANI

Nº	Terra Indígena	Área (ha)	População (Hab)	Município	Estado	Status	Observação
1	Dominial Indígena Nova Jacundá	424	110	Jacundá	PA	Registrada	
2	Xambioá	3.326	363	Xambioá	TO	Registrada	
3	Toldo Chimbangue II	954	84	Chapecó	SC		
4	Reserva Indígena Cachoeira dos Inácios	80	316	Imaruí	SC	Reservada	
5	Morro dos Cavalos	1.988	119	Palhoça	SC	Declarada	
6	Mbiguaçu	59	114	Biguaçu	SC	Registrada	
7	Ibirama-La Klãnõ	37.018	2.057	Doutor Pedrinho, Itaiópolis, Jose Boiteux, Vitor Meireles	SC	Declarada	Área habitada por Mbyá, Ñandeva, Kaingang, Xockleng
8	Xapecó	15.623	5.338	Abelardo Luz, Entre Rios e Ipuacu	SC	Registrada	Área habitada por Mbyá e Kaingang
9	Pindoty	3.294	70	Balneário Barra do Sul e Araquari	SC	Declarada	Suspensa por liminar da justiça
10	Piraí	3.017	155	Araquari	SC	Declarada	
11	Tarumã	2.172	20	Balneário Barra do Sul e Araquari	SC	Declarada	
12	Morro Alto	893	159	São Francisco do Sul	SC	Declarada	Suspensa por liminar da justiça
13	Massiambu		56	Palhoça	SC	Em identificação	
14	Guarita	23.406	5.776	Erval Seco, Redentora, Tenente Portela	RS	Registrada	Área habitada por Mbya, Ñandeva e Kaingang

Nº	Terra Indígena	Área (ha)	População (Hab)	Município	Estado	Status	Observação
15	Reserva Indígena Nonoai	19.830	2.638	Gramado dos Loureiros, Alpestre, Nonoai, Planalto e Rio dos Índios	RS	Registrada	Área habitada por Mbya, Ñandeva e Kaingang
16	Mato Preto	4.230	78	Erebango, Getúlio Vargas	RS	Declarada	Suspensa por decisão da justiça
17	Salto Grande do Jacuí	234	423	Salto do Jacuí	RS	Registrada	
18	Cacique Doble	4.000	815	Cacique Doble	RS	Registrada	Área habitada por Mbya, Ñandeva e Kaingang
19	Reserva Indígena Inhacapetum	236	186	São Miguel das Missões	RS	Reservada	
20	Varzinha	776	64	Caraá e Maquiné	RS	Registrada	
21	Irapuã	222	77	Caçapava do Sul	RS	Declarada	
22	Capivari	43	60	Palmares do Sul	RS	Registrada	
23	Reserva Indígena Coxilha da Cruz	202	128	Barra do Ribeiro	RS	Reservada	
24	Cantagalo	284	145	Porto Alegre e Viamão	RS	Registrada	
25	Guarani de Águas Brancas	230	39	Arambaré	RS	Declarada	
26	Reserva Indígena Água Grande	165	53	Camaquã	RS	Reservada	
27	Pacheca	1.852	72	Pacheca	RS	Registrada	
28	Guarani Barra do Ouro	2.266	185	Guarani do Ouro	RS	Registrada	
29	Cerco Grande	1.390	25	Cerco Grande	RS	Identificada e sujeita à contestação	

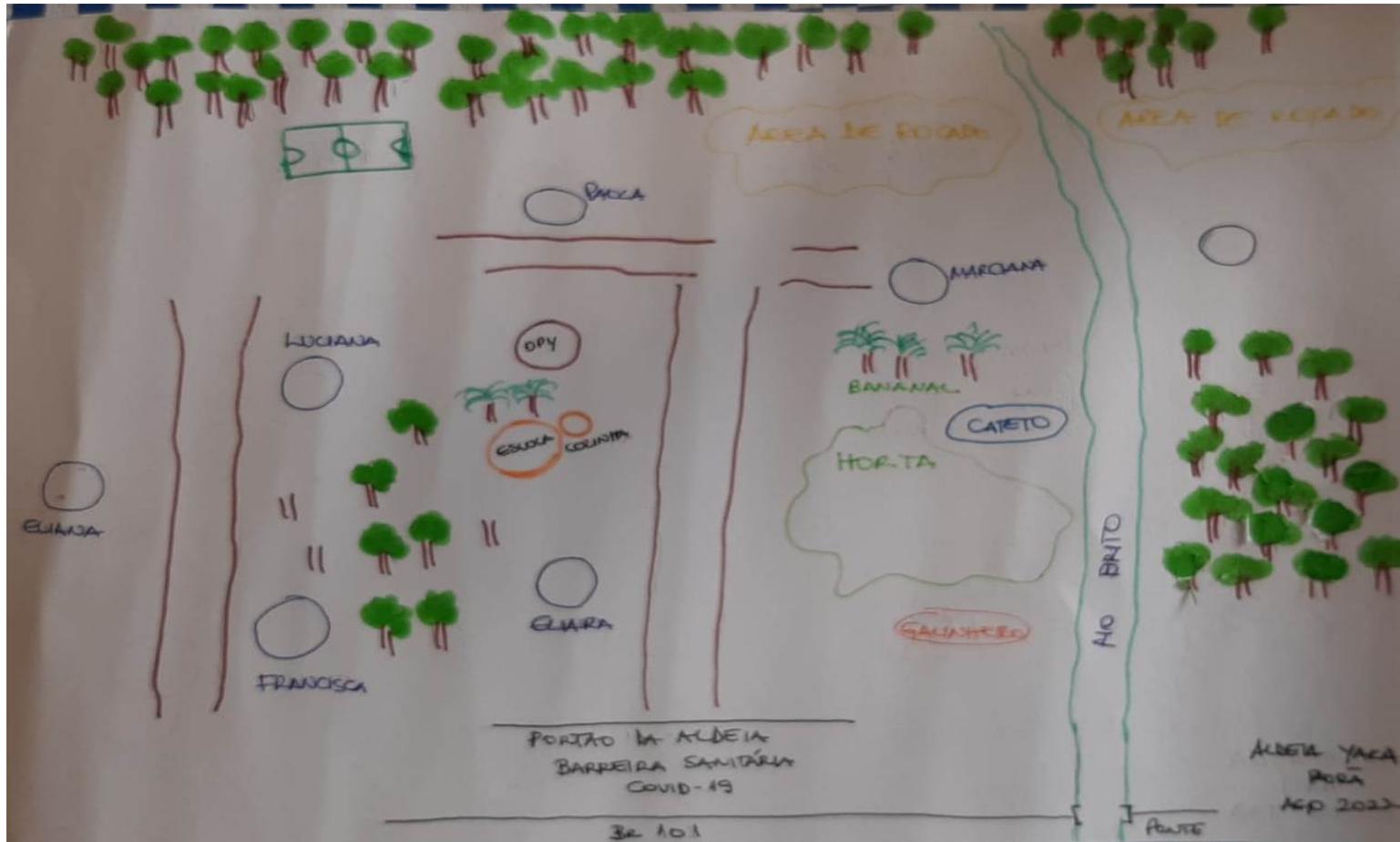
Nº	Terra Indígena	Área (ha)	População (Hab)	Município	Estado	Status	Observação
30	Ilha da Cotonga	1.701	52	Ilha Cotonga Cotonga	RS	Registrada	
31	Sambaqui	2.795	31	Pontal do Paraná	PR	Identificada e sujeita à contestação	
32	Rio Areia	1.352	141	Inácio Martins	PR	Registrada	
33	Reserva Indígena Mangueirinha	16.375	765	Chopinzinho, Coronel Vivida, Mangueirinha	PR	Registrada	Área habitada por Mbya e Kaingang
34	Rio das Cobras	18.682	3.250	Espigão Alto do Iguaçu, Nova Laranjeiras	PR	Registrada	Área habitada por Mbya e Kaingang
35	Guarani do Bracuí	2.127	379	Angra dos Reis	RJ	Registrada	Área habitada por Mbya e Ñandeva
36	Tekoha Jevy	2.370	32	Paraty	RJ	Identificada e sujeita à contestação	
37	Parati-Mirim	79	171	Paraty	RJ	Registrada	
38	Araponga	213	40	Paraty	RJ	Registrada	
39	Pindoty/Araça-Miri	1.000	84	Cananeia, Iguape, Pariquera Açu	SP	Identificada e sujeita à contestação	
40	Pakurity (Ilha do Cardoso)	5.730	130	Cananeia	SP	Identificada e sujeita à contestação	
41	Tapy'i (Rio Branquinho)	1.154	35	Cananeia	SP	Identificada e sujeita à contestação	
42	TI Guaviraty	1.248	45	Cananeia e Iguape	SP	Identificada e sujeita à contestação	
43	Ka'agy Hovy	1.950	90	Iguape	SP	Identificada e sujeita	

Nº	Terra Indígena	Área (ha)	População (Hab)	Município	Estado	Status	Observação
						à contestação	
44	Reserva Indígena Takuari Eldorado	2.190	492	Eldorado	SP	Reservada	Área habitada por Mbya e Ñandeva. Sobreposição com APA Serra do Mar
45	Peguaoty	6.230	126	Sete Barras	SP	Identificada e sujeita à contestação	3 sobreposições com unidades de conservação
46	Ka'aguy Mirim	1.190	114	Miracatu e Pedro de Toledo	SP	Identificada e sujeita à contestação	
47	Djaiko-aty	1.216	42	Miracatu	SP	Identificada e sujeita à contestação	Área habitada por Mbya, Ñandeva. Sobreposição com Unidade de Conservação
48	Amba Porã	7.204	67	Miracatu	SP	Identificada e sujeita à contestação	Sobreposição com Unidade de Conservação
49	Itaóca	533	90	Mongaguá	SP	Declarada	Área habitada Mbya e Ñandeva
50	Guarani do Aguapeú	4.372	95	Mongaguá	SP	Registrada	Sobreposição com Unidade de Conservação
51	Rio Branco (do Itanhaém)	2.856	94	Mongaguá	SP	Registrada	Sobreposição com Unidade de Conservação

Nº	Terra Indígena	Área (ha)	População (Hab)	Município	Estado	Status	Observação
52	Tenondé Porã	15.969	1.175	Mongaguá, São Bernardo do Campo, São Paulo e São Vicente	SP	Declarada	Sobreposição com Unidade de Conservação
53	Ribeirão Silveira	8.500	474	Bertioga, Salesópolis e São Sebastião	SP	Declarada	Sobreposição com Unidade de Conservação
54	Jaraguá	532	586	São Paulo	SP	Declarada	Sobreposição com Unidade de Conservação
55	Boa Vista do Sertão do Promirim	5.420	175	Ubatuba	SP	Identificada e sujeita à contestação	Sobreposição com Unidade de Conservação
56	Caieiras Velhas II	57	20	Aracruz	ES	Registrada	Área habitada Mbya e Ñandeva
57	Tupiniquim	14.282	2.464	Aracruz	ES	Registrada	Área habitada por Mbya, Ñandeva e Tupiniquim
	Total	186.693	30.984				

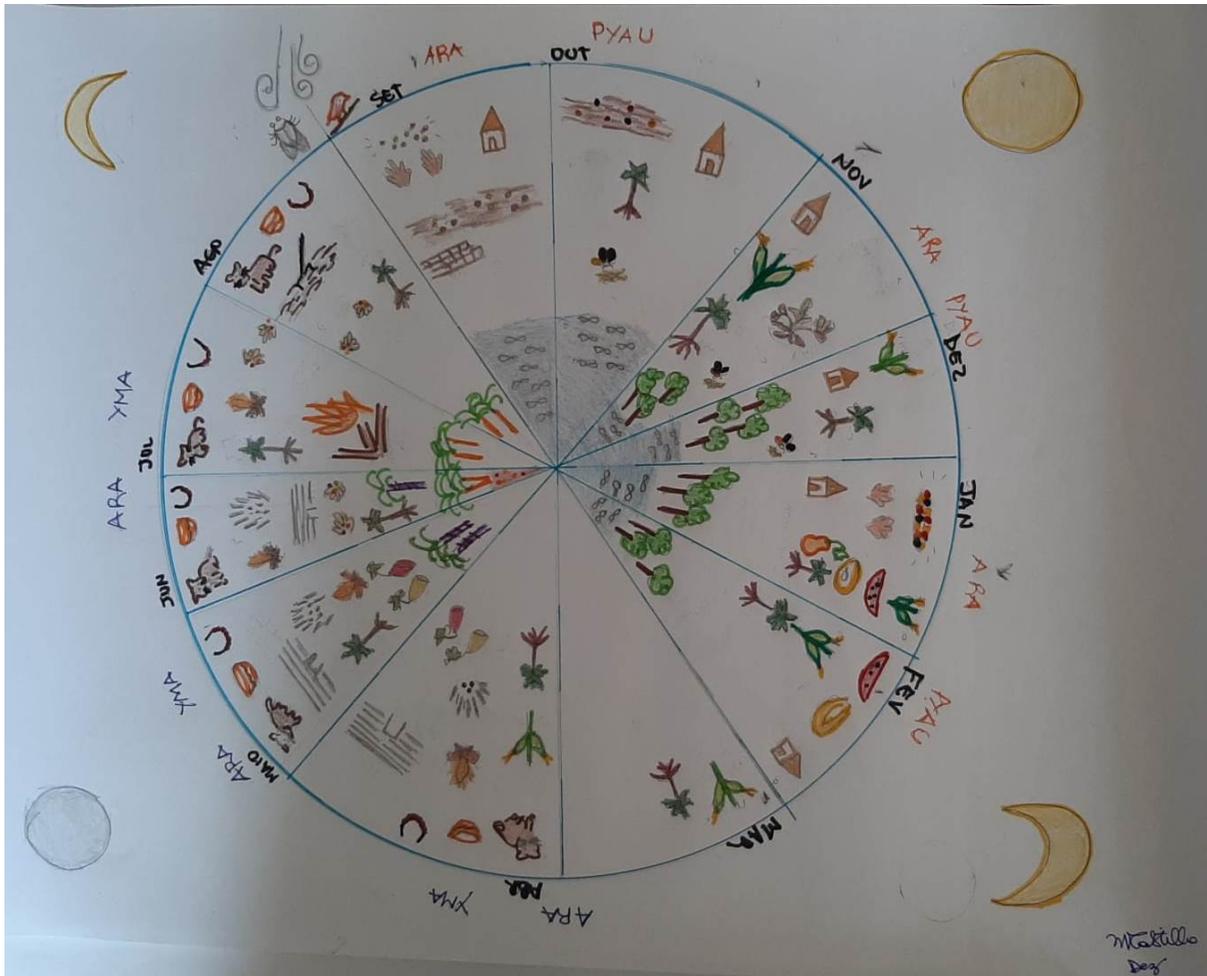
Fonte: Elaboração própria, dados do Instituto Socioambiental oriundos da página <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3632>

ANEXO B
 CROQUI DA ALDEIA YAKÃ PORÃ – TI MORRO DOS CAVALOS, PALHOÇA, SC



Fonte: Elaboração própria, ago. 2022

ANEXO C
CALENDÁRIO “AGRÍCOLA” MBYA GUARANI



Fonte: Elaboração própria, dez. 2022

Observação:

O Calendário “Agrícola” tem como elemento central as sementes de *avaxi ete* e está em processo de construção. A intenção era que ele fosse elaborado por várias mãos e corações nas aldeias/tekoa por onde andei, mas não foi possível. Com as informações aportadas em campo, comecei a construção do que me parece ser, também, um calendário cultural, social e natural. A maioria das informações foram registradas na aldeia *Yakã Porã*. Ainda não foram incluídos nele elementos como o trabalho temporário de alguns membros da aldeia, as viagens de estudo para fora e o trabalho de agentes indígenas de saúde e de professores indígenas no interior da aldeia. Mas a construção do calendário só começou e deve contar com a participação dxs Mbya Guarani.

ANEXO D
VARIEDADES DE AVAXI ETE

	Variedade	Características	Receita	Curiosidade
1	<i>Avaxi Xii</i>	Cor branca, suave	Avaxi kui, mbojape, chipa, rora, reviro, Kaguijy	
2	<i>Avaxi Para'í</i>	Sementes de coloração mesclada	Jopara, tostado, moído, mbaipy	
3	<i>Avaxi Huu</i>	Cor preta	Suco e bebidas fermentadas	Alimento de dieta para mulher que acabou de dar à luz. A palha também é medicinal. Crianças menores de 15 anos não devem consumi-lo, pois passam a ter problemas de visão.
4	<i>Avaxi Pytã</i>	Cor vermelha	Tostado	Costuma ser guardada para ter a variedade. Aproveita-se o sabugo para fazer um chá com propriedades medicinais.
5	<i>Avaxi Ponhy'i</i>			É preciso engatinhar para pegar. Costuma ser o milho das crianças.
6	<i>Avaxi Mitã</i>	Porte reduzido, com espigas pequenas e grãos de coloração amarela	Com os grãos dessa variedade, faz-se a farinha que serve de base para o preparo da chipa pelas mulheres.	Deve seu nome a um tipo de milho que atinge uma altura inferior, para que as crianças (mitã) possam colhê-lo e assá-lo sem a ajuda de adultos. É alimento de dieta para criança pequena, de 2 a 3 anos.
7	<i>Avaxi Hovy</i>	De cor azul rosada, é variedade usada em	Kaguijy	

	Variedade	Características	Receita	Curiosidade
		cerimônias.		
8	<i>Avaxi pororo xii</i>	Leitosidade		
9	<i>Avaxi pororo pytã</i>	Milho pipoca, avermelhado		
10	<i>Avaxi takuá</i>	Grãos com coloração branca e sabor adocicado, espiga longa e fina, ciclo curto	Assado no espeto	
11	<i>Avaxi ju</i>	Grãos de coloração amarela	Assado sobre o fogo ou cinzas	Cozido ou assado, adoçado com mel, é o preferido das crianças.
Fonte: Elaboração própria, com informações da literatura (SILVEIRA, 2011; CTI, 2018) e diálogo com as Mbya Guarani.				