

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

TESE

WANHIKYNUI, YA'RE': TEM COMIDA! A PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO
SOBRE SOBERANIA ALIMENTAR E SEGURANÇA ALIMENTAR E
NUTRICIONAL (SSAN) DESDE A PERSPECTIVA DOS POVOS INDÍGENAS

INARA DO NASCIMENTO TAVARES

2025



UFRRJ

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE**

**WANHIKYNYI, YA'RE': TEM COMIDA! A PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO
SOBRE SOBERANIA ALIMENTAR E SEGURANÇA ALIMENTAR E
NUTRICIONAL (SSAN) DESDE A PERSPECTIVA DOS POVOS INDÍGENAS**

INARA DO NASCIMENTO TAVARES

Sob a Orientação do Professor
Renato S. Maluf

e Coorientação da Professora
Luciene Burlandy

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação
de Ciências Sociais em Desenvolvimento,
Agricultura e Sociedade – CPDA/UFRRJ para
obtenção do título de doutora.

**Rio de Janeiro
Janeiro de 2025**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

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

T231w

Tavares, Inara do Nascimento, 1987-
Wanhikynyi, Ya'Re': Tem comida! A produção de
conhecimento sobre Soberania Alimentar e Segurança
Alimentar e Nutricional (SSAN) desde a perspectiva
dos povos indígenas / Inara do Nascimento Tavares. -
Rio de Janeiro, 2025.
181 f.

Orientador: Renato Sérgio Maluf.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós-Graduação de Ciências
Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade,
2025.

1. Mulheres indígenas. 2. Soberania e Segurança
Alimentar e Nutricional. 3. Território-corpo-espírito.
I. Maluf, Renato Sérgio, 1952-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em
Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade III. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

TERMO DE APROVAÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO


Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento,
Agricultura e Sociedade (CPDA)

INARA DO NASCIMENTO TAVARES

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.


Tese aprovada em 14/01/2025.

Prof.Dr. RENATO SERGIO JAMIL MALUF (CPDA/UFRRJ)
(Orientador)

 Documento assinado digitalmente
DIADINEY HELENA DE ALMEIDA
Data: 22/01/2025 10:48:58-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>


Prof.^aDr.^a DIADINEY HELENA DE ALMEIDA (UFRRJ)

Prof.^aDr.^a THEREZA CRISTINA CARDOSO MENEZES (CPDA/UFRRJ)

 Documento assinado digitalmente
LIGIA AMPARO DA SILVA SANTOS
Data: 22/01/2025 15:05:40-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof.^aDr.^a LIGIA AMPARO DA SILVA SANTOS (UFBA)

Prof.^aDr.^a LUCIENE BURLANDY CAMPOS DE ALCÂNTARA (UFF)

 Documento assinado digitalmente
ANA LUCIA DE MOURA PONTES
Data: 21/01/2025 14:54:31-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof.^aDr.^a ANA LUCIA DE MOURA PONTES (FIOCRUZ)



DOCUMENTOS COMPROBATÓRIOS Nº 1285/2025 - CPDA (12.28.01.00.00.80)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 23/01/2025 15:55)

RENATO SERGIO JAMIL MALUF
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptDAS (12.28.01.00.00.00.84)
Matricula: ###70#4

(Assinado digitalmente em 24/01/2025 10:32)

THEREZA CRISTINA CARDOSO MENEZES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptDAS (12.28.01.00.00.00.84)
Matricula: ###515#1

(Assinado digitalmente em 24/01/2025 11:00)

LUCIENE BURLANDY CAMPOS DE ALCANTARA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.267-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: **1285**, ano: **2025**,
tipo: **DOCUMENTOS COMPROBATÓRIOS**, data de emissão: **23/01/2025** e o código de verificação: **bc1f208718**

WAKU SESE (AGRADECIMENTOS)

1º de janeiro de 2023. Após dois anos pandêmicos, um esperançar toma conta.

Meu ingresso no doutorado coincide com os anos em que a política de extrema direita ascende à presidência, e com esse movimento, o fundamentalismo, as *fakes news* e o negacionismo da ciência ganham força e se tornam políticas de estado. O desmonte das políticas públicas, em especial o dos espaços de participação social, foi o despontar do que veio a nos definir coletivamente nos anos seguintes.

1º de janeiro de 2023. Celebramos a volta do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA), na Medida Provisória 1154/23, publicada no Diário Oficial em 1º de janeiro de 2023, como um dos primeiros atos do governo Lula. Alimentação é um ato político.

Esse doutorado, para além de uma exigência acadêmica no espaço em que atuo e do desejo da minha coletividade, também foi um sonho. Um sonho e um esforço lúcido para alcançá-lo. Vivê-lo no período em que a política de extrema direita estava no poder foi desafiador. Seguir vivendo-o durante a pandemia global de COVID 19 foi mais do que desafiador: custou a vida.

Ainda não tenho palavras para elaborar o que foi ser vivente em 2020 e nos anos pandêmicos seguintes. Resiliência tem sido um conceito acionado para falar de nossa capacidade de adaptação às intempéries. Não sei se nos adaptamos ou se o mal-estar era tão forte que mesmo com máscara no rosto e álcool nas mãos fomos nos movendo.

Os anos pandêmicos, sem dúvida, foram os que mais eu trabalhei. Trabalhei em tudo, menos na tese. A sobrevivência dos meus, os “corres”, o *pix* para uma botija de gás, um rancho. Não poder voltar imediatamente para casa de minha família, por medo de contaminá-los. O envolvimento em campanhas de assistência local, seguidos pelo comprometimento nos espaços de associações científicas como a Abrasco, na produção de conhecimento sobre a Covid-19 e a pandemia, e em como nossos povos nos territórios poderiam construir estratégias de cuidado foi a forma, em movimento, de seguir. A cada *live*: elaborar em palavras o que estava acontecendo, me tornar porta-voz de denúncias, registrar o descaso com as nossas vidas, contabilizar as nossas mortes invisibilizadas. Como escrever uma tese?

A fome espreitava as comunidades indígenas em contexto urbano. Como falar de segurança alimentar com a fome sentada à mesa? Essa tese encontra caminhos para falar disso. Um corte no tempo. Sobrevivemos. Perdemos vidas e dentro de nós mais um tanto de vidas, em

camadas, nos foram arrancadas. Sobrevivemos à pandemia – que ainda vive entre nós – e ao pandemônio que ocupou a presidência nesses tempos obscuros.

E sabendo que me alimento de território e espírito, quero agradecer aqui a quem me alimenta.

Saudar minha mãe Naná, que me recebeu em casa sempre com caldeirada de tambaqui e farinha branca, feita numa panela miúda, para eu encher o bucho-espírito. Ela que garantiu a reprodução da vida em vários momentos para que eu pudesse me dedicar à essa escrita, por isso eu sou grata. É ela que vira “dôtorá” com essa tese, é para você mãezinha!

Às minhas irmãs, aquelas que se fazem pelo sangue, Valéria e Dayse Tavares. Pensar que nosso pai Pascoal – *in memoriam* –, nos seus últimos anos, sempre nos reuniu em torno da comida, me faz enxergar com luz as tessituras dessa tese. O sangue nos une, a comida que comemos feita pelas mãos dele nos fez gente, nos constituiu em amor. Agradecida eu sigo, sabendo que nosso pai vai sempre perguntar *o que eu quero comer* e se orgulhar da filha doutora mesmo antes do papel feito.

Às minhas irmãs, aquelas que se fazem pelo corpo-território-espírito-luta: Braulina Baniwa, Jozileia Kaingang, Diádiney Pataxó, Dandara Feitosa. Com vocês, eu vivi parte dos anos pandêmicos conectada virtualmente, nos projetos que tocamos juntas, nas alegrias, tristezas, dores. Mais que irmãs e parentas para suspender a maloca comigo, vocês são inspiração!

Ainda dessas que suspendem a maloca comigo e seguram o céu, saudar a Renatinha Mura e Vanda Witoto. A elas, estendo minha saudação a “milheres” (neologismo de Célia Xacriabá para se referir às milhares de mulheres) que resistiram aos anos pandêmicos botando comida na mesa da Manaus terra indígena. Pela ancestralidade que nos reconhece e nos afirma, pela panela no fogão, pela luta da soberania alimentar, eu sou agradecida a vocês.

À Ana Lúcia Pontes, que compartilhou seu lar, afeto, comida à mesa. A ela que leu minhas primeiras escrituras, deu colo às minhas angústias e acreditou no meu potencial de trabalho sempre, eu sou grata. É uma irmã pela qual eu tenho muito amor e gratidão e com quem eu sigo firme em todas as lutas.

À Raiana Mendes Ferrugem, minha gêmea. A data das portarias, a coragem de se pôr em linhas, as curas. Eu sento na tua toalha branca de feitura de santo e tu dança na roda de dança circular que eu abro em todo canto. A gente fez essa tese e ela também nos fez. Te amo profundamente.

Na terra Kari’oka: à Elvira Sateré Mawé e Anapuaka Tupinambá pelos encontros sempre enlaçados à mesa. Ao Núcleo – UFRJ, da parenta Ruth Toralba e da amiga Lidia Larangeira. À

minha turma de doutorado de 2019, uma saudação enorme, cheia dos desejos de aprofundar vivências. À Jenny Tanaka e Junior Aleixo, pelos encontros em trabalhos na luta da SSAN, sou grata.

À comuna Megaritz, que dançou comigo em janelas de zoom segurando o céu em anos pandêmicos: um agradecimento a Patrick Torquato, que possibilitou essa vivência. Ao “colo das manas”: Las Palozas (meu coração todinho) Zaíra e Paloma, Monacrespa Geisa (que sentou na minha mesa e tomou café comigo e que me alimentou com toda honraria em sua casa), Eline (que nos últimos minutos do fechamento dessa escrita fez chegar um livro ligeiro no extremo norte do país!), Wanderlan e Bia, da casa Caju, Lua e DiMenor, Sarah e Monique Lupe. A todes vocês, uma gratidão dançante, reboiativa de tecnologias ancestrais.

À Aldeia Maracanã, sob a liderança de Potira Guajajara e Zé Urutau Guajajara, por me dar chão, jenipapo e coragem para viver na terra Kari’oca. Aldeia “rexiste” - resiste e existe! - e sigo comprometida nesse chão.

Às mulheres feministas da Articulação de Mulheres Brasileiras - AMB: Schuma Schumacher, Analba Brazão, Liliane Brum, Edna Machado, Tânia Muri, Gabriela Fidelis, Guacira de Oliveira, Marinalva Alves, Adriana Martins, Adriana Mota, Rivane Arantes e Merlane Tiriyó. À Nelita Frank e Andreia Vasconcelos, estendo a todas as companheiras do Núcleo de Mulheres de Roraima - NUMUR. Nomeá-las aqui é lembrar todas as vezes que vocês sonharam e desejaram comigo essa tese, e me deram condições materiais e de luta para seguir.

Na ruptura das monoculturas, um agradecimento especial à Melissa, essa energia-cultivo que me deu casa, lar, amor e rodópio. Um abraço apertado na casa 42: Lari, Gil, Bruno, Jessé. Ao Fábio Boff, bichinho bonito, que viveu anos pandêmicos comigo, e dona Olinda (*in memorian*), que também me alimentou em terra kari’oca. Ao Hugo, para quem faz sentido amor e um prato de comida à mesa. Ao Victor, que planeja o que cozinhar diariamente, melhor companhia para lavar louças e quem faz do amor, serviço. Ao Marcelo, que fez perguntas instigantes sobre essa pesquisa e que traduziu minhas primeiras leituras em inglês. A quem ouviu sobre essa tese, e faz parte dessa trama que rompe monocultivos, eu sou agradecida.

À família do lavrado, da terra de Makunaima: Franco, Edinelza e Raíza, minha família nuclear; à comadre Nataly, ao compadre Joziel Moraes e ao Noah, curumim de riso aberto. À amiga Keyla Moraes, sempre presente. Ao parente Makdones, que não deixa faltar jenipapo no meu corpo-território. Naoma, minha “boroca” mais linda da Guiana: o coração abre ao falar de ti. Júlia Machado, um agradecimento enorme por pegar na minha mão e destrinchar, como quem tica peixe, os dados dessa tese em planilhas de excel. Ao amigo Paulo Trindade, que me viu cunhantã lá na Manaus, e ao nosso reencontro em BV, que sustenta meus dias com alegria e

crença na vida. À Pamela, que chegou para a Casa Catitu, cuidou do Jiquitaia e das letras corrigidas dessa tese. À Débora - que me festeja doutora desde o dia que soube que eu fazia doutorado - e toda gente que já passou no grupo “BV 2022”, esse “fechamento” que me sustentou lendo o “meu querido diário” (minhas escritas pessoais). Aos amigos do grupo Piranhas Amazônicas: Luciano Cardenes, Sarah, Raiana Ferrugem e Maysa Cascaes: essa piranhagem que começou nos corredores do ICHL da UFAM e se enraíza pelo amor e apoio mútuo entre nós vibrando em cada canto desse mapa. Clara Cunha, pelo amor expansivo que mobilizou toda sua família para fazer uma cozinha da Amazônia Brasileira na III Marcha das Mulheres Indígenas em 2023. Bárbara Harianna, feita irmã pela maternagem da Naná, sou grata pela tua crença na minha caminhada. À Dassuem Nogueira, que sonhou essa tese e viveu comigo emoções da Kapóí, eu sou grata. Luís Felipe, parceria acadêmica que transbordou para o viver. Aos colegas aliadas do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena – UFRR: Ana Paula, Ariosmar, Daniel, Herundino e Ise de Goreth, agradeço. Uma saudação *in memoriam* a Marcos Braga, eterno amigo que também festejaria comigo essa tese.

Minha família Wapichana: Lislyn, Jonatha, Gabriel, Jama, Alcione. Essa família que me enraíza em Boa Vista, que me faz lavradeira, que me acolhe e luta ao lado. Lislyn é produtora deste trabalho comigo, gratidão é pouco ao significado de você no meu caminho.

Nos últimos meses de escrita, embalados no cuidado-afeto de Samuel José, que não deixou faltar *queso* venezuelano e *harina pan* na Casa Catitu, que entendeu o altar-celebração e os compromissos alimentares de alianças e ficou convencido de que essa tese é expressão do meu viver, moroky’e.

Aos professores Renato S. Maluf e Luciene Burlandy, por tão desafiadora orientação. Às professoras que compuseram a banca de qualificação, Maria José Carneiro (CPDA/UFRRJ) e Ligia Amparo (UFBA), que confirmaram o espinhaço dessa tese como possível. À professora Daniela Frozi, pelo incentivo, reconhecimento e chão seguro ao ler minha escrita.

Ao Tuxaua Nelson Martins, que abriu o território da Kapoi para mim. À dona Camila, minha vó e colo-acolhida. À Mônica e à Bete, que sempre me embalam no forró da maloca. À dona Delci, pela paciência na ensinagem do artesanato. A todas e todos Wapichana e Macuxi que me abraçaram, comeram e dançaram a feitura desta tese.

RESUMO

Esta tese tem como foco a produção de conhecimento sobre soberania alimentar e segurança alimentar e nutricional (SSAN) a partir da perspectiva dos povos indígenas, destacando a importância das mulheres indígenas nesse processo. As mulheres indígenas são as principais responsáveis pelos processos de alimentação e pela transmissão dos saberes ancestrais. Dessa forma, a pesquisa discute seu locus de enunciação na produção de conhecimento. Foi realizada uma revisão bibliográfica sobre o tema, destacando as produções de autorias indígenas e suas concepções. Assim, a pesquisa adota o conceito de “território-corpo-espírito” como uma lente epistemológica para compreender a soberania alimentar, onde a comida não é apenas entendida como um bem de consumo, mas como um elemento vital que interage com as dimensões físicas, culturais e espirituais dos povos indígenas. O desenvolvimento da tese ocorreu durante a pandemia de Covid-19, nos levando a discutir os impactos e estratégias autônomas dos povos indígenas para garantir sua segurança alimentar. Além disso, foi realizado um trabalho de campo com famílias indígenas da Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima (KAPÓI), focando nos sentidos dados pelas comunidades indígenas em contexto urbano. A perspectiva indígena sobre a soberania alimentar traz contribuições significativas para o campo, ao integrar as dimensões simbólicas e espirituais na compreensão da alimentação, ressignificando o conceito de SSAN e ampliando as possibilidades de reflexão sobre a autonomia alimentar dos povos indígenas, mesmo em contextos urbanos. Assim, esta pesquisa propõe uma leitura crítica e profunda sobre a comida e a soberania alimentar como algo que transcende a dimensão nutricional, afirmando-as como um direito integral que envolve não apenas o corpo, mas também o território e o espírito.

Palavas-chave: mulheres indígenas, soberania e segurança alimentar e nutricional, território-corpo-espírito.

ABSTRACT

This thesis focuses on the knowledge production about food sovereignty and food and nutrition security (SSAN) by indigenous peoples, highlighting the importance of indigenous women in this process. Indigenous women are primarily responsible for food processes and the transmission of ancestral knowledge, so the research discusses their locus of enunciation in the production of knowledge. We carried out a bibliographical review on the subject, highlighting the productions of indigenous authors and their conceptions. Thus, the research adopts the concept of “territory-body-spirit” as an epistemological lens for understanding food sovereignty, where food is not only understood as a consumer good, but as a vital element that interacts with the physical, cultural and spiritual dimensions of indigenous peoples. The thesis was developed during the Covid-19 pandemic, leading us to discuss the impacts and autonomous strategies of indigenous peoples to guarantee their food security. In addition, we carried out fieldwork with indigenous families from the Indigenous Cultural Association of the State of Roraima (KAPOI), focusing on the meanings given by indigenous communities in an urban context. The indigenous perspectives on food sovereignty makes significant contributions to the field by integrating the symbolic and spiritual dimensions into the understanding of food, re-signifying the concept of SSAN and broadening the possibilities for reflection on the food autonomy of indigenous peoples, even in urban contexts. Thus, this research proposes a critical and in-depth reading of food and food sovereignty, as something that transcends the nutritional dimension, affirming it as an integral right that involves not only the body, but also the territory and the spirit.

Key words: indigenous women, food and nutritional sovereignty and security, territory-body-spirit.

LISTA QUADROS

Quadro 1 – Pesquisas de abordagem etnográfica sobre culturas/práticas alimentares dos povos indígenas em territórios

Quadro 2 – Pesquisas que enfatizam SSAN enquanto política pública e os efeitos na vida das populações indígenas

Quadro 3 – Produção de conhecimento em SSAN por pesquisadoras e pesquisadores indígenas

LISTA DE ABREVIACÕES E SIGLAS

Abrasco – Associação Brasileira de Saúde Coletiva

ADPF – Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental

Apib – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

Ater – Assistência Técnica e Extensão Rural

CONSEA – Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional

Covid-19 – SARS-CoV-2 (coronavírus)

CPDA/UFRRJ – Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

CSDHANA-NE – Centro de Ciência e Tecnologia em Soberania Alimentar e Direito Humano à Alimentação e Nutrição Adequadas do Nordeste

DHAA – Direito Humano à Alimentação Adequada

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FAO – Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura

IA – Insegurança Alimentar

KAPOI – Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima

MDSA – Desenvolvimento Social e Agrário

ODIC – Organização dos Indígenas da Cidade

PAA – Programa de Aquisição de Alimentos

PBF – Programa Bolsa Família

PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar

SAN - Segurança Alimentar e Nutricional

Sesai - Secretaria Especial de Saúde Indígena

Sesc - Serviço Social do Comércio

SFS - Sistema Alimentar Sustentável (Sustainable Food System]

SISVAN - Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional

SUS - Sistema Único de Saúde

UFAM - Universidade Federal do Amazonas

Vó Davina dizia pra Naná que diz pra mim: comer peixe faz bem pra saúde e lembra de onde
a gente

veio.

pitiú

espalha, impregna, pra lembrar de onde a gente veio.

Pitiú na mão de quem comeu bem é alegria! Eu posso ficar pitiú uns tempos depois de

almoçar e tá tudo bem.

Festejar abundância, partilho de peixe e farinha. Bucho cheio aponta pro futuro. Há vida!

(NASCIMENTO¹, 2018).

¹Sob a assinatura Inara Nascimento, apresento minha produção literária e poética.

É com colher de comida na boca que a gente aprende sobre o passado e futuro.
É da cultura alimentar que a gente enche o bucho e protege o espírito

.
distanciamento social. Pandemia

.
alimento nasce com gente perto. falo daquilo que não vem da geladeira: o peixe pra chegar na mesa tem seu ciclo, tem pesca.
cheiro verde, tomate, pepino. feijão.
macaxeira.
tudo tem seu ciclo. tudo é gente.
cozinha tempera defuma assa frita transforma.
comida afeto.

.
risco: liberação de agrotóxicos. na pátria em genocídio, 493 venenos liberados pra uso.

.
fome.
falta trabalho, falta comida.
en-ve-ne-na: água terra semente bucho do peixe mercúrio garimpo.
fome.

.
cesta básica: direito de encher o bucho e não ter dor de cabeça de barriga vazia.
mas e o peixe, e a farinha? macaxeira, cheiro verde pra pôr em toda mistura?
não tem.
não tem. quem tem fome tem que comer o que tem na cesta básica: não reclama, não questiona o óleo de soja com sangue e expropriação de território.

.
quem passa necessidade de fome tem cultura alimentar? pega tua cesta e cala!
chora.
não é bom chorar comendo.
mas chora.

.
respira.
chega farinha do interior, “é peixe de gelo, mas já saceia”.
macaxeira café almoço janta
pote de feijão no congelador.

.
nessa mesa não faltou comida-território-espírito.
mas sabemos onde falta.
onde falta é gente nossa. sabemos o nome: tem endereço.

.
como aprender sobre o passado e sobre o futuro se a colher tá vazia?

.
come a cabeça do peixe e pega a sanha de, com bucho cheio, gritar pelo direito de quem passa fome.
fome não é nossa.
fome não é pra gente.

.
grita, porque teu bucho tá cheio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: DEMARCANDO A ESCRITA.....	17
1 O LÓCUS DA ENUNCIÇÃO: AS MULHERES INDÍGENAS NA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO	30
1.1 Reflexões Sobre o Debate Pós-Colonial Desde Percepções de Si.....	32
1.1.1 Abya Yala/Afro-Latinoamérica: pensamento crítico latino-americano	39
1.1.2 O lócus da enunciação: para as mulheres indígenas	42
1.1.3 Indígena mulher, corpo-retomada	44
2 PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (SSAN) E POVOS INDÍGENAS	48
2.1 Sistemas alimentares dos povos indígenas	69
2.2 Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) e Povos Indígenas no Contexto da Pandemia da Covid-19	85
2.3 Saúde Indígena no Brasil: de vulneráveis a protagonistas.....	89
2.4 A Pandemia de Covid-19 e os Povos Indígenas: Estratégias de Resistência	92
3 ASSOCIAÇÃO CULTURAL INDÍGENA DO ESTADO DE RORAIMA – KAPOI: TERRITÓRIO INDÍGENA NA MALOCA GRANDE	105
3.1 Diagnóstico da Situação de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Indígenas da KAPOI.....	118
3.2 Wanhikynyi e Ya're': Tem Comida em Casa Wapichana e Macuxi	126
4 QUE AS MULHERES INDÍGENAS TENHAM UM CONCEITO PRÓPRIO DE SOBERANIA ALIMENTAR	132
4.1 Corpo Território: Apontamentos Teóricos	137
4.2 Terra, Água e Sementes: Do Corpo-território das Mulheres Indígenas a uma Concepção de Soberania Alimentar	145
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	157
ANEXO 1.....	168
ANEXO 2.....	175

INTRODUÇÃO: DEMARCANDO A ESCRITA

Figura 1 – Obra *Damorida*, de Carmézia Emiliano (2021)



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Demarcar meu lócus de enunciação (GROSFOGUEL, 2008) para iniciar a apresentação dessa tese significa apontar o lugar geopolítico que meu corpo se localiza e as motivações que me levam a construir o processo de produção de conhecimento.

Ao ler Grada Kilomba (2019) à luz dos argumentos de bell hooks (2000), se reforça a ideia de que os sujeitos devem ter o poder de definir suas próprias realidades, estabelecer suas identidades e narrar suas próprias histórias. Ambas as autoras enfatizam a necessidade de os indivíduos serem os protagonistas de suas próprias narrativas, rejeitando assim qualquer forma de dominação ou opressão que limite sua capacidade de autoexpressão e autodeterminação. Nessa perspectiva, sou sujeita indígena mulher do povo Sateré Mawé, enraizada no Amazonas, e que frutifica em Boa Vista – Roraima.

Este lugar étnico demarca a condição de sujeita coletiva que emana da minha trajetória. Portanto, a tese que apresento não se trata de uma empreitada individual, mesmo se os títulos acadêmicos nomeiam apenas uma sujeita. Em diálogo com outras indígenas mulheres de vários povos, estamos demarcando os espaços de produção de conhecimento, para que não somente o lócus de enunciação seja reconhecido, mas que nossas produções, práticas, teorias e conhecimentos afetem as estruturas da colonialidade do saber.

Desse modo, antes de me inscrever no que temos reconhecido como “intelectualidade indígena”, afirmamos que nossas inteligências indígenas não se restringem ao modo de produção de ciência, mas sim, são conhecimentos que nascem e se irradiam no chão batido da aldeia (AMADO, 2020).

Por isso, minha motivação para a pesquisa que resultou nessa tese nasce da minha experiência de indígena mulher que produz alimento, que tem a cozinha e o fazer comida como centralidade na minha constituição como sujeita, e que encontra em diálogo com a academia a possibilidade de refletir sobre esses saberes no arcabouço da segurança alimentar e nutricional e soberania alimentar.

Minha formação acadêmica inicia com o Bacharelado em Ciências Sociais (2006-2010) e Mestrado em Antropologia Social (2010-2012), pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Minha experiência de atuação é na antropologia, com ênfase em etnologia indígena. Desde 2014, sou docente no curso de Gestão em Saúde Coletiva Indígena do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, da Universidade Federal de Roraima (UFRR).

À medida que vivo a região amazônica desde minha própria família, bem como a diversidade de sujeitos sociais, com suas culturas e territorialidades distintas, essas experiências foram norteadoras nas minhas escolhas de formação acadêmica.

A partir da formação em ciências sociais e do arcabouço antropológico adquirido no mestrado, pude fazer uso crítico e relacional das teorias à realidade. Foi através de novos olhares lançados sobre o mundo social que minhas experiências e vivências permitiram tecer minha trajetória antropológica no campo de pesquisa que empreendo, buscando compreender a relação dos povos indígenas frente às políticas públicas.

Nas formulações teóricas as quais eu era apresentada, me instigava saber como se construíam as ações das políticas indigenistas e as ações das políticas indígenas no sentido prático, como se agenciavam os capitais simbólicos, linguísticos, culturais e econômicos envolvidos nessa relação e, especialmente, as estratégias e definições indígenas.

Ser parte do movimento indígena enquanto ativista, na condição de relatora de reuniões e de encontros de organizações indígenas, como docente em processos formativos e como articuladora de ações do movimento indígena com outras agências governamentais e não governamentais fez com que um caminho muito particular se construísse ao longo do meu exercício de tornar-me antropóloga. Minhas reflexões acadêmicas partem do meu lugar político de atuação no movimento social indígena.

A atuação docente construiu minha trajetória. Fui docente no curso de Licenciatura Intercultural Indígena, na Universidade Estadual do Amazonas (UEA), como Professora Assistente, no Município de Benjamin Constant, no 6º semestre (2012) e no 10º semestre (2014). Em 2014, além das disciplinas, realizei a orientação de 10 trabalhos de conclusão de curso de estudantes indígenas dos povos Ticuna, Kokama e Kambeba. A experiência docente no ensino superior indígena marcou minha escolha pelos processos de interculturalidade e levou-me ao Instituto Insikiran na UFRR.

No que tange à educação superior indígena no Brasil, o Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena é apontado como referência. A UFRR foi a primeira instituição federal de ensino superior a ofertar cursos específicos de graduação para a formação de indígenas. Desde 2001, o Insikiran estabelece articulação com lideranças, professores, comunidades e organizações através dos cursos de formação em Gestão em Saúde Coletiva Indígena, Gestão Territorial Indígena e Licenciatura Intercultural.

Como antropóloga em um curso de Gestão em Saúde Coletiva Indígena, minha atuação focou-se nas políticas de saúde indígena. Vale ressaltar que as políticas públicas de saúde indígena são voltadas especificamente para os povos em territórios demarcados e reconhecidos pelo Estado Brasileiro. Essas políticas são implementadas através do Subsistema de Saúde Indígena (SasiSUS), que opera dentro do Sistema Único de Saúde (SUS), sendo a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) incumbida pelo Ministério da Saúde de coordenar e executar a gestão desse subsistema em todo o território nacional.

Entretanto, o acesso a essas políticas de saúde indígena é dificultado para os povos que vivem em contextos urbanos ou em áreas de retomada, o que resulta em disparidades na prestação de serviços de saúde e aprofunda as iniquidades. Embora, teoricamente, esses povos deveriam ser atendidos pelo SUS, de acordo com sua residência urbana, a discriminação e o estigma nos sistemas de saúde muitas vezes desencorajam essas pessoas a irem buscar atendimento ou se tornam barreiras de acesso aos serviços de saúde disponíveis.

Ao conhecer Roraima, sua diversidade étnica² e os debates sobre a gestão de territórios, deparei-me com a questão de segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas. Garantir políticas agrícolas e alimentares específicas aos nossos povos está na pauta da gestão de terras indígenas, nas discussões de ações de promoção de saúde e na garantia do direito aos povos que vivem no contexto urbano. Tal demanda me fez aprofundar a reflexão sobre esta temática na

²Em Roraima, os povos indígenas são: Ingarikó, Macuxi, Patamona, Saporá, Taurepang, Waiwai, Wapichana, Yanomami, Yekuana. Esses povos estão representados no corpo discente do Insikiran.

região, dedicando-me em pesquisas e a ministrar as disciplinas de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN).

No campo da saúde indígena e sua interface com Segurança Alimentar e Nutricional - SAN, destaca-se o documento³ da 5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, realizada em 2013, que incluiu em seu debate o eixo temático “Etnodesenvolvimento e Segurança Alimentar e Nutricional”. No relatório final da conferência, ressalta-se a necessidade da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI e do Ministério da Saúde realizar articulações interministeriais para implementar e fortalecer ações de promoção de saúde que garantam o Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA) para os povos nos territórios (Brasil, 2015).

Na disciplina de Segurança Alimentar e Nutricional, todo novo semestre planejamos a execução de diagnósticos situacionais nas comunidades indígenas de Roraima. Durante as aulas, elaboramos um conjunto de perguntas para avaliar a situação da segurança alimentar nessas comunidades. Após isso, os alunos retornam às suas comunidades, durante um período denominado "tempo comunitário", equivalente a um mês, para aplicar essas atividades. Após o retorno à universidade, realizamos a reflexão sobre os dados coletados, que são organizados e debatidos novamente com as comunidades indígenas. O objetivo é reconhecer a situação atual, fortalecer iniciativas existentes e propor novas estratégias para promover a segurança alimentar e nutricional nos territórios indígenas.

A análise dos diagnósticos revela as condições de insegurança alimentar, destacando tanto a falta de recursos para a produção de alimentos quanto a transição alimentar em curso nas comunidades indígenas. Portanto, a necessidade de refletir sobre as políticas de SAN sob a ótica dos povos indígenas. Nesse sentido, a situação de segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas aponta a relação entre território, processos de transição alimentar e doenças associadas à alimentação. A transição alimentar, conforme apontada por Garnelo (2009), é inerente aos processos de industrialização e urbanização que hoje regulam o acesso aos alimentos, sendo os povos indígenas abarcados nesse processo.

Avançamos nesse processo de reflexão ao participar do II, III e IV Encontro Nacional de Pesquisa em Segurança Alimentar e Nutricional (ENPSSAN), realizados respectivamente em 2016, 2017 e 2019. A possibilidade de participar desses encontros fortaleceu nossa atuação enquanto pesquisadoras e pesquisadores indígenas refletindo sobre SAN nos territórios indígenas e em contexto urbano. Em 2018, constituímos o Núcleo de Estudos em Agroecologia

³Embora a 5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena tenha ocorrido em 2013, o documento com o relatório final é de 2015.

e Segurança Alimentar e Nutricional (NEASAN), financiado pelo Edital CNPq/MCTIC Nº 016/2016 - Segurança Alimentar e Nutricional no âmbito da Unasul. Essa trajetória me trouxe ao doutorado no CPDA/UFRRJ em 2019. Entretanto, o cenário da pandemia da Covid-19, a partir de março de 2020, afetou profundamente os caminhos dessa pesquisa, potencializando a produção, a incidência e a articulação acadêmica na área de segurança alimentar dos povos indígenas. Inspirada nas palavras de Nêgo Bispo (2018):

“Nós somos o começo, o meio e o começo.

Existiremos sempre,

sorrindo nas tristezas

para festejar a vinda das alegrias.

Nossas trajetórias nos movem,

Nossa ancestralidade nos guia”

(NÊGO BISPO, 2018, n.p.)

Esta tese segue uma estrutura inspirada em começo, meio e começo. São múltiplos pontos de partida explorados ao longo deste trabalho, que delineiam os diversos percursos trilhados. Inicialmente, apresento reflexões sobre a crescente presença indígena no ambiente acadêmico. Tenho contribuído fortemente nesse debate em eventos e mesas redondas como: *Seminário de Pesquisa e Pós-Graduação do Insikiran - Pós-Graduação em Contextos Interculturais: Desafios e Propostas* (UFRR)⁴; *Contribuições das Ciências Sociais e Humanas em Saúde - CSHS na Construção da Abrasco na Perspectiva de Diferentes Atores/Gerações* (Abrasco)⁵; *Povos indígenas na produção de conhecimento: por uma saúde não silenciada* (Fiocruz)⁶; *20 anos do GT de Saúde dos Povos Indígenas da Abrasco: Gênese, Trajetórias* (Abrasco)⁷, entre outros.

⁴Durante o seminário, participei da mesa redonda *Reflexões sobre os caminhos possíveis de uma pós-graduação no Instituto Insikiran*, disponível no canal *Instituto Insikiran*, no Youtube, por meio do link <<https://www.youtube.com/watch?v=GL7FuOQnbgo>>.

⁵A mesa redonda está disponível no canal *VideoSaúde Distribuidora da Fiocruz*, no Youtube, por meio do endereço <<https://www.youtube.com/watch?v=T6uGheVbm7c>>.

⁶O seminário está disponível no canal *Coiab Amazônia*, no Youtube, no endereço <<https://www.youtube.com/watch?v=It9ikkBXEuQ>>.

⁷O painel está disponível no canal *TV Abrasco*, no Youtube, por meio do link <<https://www.youtube.com/watch?v=BGGGoHAMUpbQ>>.

⁸O exemplar encontra-se no endereço <https://lojahucitec.com.br/produto/vozes-indigenas-na-producao-do-conhecimento-para-um-dialogo-com-a-saude-coletiva-coletivo-vozes-indigenas-na-saude-coletiva/?srsltid=ARcRdnoIoJ4mj89nMh6RVaNvvggXhaj_tOx6E3095u4PMSkNtJuTn_CcS>

Como forma de incidência para o fortalecimento e autonomia indígena na academia, desde 2019 eu atuo na coordenação do projeto “Vozes indígenas na Produção do Conhecimento”, em conjunto com Ana Lucia de Moura Pontes, Ricardo Ventura Santos e Felipe Rangel de Souza Machado, pesquisadores da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca da Fiocruz. Nesse projeto, articulamos uma rede de 20 pesquisadores indígenas de todo país, que constituíram o coletivo “Vozes indígenas na Saúde Coletiva”, que elaborou uma chamada pública para publicação de autorias indígenas que resultou na coletânea “Vozes Indígenas na Produção do Conhecimento: por um diálogo com a Saúde Coletiva⁸” (Editora Hucitec, 2022). A visibilidade desse projeto resultou em convite para colaborar com a Coleção Diálogos da Diáspora da Editora Hucitec e que resultou em duas publicações: 1) *Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres* (BANIWA; KAINGANG & TREMEMBÉ, 2020) e 2) *Saberes indígenas: produção de conhecimento desde os territórios* (HELENA & FEITOSA, 2020).

A síntese dessas reflexões sobre os sentidos da decolonialidade e presença indígena na academia compõe o Capítulo 1, intitulado “O Lócus da Enunciação: As Mulheres Indígenas na Produção De Conhecimento”, que se incorpora o texto publicado *Reflexões sobre o debate pós-colonial desde percepções de si* (TAVARES, 2020). O primeiro capítulo também enfatiza os processos e construções conceituais das mulheres indígenas para esse campo, particularmente de corpo-território e corpo-retomada. Esse primeiro capítulo enuncia a perspectiva teórico-política de produção de conhecimento desenvolvida ao longo da tese.

Sigo no Capítulo 2, nomeado “Produção de Conhecimento em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (SSAN) e Povos Indígenas”, com análise e discussão dos conceitos de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), explorando sua interseção com a saúde das populações indígenas. Foi realizada, em dezembro de 2020, uma revisão bibliográfica sobre o tema, do período de 2000 a 2020, por meio do banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Em 2020, diante do avanço da transmissão comunitária do vírus Sars-Cov-2 nos territórios indígenas e entre os povos em contexto urbano e da crescente mortalidade entre indígenas, as mulheres indígenas se colocaram na linha de frente do enfrentamento à pandemia. Foram organizadas barreiras sanitárias para restrição do acesso aos territórios indígenas, nas quais mulheres indígenas promoveram o cuidado aos adoecidos a partir do fortalecimento das práticas de medicina tradicional. Nesse cenário, muitas de nós nos dedicamos – nos mais diversos espaços - a pensar estratégias de enfrentamento à pandemia, principalmente, diante da

morosidade e descaso do governo brasileiro na aplicação de uma ação emergencial aos povos indígenas.

Como pesquisadora membro do Grupo Temático de Saúde Indígena da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), assumi o papel de apoiar organizações indígenas e outros pesquisadores da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) na elaboração de análises sobre os impactos da Covid-19 nas comunidades indígenas, especialmente no que diz respeito à segurança alimentar. Trabalhamos juntos para oferecer subsídios e recomendações para a formulação de respostas tanto por parte do governo quanto por organizações não governamentais. Inicialmente, produzimos notas públicas, como *A Covid-19 e a situação alimentar entre os povos indígenas: recomendações para o enfrentamento da pandemia*⁹ (Abrasco, 2020).

Durante o período de 2020 a 2021, a principal plataforma para discussão e disseminação de conhecimento foram as redes sociais e os eventos online. Participando dessas atividades, tive a oportunidade de desenvolver diversas reflexões que culminaram na produção de materiais relacionados a esta tese. No âmbito de entidades acadêmicas, estive nos seguintes eventos que geraram subsídios para produções científicas sobre segurança alimentar e nutricional de povos indígenas no contexto da pandemia: *Invisibilidades e iniquidades na Amazônia: povos indígenas e a Covid-19*¹⁰, da Abrasco, em 2020; *Território e saúde: (in)segurança alimentar e acesso à água potável durante a pandemia*¹¹, da Abrasco, em 2021; *Colóquio: Encontros e desencontros entre a formação em saúde e as necessidades da população brasileira em tempos de pandemia: que respostas estamos dando?*¹², da Abrasco, em 2020; *1º Ciclo de Encontros CESIR Segurança Alimentar em tempos de pandemia*¹³, do Centro de Estudos em Saúde do Índio de Rondônia (CESIR), em 2020; *Covid-19 e Povos Indígenas - Povos Indígenas, Resistindo Sob o Bolsonarismo*¹⁴, do Instituto Diplomacia pela Democracia, em 2020; *A Questão Indígena: Povos Indígenas, Saúde, Educação, Autonomia, Território e Intrusão*¹⁵, do

⁹A nota pode ser acessada na íntegra por meio do link <<https://abrasco.org.br/a-covid-19-e-a-situacao-alimentar-entre-os-povos-indigenas-recomendacoes-para-o-enfrentamento-da-pandemia/>>.

¹⁰O painel está disponível no canal TV Abrasco, no Youtube, por meio do link <<https://www.youtube.com/watch?v=Ymu0TgdRxJ8>>.

¹¹O evento encontra-se disponível no canal TV Abrasco, no Youtube, através do <link <https://www.youtube.com/watch?v=GkbtuKokpU>>.

¹²O colóquio está disponível no canal TV Abrasco, no Youtube, e pode ser acessado por meio do link <<https://www.youtube.com/watch?v=N6B3lyZ780>>.

¹³O encontro pode ser assistido na íntegra no canal CESIR-UNIR, no Youtube, por meio do link <<https://www.youtube.com/watch?v=kYoOmKKEY7g>>.

¹⁴O evento está disponível no canal Diplomacia para Democracia, no Youtube, e pode ser acessado por meio do seguinte link <<https://www.youtube.com/watch?v=j-drCPgbVec>>.

¹⁵O webnário encontra-se disponível no canal CSDHANA-NE, no Youtube, e pode ser conferido através do link <<https://www.youtube.com/watch?v=thhP-cUBGWU>>.

Centro de Ciência e Tecnologia em Soberania Alimentar e Direito Humano à Alimentação e Nutrição Adequadas do Nordeste (CSDHANA-NE), em 2021; *Povos Indígenas e Soberania Alimentar*¹⁶, do CSDHANA-NE, em 2020; *Alimentação e fome em contextos indígenas*¹⁷, do Centro de Práticas e Pesquisa em Nutrição e Alimentação Coletiva (CPPNAC), em 2020; *O desmatamento de vidas, de terras e de direitos: Crimes ambientais, Saúde indígena e Covid-19*¹⁸, do Laboratório de Educação, Informação e Comunicação em Saúde da Universidade de Brasília (ECoS/UNB), em 2021; *Amazônias na Pandemia: Experiências Antropológicas e Indígenas na Linha de Frente do Combate*¹⁹, do IV RAS - Reunião de Antropologia da Saúde: eventos críticos e cotidiano de saúde, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em 2021; entre outros.

Esses eventos propiciaram parcerias para contribuição e produção científica que geraram os seguintes trabalhos: *Indigenous protagonism in the context of food insecurity in times of Covid-19* (LEITE et al, 2020)²⁰; *Indigenous Health in Brazil: from vulnerable to protagonists* (CARDOSO; TAVARES; WERNECK, 2022); *A pandemia de Covid-19 e os povos indígenas: estratégias de resistência*” (TAVARES, 2022).

Destaco, dentre os documentos técnicos destinados ao movimento indígena, os subsídios fornecidos à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), tais como as orientações contidas na *Carta de recomendação sobre higienização de alimentos* (APIB, 2020) e o relatório intitulado *Nossa luta é pela vida – Covid-19 e povos indígenas: o enfrentamento das violências durante a pandemia* (APIB, 2020).

Ainda em 2020, como membro da Abrasco, fui convidada a compor o grupo de consultores *ad hoc* na ADPF nº 709 - *Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental*²¹, requerida pela APIB, que determinou ao governo federal a adoção de medidas para conter o avanço da pandemia nos territórios indígenas. Esta ação de incidência no judiciário foi histórica no Brasil e para os povos indígenas, e determinou a elaboração de um

¹⁶O webnário está disponível no canal CSDHANA-NE, no Youtube, e pode ser acessado por meio do link <<https://www.youtube.com/watch?v=D3FcANeypd4>>.

¹⁷O evento pode ser assistido no canal CPPNAC, no Youtube, por meio do seguinte link <https://www.youtube.com/watch?v=e_GBXU9dtsY>.

¹⁸A aula pública pode ser assistida no canal Laboratório ECoS, no Youtube, por meio do link <https://www.youtube.com/watch?v=I_425GrPr9w>.

¹⁹A mesa redonda encontra-se disponível no canal IV RAS UFPE, no Youtube, e pode ser assistido por meio do link <<https://www.youtube.com/watch?v=908p5y5hIM>>.

²⁰O trabalho está no anexo 1 desta Tese.

²¹A ADPF nº 709 - Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental, foi uma ação da Articulação dos Povos Indígena do Brasil (APIB), em conjunto com outros seis partidos políticos (PSB, REDE, PSOL, PT, PDT e PC do B). O grupo de consultores *ad hoc*, indicados pela APIB, são pesquisadores do Grupo Temático de Saúde Indígena da Associação Brasileira de Saúde Coletiva – ABRASCO e da Fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz.

plano de enfrentamento e monitoramento da COVID-19 para os povos indígenas (TERENA, 2022). Como coletivo de especialistas, elaboramos diversas notas técnicas para o Ministro Luís Roberto Barroso, do Supremo Tribunal Federal (STF), que constituem um importante registro das recomendações voltadas à resposta governamental à pandemia no contexto dos povos indígenas. Essas notas técnicas podem ser acessadas no site da Abrasco²².

Minha atuação na ADPF nº 709 se voltou a fazer o diálogo para garantir a exigibilidade do Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA) e ações de segurança alimentar e nutricional na pandemia. Essa experiência provocou uma das mudanças no meu percurso de pesquisa de doutorado. No plano elaborado pelo Governo Federal, as ações de segurança alimentar e nutricional focaram na distribuição de cestas básicas de caráter emergencial nos territórios indígenas, excluindo as populações em territórios não homologados e aos povos em contexto urbano.

O acesso a cestas básicas, com todas as ressalvas em relação a inserção de alimentos processados ou ultraprocessados, tratava-se de garantir o direito à alimentação na situação de vulnerabilidade na qual nossos povos estavam expostos devido à pandemia, diante das recomendações de isolamento social.

Em agosto de 2021, com a pandemia ainda em andamento e a população gradualmente recebendo vacinação, retornei a Boa Vista, em Roraima. Notei que as batalhas jurídicas relacionadas à ADPF 709 estavam demorando para surtir efeito nos territórios. Apesar da inclusão dos indígenas como prioridade na campanha de vacinação contra a Covid-19, aqueles que viviam fora de territórios demarcados continuavam sendo excluídos. Isso levou a novas mobilizações para reivindicar o direito à vacinação nos estados e municípios (ROSA, 2022). No caso dos povos indígenas em áreas urbanas, os conflitos persistiram devido à negação do acesso a direitos específicos, uma vez que as políticas públicas indigenistas estão direcionadas aos povos em terras oficialmente reconhecidas pelo Estado.

Ao saber do falecimento da liderança indígena Robério da Silva Souza, fundador da Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima – KAPOI²³, fui prestar minha solidariedade e informar às lideranças que eu estava novamente, por um período, na cidade. A

²²As notas técnicas estão disponíveis no seguinte link: <https://abrasco.org.br/especial-coronavirus-e-saude-indigena-notas-e-documentos>.

²³A partir desse momento, no decorrer do texto, vou me referir à Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima – KAPOI somente pelo nome KAPOI, que significa “Lua”, na língua Macuxi.

associação tem como sua principal ação o fortalecimento da cultura dos povos indígenas de Roraima através da dança de *parixara*²⁴ e da produção de artesanato.

Conheci a KAPOI em 2014, na minha chegada em Roraima e no Instituto Insikiran. A minha atuação na associação sempre foi na condição de parceria pela minha inserção na universidade. O Tuxaua Nelson Martins, coordenador em exercício da associação, me informou que uma das dificuldades dos tempos pandêmicos era a venda de artesanato para o sustento: *“com os parentes adoecidos, tem pouco artesanato, pouca venda, pouco recurso pro sustento e falta alimentação”*. Recordei a nossa insistência na ADPF 709 quanto à atenção aos povos indígenas em contexto de cidades, vulnerabilizados pela falta de acesso a políticas públicas indigenistas.

Em agosto de 2021, a Associação começou a receber estagiários, estudantes indígenas do ensino superior que optaram por cumprir suas horas complementares em atividades extracurriculares junto a organizações indígenas. Ao informar ao tuxaua Nelson sobre o meu doutorado, ele me convidou para estagiar na associação juntamente com os outros estudantes e avaliar como eu poderia contribuir para compreender a situação de segurança alimentar e nutricional dos membros da associação. Aceitei o convite com o objetivo de colaborar com a KAPOI e iniciar uma nova proposta de pesquisa de doutorado. Isso se deu considerando que, durante o contexto da pandemia, estive envolvida em atividades relacionadas à situação da pandemia entre os povos indígenas e em iniciativas na área da saúde indígena.

Desta forma, o Capítulo 3, intitulado “Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima – Kapoi: Território Indígena na Maloca Grande”, aborda minha experiência entre agosto de 2021 e março de 2023, período no qual conduzi um trabalho de campo contínuo na KAPOI, com a observação participante das atividades relacionadas à alimentação e à construção e aplicação coletiva de questionário sobre condições de vida e alimentação (Anexo 2). Entre setembro de 2022 e março de 2023, estive envolvida de forma intermitente na KAPOI, revisando e discutindo coletivamente os dados coletados durante o trabalho de campo. Em maio de 2023, submeti a versão preliminar desta pesquisa ao grupo de lideranças da KAPOI para sua avaliação e aprovação. Recebi impressões sobre o trabalho, ocasionando em ajustes e em um período adicional de escrita.

Finalizo a tese com o Capítulo 4, nomeado “Que as Mulheres Indígenas tenham um conceito próprio de Soberania Alimentar”, iniciando novos começos (assim como Nêgo Bispo),

²⁴Parixara é uma expressão cultural compartilhada pelos povos indígenas de Roraima. Trata-se de cantos nas línguas maternas articuladas à dança. É a expressão mais potente de fortalecimento da cultura e pertencimento étnico.

aprofundando a reflexão sobre o papel das mulheres indígenas no debate em torno de um conceito próprio de soberania alimentar. Esta proposição é impulsionada pela minha experiência de trabalho de campo na KAPOI e pela inspiração proporcionada pela I Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em 2019. Desde então, intensifico esse debate participando em diversos eventos acadêmicos, tais como o *Dia Internacional da Mulher: uma reflexão sobre as mulheres brasileiras e a Covid-19*²⁵, da Abrasco, em 2021 e *Mulheres indígenas e o protagonismo no campo da saúde*²⁶, do Seminário Internacional Fazendo Gênero, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em 2021. A abordagem interseccional apresentada no capítulo também incorpora duas publicações realizadas durante este período: os capítulos de livro intitulados *Terra, água e sementes: Do corpo território das mulheres indígenas a uma concepção de soberania alimentar* (TAVARES, 2019) e *Movimentos sociais e sistemas alimentares mais justos e sustentáveis* (TANAKA; TAVARES, 2022).

Assim, ao longo de cinco anos, esta tese foi tecida com uma variedade de fragmentos de sínteses de conhecimento, gerados pela minha atuação enquanto mulher indígena que está em diferentes conjunturas. Os produtos da tese, apresentados tanto na íntegra dos artigos e capítulos de livro publicados quanto com elementos (diário de campo e questionários) do trabalho de campo realizado na KAPOI, refletem minha formação durante o doutorado, com uma pesquisa que é social e politicamente engajada, onde o mundo acadêmico se entrelaça com a militância. Entendemos que a inclusão integral dos textos publicados na tese pode gerar algumas repetições, mas ressaltamos que, para as/os pesquisadoras indígenas, a concretização de publicações científicas em espaços de prestígio, tal como a revista *Lancet*, não são acontecimentos banais. Cada publicação é uma conquista coletiva de demarcação da presença indígena na academia, e que precisa ser evidenciada.

Nesse processo, eu construo minha identidade como uma pesquisadora indígena, ao mesmo tempo em que atendo às exigências do mundo acadêmico, um espaço no qual os povos indígenas raramente tiveram a oportunidade de participar. Como afirma Célia Xakriabá, “ser a primeira não me torna mais importante, mas traz para mim o compromisso de lutar para não ser a última” (XAKRIABÁ, 2018, p. 19).

Por fim, incluí um caderno de imagens (Anexo 3) com registros do cotidiano e do trabalho de campo na KAPOI. Além disso, enquanto fazia o trabalho de campo, a artista Macuxi

²⁵O evento pode ser assistido na íntegra no canal TV Abrasco, no Youtube, por meio do link <https://www.youtube.com/watch?v=3Zyu_GValiI>.

²⁶A mesa redonda encontra-se disponível no canal Fazendo Gênero Canal 2, no Youtube, no link <<https://www.youtube.com/watch?v=ZH7ndoSODVik>>.

Carmézia Emiliano²⁷ disponibilizou a arte da *Damorida*, de setembro de 2021, que também consta no caderno de imagens. A Damurida representa o caldo que conecta todas as dimensões do território, corpo, espírito; ela é um elemento aglutinador e representativo, compartilhado por todos os povos indígenas de Roraima.

²⁷Carmézia Emiliano é uma artista indígena pioneira em Roraima com exposições em importantes espaços culturais como o MASP, que pode ser verificado em <<https://www.masp.org.br/exposicoes/carnezia-emiliano-arvore-vida>>.

misturada misturada misturada

.

descendente descendente descendente

.

aculturada aculturada aculturada

.

não é de verdade, não é de verdade, não é de verdade

.

no máximo caboca

no máximo misturada

no máximo um olho puxado de Vila Amazônia jogado na cara.

e também pra lá não tem pureza.

tá vendo? misturada.

e olhe lá! questionada.

.

um corpo que se levanta e é puxada por tantas, por tantas.

quem puxa orienta, reconcilia, acolhe, abranda. acende fogueira, dá ralho, ensina.

.

põe a disposição pra luta. o corpo físico, o corpo político, o corpo energético, o corpo saber, o corpo universidade, o corpo articulação, o corpo.

reconcilia.

.

ouve

.

sigo aprendendo junta. nó desatado.

.

nem misturada, nem descendente.

(NASCIMENTO, 2021).

1 O LÓCUS DA ENUNCIÇÃO: AS MULHERES INDÍGENAS NA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Neste capítulo, proponho uma reflexão sobre a presença das mulheres indígenas na produção do conhecimento, destacando a relevância de suas vozes, perspectivas e experiências na construção de saberes. Ao reconhecer a centralidade da participação dessas mulheres, deslocamos a lógica epistemológica dominante para abrir espaço a modos de conhecer que integram vivências e cosmovisões enraizadas em seus territórios. Esse movimento reconhece o papel dessas mulheres como protagonistas de suas histórias e saberes, contribuindo para uma produção intelectual que respeita e valoriza as múltiplas dimensões culturais e espirituais envolvidas no processo de conhecimento.

Adotar um deslocamento epistemológico permite transformar as condições do trabalho intelectual e reformular o próprio caráter da teorização. No contexto indígena, o pensamento não é algo abstrato ou desvinculado da realidade, mas profundamente conectado ao território e a todos os seres vivos que o compõem. É nessa relação com a terra, as águas, as florestas e os animais que se estruturam as reflexões e os saberes, que se sustentam as práticas e as linguagens. Assim, a presença das mulheres indígenas na produção de conhecimento ressignifica o campo teórico, abrindo espaço para uma epistemologia que compreende o conhecimento como uma prática viva, situada e em diálogo com a natureza.

Entre 2019 e 2022, Dandara Feitosa, Diádiney Almeida, Braulina Baniwa, Jozileia Kaingang, Lucinha Tremembé e eu produzimos três publicações exclusivamente indígenas pela Editora Hucitec, dentro da Coleção Diálogos da Diáspora: *Vivências Diversas: uma coletânea de indígenas mulheres* (BANIWA; KAIKANG & TREMEMBÉ, 2020); *Saberes Indígenas: produção de conhecimento desde os territórios* (HELENA & FEITOSA, 2020); e a coletânea *Vozes Indígenas na Produção do Conhecimento: Por um Diálogo com a Saúde Coletiva* (COLETIVO VOZES INDÍGENAS NA SAÚDE COLETIVA, 2022).

Estas iniciativas foram impulsionadas pela colaboração ativa da rede de pesquisadores indígenas, resultante do projeto "Vozes Indígenas na Produção do Conhecimento", liderado por Ana Lúcia de Moura Pontes, Ricardo Ventura Santos, Felipe Rangel de Souza Machado (todos vinculados à Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca (Ensp)/Fiocruz) e Inara do Nascimento Tavares, do Instituto Insikiran/UFRR.

Meu envolvimento com esta rede de pesquisadores da Fiocruz teve início em 2018, quando me associei à Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco). No ano subsequente,

tornei-me a primeira pesquisadora indígena a integrar o Grupo Temático de Saúde Indígena da Abrasco, um grupo relevante no panorama acadêmico do Brasil, focado particularmente na Saúde Pública/Coletiva. Ao longo de suas duas décadas de existência, esta rede, composta por pesquisadores de várias instituições do país, consolidou-se como um espaço de destaque para discussões e ações relacionadas à Saúde Indígena, mantendo colaborações estreitas com o movimento indígena e organizações não governamentais comprometidas com essa causa.

Como parte das atividades desse projeto, realizamos um mapeamento de estudantes indígenas de mestrado e doutorado que estivessem investigando os determinantes sociais da saúde em suas pesquisas. Entre os dias 13 e 15 de novembro de 2019, esse grupo identificado e mobilizado reuniu-se na Fiocruz, no Campus Manguinhos localizado no Rio de Janeiro, com o propósito de se conhecer e articular a formação de uma rede de pesquisadores, composta por estudantes de pós-graduação e pesquisadores indígenas. A diversidade foi uma característica marcante desse encontro, com 20 participantes representando 17 povos indígenas das cinco macrorregiões do país, sendo que desses 20 participantes 17 eram mulheres.

Dandara Feitosa, Diádiney Almeida, Braulina Baniwa, Jozileia Kaingang, Lucinha Tremembé e eu integramos o conselho editorial da coletânea "Vozes Indígenas", engajados em um processo formativo que envolveu todas as etapas da produção editorial, desde a recepção e avaliação de artigos até a revisão e publicação final. Além disso, atuamos diretamente no projeto editorial dos livros, que foram desenvolvidos a partir de obras de artistas indígenas.

Em junho de 2020, o Brasil atingiu a triste marca de 50 mil mortes devido à Covid-19, então o processo de flexibilização do isolamento social começava a ser incentivado. Enquanto isso, nos espaços virtuais continuávamos a propagar pela ideia de que não era seguro expor-se ao risco sem a garantia da vacinação de toda a população. A Abrasco organizou uma série de webnários online, nos quais participei de um painel intitulado *Cultura e sociedade no enfrentamento à pandemia de Covid-19*. Os palestrantes incluíam Juca Ferreira, sociólogo e ex-ministro da Cultura, Rosana Onocko, vice-presidente da Abrasco e professora da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (FCM/Unicamp), Tadeu de Paula, professor do Departamento de Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (DESCOL/UFRGS), sob a coordenação de Tatiana Gerhardt, vice-presidente da Abrasco e professora do Departamento de Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (DESCOL/UFRGS).

Na ocasião, conheci virtualmente o professor Tadeu de Paula, que estava organizando a coleção *Diálogos da Diáspora*, com o objetivo de publicar autorias negras e indígenas,

visibilizando outras cosmologias, perspectivas e experiências decoloniais. O convite para uma publicação logo se tornou coletivo, e nos engajamos no processo de construção de dois livros, lançados no final de 2020.

O primeiro livro publicado, intitulado *Vivências Diversas: Uma Coletânea de Indígenas Mulheres*, é uma coletânea de 10 capítulos contando a trajetória de mulheres indígenas que tem em comum o chão dos territórios e o chão da universidade. Somos mulheres de 8 povos: Baniwa, Pataxó, Sateré Mawé, Kaingang, Pankararu, Baré, Tuyuka e Whaikana. A publicação teve como organizadoras Braulina Baniwa, Jozileia Kaingang & Lucinha Tremembé.

Nessa publicação, escolhi compartilhar um trabalho elaborado em duas disciplinas do primeiro semestre do doutorado: Abordagens relacionais: atores, redes e práticas²⁸ e Teorias das Sociedades Contemporâneas²⁹. Tomar essa escolha política já envolvia o processo de construção da tese e da minha chegada nesse espaço acadêmico.

O segundo livro publicado, nomeado *Saberes Indígenas: produção de conhecimento desde os territórios*, contém 9 capítulos, sendo sete artigos de egressos do curso de Gestão em Saúde Coletiva Indígena, do Instituto Insikiran, no qual eu sou professora, e dois artigos de pesquisadores indígenas, dos povos Pankararu e Tupinambá. A publicação teve como organizadoras Diádiney Helena & Dandara Feitosa. O projeto editorial dos livros foi feito pela artista Laíza Ferreira, que utilizou da técnica de colagem digital, com fotografias do nosso coletivo.

1.1 Reflexões Sobre o Debate Pós-Colonial Desde Percepções de Si³⁰

Estas reflexões são *paridas* a partir das leituras do que tem sido chamado nas Ciências Sociais de virada pós-colonial. Tal proposta se coloca desde às subalternidades à perspectiva da pós-colonialidade, questionando a epistemologia eurocentrada – branca, patriarcal, hetenormativa – no lugar de crítica, a partir dos saberes silenciados e subalternizados (GROSFOGUEL, 2008).

Ao ler Ramón Grosfoguel, imergi na seguinte crítica e me vi descrita nas palavras:

²⁸Disciplina ministrada pela prof^a Dra. Claudia Job Schmitt, no semestre 2019/1.

²⁹Disciplina ministrada pela prof^a Dra. Maria De Fátima Ferreira Portilho, no semestre 2019/1.

³⁰ O conteúdo a seguir reproduz, com pequenos ajustes, o texto: TAVARES, Inara do Nascimento. Reflexões sobre o debate pós-colonial desde percepções de si. In: Kaingang, Joziléia Daniza Jagso (Org.); Baniwa, Braulina (Org.); Tremembé, Lucinha (Org.). VIVÊNCIAS DIVERSAS - Uma Coletânea de Indígenas Mulheres. 1. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2020: 65-81.

O facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno. Justamente o êxito do sistema mundo colonial/ moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes (GROSFOGUEL, 2008, p. 119).

O êxito do projeto colonial pode ser comprovado em minha formação acadêmica. Pensar epistemicamente desde nossos territórios, a partir da produção de conhecimento emergente da realidade amazônica não foi o tipo de exercício proposto em minha graduação. Essa constatação, longe de ser uma crítica fundamentada somente em minha experiência, se reflete na grade curricular do curso de ciências sociais³¹: no quarto semestre é ofertada a disciplina História da Amazônia. Esta é a única disciplina, em oito semestres regulares, dedicada a trazer um diálogo sobre a Amazônia. As demais disciplinas, regulares em cursos de graduação em Ciências Sociais, apresentam-se sempre como Sociologia no *Brasil*, Antropologia no *Brasil*, História Econômica e Política *Brasileira*. A ênfase em *Brasil* está diretamente relacionada ao lugar da produção de teoria. Nas palavras de Connell (2012), a teoria é o trabalho que o centro faz. Compreender as teorias produzidas no Brasil revela como a Amazônia é frequentemente vista como um espaço geopolítico de "coleta de dados", cujos insumos são posteriormente refinados e interpretados pelos centros de poder, resultando na formulação de teorias. Nossas leituras sobre Amazônia chegavam depois deste percurso: após virar teoria no centro. Retomando o constrangimento inicial ao ler Grosfoguel (2008), a Amazônia chegava para reflexão desde as posições dominantes.

Portanto, trago para este ensaio o debate de Grosfoguel (2008), Connell (2012) e Escobar (2016), refletindo desde minha experiência de formação acadêmica. Em Connell (2012) aciono a discussão sobre geopolítica do conhecimento; em Escobar (2016), o pensamento crítico latino-americano e Grosfoguel (2008) para contextualizar o debate de colonialidade do poder e seus reflexos nos modos de produção de conhecimento.

“Teoria é o trabalho que o centro faz”.

³¹Para informações sobre a grade curricular do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, ver <https://ecampus.ufam.edu.br/ecampus/gradesCurriculares>. Busca em curso IH10 Ciências Sociais – bacharelado, grade atual vigente.

Raewyn Connell é professora titular de sociologia na Universidade de Sydney, Austrália. O debate que apresento é a partir da leitura do texto *A iminente revolução na teoria social*, conferência realizada no 35º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu - MG, em 2011.

A afirmação “teoria é o trabalho que o centro faz” é o ponto de partida para a reflexão e apontamentos de Connell. A construção de conceitos, argumentos e métodos são um trabalho intelectual processual. As formas pelas quais conhecimento é produzido e circulado envolvem uma dimensão geopolítica: o mundo colonizado e a periferia pós global têm sido a zona na qual se coletam os dados; posteriormente, a metrópole faz o processamento dos dados, os organiza e os expressa nos textos que são consolidados como teoria, produzidos pelo e no Norte Global.

(Re)localizar o centro da produção de conhecimento e os impactos desse processo para o campo das ciências sociais é o desafio colocado para o debate.

Nesta perspectiva de análise proposta por Connell, a Amazônia foi historicamente posicionada como uma zona de coleta de dados. Faulhaber (2005), ao refletir sobre a trajetória dos institutos científicos na região, destaca as palavras do intelectual amazonense Arthur Cezar Ferreira Reis (1906-1993) ao definir a Amazônia. Segundo Reis, ela representava "um mundo por descobrir e identificar" e "um espaço aberto à ousadia dos mais dispostos" (REIS, 1956, p. 4 *apud* FAULHABER, 2005, p. 241).

Nessa afirmação, Reis (1956) conferiu à Amazônia o caráter de "fronteira científica", ou seja, unidade socioterritorial passível de incorporação, dentro de um projeto de Estado que enxerga no conhecimento, na exploração científica desse território, um projeto desenvolvimentista de construção do Brasil. Este projeto planejou e executou para esta unidade socioterritorial a expansão de fronteiras econômicas e frentes de expansão com fins de integração ao desenvolvimento nacional.

Faulhaber (2005) afirma que a significação da Amazônia para a política científica faz com que a pesquisa nesta região apareça como uma fronteira científica, isto é, como um lugar para a intervenção regional que envolve uma ampla gama de problemas, entre os quais os aspectos sociais e tecnológicos (FAULHABER, 2005).

Na minha graduação em Ciências Sociais, a ideia de Amazônia como lugar importante de pesquisa era/é consenso entre docentes e discentes. Já em relação à Universidade Federal do Amazonas, instituição de ensino, pesquisa e extensão com mais de 100 anos³², como locus privilegiado da produção de conhecimento científico, podemos observar alguns dissensos.

³²A Universidade Federal do Amazonas (UFAM) foi fundada em 1909, sendo conhecida como a primeira instituição de ensino superior do país.

Connell enfatiza sobre a ida dos intelectuais da periferia para a metrópole para obter treinamento avançado. O cientista social torna-se o informante nativo para o mundo intelectual da metrópole (CONNELL, 2012).

Acrescento a essa reflexão o trabalho do mateiro. Na Amazônia (mas não somente), chamamos de mateiro a pessoa que abre caminhos na floresta. É alguém com profundo conhecimento sobre os modos de vida em um determinado território e que, com sua sabedoria, orienta outras pessoas sobre como se locomover e se situar nesse espaço.

Nakazono (2010) define o trabalho de mateiro como o de auxiliar, guiar e fornecer suporte logístico em viagens e trabalhos de campo empreendidos por expedições científicas na região amazônica. Ela afirma que estes agentes sociais geralmente não têm uma formação acadêmica específica e são usualmente classificados como autoditadas (NAKAZONO, 2010, p. 64).

Na minha experiência como estudante de graduação, fui *mateira acadêmica*. Cientista social em formação, não me reconhecia no lugar de *informante nativa*, pois a mim interessava a interlocução com pesquisadoras e pesquisadores e o campo acadêmico das ciências sociais. Considerava que me opor à condição de *informante nativa* significava romper com o lugar colonial que me foi imposto, por isso a recusa pertinente de não me ver nesse lugar. Porém, reflito hoje que eu fui lida como *nativa* diversas vezes, uma *informante nativa qualificada* na linguagem da pesquisa, nos termos de consentimento livre e esclarecido, nos questionários quali- quantitativos, na discursividade acadêmica e científica. Portanto, constato que eu fui *mateira acadêmica*: auxiliei diversos projetos de pesquisa na Amazônia e com povos indígenas, com pouca ou nenhuma hesitação, na certeza de que estava produzindo conhecimento. Reconheci, ao ler Connell (2012), que na divisão social do trabalho intelectual, não era eu a produtora de conhecimento: era eu a *informante nativa*.

O metrocentrismo, uma teoria social originada na metrópole, não reconhece o colonialismo como um processo social relevante. Essa perspectiva não considera a experiência social daqueles que foram colonizados ou que ainda se encontram em situações neocoloniais. Reconhecer o processo colonial como um elemento significativo na produção de teoria social poderia realocar a geração de conhecimento.

No campo das ciências sociais, as estratégias de resistência a hegemonia da metrópole se expressam nos projetos decoloniais. Se faz importante marcar os debates que acionam as categorias colonialidade, pós-colonial, descolonial e decolonial.

Interpreto o conceito de colonialidade à luz da discussão apresentada pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014). Ele busca ir além do colonialismo histórico, reconhecendo que a independência ou descolonização não elimina a experiência colonial. Essa distinção entre colonialidade e colonialismo ajuda a explicar a continuidade das formas coloniais de dominação e poder. A colonialidade se manifesta na matriz colonial de poder, que é composta por quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, além do conhecimento e da subjetividade.

Importante destacar que a atribuição deste conceito a Quijano é construída a partir dos debates empreendidos pelo grupo de pesquisa Modernidade/Colonialidade, que reúne nomes como Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, entre outros.

Mignolo (2017) aponta que modernidade/colonialidade são faces da mesma moeda. A colonialidade é constitutiva da modernidade. A ideia de modernidade às novas identidades, direitos, leis e instituições da modernidade, de que são exemplo os Estados-nação, a cidadania e a democracia formaram-se durante um processo de interação colonial e, também, de dominação/exploração com povos não-ocidentais (MIGNOLO, 2017).

A leitura realizada por Ballestrin (2013) sobre Costa (2006) sugere que o pós-colonialismo, apesar das diversas perspectivas, compartilha aspectos como o “caráter discursivo do social”, o “descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos”, o “método da desconstrução dos essencialismos” e a “proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade” (COSTA, 2006, p. 83-84 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 90). Nesse contexto, o projeto pós-colonial busca denunciar as diversas formas de dominação e opressão enfrentadas pelos povos.

Para Mignolo, o pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são um esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade. Por isso, o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais (Mignolo, 2017, p. 6).

No texto *La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto y un caso* (2008), questionado sobre uma definição de de-colonial, Mignolo afirma que:

Alguien pidió después de mi presentación -me dijeron luego que la persona era sociólogo de profesión-, que diera una definición de «pensamiento de-colonial». objetó que lo había usado, que había hablado de o sobre él, pero que no había dado una definición. la definición es una de las formas normativas de control del conocimiento «científico». La definición presupone la determinación de algo, de um objeto, y el control de la definición por el enunciante. La ciencia, en sus variedades naturales y sociales, es una forma de hacer orientada al objeto y no al sujeto, al enunciado y no a la enunciación. La opción de-colonial se vuelca hacia el sujeto enunciante; se desprende de la fe en que el conocimiento válido es aquel que se sujeta a las normas disciplinarias, esto es, al conocimiento por gestión empresarial mediante las reglas impuestas por el grupo de seres humanos que aceptan jugar esse juego (MIGNOLO, 2008, p. 247).

Portanto, a proposta decolonial se volta ao sujeito enunciante, apostando em outras experiências políticas, vivências culturais, alternativas econômicas e produção do conhecimento obscurecidas, destruídas ou bloqueadas pelo eurocentrismo dominante. Assim, este projeto busca acionar racionalidades e epistemologias fundadas em locais não ocupados pelas tradições metrocentradas.

Connell aciona a categoria encontro colonial como ponto de partida para pensar teoria social. O pensamento social que emerge dessa experiência histórica, ela chama de *southern theory*. Considerando que as condições do trabalho intelectual são diferentes no mundo colonizado daquelas que existem na metrópole, o caráter da teorização será distinto. Instituições acadêmicas são menos poderosas e movimentos sociais importam mais. Com efeito, vários teóricos do Sul trabalham na fronteira entre academia e ativismo.

Nas minhas pesquisas iniciais, a partir da formação em ciências sociais, fiz uso das teorias à realidade empírica que vivenciava. Essas teorias me davam novos olhares lançados sobre o mundo social, onde minhas experiências e vivências anteriores permitiram tecer minha trajetória no campo de pesquisa que empreendi, buscando compreender a relação dos povos indígenas frente às políticas públicas, nos moldes de atuação que identifiquei como políticas indígenas, e por sua vez, a intersecção destas com as políticas indigenistas³³.

Me instigava saber como se construíam as ações das políticas indígenas e das políticas indigenistas no sentido prático, como se agenciavam os “capitais simbólicos, linguísticos, culturais e econômicos” envolvidos nessa relação e, especialmente, as estratégias e definições dos indígenas, que atualizavam as ações da política indigenista.

³³Por indigenismo, Souza Lima (1995, p. 15) diz ser o conjunto de ideias e ideais relativos à inserção de povos indígenas em sociedades submissas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações originárias, operados segundo uma definição do que seja índio. Pode-se supor que o indigenismo é de caráter mais ideológico, que antecede a prática intervencionista da política indigenista, contudo, são complementares: o indigenismo é conduzido pela prática indigenista. Por política indígena, entende-se as iniciativas e ações cuja orientação provém dos próprios indígenas ou do movimento indígena.

Aponto duas questões: a primeira é que as pesquisas³⁴ que empreendi partiam de um lugar do meu envolvimento com o movimento indígena/ organizações indígenas, na posição de *assessora*. Neste contexto, *assessora* significava desempenhar atividades práticas: escrita de projetos para concorrer a editais, organização de documentos, relatórios de assembleias e reuniões, prestação de conta de atividades. A segunda questão é que a minha enunciação sempre acionava essa posição, de alguém que conseguia abordar “desde dentro”, uma pesquisadora em um lugar privilegiado. Acionar a condição de pessoa indígena, de mulher indígena ou ficava nas entrelinhas (aos que conheciam minha trajetória³⁵) ou não era acionada textualmente em momento algum. Minha produção escrita é de uma mulher que não fazia etnização/ racialização em sua escrita.

A posição de *assessora* permitia dar respostas aos dois espaços: conseguia, nesta posição de poder, realizar ações em prol do movimento indígena; ao mesmo tempo, conseguia produzir textualmente algo que atendia aos requisitos de uma pesquisa. Ainda que, para pesquisa, eu necessitasse de correções para que o produto final não soasse militante. Logo, acionava teorias e pensadores produzidos na metrópole. Contudo, minhas questões e preocupações de pesquisa estavam neste território.

No que diz respeito às possibilidades de mudanças nas ciências sociais e na produção de conhecimento, Connell retoma a pergunta inicialmente feita por Spivak na obra *Pode o subalterno falar?*, que indaga “pode o subalterno falar?” (2010, p. 11). Em seguida, propõe outra indagação: pode a metrópole escutar? E, caso escute, que mudanças práticas poderiam resultar disso? Às perguntas de Connell, acrescento: podemos nós sermos formados por uma ciência social que não replique modos, escritas e pensamentos centrados no Norte Global, levando em conta o caminho hegemônico do fazer ciência e produzir conhecimento?

A resposta de Connell (2012) propõe o diálogo: “*não se trata apenas de realocar o trabalho no Sul global, que, de qualquer modo, não é um “centro”. Trata-se de democratizar todo o processo dirigido pela teoria, isto é, a produção e circulação de conhecimento social*” (CONNELL, 2012, p. 17).

³⁴As pesquisas de iniciação científica *Mapeamento das instituições governamentais e não-governamentais na Amazônia Indígena: cenários a serem refletidos*, executada no período de 2007-2008, e *Institucionalização de ações indigenistas: Identificação e análise da atuação de organizações não-governamentais em políticas públicas no Amazonas*, executada no período de 2008-2009, foram realizadas sob a orientação da Prof. Dra. Maria Helena Ortolan e financiadas por bolsa de iniciação científica CNPq.

³⁵Sou filha de um casamento interétnico, de pai Sateré Mawé e mãe com ascendência de japoneses na Amazônia. Com essa formação familiar, por muito tempo fui identificada como “misturada”. A afirmação étnica de mulher indígena se constrói com minha inserção no movimento indígena, paulatinamente, também sendo reconhecida pelos parentes – apesar da minha família com essa configuração.

1.1.1 Abya Yala/Afro-Latinoamérica: pensamento crítico latino-americano

Arturo Escobar é antropólogo colombiano e professor de antropologia na Universidade da Carolina do Norte, em Chapel Hill, nos Estados Unidos. O debate apresentado é a partir do texto *Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América*, apresentado na VII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, na Colômbia, em 2015.

Escobar apresenta suas considerações sobre o pensamento crítico latino-americano - PCL, apontado por alguns como pensamento em crise. Para ele, o pensamento crítico latino americano está mais efervescente e dinâmico, e que se deve atentar para as contribuições teórico políticas que reverberam desde o Sul Global.

Como sugere o título, há uma diversidade de tendências que estão efervescendo do PCL: os feminismos autônomos, decoloniais, comunitários e de mulheres indígenas e afrodescendentes, os debates ecológicos e econômicos sobre economias alternativas, interculturalidade e bem viver. O desafio dessas proposições está em constituir-se desde as categorias, saberes e conhecimentos de suas próprias comunidades e organizações como uma expressão do pensamento crítico. Nesse sentido, a relevância desse pensamento exprime a potência necessária para a reconstituição do mundo e no enfrentamento das crises ecológicas e sociais de nosso tempo.

Trago Ailton Krenak (2019), a partir da reflexão apresentada no livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, para potencializar essa relevância:

Quando, por vezes, me falam em imaginar outro mundo possível, é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser natureza, como se a gente não fosse natureza. Na verdade, estão invocando novas formas de os velhos manjados humanos coexistirem com aquela metáfora da natureza que eles mesmos criaram para o consumo próprio (KRENAK, 2019, p. 67).

Está emergindo do PCL pelo menos duas grandes vertentes, apontadas por Escobar: a vertente que surge das lutas e pensamentos desde abaixo e as vertentes que estão sintonizadas com as dinâmicas da terra.

O pensamento desde abaixo se caracteriza pelos processos autônomos como o Zapatismo, mas outras experiências também no México, Colômbia e território do povo Mapuche. Essas experiências enfatizam a reconstituição do comunal como pilar da autonomia:

comunalidade, territorialidade e autonomia são os conceitos que expressam essas experiências e corrente de pensamento.

Já o pensamento da terra é caracterizado por essa dimensão de que toda comunidade tem uma conexão indissolúvel com o território que habita e com todos os seres vivos. Essa conexão é vital para sua existência. A expressão desse pensamento se manifesta em conhecimentos teóricos, mas também na arte, mitos, práticas econômicas e culturais e lutas territoriais pela defesa da Pachamama.

Retomando a colocação trazida do parente Krenak, localizando-a nesta corrente de pensamento da terra, coloco as seguintes reflexões: sobre o que escrevem os indígenas que estão nas universidades? Onde está circulando a produção de conhecimento elaborada, sistematizada desde as pesquisadoras e pesquisadores indígenas?

Considero que a produção de conhecimento sistematizada nas dissertações e teses elaboradas por pessoas indígenas na universidade integra a efervescência do pensamento crítico latino-americano. No entanto, observo que no Brasil a circulação dessas teorias ainda se encontra restrita.

Uma iniciativa para impulsionar a circulação do conhecimento produzido por pessoas indígenas é o *Wikilivro*³⁶ nomeado *Bibliografia das publicações indígenas do Brasil*³⁷, organizada de forma colaborativa por Daniel Munduruku, Aline Franca (USP) e Thulio Gomes. Iniciada em 2019, conta com um breve levantamento de obras indígenas, destacando-se nesse cenário o campo da literatura.

O PCL, para Escobar, é o entrelaçamento de 3 grandes vertentes: o pensamento da esquerda, o pensamento autônomo e o pensamento da terra. Não são esferas separadas, se transpassam, às vezes alimentando-se mutuamente e outras vezes em aberto conflito. O autor afirma que o dinamismo está em cultivar as 3 vertentes mantendo a tensão e o diálogo contínuo, abandonando a pretensão universalizante.

Sobre o pensamento de esquerda, Escobar invoca o conceito de *desclasamiento epistémico*, destacando a necessidade desse pensamento de adotar uma postura ativa em relação a outras formas de pensar, lutar e existir que vão surgindo. Essas formas se manifestam, por vezes, de maneira clara e contundente, e, em outras ocasiões, de modo confuso e reticente; no entanto, o enfoque deve se atentar a como essas expressões indicam outros modos de vida.

³⁶Wikilivros (Wikibook, em inglês) é o termo utilizado para designar uma comunidade do Movimento Wikimedia, que busca o desenvolvimento colaborativo de documentos escritos como livros, apostilas, manuais e outros recursos educacionais considerado do tipo conteúdo livre.

³⁷Este [wikilivro encontra-se disponível em <https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografiadaspublica%C3%A7%C3%B5esind%C3%ADgenasdoBrasil>](https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografiadaspublica%C3%A7%C3%B5esind%C3%ADgenasdoBrasil).

Nessas novas ontologias, as emoções, os sentimentos e o espiritual emergem como forças ativas na produção da realidade.

O pensamento autônomo – autonomismo é uma força teórico-política presente na Abya Yala/Afro/Latino-América –, surge da existência coletiva e relacional de pessoas indígenas e afrodescendentes, jovens, camponeses, habitantes de territórios urbanos populares em defesa de seus territórios antes da avalanche de capital global neoliberal e da modernidade individualista e consumista. Nas palavras de Escobar (2016)

Involucra a todos aquellos que se defienden del desarrollo extractivista porque saben muy bien que “para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente”, como con frecuencia lo manifiestan las lideresas y líderes Afrocolombianas/os que experimentan el desplazamiento de sus territorios bajo las presiones del llamado progreso (ESCOBAR, 2016, p. 59).

O escopo teórico do autonomismo está relacionado às tendências do pensamento decolonial, estudos subalternos e pós-coloniais e epistemologias do Sul Global. Aciona categorias teóricas como descolonização do saber, justiça cognitiva e interculturalidade. Contudo, seu cerne teórico-político se organiza nos conceitos de autonomia, comunalidade e territorialidade. A ideia de autonomia tem raiz nos pensamentos de esquerda, em especial o anarquismo.

A comunalidade - condição de ser comunal - constitui um horizonte de inteligibilidade das culturas da Abya Yala/Afro/Latino-América. Não deve ser compreendido de forma essencialista, considerando a heterogeneidade e historicidade. A autonomia é uma prática teórico-política dos movimentos étnicos-territoriais. O objetivo da autonomia é a realização do comunal.

Já o pensamento da terra, a vertente mais antiga das três apontadas por Escobar, é aquela que vem desde os povos originários, que aprenderam que eram terra e relação, que todo ser é ser-terra. Trata-se de um sentipensar com a terra, escutando-a profundamente. Parte de um pensamento cosmocêntrico.

Sentipensar é um conceito forjado por Orlando Fals Borda (2015), para quem sentipensante é quem “combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía” (FALS BORDA, 2015, p. 10).

O pensamento da terra traz consigo a relação com o território como espaço de interação entre mundos relacionais. Escobar (2016) afirma que “el territorio es “el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los

espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él” (ESCOBAR, 2016, p. 63).

Por fim, Escobar assinala que as três vertentes apresentadas se constituem como modelo, passível de múltiplas articulações. Não são paradigmas que substituem ou se sobrepõem uns aos outros. Com efeito, o autor aponta a necessidade de que o pensamento de esquerda e o autonomismo se alinhem ao pensamento da terra. Assim sendo,

¿Podremos atrevernos a afirmar que hoy en día Abya Yala/Afro/Latino/America presenta al mundo, en la complejidad de su pensamiento crítico en las tres vertientes tan esquemáticamente resumidas, un modelo diferente de pensar, de mundo y de vida? (ESCOBAR, 2016, p. 67).

1.1.2 O lócus da enunciação: para as mulheres indígenas

Ramón Grosfoguel é sociólogo porto-riquenho e professor associado da Universidade da Califórnia, Berkeley. O debate que apresento é a partir do texto *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*, de 2008.

Esse texto me impactou profundamente, evocando muitas das reflexões que já foram compartilhadas nas páginas anteriores, especialmente em Grosfoguel (2008).

A descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/ cosmologia/ visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico – raciais / sexuais sulbaternizados. Enquanto projeto epistemológicos, o pós-modernismo e o pós- estruturalismo encontram-se aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/ conhecimento (GROSFOGUEL, 2008, p. 117).

O empreendimento pretendido neste doutorado é construir desde outro lócus de enunciação, do corpo político que fala. Após as experiências de graduação e mestrado, silenciada neste lugar, e a minha feitura como docente no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena – Universidade Federal de Roraima, pude construir outro lugar geopolítico. Me entender como professora mulher indígena, em uma graduação exclusiva aos povos indígenas, afetou diretamente o modo como construo universidade e minha necessidade de construir um conhecimento situado, considerando uma epistemologia descolonial.

Nas palavras de Grosfoguel (2008),

O essencial aqui é o locus da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A “egopolítica do conhecimento” da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um ego não situado (GROSFOGUEL, 2008, p. 119).

Em julho de 2019, participei de um encontro de professores pesquisadores indígenas³⁸, na Bolívia. Um parente do Equador, do povo Quéchua, iniciou sua apresentação afirmando: “o mundo andino amazônico é uma mulher. Como estamos cuidando de nossas mulheres?”. Aquela afirmação me atravessou. E imediatamente lembrei a proposição de Grosfoguel: e se o locus de enunciação fosse deslocado para as mulheres indígenas? E se o lugar de uma mulher indígena fosse o lugar pelo qual esse mundo se organizasse?

Em agosto de 2019, expressamos este modo de ser no mundo na I Marcha das Mulheres Indígenas. Mais de 2 mil mulheres, de 130 povos indígenas, de todas as regiões do Brasil, gritaram este tema: “Território: nosso corpo, nosso espírito”. Com este grito, afrontamos este sistema-mundo branco/racista/patriarcal/militar/capitalista: dizemos que passa pelos nossos corpos, físico-culturais e simbólicos, a nossa existência nesse mundo. É pelos nossos corpos que se constituem nossos territórios. E nossos corpos nada o são sem nosso espírito. E podemos falar em espíritos, tantos são os nossos corpos e culturas. Podemos dizer dos nossos mundos, das nossas vivências, do nosso protagonismo no cuidado com a terra, ela, mulher como nós.

Transbordo essa construção aqui, na expectativa de evidenciar o diálogo que esta literatura me permitiu alcançar no projeto de pesquisa que vou empreender, buscando aqui os primeiros passos de uma alteridade epistemológica.

A perspectiva aqui enunciada não é uma defesa da “política de identidade”. As identidades subalternas poderiam servir de ponto de partida epistêmico para uma crítica radical dos paradigmas e modos de pensar eurocêntricos. Porém, uma “política de identidade” não é o mesmo que a alteridade epistemológica. O âmbito da “política de identidade” é limitado, não podendo alcançar uma transformação radical do sistema e da respectiva matriz de poder colonial. Uma vez que todas as identidades modernas são uma construção da colonialidade do poder no mundo colonial/moderno, a sua defesa não é tão subversiva como pode parecer à primeira vista.

³⁸Atividade promovida pelo Viceministerio de Ciencia y Tecnología del Ministerio de Educación de Bolivia, intitulada *Encuentro Andino Amazónico para el Diálogo Intercientífico, Rescate y Valoración de Saberes y Conocimientos de los Pueblos Indígena Originario Campesino*. Participei desse encontro na condição de pesquisadora indígena, para apresentar a experiência do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, no qual sou docente.

Finalizo com Krenak (2019) e sua provocação:

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? (KRENAK, 2019, p. 57).

Na intuição de que na queda d'água é que a cachoeira ganha força, me (re)construo a partir dessas leituras, ciente dos limites e dos outros mundos possíveis.

1.1.3 Indígena mulher, corpo-retomada

O projeto colonial por muito tempo foi eficaz na minha vida. A misturada, a descendente, a que nem é índia de verdade. Aculturada já ela!

Segui parte da vida nesse lugar, convencida de que era isso mesmo, ainda que todas as evidências da vida, da minha família, no meu corpo, nas histórias que aprendi, nos modos de cuidado mostrassem o contrário.

Fui crescendo na Manaus, capital do Amazonas, que odeia índio: afinal não tem mais essa gente lá! Na Manaus que ri e chama de caboca e de caboco todo mundo. Na Manaus onde se passa a vida lutando para que o título de caboca saia do seu corpo, afinal a descendência francesa, inglesa, portuguesa já limpou o sangue. Na Manaus que se abrir dois palmos abaixo da terra arrebenta artefatos dos parentes que "saíram correndo e deixaram as coisas lá", para fugir dessa gente que chegava. Na Manaus que se nega Baré, mas acha lindo o refrigerante com o nome do povo que viveu e morreu nesse território. Na Manaus que limpa as mãos sujas de sangue na beira do rio.

Virei gente antropóloga nesse lugar. Segui *"trabalhando com etnologia indígena"* porque eu era muito boa nisso: *"olha como ela é competente nos trabalhos e nos diálogos com os povos indígenas"*. Aceitava isso. Incomodava. Engasgava. Tossia. Falava baixo. Engasgava.

Mas eu seguia. Eu falava com gente minha, com percepções de mundo também minhas, com sentimento e energia que também viviam dentro de mim. Seguia porque meu engajamento sempre foi outro. A educação e a possibilidade de estudar mudaram minha vida. Mas não era só isso. Seguia porque precisava de fazer movimento, era necessidade de fazer mudança, de lutar por vida para as minhas, para os meus.

"E de qual povo tu és mesmo?". E vinha a história da minha mãe, a história do meu pai, a história da família, os silêncios da família. Os silêncios. Silêncio que sempre gritou na minha

cara! E a mistura. A mistura. A vinda para a cidade. E a resposta era sempre uma história. A resposta nunca era objetiva. Era sempre a história que me trazia no mundo. Foram muitos movimentos internos para dizer Sateré Mawé, como dito certo.

Como grito, COMO CORPO-RETOMADA. Sim! Flecha-certeira, mulher Mawé. A quem serve a régua que mede quem é ou não o quê? A quem servia o meu silêncio, o medo de dizer da minha história?

Nas oportunidades de vida, vivi com muitos dos nossos 305 povos. Digo isso com orgulho, porque é verdade. Rodei esse Brasil com a “parentezada”, andei a extensão da Amazônia em terras indígenas, bebi muitas águas e no meu bucho ainda tem pirão das várias farinhas. Hoje olho para as “parentezadas” que eu conheci nos vários momentos de minha vida e digo: Mawé. E me olham nos olhos e respondem junto: Mawé.

Hoje já tenho água do lavrado correndo em mim e reconheço no Roraima minha existência também. CORPO-RETOMADA o meu. Corpo de luta. Ouçam a luta dos corpos-territórios aqui desde antes do mundo ser. Presta atenção em quem mantém o firmamento.

Truduá Dorrico, escritora e pesquisadora indígena Macuxi, destaca a importância de reconhecer e valorizar a produção autoral das mulheres indígenas como um ato de demarcação simbólica.

Listar e elencar a produção autoral das mulheres indígenas significa mapear, não no sentido colonial, mas no sentido indígena que assumimos hoje, de demarcar a terra simbólica para proteção de nossas representações e promoção de nossas subjetividades. Nesse sentido, o subtítulo que invoco, a autoria originária em relevo, busca fomentar a necessidade de sermos reconhecidas enquanto autoras, escritoras, poetisas e teóricas indígenas nas terras literárias. Tal como a luta pela terra, pelo pertencimento, pelas políticas da identidade indígena, simbolicamente partimos de nossas nacionalidades para afirmarmos nosso direito às sociedades e culturas plurinacionais (DORRICO, 2023, p. 153).

Sua afirmação sugere que listar as obras dessas autoras vai além de uma prática de catalogação; é, na verdade, uma forma de resistir às lógicas coloniais e proteger as representações culturais e subjetividades indígenas. Para Dorrico, o reconhecimento dessas autoras como produtoras de conhecimento é um passo essencial para fortalecer suas identidades e garantir a presença ativa das mulheres indígenas nos espaços literários, acadêmicos e culturais. Esse reconhecimento se assemelha à luta pela terra, pois, assim como o território

físico, a “terra simbólica” da literatura e da produção teórica também exige proteção e reafirmação.

O conceito de "autoria originária em relevo" que Dorrico menciona aponta para a necessidade urgente de dar visibilidade ao conhecimento produzido por mulheres indígenas, que contribuem com perspectivas únicas e complexas para a literatura, a teoria e as ciências sociais. Tal autoria tem o poder de transformar e enriquecer os campos de saber ao propor alternativas aos modelos tradicionais, geralmente desconsiderados nas abordagens ocidentais. A demarcação simbólica que Dorrico propõe é, portanto, uma reivindicação por um espaço que seja verdadeiramente plural e que valorize as múltiplas dimensões das identidades indígenas, em sintonia com a luta histórica pelo reconhecimento dos direitos e das expressões culturais dessas comunidades.

Nesse capítulo, procuro ressaltar essa perspectiva de Dorrico mostrando que a participação das mulheres indígenas na produção de conhecimento adquire uma dimensão ainda mais ampla e significativa. As obras e publicações das mulheres indígenas não são apenas registros de saberes, mas reparações das invisibilizações históricas e convites para explorar novos caminhos epistemológicos. Essa produção intelectual reafirma o direito das mulheres indígenas à autoria e ao protagonismo, rompendo com narrativas coloniais e promovendo uma visão de sociedade que respeita as pluralidades. Encerro o capítulo com o entendimento de que o saber indígena, particularmente o das mulheres, não é estático ou desprovido de agência; pelo contrário, ele ressignifica as práticas e teorias, conectando-as de maneira profunda ao território, à ancestralidade e às subjetividades de seus povos. No próximo capítulo, irei abordar como a temática da Segurança e Soberania Alimentar tem sido desenvolvida, com destaque para as produções de autorias indígenas, visando reforçar a especificidade desse locus de enunciação, conforme propus teoricamente no presente capítulo.

carrego dentro águas de muitos rios, pirão de muitas farinhas.

o umbigo sabe reconhecer a terra que puxa pela raiz.

mas espírito solto que tenho, vou andando e ficando também por onde passo.

.

a primeira vez que eu fui em uma roça nas terras do Rio Negro (médio e alto) foi no município de Santa Isabel. eu já tinha andado muito por roças. depois da cozinha é o lugar que eu sempre quero saber.

acordamos cedo na casa da parenta que me acolhia.

- professora, aguenta um segura peito com a gente?

- opa, claro!

.

veio um aracu moqueado e uma quinhampira.

- a quinhampira, a senhora toma agora. o aracu é pra comer mais tarde.

.

quinhampira: um caldo quente, sal, pimenta e peixe. tomei o caldo (adoro caldo) virando de uma vez. e dá-lhe pimenta! não queimei o beijo, mas senti passando pela garganta e aquecendo o centro do corpo e a boca do estômago.

segura peito!

a parenta que me recebia, fez questão de afirmar: não tá muito pimentoso, a gente não sabe se a senhora gosta de pimenta.

tinha uma quinhampira feita separada pra mim.

comi o peixe, mas era o caldo que me dava esperteza e força.

acompanhei o caldo com farinha, porque nunca perco a oportunidade de aumentar o pirão no bucho.

.

eu não era pimentosa até aquela época.

tornei-me.

.

o mundo girou, andei demais. bucho de pirão das várias farinhas.

da última vez que eu estive em Santa Isabel, comi quinhampira da mesma panela. cresci.

(NASCIMENTO, 2024)

2 PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (SSAN) E POVOS INDÍGENAS

Neste capítulo, explorarei a produção de conhecimento sobre Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (SSAN) e os povos indígenas, trazendo uma sistematização de estudos fundamentais na área, sendo que, conforme expusemos no capítulo anterior, daremos destaque à perspectiva de produção de conhecimento a partir da perspectiva indígena. Essa tese se constrói nessa mudança de lugar de enunciação e perspectivas de produção de conhecimento, por isso, antes de iniciar a abordagem da temática em questão problematizo a perspectiva decolonial na academia.

A produção de conhecimento sobre a situação de SSAN dos povos indígenas no Brasil tem como referência inicial dois marcos: o Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (1990), coordenado pelo antropólogo Ricardo Verdum, e o I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas (2009), conduzido pela Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco). Esses estudos oferecem uma base para entender o quadro de segurança alimentar e as condições de saúde e nutrição em comunidades indígenas, revelando os desafios históricos e estruturais.

Em dezembro de 2020, foi realizado um levantamento para esta tese sobre a produção científica relacionada à Segurança Alimentar e Nutricional (SSAN) entre os povos indígenas, abrangendo o período de 2000 a 2020. A pesquisa, conduzida no banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), identificou 74 trabalhos acadêmicos. Esses estudos apresentam uma concentração significativa nas áreas de ciências da saúde, com destaque para nutrição e saúde coletiva, além de ciências humanas e ciências agrárias. A maior parte dessa produção acadêmica tem origem em instituições públicas, o que evidencia o papel dessas organizações no desenvolvimento de pesquisas voltadas para populações indígenas. Os trabalhos refletem um interesse crescente em ampliar a compreensão sobre SSAN entre os povos indígenas, indo além dos aspectos puramente nutricionais. Eles também exploram as dimensões socioculturais e territoriais que influenciam a segurança e a soberania alimentar, reconhecendo a complexidade e a especificidade das práticas alimentares indígenas.

Neste capítulo, abordarei os principais resultados desses estudos, enfatizando a relevância do acesso à terra e do respeito às especificidades culturais na promoção de SSAN e

do Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA) entre os povos indígenas. Analisarei de que forma as abordagens desses estudos refletem os desafios enfrentados por essas comunidades e evidenciam as lacunas na literatura, particularmente no que diz respeito às dinâmicas socioculturais específicas de cada etnia. Ao longo da análise, destacarei a necessidade de pesquisas que aprofundem a compreensão da SAN e da Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (SSAN) a partir da perspectiva indígena, preenchendo as lacunas de conhecimento e apoiando a formulação de políticas públicas que respeitem as particularidades culturais e territoriais dos povos indígenas.

A segurança alimentar e nutricional (SAN) expressa a alimentação enquanto um direito que deve ser garantido pelo Estado. Trata-se de garantir para todas as pessoas o acesso a alimentos básicos de qualidade e em quantidade suficiente, de modo permanente e sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais. O conceito também prescreve práticas alimentares saudáveis, a defesa de um sistema agroalimentar social, econômica e ecologicamente sustentável e, por fim, que respeite a cultura alimentar, manifestada no ato de se alimentar (BRASIL, 2006). Entende-se que este conceito é fundante na construção de políticas públicas para a garantia do Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA), assegurado nos direitos sociais da Constituição Federal pela emenda constitucional nº 64 de 2010.

A princípio, essa definição atende às especificidades étnicas dos povos indígenas, pois preconiza a valorização das práticas alimentares e culturais e a produção de alimentos considerando o manejo do território e ambiente.

Contudo, para os povos indígenas, SAN tem relação direta com recursos que são bens comuns³⁹: água, território, natureza e sementes. É nesta percepção que a Soberania Alimentar, enquanto conceito, se aproxima do modo como os povos indígenas pensam, produzem e reproduzem suas formas de viver e sua alimentação.

A Soberania Alimentar refere-se ao direito dos povos em decidir sobre suas práticas e políticas agrícolas e alimentares, respeitando as culturas alimentares, pensando sobre as formas de cultivo, produção e distribuição dos alimentos. Essa proposição, discutida na *Declaração de Nyéléni*⁴⁰, em 2007, amplifica o conceito de Segurança Alimentar e Nutricional. Essa

³⁹Tomo por referência o debate empreendido por Silvia Federici (2019), que reflete: “o que constitui um comum? Há inúmeros exemplos. Temos terra, água, os comuns do ar, comuns digitais, comuns de serviços; nossos direitos conquistados (por exemplo, pensões de seguridade social) muitas vezes são descritos como comuns, assim como as línguas, as bibliotecas e as produções coletivas das culturas do passado” (FEDERICE, 2019, p. 305).

⁴⁰A *Declaração de Nyéléni* foi construída no Foro Mundial pela Soberania Alimentar, realizado no Vilarejo de Nyéléni, no Mali, com a participação de 500 representantes de organizações camponesas de 80 países.

perspectiva também é adotada pelo Fórum Brasileiro de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (FBSSAN), em 2013, na publicação da *Carta Política do VII Encontro Nacional do Fórum Brasileiro de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional*, enfatizando a perspectiva de que “é preciso repensar a relação que temos com os alimentos, fortalecendo-os como elemento identitário, considerando as diferentes dimensões envolvidas sem se restringir a aspectos meramente nutricionais e sanitários” (FBSSAN, 2013:10).

Sobre isso, vale registrar o *I Seminário de Mulheres Indígenas e Segurança Alimentar e Nutricional*, realizado em Brasília no ano de 2013⁴¹. Participaram deste seminário 60 (sessenta) mulheres indígenas lideranças. Um consenso importante fortalecido entre as mulheres presentes foi a definição de território como fator necessário para a garantia de segurança alimentar dos povos indígenas. No relatório do seminário:

A ênfase na definição de território como um espaço que conecta diversas dimensões, entre as quais a cultura, a produção, a economia, a família, a sustentabilidade ambiental e a espiritualidade. Portanto, foi consensual que é fundamental partir desse conceito de território para propor ações de segurança alimentar e nutricional específicas para os povos indígenas (CONSEA, 2014, p. 41).

A compreensão de que o território conecta as dimensões que povos indígenas consideram fundamentais para a reprodução das formas do viver e garantia da alimentação faz consonância ao conceito de soberania alimentar. Nesse sentido, as políticas públicas de segurança alimentar e nutricional devem garantir a dimensão da produção e da disponibilidade de alimentos e dos determinantes sociais que afetam a saúde e a nutrição, na finalidade de alcançar a soberania alimentar dos territórios.

A metodologia deste seminário incluiu momentos de rodas de conversa entre as mulheres, sintetizadas no relatório do evento. Alguns destaques:

- Preocupação em como se evitar os agrotóxicos e hormônios presentes nos alimentos comprados no comércio e saber sua relação com as doenças (CONSEA, 2014, p. 46);
- Dificuldade de produzir alimentos para o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) por conta da complexidade burocrática para acesso ao Programa (CONSEA, 2014, p. 47);
- Necessidade de inclusão da segurança alimentar e nutricional como conteúdo no currículo da escola (CONSEA, 2014, p. 47);

⁴¹Para a construção desse Seminário, o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA) constituiu uma comissão organizadora, do qual participaram a Fundação Nacional do Índio (Funai), o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e a Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM), representantes indígenas da Comissão Permanente de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Indígenas (CP6) e da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), representantes da Oxfam e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), com a articulação do CONSEA.

- Preocupação com a mudança da alimentação e o surgimento de doenças como diabetes e anemia, pois a alimentação não é mais totalmente produzida na aldeia, como antigamente (CONSEA, 2014, p. 50).

As mulheres enfatizam sua preocupação nas mudanças alimentares que impactam na saúde e nutrição ocasionando doenças associadas à alimentação. O acesso e a introdução de itens alimentícios processados e/ou ultraprocessados como parte ou complemento da alimentação é realidade nas comunidades indígenas. Os processos socioculturais de escolha dos alimentos nos territórios são orientados por fatores econômicos, culturais, ambientais e históricos, que incluem também escolhas alimentares de baixo valor nutricional.

Entender os processos socioculturais de escolha dos alimentos é importante para a promoção da segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas e o fortalecimento das culturas alimentares, dimensão fundamental da soberania alimentar e geradora de vida e saúde nos territórios.

O debate sobre os agrotóxicos e hormônios presentes nos alimentos e a relação com doenças faz parte das discussões no campo do DHAA. É considerada uma violação do direito humano à alimentação adequada a ingestão de alimentos contaminados devido a utilização de agrotóxicos de forma indiscriminada, sem fiscalização ou controle do poder público.

Como apontado no *Dossiê ABRASCO: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde* (CARNEIRO *et al.*, 2015), o Brasil ocupa desde 2008 o lugar de maior consumidor de agrotóxicos do mundo. Os impactos na saúde pública são amplos, atingem vastos territórios e envolvem diferentes grupos populacionais, como trabalhadores em diversos ramos de atividades, moradores do entorno de fábricas e fazendas, além de todos nós, que consumimos alimentos contaminados (CARNEIRO *et al.*, 2015).

Iberê (2020) nos recorda que mesmo durante a pandemia, o governo federal seguiu fomentando políticas de morte, com a liberação de mais 118 agrotóxicos pela Medida Provisória 926⁴² e com o Decreto 10.282 de março de 2020. Vigilância e certificações sanitárias e fitossanitárias para prevenção, controle e erradicação de pragas dos vegetais e doença dos animais constaram no bojo de atividades essenciais e se tornaram um guarda-chuva para a liberação irrestrita de agrotóxicos.

Agrotóxicos e mudanças alimentares são reflexos da insegurança alimentar. A insegurança alimentar refere-se às dificuldades de acesso e produção de alimentos em qualidade

⁴²Esta MP foi convertida na Lei nº 14.035, de 11 de agosto de 2020, que versa sobre procedimentos para a aquisição ou contratação de bens, serviços e insumos destinados ao enfrentamento da emergência de saúde pública gerada pela pandemia de COVID 19.

e quantidade suficientes. Fatores como preços abusivos de produtos alimentícios essenciais, a imposição de padrões alimentares que desrespeitam a cultura alimentar dos povos, além de fome, pobreza, doenças associadas à alimentação e a violação dos territórios, impedem a garantia de uma alimentação adequada (CONSEA, 2004).

Diante do exposto, torna-se imprescindível a realização de estudos e diagnósticos que elucidem os diversos fatores e as condições de segurança alimentar e nutricional e soberania alimentar entre os povos indígenas, considerando suas especificidades étnicas e territoriais. No contexto da saúde indígena, o Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional (SISVAN) desempenha um papel fundamental. A dissertação de mestrado de Caldas (2010), intitulada *Vigilância alimentar e nutricional para os povos indígenas no Brasil: análise da construção de uma política pública em saúde*, aborda a implementação do SISVAN no âmbito do subsistema de saúde indígena a nível nacional. O Sistema Vigilância Alimentar e Nutricional foi incorporado ao Sistema Único de Saúde em 1990 e compõe as diretrizes da Política Nacional de Alimentação e Nutrição (PNAN) desde 1999. O SISVAN, utilizando dados coletados pelos serviços, monitora atualmente o estado nutricional das crianças indígenas com menos de cinco anos em todo o Brasil. Desde sua implementação nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dsei), em 2006, diversas estratégias de intervenção nutricional têm sido empreendidas com o objetivo de melhorar a saúde e o estado nutricional. Ainda hoje, um dos maiores desafios enfrentados pelas políticas públicas é a precariedade das informações disponíveis sobre indicadores epidemiológicos e demográficos das populações indígenas no Brasil.

No caso do SISVAN-SUS, não é possível a sua utilização para o delineamento da situação alimentar e nutricional desses povos de acordo com as suas especificidades étnicas, culturais e organização social. O sistema utiliza as categorias “raça/cor”, seguindo o modelo do IBGE como uma das variáveis de identificação dos usuários dos serviços de saúde, com as seguintes categorias: branca, preta, amarela, parda, indígena, onde a categoria indígena não distingue povos ou etnias específicas. Outra variável de identificação, o município de nascimento do usuário, também não distingue aldeias, de acordo com a organização dos povos indígenas que não tem relação com limites municipais ou estaduais (CALDAS, 2010, p. 23).

Reconhecendo os déficits nutricionais nas comunidades indígenas, a saúde indígena incluiu em seu plano operacional uma ação amplamente consensuada nas áreas de alimentação e nutrição, tanto nacional quanto internacionalmente – o SISVAN. Esta alternativa revelou-se disponível e viável para enfrentar a escassez de informações. O SISVAN Indígena foi formalmente integrado à agenda de políticas de saúde indígena pela Portaria 984, de 06 de julho de 2006 (Brasil/MS, 2006). Caldas (2010) afirma que a inclusão do SISVAN na agenda da saúde

indígena foi condicionada por diversos processos e pela atuação de atores governamentais e não governamentais, que convergiram em um momento específico, possibilitando a construção dessa política. Segundo a autora, o SISVAN Indígena alcançou efetivamente a fase de implementação, embora seja crucial discutir a adequação das intervenções que vêm sendo adotadas.

A produção de conhecimento sistematizada sobre a situação de segurança alimentar e povos indígenas tem por marco dois estudos: o *Mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil*, realizado em 1990 e, coordenado pelo antropólogo Ricardo Verdum, e o *I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas* realizado entre 2008 e 2009, coordenado pela Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco).

O mapeamento foi construído como parte das ações do movimento *Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida*, em parceria com o Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC). Esse primeiro mapeamento, realizado no período de março a julho de 1994, foi apresentado na *I Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CNSAN)*, em Brasília.

O mapeamento tinha como objetivo refletir algumas questões geradoras:

“1) há povos indígenas passando fome no Brasil?; 2) existem grupos indígenas em processo de empobrecimento hoje no Brasil?; 3) onde estão localizadas estas populações?; 4) qual é o percentual em relação ao total da população indígena no Brasil?; 5) que fatores estão influenciando nesse processo?” (VERDUM, 1995, p. 4).

Uma das conclusões do estudo é que o conceito de fome, tal como compreendido em outros grupos sociais, têm limitações em contextos indígenas, assinalando que a diversidade cultural e de histórias de contato dos povos com a sociedade nacional é determinante para compreender a situação de insegurança alimentar e fome. O critério renda familiar para compreender o acesso a alimentos nos territórios também se mostrou inoperante nos territórios.

Escassez temporária, sazonalidade de alimentos oriundos da pesca, caça ou cultivo, questões de ordem cultural (ritos para o consumo ou restrição de determinados alimentos) são apontados como fundamentais nas análises sobre SSAN.

A fome no contexto indígena está associada com o não reconhecimento e a não garantia de seus territórios tradicionais, está associada com a intrusão das terras indígenas e com a depredação dos recursos naturais ali existentes (desmatamento, poluição, superexploração dos solos) e está associada com políticas indigenistas equivocadas e ironicamente denominadas de “desenvolvimento comunitário” (VERDUM, 1995, p. 4).

O mapeamento cobriu um total de 128 terras indígenas (19,75% em relação ao número oficial de terras indígenas demarcadas em 1994) e uma população total de 129.858. Chegou-se à conclusão de que pelo menos 28,27% da população indígena no Brasil estava com dificuldades para garantir com segurança um bom padrão alimentar e de saúde (VERDUM, 1995).

O segundo mapeamento, produzido em novembro do mesmo ano, foi realizado pelos pesquisadores do Projeto Estudos sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI/Museu Nacional) e da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI- BA)⁴³.

Foram identificadas um total de 577 terras indígenas. Deste total, foram levantadas informações de 297 terras indígenas (51,47% do total identificado), cobrindo uma população de 254.904 indígenas (81,79%). Os dados levantados afirmam que em pelo menos 198 terras indígenas (34,31%) há problemas de segurança alimentar e fome (VERDUM, 1995).

O estudo concluiu que somente um monitoramento a longo prazo e a compreensão dos determinantes envolvidos para obtenção de alimentos é que poderiam dar um cenário mais amplo para entender a questão da fome entre os povos indígenas. Reforçou que a situação jurídica dos territórios indígenas é um determinante essencial para a garantia de condições de segurança alimentar e apontou a necessidade de envolver as organizações indígenas e os povos nos espaços de participação social, tomada de decisões e execução de políticas públicas para reivindicar direitos específicos no que tange à agenda de segurança alimentar e nutricional.

O *I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas* (CARDOSO et al, 2009), coordenado pela Abrasco, foi um estudo baseado em dados coletados com o objetivo de 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/Sudeste.

O inquérito foi estratégico para a construção de uma linha de base do Sisvan nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, conforme o trabalho de Caldas (2010), acima mencionado. A importância do inquérito também se firmou em apresentar um panorama nacional, uma vez que os conhecimentos sobre as condições de alimentação e nutrição das sociedades indígenas do Brasil são ainda hoje muito limitados, a despeito do aumento do número de pesquisas sobre o tema nas últimas duas décadas. É relevante destacar que o inquérito ocorre com décadas de atraso em relação às pesquisas realizadas com a população não

⁴³Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II): Contribuição à Formulação de Políticas de Segurança Alimentar Sustentáveis. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, PETI/Museu Nacional, Associação Nacional de Apoio ao Índio/Bahia, Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida.

indígena, uma vez que importantes estudos de abrangência nacional ou regional/estadual, focados em diversos aspectos relacionados à saúde, nutrição e alimentação, têm sido conduzidos no Brasil desde a década de 1970, sem incluir, no entanto, os povos indígenas (COIMBRA JR., 2014).

Coimbra Jr. (2014), analisando os dados do inquérito, destaca a situação de saúde e nutrição da criança e da mulher indígena. Os resultados apontam um perfil de saúde das mulheres indígenas no Norte no qual sobrepeso e obesidade e níveis tensionais se mostram menos frequentes e mais baixos que nas demais macrorregiões. Em particular no Centro-Oeste e no Sul/Sudeste, a hipertensão arterial já se coloca como uma questão de saúde importante para as mulheres indígenas, atingindo mais de 15% delas, o que se aplica também para sobrepeso e obesidade, que atingem mais de 50%. Os dados indicam que a anemia é um sério problema de saúde pública para as mulheres indígenas, alcançando níveis alarmantes e muito superiores aos que vêm sendo descritos em pesquisas para a população brasileira em geral (CARDOSO *et al.*, 2009, p. 269).

A maior extensão territorial de terras indígenas demarcadas é a macrorregião Norte, e o direito ao território garante as atividades de caça, pesca e coleta. Nas comunidades da região Norte, o estudo mostra uma frequência expressiva na caça e coleta para alimentação, o que faz essa macrorregião se diferenciar das demais no que tange à produção de alimentos. Para a obtenção de alimentos, as comunidades possuem estratégias mais ligadas à subsistência, ou seja, obtenção de alimentos a partir do usufruto do território (CARDOSO *et al.*, 2009, p. 269).

Elementos comuns nesse quadro de transformações são a restrição territorial, o progressivo esgotamento dos recursos naturais e o comprometimento das atividades de subsistência. À instabilidade na produção de alimentos somam-se ainda precárias condições sanitárias, o que contribui para as elevadas prevalências de doenças infecciosas e parasitárias que, de modo geral, caracterizam os perfis de saúde registrados entre essas populações. A interação entre a desnutrição e as infecções é bem conhecida, e as crianças são particularmente vulneráveis aos seus efeitos (CARDOSO, 2009, p. 37).

Os dados produzidos pelo *Mapa da Fome* (VERDUM, 1995) e pelo *Inquérito Nacional* (CARDOSO *et al.*, 2009) mostram o quanto ainda é incipiente as informações sobre segurança alimentar e povos indígenas no Brasil e os determinantes para cenários de insegurança alimentar. Com metodologias distintas, ambos os estudos focaram nas populações indígenas em territórios.

No atual contexto, na possibilidade de realização de pesquisas de abrangência nacional como essas, seria necessário considerar a totalidade de indígenas conforme os dados do Censo

Indígena de 2022: 622,1 mil indígenas (36,73%) residindo em terras indígenas e 1,1 milhão (63,27%) fora delas; totalizando 1,69 milhão de indígenas no Brasil, o que representa 0,83% do total de habitantes do país.

As convergências entre o *Mapa da Fome entre Povos Indígenas*, de 1994, e o *I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas*, de 2009, apesar do recorte temporal, são notáveis, pois ambos os estudos evidenciaram índices de desnutrição e insegurança alimentar entre as comunidades indígenas do Brasil. Além disso, ambos destacaram a falta de acesso a alimentos nutritivos e a insuficiência de políticas públicas voltadas para garantir a segurança alimentar dessas populações. Outro ponto em comum foi o reconhecimento da vulnerabilidade socioeconômica como um fator determinante para os problemas de saúde e nutrição. Questões como acesso limitado a serviços de saúde e falta de infraestrutura foram enfatizadas em ambos os estudos.

Ambas as pesquisas também reconheceram o impacto das mudanças ambientais e sociais nos padrões de alimentação, saúde e nutrição das comunidades indígenas. A perda de territórios tradicionais, a degradação ambiental e a transição alimentar foram aspectos abordados em ambas as investigações, destacando a inter-relação entre fatores ambientais, sociais e de saúde na vida dos povos indígenas. Mesmo após mais de três décadas dessas pesquisas, as questões e necessidades identificadas ainda persistem. Diante disso, destaca-se a necessidade de investigações longitudinais, a fim de monitorar continuamente as condições de segurança alimentar e nutricional e soberania alimentar das comunidades indígenas e permitir a elaboração e implementação de políticas públicas mais eficazes e equitativas.

Os resultados desses estudos de abrangência nacional revelaram desafios em relação à questão alimentar e nutricional. É igualmente importante destacar o conhecimento sobre SSAN sistematizado por pesquisadores associados a centros de pesquisa e universidades. Esses pesquisadores desempenharam um papel crucial na identificação sobre as questões de SSAN entre os povos indígenas.

O trabalho intitulado *Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Indígenas Brasileiros - Uma Revisão Bibliográfica*, de Sadala Schmidt Varanda Haifig (2021), sistematizou as investigações científicas existentes sobre SAN dos povos indígenas brasileiros por meio de uma revisão bibliográfica baseada em estudos indexados. Para essa análise, a metodologia PICO foi utilizada como estratégia de busca nas bases de dados BVS Indígena e Web of Science.

Os descritores empregados na BVS Indígena incluíram termos como "alimentação", "antropologia", "avaliação nutricional", "estado nutricional" e "segurança alimentar e nutricional", enquanto na Web of Science os descritores foram "indígenas", "avaliação nutricional" e "segurança alimentar e nutricional", pesquisados tanto em português quanto em inglês, sem recorte temporal. A pesquisa, realizada em dezembro de 2021, resultou em 409 registros na BVS Indígena e 462 na Web of Science. Após a exclusão de duplicatas e a análise de escopo, foram selecionados 95 estudos para avaliação detalhada, além de seis documentos adicionais considerados relevantes para o entendimento do conceito de SAN entre os povos indígenas, totalizando 101 documentos analisados.

O trabalho de Haifig revela que a maioria das pesquisas foi conduzida por instituições públicas de ensino e concentra-se em grupos indígenas localizados em Mato Grosso (34%), Rondônia (11%), São Paulo (8,8%) e Amazonas (6,6%). Observou-se que muitos estudos documentam uma transição nutricional nas comunidades indígenas, destacando a importância do acesso à terra e do respeito às especificidades culturais para garantir o Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA) e promover a SAN. A maioria dos trabalhos focou-se nas condições domiciliares de (in)segurança alimentar, mas a análise de Haifig identifica uma lacuna quanto à consideração dos aspectos socioculturais específicos de cada etnia indígena.

Retomando brevemente à informação apresentada no início deste capítulo, relembro que no levantamento realizado para esta tese sobre a produção de conhecimento em Segurança Alimentar e Nutricional e Soberania Alimentar (SSAN) e povos indígenas, entre os anos de 2000 e 2020, utilizando o banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), observou-se que as investigações se concentram nas áreas das ciências da saúde (nutrição, saúde coletiva), ciências humanas e agrárias.

No campo da nutrição e saúde coletiva, as pesquisas focam no perfil epidemiológico, na prevalência de doenças relacionadas à alimentação e na análise nutricional das populações indígenas. Nas ciências humanas e agrárias, são comuns estudos sobre práticas alimentares, culturas alimentares, tecnologias de produção de alimentos e estudos de caso baseados em experiências e percepções de SSAN de diferentes povos e territórios. No âmbito das ciências humanas, identificam-se três vertentes principais nas pesquisas sobre SSAN e povos indígenas: 1) pesquisas etnográficas sobre culturas e práticas alimentares de povos em seus territórios; 2) estudos que enfatizam SSAN como política pública e seus impactos sociais na vida das populações indígenas; e 3) produção de conhecimento em SSAN elaborada por pesquisadores indígenas.

A categorização foi realizada visando identificar os trabalhos de autorias indígenas, entretanto, foi muito difícil identificar esses autores, pois o processo colonial forçou a adoção de nomes que apagam a identidade étnica dos povos indígenas. Como estratégia, foquei nos trabalhos das temáticas de políticas públicas e estudos etnográficos, buscando identificar os pesquisadores indígenas.

No quadro 1, destacam-se pesquisas no campo da antropologia, agronomia e saúde. Essas pesquisas têm em comum o caráter etnográfico, com o recorte de povo e território e práticas alimentares.

Quadro 1 - Pesquisas de abordagem etnográfica sobre culturas/práticas alimentares dos povos indígenas em territórios

Quadro 1	Tipo de produção	Pesquisas de abordagem etnográfica sobre culturas/práticas alimentares dos povos indígenas em territórios
Maurício Soares LEITE (2004)	Tese	Iri'Karawa, Iri'Wari': um estudo sobre práticas alimentares e nutrição entre os índios Wari' (Pakaanova) do Sudoeste Amazônico.
Carlos Antônio Bezerra SALGADO (2005)	Dissertação	Segurança alimentar em Terras Indígenas: os Shanenawá no Rio Envira – Acre
Mártin César TEMPASS (2005; 2010)	Dissertação; Tese	Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbya-Guarani. “Quanto mais doce, melhor”: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani.
Márcia Regina Antunes MACIEL (2010)	Tese	Raiz, planta e cultura: as roças indígenas nos hábitos alimentares do povo Paresi, Tangará da Serra, Mato Grosso, Brasil.
Rosana SCHMIDT, (2011)	Dissertação	“Nossa cultura é pequi, frutinha do mato”: um estudo sobre as práticas alimentares do povo Akwẽ.
Málíka Simis PILNIK (2019)	Dissertação	“Isso é comida de Huni Kuĩ!": etnobotânica da alimentação indígena no Baixo Rio Jordão, Acre.
Tamiris Maia Gonçalves Pereira (2020)	Tese	Saberes e fazeres Javaé: estudo das práticas tradicionais alimentares indígenas, da década de 1990 a 2020.
Rodrigo Thurler NACIF (2020)	Dissertação	Yvy vai? – A Terra imperfeita: território e paisagem alimentar Guarani.

Fonte: Elaborado pela autora (2022).

O trabalho de Leite (2004), que é uma referência na integração de estudos etnográficos e nutricionais, apresenta inquéritos antropométricos e qualiquantitativos de consumo alimentar do povo Wari', de Rondônia, investigando as variações sazonais nas condições nutricionais dessa população. O autor destaca uma importante consideração no campo dos estudos sobre Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) e povos indígenas.

A descrição de um conjunto de práticas alimentares tradicional, estático e totalmente vulnerável aos hábitos trazidos por não-índios, sendo progressivamente descaracterizado pelas mudanças – estas, incorporadas de modo acrítico, simplesmente a partir do contato com os novos itens e práticas de modo algum corresponde ao quadro que encontrei em Santo André. Em lugar disso, pude observar a existência de um conjunto de ideias a ordenar as práticas alimentares, e onde as mudanças foram incorporadas ainda que em alguns momentos de forma abrupta para o observador externo, segundo uma lógica inerente à cultura e à sociedade wari". [...] esse contexto, a oposição "alimentos tradicionais X introduzidos" mostra-se insuficiente para descrever um sistema caracterizado justamente pela possibilidade de adoção de novos elementos, incorporados não de forma aleatória, mas segundo princípios classificatórios e ordenantes que permeiam o sistema alimentar nativo (LEITE, 2004, p. 266).

Analisar a alimentação dos povos indígenas como um componente e reflexo das transformações socioeconômicas, políticas, culturais e territoriais revela uma perspectiva que permite manifestar as contradições e conflitos existentes, bem como as estratégias de autonomia adotadas por esses povos.

Salgado (2005) estudou o povo Shanenawá no Rio Envira - Acre, através do conceito de sistemas de segurança alimentar⁴⁴. Em sua pesquisa, ele define este conceito como uma complexa rede de relações de produção e apropriação de alimentos e sua estabilidade ao longo do ano e da vida. Segundo o autor, a formulação de um conceito de sistema de segurança alimentar pelos Shanenawá exigiria um estudo antropológico mais aprofundado. Seu trabalho também aborda os impactos das políticas de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) nesse território, bem como a soberania alimentar refletida nas práticas alimentares e nos contextos de transformações alimentares.

⁴⁴Maluf e Burlandy (2022:7) conceituam sistemas alimentares "como conjuntos complexos conformados pelos fluxos de interdependência entre seus componentes cuja evolução envolve complementaridades, conflitos e contradições" (MALUF; BURLANDY 2022:7).

Tempass (2010) desenvolve o conceito de práticas alimentares⁴⁵ como linguagem, entendendo a alimentação como um sistema de comunicação em que os alimentos consumidos expressam a identidade dos indivíduos e os diferenciam social e culturalmente. Para compreender a cultura do povo Mbyá-Guarani, o autor também utiliza o conceito de fato social total, argumentando que, por meio das práticas alimentares, é possível apreender outros aspectos culturais desse povo.

As práticas agrícolas tradicionais do povo Paresi (oeste do Mato Grosso), no cultivo de plantas alimentares, são o foco da pesquisa de Maciel (2010). Este trabalho apresenta um relato etnográfico detalhado das roças e dos hábitos alimentares dos Pareci, situados em um território rodeado por monoculturas de soja no cerrado.

Schmidt (2011), ao estudar o povo Akwẽ, que vive na margem direita do Rio Tocantins – TO, argumenta que as práticas alimentares, enquanto práticas sociais, estão sujeitas a mudanças ao longo do tempo e que essas transformações nem sempre ocorrem de maneira harmoniosa. O autor destaca as transformações socioeconômicas experimentadas por esses povos como elementos que complexificam as necessidades relacionadas à alimentação.

A pesquisa de Pilnik (2019), intitulada *Isso é Comida Huni Kuĩ!: Etnobotânica Aplicada à Alimentação na Terra Indígena Kaxinawá do Baixo Rio Jordão, Acre*, explora a etnobotânica das práticas alimentares dos Huni Kuin, um povo indígena da Terra Indígena Kaxinawá. A pesquisa examina como as plantas nativas são integradas à dieta tradicional e como essas práticas alimentares estão relacionadas ao conhecimento botânico específico da comunidade. O estudo destaca a importância da alimentação na construção da identidade cultural dos Huni Kuin e investiga a aplicação prática do conhecimento etnobotânico na manutenção e adaptação das práticas alimentares tradicionais em face de mudanças socioambientais.

Pereira (2020), em um estudo recente com os professores indígenas do povo Javaé, no curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás (UFG), oferece uma descrição detalhada da alimentação desse grupo ao longo dos ciclos da vida. O trabalho evidencia como as práticas alimentares tradicionalmente reconhecidas se incorporam ao ambiente da merenda escolar. A pesquisa revela que não há necessariamente uma rejeição aos alimentos industrializados, especialmente aqueles consumidos nas escolas e que também chegam às cozinhas familiares. Em vez disso, os professores indígenas buscam fortalecer a

⁴⁵Portilho *et al.* (2011:100) desenvolvem a ampliação das dimensões políticas da alimentação e para isso destacam que a comida também é um elemento enraizado em “práticas sociais, discursos, controvérsias e convenções” (PORTILHO *et al.* 2011:100).

ideia de equilíbrio alimentar, promovendo a preservação da identidade cultural do povo Javaé através da alimentação.

Em *Yvy vai? – A Terra Imperfeita: território e paisagem alimentar Guarani*, NACIF (2020) investiga as interações entre território, paisagem e práticas alimentares do povo Guarani. A pesquisa analisa como as concepções de território e paisagem alimentar influenciam a cultura e a identidade alimentar dos Guarani. O estudo examina a relação entre os saberes tradicionais, os recursos naturais disponíveis e as práticas alimentares, destacando como essas dimensões se entrelaçam na construção e manutenção da identidade cultural Guarani. A abordagem oferece uma compreensão aprofundada de como as práticas alimentares são moldadas pela percepção e pela relação com o território.

No Quadro 2, destacam-se as pesquisas que enfocam a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) enquanto política pública e os seus efeitos sociais na vida das populações indígenas. Entre essas pesquisas, várias abordam o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), que tem sido objeto de estudo principalmente em contextos de assentamentos e entre agricultores familiares, avaliando o impacto do PAA no combate à pobreza em áreas rurais. Considerando que essa política também contempla mecanismos de acesso para os povos indígenas, é fundamental entender como sua implementação ocorre nos diversos territórios e comunidades indígenas.

Quadro 2 - Pesquisas que enfatizam SSAN enquanto política pública e os efeitos na vida das populações indígenas

Quadro 2	Tipo de produção	Pesquisas que enfatizam SSAN enquanto política pública e os efeitos na vida das populações indígenas
Maria de Lourdes Lopes de ARAÚJO (2016)	Dissertação	“Às vezes caça quando quer mudar outra comida, porque peixe enjoa né?”: segurança alimentar e nutricional e povos indígenas: a experiência dos Asheninkas do Alto Rio Envira com o Programa de Aquisição de Alimentos.
Carine Andrade TEIXEIRA (2016)	Dissertação	Análise do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) no território indígena Caramuru Catarina Paraguaçu no município de Pau Brasil (BA).
Aline Diniz Rodrigues CALDAS (2010)	Dissertação	Vigilância alimentar e nutricional para os povos indígenas no Brasil: análise da construção de uma política pública em saúde.
Ione Santos do NASCIMENTO (2013)	Dissertação	Segurança Alimentar e Etnodesenvolvimento na Terra Indígena Panambizinho.

Cristiane GOLEMBIESKI (2015)	Dissertação	O PAA, política social e povos indígenas: um estudo de caso do Programa de Aquisição de Alimentos no Município de Ipuacú - SC.
Nikolas Raphael Gil Alcon MENDES (2019)	Dissertação	Análise do processo de reformulação do Programa Nacional de Alimentação Escolar nas escolas indígenas no Amazonas.

Fonte: Elaborado pela autora (2022).

De acordo com a pesquisa de Araújo (2016), para o povo Ashaninka, no Acre e no Amazonas, o acesso ao Programa de Aquisição de Alimentos tem contribuído significativamente para a aquisição de itens alimentícios dos agricultores indígenas que participam do programa. Além disso, os alimentos produzidos pelos agricultores indígenas são isentos de agrotóxicos, o que deveria permitir um valor de venda diferenciado pago pelo programa para produtos orgânicos ou agroecológicos. No entanto, o feijão, que é o principal produto comercializado, não recebe esse diferencial de preço. Isso se deve ao desconhecimento por parte dos agricultores sobre a possibilidade de receber um valor adicional e à ausência de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER), que poderia fornecer as orientações técnicas necessárias para garantir esse benefício.

No trabalho de Teixeira (2016), além de abordar o Programa de Aquisição de Alimentos, a autora amplia a análise para outras políticas públicas, incluindo o Programa Bolsa Família (PBF), o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) e a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), com foco na Terra Indígena Caramuru Catarina Paraguaçu, na Bahia, habitada pelo povo Pataxó Hãhãhãe. Segundo a autora, os principais obstáculos para uma maior participação indígena nessas políticas públicas incluem a ausência de ATER, a falta de tecnologias adequadas para a produção, a ausência de infraestrutura para armazenamento de água e as condições inadequadas das estradas para o escoamento dos produtos.

No âmbito da PNASP, o estudo de Caldas (2010) examina a implementação do Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas. O trabalho ressalta que a introdução do SISVAN em 2006 foi uma resposta à carência de dados confiáveis sobre a situação alimentar e nutricional das comunidades indígenas. A ausência de informações robustas havia dificultado a formulação de estratégias eficazes para promover a segurança alimentar e nutricional entre esses povos. Com a implementação do Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional, foram disponibilizados dados consistentes que permitiram o desenvolvimento e a execução de diversas ações voltadas para a alimentação e nutrição,

adaptadas às necessidades específicas das comunidades indígenas. O estudo de Caldas (2010) também destaca que a integração do Sisvan com os Dsei possibilitou uma abordagem mais sistemática e informada na elaboração de políticas e intervenções, contribuindo para a melhoria das condições de saúde alimentar e nutricional entre os povos indígenas. Além disso, o trabalho evidencia a importância do Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional como ferramenta para monitoramento contínuo e avaliação das políticas de saúde alimentar.

Nascimento (2013) examina a Terra Indígena Panambizinho, localizada no município de Dourados, Mato Grosso do Sul, e identifica problemas sociais comuns a comunidades indígenas situadas próximas a centros urbanos, como a degradação ambiental, a limitação no desenvolvimento de ações para geração de renda e a falta de acesso a políticas públicas voltadas para os povos indígenas, apesar da garantia de território demarcado. O estudo ressalta que as políticas públicas de Segurança Alimentar e Nutricional frequentemente não atendem às especificidades das comunidades indígenas e que há dificuldades significativas para alguns povos e organizações indígenas acessarem essas políticas. Além disso, o trabalho destaca o recorrente despreparo dos agentes públicos para lidar com os povos indígenas.

Em Santa Catarina, na Terra Indígena Xapecó (TIX), situada no município de Ipuacu, a pesquisa de Golembieski (2015), com o povo Kaingang, revela que as famílias indígenas consideram o acesso ao Programa de Aquisição de Alimentos como uma oportunidade para o resgate e fortalecimento de sua cultura alimentar. O estudo destaca que a diversificação dos alimentos produzidos por meio do PAA contribui para a revitalização das práticas alimentares tradicionais e para a promoção da segurança alimentar e nutricional nas comunidades indígenas. Além disso, a pesquisa aponta que a participação no programa não só ajuda a preservar a biodiversidade alimentar local, mas também fortalece a coesão social e a identidade cultural dos Kaingang, proporcionando um meio para a valorização de suas práticas agrícolas tradicionais e o fortalecimento de sua autonomia alimentar.

A experiência do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) nas escolas indígenas do estado do Amazonas é detalhadamente analisada no trabalho de Mendes (2019). O estudo revela que a reformulação do arranjo institucional do PNAE no Amazonas foi catalisada por um grupo de trabalho coordenado pela Procuradoria da República do Amazonas (PRAM). Esse grupo foi formado em resposta às críticas levantadas pelo movimento indígena e pela Comissão de Alimentos Tradicionais dos Povos do Amazonas (Catrapoa), que identificaram a inadequação das merendas escolares oferecidas nas escolas indígenas. A reformulação do PNAE teve como objetivo adaptar o programa às necessidades alimentares

específicas das comunidades indígenas, promovendo a inclusão de alimentos tradicionais e respeitando as práticas culturais locais. Além disso, a revisão institucional procurou aprimorar a gestão e a execução das políticas alimentares nas escolas indígenas, assegurando uma alimentação mais nutritiva e alinhada com as tradições culturais dos estudantes.

Essa reformulação resultou na criação da Nota Técnica N° 01/2017/ADAF/SFA-AM/MPF-AM, que isenta de registro, inspeção e fiscalização a produção rural, a manipulação e o armazenamento doméstico de produtos de origem animal provenientes de comunidades indígenas. Essa medida permite que tais alimentos sejam incluídos nas compras públicas do PNAE e consumidos nas escolas indígenas, promovendo a integração de produtos locais e tradicionais no sistema de alimentação escolar. A Nota Técnica representa um avanço significativo na garantia do direito humano à alimentação adequada ao valorizar e preservar as culturas alimentares indígenas. Além disso, facilita a inclusão das práticas alimentares tradicionais no sistema de alimentação escolar, contribuindo para a valorização cultural e a autonomia alimentar das comunidades indígenas. A mudança também reflete um esforço mais amplo para adaptar políticas públicas às realidades e necessidades específicas das populações indígenas, melhorando a qualidade da alimentação escolar e promovendo a justiça social e alimentar.

O terceiro quadro aborda a produção de conhecimento em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (SSAN), desenvolvida por pesquisadores e pesquisadoras indígenas. Nos últimos anos, o aumento da presença indígena em cursos de graduação e pós-graduação tem fomentado uma crescente produção intelectual originada da perspectiva indígena, conforme apontado por Amado (2020). O autor destaca que reconhecer essa intelectualidade indígena é fundamental para uma reflexão crítica sobre as matrizes epistemológicas que estão frequentemente ocultas sob a aparência de cientificidade. A inclusão de perspectivas indígenas nas instituições acadêmicas não apenas enriquece o conhecimento sobre SSAN, mas também desafia e amplia os paradigmas tradicionais da pesquisa científica, promovendo um diálogo mais inclusivo e diversificado no campo da pesquisa acadêmica.

Aliamo-nos a esta compreensão de que o indígena intelectual não está adstrito aos muros da academia, pelo contrário, esta posição exige-lhe capacidade de transitar entre os mundos indígenas e não indígenas, entre os saberes científicos e tradicionais. Dessa relação decorre a ideia segundo a qual é justamente a educação indígena que o prepara para o manejo de distintos mundos, cada qual com valores e procedimentos epistemológicos próprios. Nesse sentido, o campo intelectual indígena previamente constituída busca nos procedimentos da academia espaço para autoafirmação (AMADO, 2020, p. 4).

No quadro 3, destaco as dissertações de mestrado elaboradas por pesquisadoras e pesquisadores indígenas de diferentes regiões do Brasil: Neri (2018), do povo Piratapuaia, Trindade (2018), do povo Baré e Silva (2013), do povo Baniwa, do Alto Rio Negro, todos do Amazonas; Oliveira (2013) e Silva (2012), respectivamente dos povos Patamona e Wapichana, de Roraima; Urebete (2017), do povo Xavante, no Mato Grosso; e Silva (2021), do povo Kanindé, no Ceará. Esta amostra representa a diversidade dos 305 povos indígenas existentes em território nacional, evidenciando a variação e a riqueza das perspectivas indígenas na produção acadêmica.

Quadro 3 - Produção de conhecimento em SSAN por pesquisadoras e pesquisadores indígenas

Quadro 3	Tipo de produção	Produção de conhecimento em SSAN elaborada por pesquisadoras e pesquisadores indígenas
Alfredo Bernardo Pereira SILVA (2012)	Dissertação de mestrado profissional	Pastoreio do Futuro: projeto de sustentabilidade para a Terra Indígena São Marcos, Roraima.
Zelandes Alberto OLIVEIRA (2013)	Dissertação	Segurança alimentar nas escolas indígenas do centro Willimom da terra indígena Raposa Serra do Sol - RR.
Franklin Paulo Eduardo da SILVA (2013)	Dissertação	Plantas alimentares cultivadas nas roças Baniwa: mudanças e participação dos jovens.
Oscar Wa'raiwẽ URÉBÉTÉ (2017)	Dissertação	A segurança alimentar e nutricional na perspectiva da cultura xavante da aldeia São Marcos (Barra do Garças/MT).
Ilma Fernandes NERI (2018)	Dissertação	Valorização dos produtos do sistema agrícola tradicional do médio Rio Negro no Amazonas: de circuitos invisíveis a novas alternativas de mercados.
Hamyla Elizabeth da Silva TRINDADE (2018)	Dissertação	Práticas alimentares e perfil sociodemográfico de famílias indígenas periurbanas usuárias do Programa Bolsa Família no Alto Rio Negro.
Rildelene dos Santos SILVA (2021)	Dissertação	Sociobiodiversidade e soberania alimentar do povo Kanindé de Aratuba - saberes indígenas no preparo do mocororó.

Fonte: Elaborado pela autora (2022).

O estudo conduzido por Silva (2013), do povo Wapichana, aborda a prática da pecuária em 40 comunidades indígenas da Terra Indígena São Marcos, localizada em Roraima. A relação dos povos indígenas com a pecuária remonta ao final do século XVIII, quando foram deslocados forçadamente de seus territórios para aldeamentos estabelecidos por militares e

posteriormente empregados como mão de obra nas fazendas de gado da região. Atualmente, a pecuária na área é realizada de maneira extensiva, utilizando a pastagem nativa conhecida como lavrado. A prática de "gado solto" e o uso limitado de tecnologias resultam em uma produtividade relativamente baixa. Apesar disso, a criação de gado não apenas assegura uma fonte de alimentação, mas também tem se mostrado estratégica para a reivindicação de territórios tradicionais e a remoção de proprietários de terras não indígenas.

Silva (2013) avalia as propostas do projeto "Pastoreio do Futuro: Projeto de Sustentabilidade para a Terra Indígena São Marcos", que visa implementar tecnologias para melhorar as práticas pecuárias na região. O estudo enfatiza que a sustentabilidade ambiental do território demanda a adoção de novas práticas e conhecimentos no manejo do pastoreio, buscando equilibrar a produtividade com a preservação ambiental e cultural.

Na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, Oliveira (2013) analisa a segurança alimentar nas escolas indígenas das comunidades Urinduk, Lage, Monte Muriá I e Monte Muriá II, habitadas pelos povos Patamona, Macuxi, Wapichana e Taurepang. A pesquisa revelou um significativo desconhecimento entre gestores escolares, estudantes e professores sobre políticas públicas que assegurem uma alimentação escolar composta por produtos originários das comunidades e que respeite a cultura alimentar indígena. A introdução de alimentos industrializados, como sardinha enlatada, macarrão e charque, nas merendas escolares, tem levado os estudantes a reproduzir esses hábitos alimentares também em suas casas. O principal desafio identificado é garantir que a alimentação escolar reflita e valorize a cultura alimentar indígena, respeitando as tradições alimentares dessas comunidades.

No Rio Negro, a percepção de escassez alimentar nas aldeias Baniwa, situadas ao longo do rio Içana e seus afluentes, levou o pesquisador Silva (2013) a examinar as práticas associadas às plantas alimentares cultivadas nas roças e a participação dos jovens neste processo. O estudo de Silva fornece uma análise abrangente das cosmovisões Baniwa em relação às plantas alimentares, abordando suas utilidades, restrições e significados desde períodos ancestrais até a contemporaneidade. Além disso, o trabalho critica a influência das religiões externas, que têm promovido o abandono de práticas tradicionais de pajelança e rituais específicos para o controle e manejo dos recursos naturais.

Silva (2013) observa que as mulheres jovens nas comunidades Baniwa possuem um conhecimento aprofundado sobre uma ampla gama de espécies e variedades de plantas alimentares. Em contrapartida, os homens jovens que vivem nas áreas urbanas frequentemente resistem a participar de atividades agrícolas, considerando-as pesadas e desvantajosas. No

entanto, são estes mesmos homens que mais se envolvem em atividades agrícolas no contexto urbano, utilizando-as tanto para subsistência quanto como uma forma de trabalho. Este contraste evidencia as dinâmicas complexas entre as práticas alimentares tradicionais e as exigências da vida urbana, além das mudanças culturais e sociais que impactam as comunidades Baniwa.

O trabalho de Urebete (2017) oferece uma perspectiva detalhada sobre a segurança alimentar e nutricional dentro da comunidade Xavante, focando no desenvolvimento do sistema alimentar A'uwẽ Uptab desde antes do contato com a sociedade envolvente até os dias atuais. O estudo examina a divisão do trabalho agrícola com base em questões de gênero, os tipos de cultivos realizados no território e as práticas de consumo e preparo de alimentos.

A segurança alimentar é um tema central discutido no warã, espaço reservado para reuniões políticas, sociais e econômicas dos homens da comunidade, e se tornou uma preocupação emergente devido à introdução de alimentos da sociedade waradzu (não indígenas). Esses alimentos têm contribuído para o aumento de doenças como diabetes, hipertensão arterial, obesidade e anemia entre os Xavante. O estudo também resgata memórias dos mais velhos sobre a chegada desses alimentos, que foram trazidos pelos missionários Salesianos e introduzidos por projetos desenvolvimentistas de rizicultura implementados por órgãos indigenistas. A mecanização agrícola, em particular, transformou o arroz em um componente essencial da dieta básica dos Xavante da aldeia São Marcos.

O sistema agrícola do Alto Rio Negro, no Amazonas, que é reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como um patrimônio cultural brasileiro, é o objeto de estudo da pesquisa de Neri (2018). O foco da pesquisa está nos projetos de sustentabilidade geridos por comunidades indígenas, que frequentemente envolvem produtos alimentícios tradicionais, tais como pimenta, tucupi e farinha. Um dos principais objetivos do estudo é analisar a trajetória desses produtos desde a produção até os mercados locais, nacionais e internacionais e avaliar os impactos econômicos e sociais sobre as famílias indígenas envolvidas. Neri (2018) destaca que a inserção de cada produto tradicional no mercado formal exige um entendimento aprofundado dos desafios e oportunidades associados ao beneficiamento de produtos indígenas. Essa análise é crucial para desenvolver estratégias eficazes que promovam a sustentabilidade econômica e cultural das práticas agrícolas indígenas.

A pesquisa de Trindade (2019) analisa o uso do Programa Bolsa Família por famílias indígenas da comunidade Itacoatiara Mirim, localizada no município de São Gabriel da

Cachoeira - Amazonas. O estudo avalia como os recursos financeiros do programa são empregados na aquisição de alimentos. Os resultados indicam que o PBF, por si só, não tem acelerado a transição alimentar dessa população, pois os recursos são utilizados predominantemente como um complemento para a compra de alimentos que já faziam parte da dieta tradicional. Além disso, o recurso é aplicado na aquisição de bens e, em grande parte, para garantir condições de mobilidade no território, como combustível para pequenas embarcações.

A pesquisa *Sociobiodiversidade e Soberania Alimentar do Povo Kanindé de Aratuba: Saberes Indígenas no Preparo do Mocororó* explora a relação entre a biodiversidade local e as práticas alimentares tradicionais do povo Kanindé, localizado em Aratuba, no estado do Ceará. O estudo focaliza a importância do mocororó, uma bebida tradicional preparada a partir do caju com técnicas culinárias ancestrais. A pesquisa destaca como a produção e o preparo do mocororó estão profundamente enraizados nos conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade regional, que incluem práticas de cultivo, coleta e conservação de ingredientes. O mocororó não é apenas um alimento, mas também um símbolo cultural que reflete a interação sustentável entre o povo Kanindé e seu ambiente natural, evidenciando a integração dos saberes tradicionais com a gestão dos recursos locais.

Além disso, o trabalho de pesquisa investiga como o mocororó contribui para a soberania alimentar do povo Kanindé, promovendo a preservação das práticas alimentares tradicionais em um contexto de modernização e pressão externa. O estudo revela que o preparo e consumo do mocororó são fundamentais para a manutenção da identidade cultural e a resiliência alimentar das comunidades Kanindé. A pesquisa também avalia os desafios enfrentados pelos Kanindé para manter essas práticas frente às mudanças socioeconômicas e ambientais, e como a valorização e o fortalecimento desses saberes tradicionais são cruciais para a sustentabilidade e a autonomia alimentar do povo. A abordagem metodológica inclui entrevistas com membros da comunidade, observações de práticas culinárias e análise de como essas práticas se relacionam com a biodiversidade local, proporcionando uma visão holística da importância cultural e ecológica do mocororó.

Todas essas pesquisas abordam a questão da Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (SSAN) a partir de perspectivas que vão desde as culturas alimentares indígenas até os impactos sociais das políticas públicas e projetos de desenvolvimento centrados no alimento. Elas proporcionam um olhar detalhado e analítico sobre a situação alimentar de cada povo e território, revelando tanto os desafios quanto as oportunidades existentes.

Um diferencial significativo dessas pesquisas é o fato de serem conduzidas por pesquisadores indígenas dentro de seus próprios territórios. Essa abordagem não só enriquece a ciência com perspectivas e metodologias imersas na realidade sociocultural dos povos estudados, mas também assegura que as soluções propostas sejam culturalmente apropriadas e sustentáveis. Os pesquisadores indígenas possuem uma compreensão das práticas alimentares tradicionais e das mudanças ocorridas devido à inserção de alimentos ultraprocessados. Portanto, suas investigações frequentemente destacam a resiliência e a inovação das comunidades indígenas, ao mesmo tempo em que identificam os impactos das intervenções externas e promovem estratégias de fortalecimento da soberania alimentar com base em saberes ancestrais. Esse enfoque oferece uma visão mais completa e autêntica da dinâmica alimentar indígena, fundamental para a formulação de políticas públicas.

2.1 Sistemas alimentares dos povos indígenas

Para compreender a relação dos povos indígenas com seus sistemas alimentares e as transformações no consumo de alimentos, é imprescindível definir o conceito de sistemas alimentares dos povos indígenas:

How Indigenous Peoples' food systems contain treasures of knowledge from long-evolved cultures and patterns of living in local ecosystems. The dimensions of nature and culture that define a food system of an indigenous culture contribute to the whole health picture of the individual and the community – not only physical health but also the emotional, mental and spiritual aspects of health, healing and protection from disease. However, these food systems which are intricately related to the complexities of social and economic circumstances are becoming increasingly more affected by the forces of globalization (KUHNLEIN, 2009, p. 3)⁴⁶.

Ao afirmarmos os sistemas alimentares dos povos indígenas, não o fazemos apenas por uma questão de terminologia, mas pela compreensão da diversidade que isso representa: os 305 povos indígenas e as 274 línguas faladas no Brasil (IBGE, 2010). Somente reconhecendo essa pluralidade é possível entender a relação entre os povos, territórios e seu papel fundamental na promoção da alimentação e soberania alimentar. Na língua do meu povo Sateré Mawé,

⁴⁶Tradução livre da pesquisadora: Os sistemas alimentares dos povos indígenas contêm tesouros de conhecimento de culturas e padrões de vida que evoluíram ao longo do tempo nos ecossistemas locais. As dimensões da natureza e da cultura que definem o sistema alimentar de uma cultura indígena contribuem para o quadro completo da saúde do indivíduo e da comunidade – não apenas a saúde física, mas também os aspectos emocionais, mentais e espirituais da saúde, cura e proteção contra doenças. No entanto, esses sistemas alimentares, que estão intrinsecamente relacionados às complexidades das circunstâncias sociais e econômicas, estão cada vez mais sendo afetados pelas forças da globalização.

chamamos alimentação/comida de *mi'u*: *mi'u* é comida, mas também aliança, pertencimento e integra o nosso modo de viver. Assim, nesta tese, reafirmamos a centralidade dos sistemas alimentares dos povos indígenas como parte essencial dessa diversidade.

Em 2024, o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), em diálogo com o Ministério dos Povos Indígenas (MPI), estabeleceu um acordo para realização de um estudo visando a compreensão dos sistemas alimentares dos povos indígenas, na intenção de que o governo adote uma abordagem mais direcionada e eficaz no diagnóstico local desses sistemas em territórios indígenas, reconhecendo as particularidades culturais e as demandas de segurança alimentar e nutricional desses povos, promovendo a implementação de sistemas mais saudáveis e sustentáveis. A Coalizão dos Sistemas Alimentares Indígenas, em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO), Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola (FIDA) e o Programa Mundial de Alimentos, fortalecerá a integração dessas questões às políticas públicas, reforçando o protagonismo do Brasil na Aliança Global contra a Fome, uma das iniciativas centrais da presidência do G20.

De acordo com Kuhnlein (2009), a cultura e a natureza são fatores determinantes para os sistemas alimentares dos povos indígenas. A análise dos recursos naturais locais e a identificação dos alimentos culturalmente aceitos são abordagens fundamentais para a compreensão desses sistemas. Além disso, é necessário considerar os significados socioculturais, os métodos de produção e aquisição, as técnicas de processamento, assim como os conhecimentos e usos dos alimentos em relação à sua composição e valor nutricional, para uma escolha informada do consumo. Os sistemas alimentares dos povos indígenas desempenham um papel na saúde geral do indivíduo e da comunidade, englobando não apenas a saúde física, mas também os aspectos emocionais, mentais e espirituais relacionados à cura e à proteção contra doenças.

A dimensão política é essencial para a preservação dos sistemas alimentares dos povos indígenas. A vivência alimentar, que inclui não apenas a dimensão nutricional, mas também aspectos espirituais, bem como a prática e transmissão de conhecimentos e valores culturais, requer o direito ao território livre de ameaças e com garantias para a continuidade do bem-viver. Os povos indígenas frequentemente enfrentam discriminação, violações e ameaças, tanto em seus territórios demarcados quanto em contextos urbanos.

Os sistemas alimentares dos povos indígenas estão intimamente ligados às circunstâncias sociais e econômicas vivenciadas em seus territórios e nas cidades. As mudanças globais no consumo de alimentos também impactam os povos indígenas. Segundo Filho e

Batista (2010), a transição alimentar e nutricional está seguindo uma trajetória perigosa, marcada pela desnaturação dos alimentos, da vida humana e dos biomas, resultando em um confronto com a natureza. Os sistemas alimentares dos povos indígenas, que são ricos em conhecimento tradicional, mas também impactados por conglomerados e políticas alimentares em larga escala, podem oferecer contribuições valiosas para o fortalecimento e desenvolvimento de novas estratégias na promoção de sistemas alimentares sustentáveis para a humanidade.

Sustainable diets are defined as ‘... those diets with low environmental impacts which contribute to food and nutrition security and to healthy life for present and future generations. Sustainable diets are protective and respectful of biodiversity and ecosystems, culturally acceptable, accessible, economically fair and affordable; nutritionally adequate, safe and healthy; while optimizing natural and human resources (KUHNLEIN, 2014, p. 2415)⁴⁷.

Os conhecimentos relativos às espécies de plantas alimentícias, às técnicas de processamento, desde a produção e a coleta, bem como ao trabalho envolvido no processo – que pode incluir o uso de tecnologias mecanizadas ou técnicas corporais, como a habilidade corporal na coleta de açaí – constituem as tecnologias alimentares indígenas. Esses aspectos são frequentemente descritos em estudos etnográficos. Os trabalhos das pesquisadoras e pesquisadores indígenas apresentados no tópico anterior trazem grandes contribuições nesse sentido. Entender como os povos indígenas percebem a sustentabilidade de seus sistemas alimentares, que agora são compostos por alimentos tradicionais e alimentos ultraprocessados, oferece uma visão única sobre a sustentabilidade do sistema alimentar.

The local food systems that they are currently using are those we define as “traditional food systems”, which invariably include some foods that may be used by many outside of the indigenous culture (e.g. salmon). In essence, we describe as “traditional foods” those foods that Indigenous Peoples have access to locally, without having to purchase them, and within traditional knowledge and the natural environment from farming or wild harvesting. Alternatively, we define “market foods” as those foods that enter communities often through global industrially sponsored retail outlets, and which must be purchased (e.g. sugar, oil). In some circumstances, Indigenous Peoples may purchase some of their culturally based traditional foods (i.e. wild meat, local rice varieties) from others with land and/or time to harvest them. In other cases, Indigenous

⁴⁷Tradução livre da pesquisadora: Dietas sustentáveis são definidas como ‘... aquelas dietas com baixo impacto ambiental que contribuem para a segurança alimentar e nutricional e para uma vida saudável para as gerações presentes e futuras. Dietas sustentáveis são protetoras e respeitosas à biodiversidade e aos ecossistemas, culturalmente aceitáveis, acessíveis, economicamente justas e acessíveis; nutricionalmente adequadas, seguras e saudáveis; pois otimizam os recursos naturais e humanos’.

Peoples count as their own species that were introduced from other regions (e.g. Karen chilis) (KUHNLEIN, 2009, p. 3-4)⁴⁸.

A cultura alimentar exerce uma influência significativa sobre a escolha dos alimentos, as crenças associadas à sua qualidade e propriedades nutricionais, e os motivos que determinam sua inclusão na dieta. Nos sistemas alimentares dos povos indígenas, esses aspectos são fundamentais. Para muitos povos, os alimentos estão imbuídos de valores específicos, como ser considerado "forte", "saudável" ou "de cura". Além disso, alguns alimentos e plantas podem desempenhar simultaneamente os papéis de comida e remédio, dependendo dos modos de preparo e consumo.

Sobre dietas indígenas, no trabalho de Kuhnlein (2014), há uma experiência de classificação em:

the diet contains two basic components: (i) traditional, locally accessed foods within the culture; and (ii) foods that are commercially available, often industrially produced and/or purchased in markets. Communities in very rural areas, with access to few commercial foods, have most dietary energy derived from biodiverse species; whereas communities closer to commercial centres usually have more dietary energy from less biodiverse and less nutrient-dense items (KUHNLEIN, 2014, p. 2416)⁴⁹.

A comida também é utilizada para expressar identidades individuais, familiares e de grupo. Os alimentos considerados tradicionais atuam como marcadores étnicos, sendo usados para manifestar amor, poder ou conflito. A abundância de alimentos ou a presença de pratos mais ou menos temperados com pimenta, bem como a comensalidade à mesa, podem gerar alianças ou intensificar conflitos. Há inúmeras razões sociais e culturais que influenciam a escolha e a forma como os alimentos são selecionados.

⁴⁸Tradução livre da pesquisadora: Os sistemas alimentares locais que eles estão utilizando atualmente são aqueles que definimos como "sistemas alimentares tradicionais", os quais invariavelmente incluem alguns alimentos que podem ser utilizados por muitos fora da cultura indígena (por exemplo, salmão). Em essência, descrevemos como "alimentos tradicionais" aqueles alimentos aos quais os Povos Indígenas têm acesso localmente, sem precisar comprá-los, e dentro do conhecimento tradicional e do ambiente natural, seja através da agricultura ou da colheita selvagem. Alternativamente, definimos "alimentos de mercado" como aqueles alimentos que entram nas comunidades muitas vezes por meio de pontos de venda patrocinados por indústrias globais, e que devem ser comprados (por exemplo, açúcar, óleo). Em algumas circunstâncias, os Povos Indígenas podem comprar alguns de seus alimentos tradicionais baseados na cultura (ou seja, carne selvagem, variedades locais de arroz) de outros que têm terra e/ou tempo para colhê-los. Em outros casos, os Povos Indígenas consideram como suas espécies aquelas que foram introduzidas de outras regiões.

⁴⁹Tradução livre da pesquisadora: A dieta contém dois componentes básicos: (i) alimentos tradicionais, acessados localmente dentro da cultura; e (ii) alimentos que estão comercialmente disponíveis, frequentemente produzidos industrialmente e/ou comprados em mercados. Comunidades em áreas muito rurais, com acesso a poucos alimentos comerciais, têm a maior parte da energia alimentar derivada de espécies biodiversas; enquanto comunidades mais próximas de centros comerciais geralmente têm mais energia alimentar proveniente de itens com menos biodiversidade e menor densidade nutricional.

Para os povos indígenas, a aquisição de alimentos também pode estar condicionada à disponibilidade de renda e é um fator para se considerar nos sistemas alimentares desses povos. A oferta de alimentos industrializados – que já fazem parte das dietas – em territórios indígenas ou em cidades próximas, geralmente com preços mais elevados do que nos centros urbanos, deve ser considerada ao analisar a alimentação dessas populações, especialmente no que tange à disponibilidade e capacidade de compra. O conceito de acessibilidade inclui, além dos aspectos financeiros, a quantidade de tempo e energia necessária para colher e preparar alimentos culturais tradicionais. É imprescindível considerar os recursos necessários para essas atividades, como combustível, transporte e equipamentos de caça.

Para os povos indígenas com tradições de caça e coleta, a diversidade de espécies é fundamental para garantir uma dieta equilibrada. No entanto, é a quantidade de espécies disponíveis que assegura a adequação dessa dieta. As preocupações contemporâneas com as mudanças climáticas, que afetam os biomas dos territórios indígenas, são centrais para a disponibilidade de alimentos. Além disso, as questões relacionadas à proteção do meio ambiente, necessário para a manutenção da diversidade de espécies, são igualmente importantes.

As tecnologias indígenas de processamento e distribuição de alimentos estão em constante transformação. À medida que os povos indígenas passam a viver em contextos urbanos, eles desenvolvem novas práticas, redes e formas de acesso relacionadas aos alimentos tradicionais, aos alimentos de sua cultura e todo o conhecimento tradicional a eles associado.

Por exemplo, a introdução de equipamentos modernos para a produção de farinha, como trituradores, prensas e fornos mecanizados, ou para o processamento de polpas de frutas, como despulpadeiras automáticas, têm modificado significativamente os métodos tradicionais de preparo e conservação desses alimentos. Esses equipamentos aumentam a eficiência e a qualidade do produto, permitindo a produção em maior escala e a possibilidade de comercialização, o que pode contribuir para a sustentabilidade econômica das comunidades. No entanto, é essencial considerar os efeitos sobre as práticas culturais e o equilíbrio ecológico do território, além de garantir que a adoção dessas tecnologias respeite e valorize o conhecimento tradicional associado a esses processos.

Education and the media have had profound influences on food choices of indigenous peoples. Mission schools, boarding schools, public health programs, and nutrition education programs emphasizing the food known to the dominant culture have had their impact on children for more than 100 years, particularly in the Americas, Africa, and Australia. The introduction of new foods such as sugar, refined grain flour and bread, sweetened tea, and alcohol took place rapidly, and at the same time there was

little acknowledgment or respect, and very little understanding, of the nutritional and cultural benefits traditional food gave to indigenous peoples (KUHNLEIN; RECEVEUR, 1996, p. 422)⁵⁰.

Nesse sentido, políticas públicas como o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) desempenham um papel decisivo. O PNAE visa garantir uma alimentação escolar regionalizada para as escolas indígenas, promovendo a inclusão de alimentos tradicionais e locais na dieta dos estudantes. Essa abordagem é essencial para enfrentar os impactos coloniais que se manifestaram também através da alimentação, especialmente nos internatos e escolas. A alimentação regionalizada no âmbito do PNAE valoriza e preserva o patrimônio cultural e alimentar das comunidades indígenas e contribui para a segurança alimentar e nutricional dos alunos, fortalecendo a autonomia e a sustentabilidade dos sistemas alimentares dos povos indígenas.

Nesse contexto, é possível afirmar que as causas da insegurança alimentar e da fome entre os povos indígenas estão profundamente enraizadas em desigualdades estruturais. Essas desigualdades se manifestam pela falta de acesso à terra e a outros recursos essenciais, bem como pelas ameaças aos sistemas alimentares e à nutrição, que comprometem a resiliência tanto dos indivíduos quanto das comunidades indígenas. Fatores determinantes incluem a degradação ambiental, a perda de biodiversidade, a expropriação de terras indígenas destinadas à produção de alimentos, os padrões de consumo influenciados pelo acesso a alimentos ultraprocessados e pela pressão exercida por conglomerados alimentares e estruturas de mercado dominantes. Essas condições estruturais evidenciam a injustiça social e desigualdade, demonstrando como elas ameaçam os sistemas alimentares e as dietas dos povos indígenas.

A capacidade das comunidades indígenas em mobilizar estratégias de subsistência de seus sistemas alimentares, mesmo com ameaças às condições do ecossistema, requer pensar na gestão dos territórios, da biodiversidade para a garantia da soberania alimentar. E as mulheres têm um papel fundamental nesse processo, pelo seu papel social e político nos espaços comunitários. As estratégias variam a depender dos territórios, e pensar os contextos urbanos

⁵⁰Tradução livre da pesquisadora: A educação e os meios de comunicação tiveram influências profundas nas escolhas alimentares dos povos indígenas. Escolas missionárias, internatos, programas de saúde pública e programas de educação nutricional que enfatizavam os alimentos conhecidos pela cultura dominante tiveram impacto nas crianças por mais de 100 anos, particularmente nas Américas, África e Austrália. A introdução de novos alimentos, como açúcar, farinha e pão de grãos refinados, chá adoçado e álcool, ocorreu rapidamente, e ao mesmo tempo houve pouco reconhecimento ou respeito, e muito pouco entendimento, sobre os benefícios nutricionais e culturais que os alimentos tradicionais proporcionavam aos povos indígenas.

revela outras possibilidades de conhecimentos e recursos para enfrentar as iniquidades vivenciadas. E para reparação de iniquidades, é necessário pensar a justiça alimentar.

As autoras Cadieux e Slocum (2015), no artigo *What Does It Mean to Do Food Justice?*, argumentam que soberania alimentar e justiça alimentar se tornaram conceitos-chave nos estudos sobre ativismo alimentar. No entanto, a justiça alimentar se distingue por seu foco em promover um sistema alimentar equitativo. Para abordar essa questão, as autoras identificam quatro pontos de reflexão sobre o conceito de justiça alimentar: trauma/inequidade, troca, terra e trabalho. Além disso, elas destacam que a justiça alimentar busca refletir e implementar mudanças sistêmicas, levando em consideração as relações de poder em diferentes escalas.

O conceito de justiça alimentar tem sido adotado pelo movimento alternativo de alimentos, frequentemente interpretado como sinônimo de práticas alimentares alternativas. Para alguns, a própria tentativa de definir justiça alimentar apresenta limitações, uma vez que implica em regulamentar o termo, o que pode restringir a evolução do seu entendimento. Outros argumentam que o significado de justiça alimentar deve ser determinado localmente pelos grupos, com base em seus conhecimentos e experiências específicas sobre o conceito de justiça.

Buscar justiça alimentar torna-se desafiador na ausência de parâmetros claros sobre como ela deve ser exercida e alcançada. Simultaneamente, a aplicação de um ideal universal como a justiça é complexa, pois envolve uma variedade de perspectivas situadas a partir das quais as pessoas experimentam, avaliam e reagem às relações desiguais de poder e suas consequências diversas. Em resumo, uma concepção universal de justiça pode não corresponder à realidade contingente e contestada desse ideal.

Os conceitos de justiça alimentar e soberania alimentar frequentemente surgem no debate como se fossem intercambiáveis. O texto citado anteriormente oferece exemplos dessa interconexão, como o trabalho de Akram-Lodhi (2013) sobre a La Via Campesina, que associa a justiça alimentar à luta global pela soberania alimentar. Além disso, instituições não governamentais, como a Equiterre (organização canadense) e a Força-Tarefa de Justiça Alimentar de Detroit (EUA), utilizam os conceitos de justiça e soberania alimentar de maneira sinônima.

O estudo de Clendenning *et al.* (2016) concentra-se nos movimentos urbanos de alimentação nos Estados Unidos que buscam tanto a soberania alimentar quanto a justiça alimentar. Esses movimentos exploram redes alternativas de produção de alimentos, como quintais, hortas comunitárias e mercados locais. Embora os movimentos alimentares alternativos adotem estratégias e práticas variadas, todos visam transformar as condições de

vida em ambientes urbanos e compartilham uma visão comum de um sistema alimentar mais equitativo. A busca por um sistema alimentar justo é o que impulsiona a luta pela justiça alimentar.

Desigualdades e injustiças associadas a questões de raça, etnia e classe continuam sendo os principais catalisadores dos movimentos de justiça alimentar (CLENDENNING *et al.*, 2015). Gottlieb e Joshi (2010) identificam uma tendência de acesso limitado a alimentos frescos, que está diretamente relacionado às desigualdades na saúde baseadas em raça, etnia e renda em comunidades nos Estados Unidos.

De acordo com Mares & Peña (2011 *apud* CADIEUX E SLOCUM, 2015), nos anos mais recentes, os movimentos alimentares têm tratado os alimentos como ferramentas para alcançar justiça alimentar ou promover a soberania alimentar em esferas que vão além do próprio sistema alimentar. Por meio da alimentação, esses movimentos criticam a opressão institucionalizada e buscam promover mudanças significativas nas relações de poder. Além disso, o uso dos conceitos de justiça e soberania alimentar frequentemente está associado à segurança alimentar e nutricional, que serve como uma porta de entrada para o debate sobre alimentação, já que a garantia da SAN precede outras demandas essenciais.

Essas definições convergentes e divergentes sobre a busca por justiça por meio dos alimentos evidenciam a complexidade do tema e a maneira como esses conceitos são mobilizados e construídos por diferentes grupos sociais, em diversas escalas de ação e com diferentes preocupações. Como informado anteriormente, Cadieux e Slocum (2015) identificam quatro pontos de reflexão sobre o conceito de justiça alimentar, sendo eles trauma/inequidade, troca, terra e trabalho, que podem ser entendidos como estratégias ou premissas para a realização da justiça alimentar.

Segundo as autoras, o conceito de "trauma/inequidade" refere-se à necessidade de enfrentar as questões de raça, etnia, classe e gênero que constituem relações estruturais de poder (CADIEUX; SLOCUM, 2015). Esse ponto de reflexão enfatiza a importância de confrontar e reconhecer as injustiças históricas e suas repercussões atuais. Para tanto, é essencial promover políticas que visem reparar as inequidades e traumas do passado, que ainda impactam as comunidades hoje. As autoras destacam que a justiça alimentar deve incluir esforços para mitigar os efeitos dessas desigualdades, promovendo a inclusão e a equidade no acesso aos recursos alimentares e na formulação de políticas.

Oliveira (2020) reflete sobre a insegurança alimentar e observa que, nos últimos anos, diversos relatórios têm indicado que mulheres e meninas são mais vulneráveis à insegurança

alimentar em comparação com homens e meninos. Assim, a justiça de gênero se torna um fator crucial para a promoção da segurança alimentar e nutricional em várias comunidades (OLIVEIRA, 2020).

No *Suplemento II – Insegurança Alimentar e desigualdades de raça/cor da pele e gênero* (2023), realizado pela Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar (PENSSAN), mostra que em lares chefiados por pessoas autodeclaradas como pardas ou pretas, a insegurança alimentar (IA) foi predominante em mais de 60% desses domicílios, ou seja, pelo menos 6 em cada 10 lares chefiados por pessoas de cor autodeclarada parda ou preta enfrentavam algum nível de IA. A insegurança alimentar moderada a grave foi observada em 34,4% dos lares chefiados por pessoas pardas e em 39,1% daqueles com liderança de pessoas pretas. A IA grave (fome) foi mais comum em domicílios chefiados por pessoas pretas (20,6%), em comparação com aqueles chefiados por pessoas pardas (17,0%) e brancas (10,6%), de acordo com os dados do PENSSAN (2023).

Para abordar a questão, é relevante considerar o conceito de justiça de gênero proposto por Nancy Fraser (2007). Fraser desenvolve uma teoria que se baseia em três paradigmas centrais: redistribuição, reconhecimento e representação. Esses paradigmas são fundamentais para entender e promover a justiça de gênero, pois abordam não apenas a distribuição de recursos, mas também a valorização das identidades e a inclusão nas esferas de decisão. Aplicar essa teoria à promoção da segurança alimentar e nutricional (SAN) ajuda a identificar e superar as desigualdades estruturais que afetam de maneira desproporcional mulheres e meninas em contextos de insegurança alimentar.

O paradigma da redistribuição analisa como as injustiças socioeconômicas fomentam a exploração, a marginalização econômica e a escassez de recursos. Nesse contexto, as lutas por redistribuição visam abolir os arranjos políticos e econômicos que beneficiam grupos e classes sociais específicas. O paradigma do reconhecimento, por sua vez, aborda as injustiças culturais, que se manifestam nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, resultando em dominação cultural, não reconhecimento e desrespeito às mulheres. Já o paradigma da representação busca superar as injustiças institucionais, visando dismantelar os mecanismos formais que impedem as minorias de participar em condições de paridade (FRASER, 2007).

O trabalho de Patel (2012), *Food Sovereignty: Power, Gender, and the Right to Food*, afirma que as mulheres possuem acesso limitado à terra e ao capital em comparação aos homens. Apesar de seu profundo conhecimento sobre sistemas agrícolas e alimentares, as

perspectivas das mulheres frequentemente têm pouca influência nas decisões relacionadas às tecnologias agrícolas e às políticas alimentares.

The main demand in food sovereignty is that, for the first time, decisions about the shape of the food system ought to be in the hands not of powerful corporations or geopolitically dominant governments, but up to the people who depend on the food system. For the discussion to be representative of the community's desires, however, a non-negotiable element of food sovereignty is women's rights. In order for a democratic conversation about food and agriculture policy to happen, women need to be able to participate in the discussion as freely as men (PATEL, 2012, p. 2)⁵¹.

De acordo com Goettner-Abendroth (2012), “patriarchal colonisation of indigenous peoples thus has ignored and made invisible the significance of indigenous women in general; this had, and still has, especially disastrous effects in the case of indigenous matriarchal societies” (GOETTNER-ABENDROTH, 2012, p. xxii). Kuhnlein *et al.* (2013) apresentam evidências a partir de estudos de caso sobre sistemas alimentares e bem-estar dos povos indígenas, demonstrando que as mulheres indígenas são desproporcionalmente afetadas por disparidades na saúde. De acordo com Cadieux e Slocum (2015), o conceito de justiça alimentar aborda ainda a troca, a terra e o trabalho.

O primeiro ponto é a troca, que propõe a construção de economias baseadas em confiança comunitária, cooperação e compartilhamento. O objetivo é promover intercâmbios justos e equitativos que favoreçam o bem-estar coletivo e garantam o acesso equitativo aos recursos. Esse modelo econômico visa superar as práticas de mercado que frequentemente perpetuam desigualdades e explorar as relações de poder.

O segundo ponto é a terra e enfoca a utilização da terra como um recurso que beneficia tanto a vida humana quanto a não humana. Para isso, é essencial adotar práticas agroecológicas e diversificar os sistemas de conhecimento voltados para o cultivo de alimentos. Além disso, é importante considerar a terra fora das lógicas especulativas e extrativas do mercado, valorizando-a como um bem comum e sustentável.

Sobre a terra, Federici (2019) afirma que o conceito de *comuns* oferece uma alternativa lógica e histórica à questão da propriedade privada e da regulação do mercado pelo Estado e também à lógica extrativista de uso da terra. No seu trabalho, ela cita exemplos de *comuns*:

⁵¹Tradução livre da pesquisadora: A principal demanda na soberania alimentar é que, pela primeira vez, as decisões sobre a estrutura do sistema alimentar devem estar nas mãos não de corporações poderosas ou governos geopoliticamente dominantes, mas sim das pessoas que dependem do sistema alimentar. Para que a discussão seja representativa dos desejos da comunidade, entretanto, um elemento não negociável da soberania alimentar são os direitos das mulheres. Para que uma conversa democrática sobre políticas alimentares e agrícolas aconteça, as mulheres precisam poder participar da discussão com a mesma liberdade que os homens.

terra, água, ar, comuns digitais, comuns de serviço, direitos conquistados (como seguridade social). Todos esses *comuns*, avaliados desde uma perspectiva feminista, mostram que sendo as mulheres sujeitas do trabalho reprodutivo, sempre dependeram mais que os homens do acesso aos recursos comuns e foram as mais comprometidas com sua defesa. Diante de um novo processo de acumulação primitiva, são as mulheres a principal força social que impede o caminho de uma completa comercialização da natureza (FEDERICI, 2019).

O terceiro ponto, o trabalho, aborda a valorização do trabalho no contexto da justiça alimentar. Este aspecto inclui a análise das condições de trabalho e a busca por equidade na remuneração e no reconhecimento dos esforços dos trabalhadores envolvidos na produção e distribuição de alimentos. É essencial garantir que o trabalho relacionado à alimentação seja justo e reflita a importância das contribuições dos trabalhadores para o sistema alimentar. Além disso, é necessário buscar relações de trabalho que assegurem uma renda mínima e não alienem a reprodução social, particularmente a não remunerada, que frequentemente recai sobre as mulheres.

De acordo com Gottlieb e Joshi (2010), a justiça alimentar implica uma transformação do sistema alimentar vigente, visando a eliminação das disparidades e desigualdades existentes.

Still missing, however, is a central metaphor to situate the ways in which the food system have varied, as have ways of organizing in relation to the food system. For our purposes and those of many food advocates, the food system is best described as the entire set of activities and relationships that make up the various food pathways from seed to table and influence the “how and why and what we eat”, as Geoff Tansley and Tony Worsley put it. By utilizing such a broad conceptual framework, we argue, food justice advocates are better able to help guide food system action and policy change (GOTTLIEB & JOSHI, 2010, p.5)⁵².

Para os autores, a justiça alimentar, assim como a justiça ambiental, é um conceito que mobiliza diversos grupos em busca de transformações nos sistemas alimentares. Através da justiça alimentar, é possível envolver organizações que defendem o meio ambiente, a saúde, os direitos dos trabalhadores e melhores condições de trabalho, além de aqueles que promovem o acesso a produtos frescos e alimentos provenientes de práticas de produção sustentável.

⁵²Tradução livre da pesquisadora: Ainda está faltando, no entanto, uma metáfora central para situar as formas como o sistema alimentar variou, assim como as formas de organização em relação a ele. Para nossos objetivos e os de muitos defensores da alimentação, o sistema alimentar é melhor descrito como o conjunto completo de atividades e relações que compõem os diversos caminhos alimentares, desde a semente até a mesa, e que influenciam o “como, por que e o que comemos”, como Geoff Tansley e Tony Worsley afirmaram. Ao utilizar esse amplo marco conceitual, argumentamos que os defensores da justiça alimentar são mais capazes de orientar a ação do sistema alimentar e a mudança de políticas.

No entanto, a combinação dos termos alimentação/comida e justiça não necessariamente configura uma agenda clara para mudanças no sistema alimentar ou aponta diretamente para justiça política, transformações econômicas ou reestruturação dos sistemas alimentares. O conceito serve, principalmente, para estabelecer uma nova linguagem de mudança social e ação política no âmbito alimentar:

A few attempts have been made to define food justice by noting how the food system creates food injustices. For example, Tim Lang and Michael Heasman argue that “there is rising evidence of injustice within the food system”, which they characterize as “the maldistribution of food, poor access to a good diet, inequities in the labour process and unfair returns for key suppliers along the food chain. Yet even as the language of justice is embraced by a growing number of food groups, exactly what constitutes a food justice approach still remains a moving target (GOTTLIEB & JOSHI, 2010, p. 6)⁵³.

Tanto Gottlieb e Joshi (2010) quanto Cadieux e Slocum (2015) destacam, em suas reflexões sobre justiça alimentar, a necessidade de reavaliar e transformar os sistemas alimentares existentes. Para ambos os conjuntos de autores, alcançar a justiça alimentar exige uma reconfiguração profunda dos sistemas alimentares atuais, abordando e corrigindo disparidades e desigualdades estruturais.

Gottlieb e Joshi (2010) enfatizam que a justiça alimentar deve englobar mudanças significativas no sistema alimentar para eliminar disparidades e promover equidade. Da mesma forma, Cadieux e Slocum (2015) argumentam que a justiça alimentar está intrinsecamente ligada a uma revisão crítica dos sistemas alimentares e das relações de poder que moldam a produção e o consumo de alimentos.

Ambos os autores convergem na ideia de que a transformação dos sistemas alimentares é fundamental para criar uma estrutura mais justa e equitativa, abordando não apenas questões de acesso e distribuição, mas também os impactos sociais e ambientais associados à alimentação.

O relatório elaborado por Olivier de Schutter, para o Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas (2014), enfatiza que a efetivação do direito humano à alimentação só pode ser alcançada por meio de mudanças significativas nos sistemas alimentares. De acordo com o

⁵³Tradução livre da pesquisadora: Algumas tentativas foram feitas para definir a justiça alimentar, observando como o sistema alimentar cria injustiças alimentares. Por exemplo, Tim Lang e Michael Heasman argumentam que “há evidências crescentes de injustiça dentro do sistema alimentar”, que eles caracterizam como “a má distribuição de alimentos, o acesso inadequado a uma boa dieta, as desigualdades no processo de trabalho e os retornos injustos para os principais fornecedores ao longo da cadeia alimentar”. No entanto, mesmo à medida que a linguagem da justiça é adotada por um número crescente de grupos alimentares, o que exatamente constitui uma abordagem de justiça alimentar ainda permanece um alvo em movimento.

relatório, a realização deste direito depende da garantia de quatro premissas essenciais: disponibilidade, acessibilidade, adequação e sustentabilidade dos alimentos.

O relatório critica os sistemas alimentares herdados do século XX, argumentando que, apesar dos avanços na produção agrícola, não houve uma correspondente redução na fome e na má nutrição. O foco exclusivo no aumento da produção agrícola teve graves impactos ambientais, incluindo a expansão de monoculturas, a perda de agrobiodiversidade, o uso intensivo de fertilizantes químicos e a poluição das águas, além dos efeitos das mudanças climáticas.

Corroborando essa análise, o relatório da Comissão EAT-Lancet (2019) afirma que a produção global de alimentos representa uma ameaça significativa à estabilidade climática e à resiliência dos ecossistemas, sendo o principal fator individual na degradação ambiental e na transgressão dos limites planetários. A urgência de uma transformação radical nos sistemas alimentares globais é, portanto, imperativa (WILLET *et al.*, 2019).

Além dos impactos ambientais ao longo de toda a cadeia de abastecimento – que vão desde a produção e processamento até consequências mais amplas sobre a saúde humana, ambiental, social, cultural e econômica –, é essencial considerar mudanças substanciais nos sistemas alimentares. O relatório sugere a adoção de padrões alimentares predominantemente baseados em plantas, a redução drástica de perdas e desperdícios de alimentos e melhorias significativas nas práticas de produção de alimentos. Dietas ricas em alimentos vegetais e com menor consumo de produtos de origem animal oferecem benefícios para a saúde e o meio ambiente e são recomendadas como saudáveis. No entanto, o relatório *ressalta* que o papel dos alimentos de origem animal na dieta deve ser avaliado conforme as realidades locais e regionais (WILLET *et al.*, 2019).

O relatório identifica quatro estratégias adicionais para promover a transformação dos sistemas alimentares: (1) o compromisso internacional e nacional para a adoção de dietas saudáveis; (2) a reorientação das prioridades agrícolas, movendo o foco da produção de grandes quantidades de alimentos para a produção de alimentos saudáveis; (3) a governança dos recursos naturais, como terras e oceanos; e (4) a redução pela metade das perdas e desperdícios de alimentos, conforme os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da ONU.

O relatório conclui que “alimentar 10 bilhões de pessoas com uma dieta saudável dentro dos limites planetários seguros para a produção de alimentos até 2050 é possível e necessário” (WILLET *et al.*, 2019, p. 26). Essas recomendações, que abrangem desde a produção até o consumo alimentar, reforçam a necessidade de refletir sobre a justiça alimentar. Alcançar a

justiça alimentar implica, portanto, em realizar mudanças significativas nos sistemas alimentares.

No contexto alimentar, a justiça abrange diversas dimensões, incluindo o direito humano à alimentação, o combate à pobreza, a formulação de políticas públicas de segurança alimentar, o acesso e abastecimento de alimentos, a produção e os espaços de representação política. A soberania alimentar é uma dimensão crucial que envolve a autodeterminação dos povos para definir suas próprias políticas agrícolas e alimentares, respeitando a diversidade cultural e as tradições alimentares.

Assim, a justiça alimentar se configura como um conceito dinâmico, processo, prática e resultado, aberto a múltiplas interpretações (Gottlieb e Joshi, 2010). No entanto, isso também implica o risco de se tornar um "significante vazio" (HEYNEN *et al.*, 2012 *apud* HERMAN *et al.*, 2018, p. 1), onde o conceito pode ser vago e difícil de operacionalizar.

No trabalho de Herman *et al.* (2018), intitulado *Six Questions for Food Justice*, uma das questões que os autores exploram é: é possível garantir um abastecimento justo com acesso equitativo nos sistemas alimentares?

Although food justice has been defined as ‘the struggle against racism, exploitation, and oppression taking place within the food system that addresses inequality’s root causes both within and beyond the food chain’ (Hislop, 2014: 19 in Alkon 2014), the majority of research remains centred on individuals and relatively small, collective activist groups (e.g. Alkon and Guthman, 2017b). While this reveals the circumstances and everyday realities of food injustices, arguably this must be combined with a systems analysis, recognising growing corporate power and increasing consolidation and concentration across global food systems (Clapp and Scrinis 2016, Howard 2016, International Panel of Experts on Food Systems (IPES-Food) 2017). (HERMAN *et al.*, 2018, p. 4)⁵⁴

Compreender o crescente poder corporativo, bem como a consolidação e concentração nos sistemas alimentares globais, é essencial para analisar como esses processos se reproduzem em diferentes escalas e influenciam a alimentação que chega ao prato. Os desafios para garantir o acesso equitativo vão além da escala dos alimentos nos sistemas alimentares, exigindo também o reconhecimento das relações de poder na vida cotidiana que perpetuam as injustiças.

⁵⁴Tradução livre da pesquisadora: Embora a justiça alimentar tenha sido definida como "a luta contra o racismo, a exploração e a opressão que ocorrem dentro do sistema alimentar e que aborda as causas profundas da desigualdade tanto dentro quanto além da cadeia alimentar" (HISLOP, 2014: 19 em ALKO, N2014), a maioria das pesquisas ainda se concentra em indivíduos e grupos ativistas coletivos relativamente pequenos (por exemplo, Alkon e Guthman, 2017b). Embora isso revele as circunstâncias e realidades cotidianas das injustiças alimentares, pode-se argumentar que isso deve ser combinado com uma análise de sistemas, reconhecendo o crescente poder corporativo e a crescente consolidação e concentração nos sistemas alimentares globais (CLAPP e SCRINIS, 2016, HOWARD, 2016, Painel Internacional de Especialistas em Sistemas Alimentares).

A justiça alimentar, portanto, está intrinsecamente ligada a debates amplos sobre poder, capital, terra, trabalho e meio ambiente (SLOCUM *et al.*, 2016). Praticar a justiça alimentar envolve implementar mudanças nos sistemas alimentares, desafiando relações baseadas em desigualdades raciais originadas pelo imperialismo e colonialismo. De acordo com Slocum *et al.* (2016), a justiça alimentar, como ideal radical, visa transformar essas relações, frequentemente mobilizando-se em torno dos quatro eixos principais apresentados acima.

Uma ruptura ao colonialismo e aos traumas da injustiça alimentar é o trabalho de Tainá Marajoara no Iacitata Ponto de Cultura Alimentar, iniciado em 2009, a partir de uma cartografia da Cultura Alimentar Tradicional Amazonia, que se desdobra em uma parceria entre produtores culturais, comunidade e povos tradicionais. Esse esforço resultou na criação de um restaurante em Belém⁵⁵ que promove e valoriza os saberes e sabores da região, fortalecendo práticas alimentares. No trabalho *Penser l'alimentation d'un point de vue décolonial*, Granchamp (2019) afirma que:

Contre la globalisation des biens alimentaires, les militants du réseau international Slow Food défendent depuis longtemps l'idée que les aliments s'inscrivent dans des réseaux sociaux ancrés dans des territoires. Mais Tainá introduit ici une autre dimension : les biens alimentaires sont également enchâssés dans les univers symboliques des populations locales autochtones. Ils n'ont pas seulement une valeur matérielle, nutritionnelle, ils s'intègrent dans un système de croyances (la transformation de corps féminins en êtres magiques de la forêt par exemple qu'elle évoque à un autre moment), de rituels et de soins. Ces multiples usages ne sont pas pensés séparément dans sa culture (GRANCHAMP, 2019, p. 16)⁵⁶.

De acordo com Valente (2016), 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. Ao comer, os seres humanos não apenas buscam satisfazer o impulso da fome e as necessidades nutricionais, mas, se refazem, se constroem e se potencializam em suas dimensões orgânicas, intelectuais, psicológicas e espirituais. Reafirmam suas identidades culturais, sua interdependência com a natureza, o controle da vida e da dignidade humana.

⁵⁵Para mais informações sobre essa iniciativa, verificar em <<https://mapacultural.pa.gov.br/espaco/1782/#info>> e <<https://www.brasildefato.com.br/2019/06/24/iacitata-mais-que-um-restaurante-um-ponto-de-cultura-alimentar>>.

⁵⁶Tradução livre da pesquisadora: Contra a globalização dos bens alimentares, os militantes da rede internacional Slow Food defendem há muito tempo a ideia de que os alimentos fazem parte de redes sociais enraizadas em territórios. Mas Tainá introduz aqui uma outra dimensão: os bens alimentares estão também incorporados nos universos simbólicos das populações locais indígenas. Eles não têm apenas um valor material e nutricional, mas se integram a um sistema de crenças (como a transformação dos corpos femininos em seres mágicos da floresta, por exemplo, que ela menciona em outro momento), de rituais e de cuidados. Esses múltiplos usos não são pensados separadamente em sua cultura.

Nas palavras de Ailton Krenak, no livro *A vida não é útil* (2020):

A maioria das pessoas não só come coisas aparentemente envenenadas, tipo morangos e tomates, como também consome muita coisa que nem saber o que é. Tem uma composição lá qualquer, cheia de nomes que não sabemos o que significa. Ora, como é que você vai acreditar naquilo? Podem ter processado qualquer lixo e estarem te dando pra comer. Por isso, seria muito melhor a gente cuidar da nossa sementinha, ver ela brotar, acompanhá-la para então colher. Só assim você vai saber de onde vem o que come (KRENAK, 2020, p. 21).

Portanto, precisamos abrir espaço para as reflexões, interações e conhecimentos para pensar o movimento do que seria em si mesmo “mais justo” nos contextos sociais brasileiros, onde as condições básicas de cidadania ainda não foram alcançadas enquanto direito.

De acordo com os dados mais recentes do SISVAN, a desnutrição infantil apresentou variações distintas entre os diferentes grupos raciais e étnicos entre 2022 e 2023. Enquanto a desnutrição entre crianças negras diminuiu 4,0% e entre crianças não negras caiu 1,6%, as crianças indígenas enfrentaram um aumento preocupante de 13,9% nos índices de desnutrição.

A desnutrição infantil é uma condição multifacetada, caracterizada por deficiências na ingestão de nutrientes essenciais que resultam em crescimento prejudicado e maior vulnerabilidade a doenças. No Brasil, as taxas de desnutrição infantil vêm sofrendo variações significativas, refletindo as condições socioeconômicas e as disparidades de acesso a serviços de saúde e alimentação adequada.

As variações nos índices de desnutrição infantil entre diferentes grupos raciais e étnicos no Brasil podem ser atribuídas a uma série de fatores inter-relacionados. A diminuição da desnutrição infantil entre crianças negras e não negras sugere que políticas públicas e programas sociais têm tido sucesso em mitigar a insegurança alimentar. Por outro lado, o aumento de 13,9% na desnutrição infantil entre crianças indígenas destaca uma crise emergente. Entre as possíveis causas dessa piora estão a desigualdade no acesso aos serviços de saúde e nutrição, seja por questões geográficas como também pelo racismo estrutural, que invisibiliza pessoas indígenas em contextos urbanos e impõe barreiras de acesso aos serviços.

Nos contextos de territórios indígenas demarcados, as alterações no clima afetam diretamente a produção de alimentos em áreas rurais e florestais. A escassez de alimentos impacta não apenas a segurança alimentar, mas também a diversidade e a qualidade nutricional da dieta dessas populações. As disputas por terras e os projetos como a mineração e o agronegócio têm violentado as comunidades indígenas, resultando em deslocamentos forçados e insegurança alimentar. Esses fatores comprometem a capacidade dessas populações de manter suas práticas agrícolas e alimentares tradicionais.

Portanto, a comida e a justiça pela comida podem ser uma ferramenta conceitual e política para essa empreitada, por meio de ação em várias escalas, com o cotidiano e o local, conectando indivíduos e comunidades em sistemas alimentares. Os alimentos também desempenham uma função importante no bem-estar, em contextos indígenas, não indígenas e urbanos, e, como tal, há uma atenção renovada na revitalização dos sistemas alimentares locais, nas práticas agrícolas alternativas e nos sistemas de conhecimento locais, tradicionais e indígenas.

A justiça alimentar é constitutiva de outras formas de justiça no âmbito cultural, político, econômico, social ou ambiental. E os povos indígenas ofertam uma série de compreensões para pensar os sistemas alimentares e suas transformações.

Entre 2020 e 2022, o mundo enfrentou uma nova pandemia, a da COVID-19, que evidenciou as iniquidades em saúde e que repercutiu no agravamento da situação de insegurança alimentar de vários grupos, em particular a dos povos indígenas. A seguir, apresento um capítulo que sintetiza algumas reflexões sobre a segurança alimentar e nutricional diante da pandemia de COVID-19.

2.2 Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) e Povos Indígenas no Contexto da Pandemia da Covid-19

Conforme afirmado por Vanda Witoto, no seminário *Ágora Território e saúde: (in)segurança alimentar e acesso à água potável durante a pandemia*⁵⁷, promovido pela Abrasco, em abril de 2021:

Não temos dados reais de como está a situação dos povos indígenas hoje, na verdade são poucos dados gerados sobre as questões da saúde, doença, insegurança alimentar vivenciadas pelos nossos povos. É muito recente essas discussões trazidas de dentro dos nossos territórios para a sociedade. E diante de tamanha invisibilidade que nós temos dentro do nosso país, que contribui para que não tenha esses mapas da fome, da saúde, da doença, do suicídio, do feminicídio, da violência dentro dos nossos territórios. A questão alimentar é só uma das grandes questões que envolve hoje os nossos povos [...] A nossa questão alimentar está relacionada com os nossos territórios. E se tem essa insegurança alimentar hoje em nossos territórios é por conta das inseguranças reais que os nossos territórios têm vivenciado nos últimos anos (WITOTO, 2021, n.p.).

⁵⁷O debate integrou a programação do *Abril Indígena – Acampamento Terra Livre* realizado no dia 22/04/2021, sob a coordenação de Maurício S. Leite – UFSC e GT Saúde Indígena/Abrasco, tendo como expositores Inara do Nascimento Tavares – Instituto Insikiran/UFRR e GT Saúde Indígena/Abrasco, Douglas Jacinto da Rosa – UFPR e Conselho Estadual dos Povos Indígenas/CEPI, Vanda Ortega Witoto – Parque das Tribos/AM e debatedora Rosana Lima Viana – Funasa e UFMA. O seminário encontra-se disponível no canal TV Abrasco, em <<https://www.youtube.com/watch?v=GkbtuKokpU>>.

Em 30 de janeiro de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou o surto do novo Coronavírus (COVID-19) como uma emergência de saúde pública de importância internacional. Posteriormente, em 11 de março de 2020, a COVID-19 foi caracterizada como uma pandemia (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020; OPAS/OMS, 2020).

As desigualdades socioeconômicas e de saúde que já afetavam os povos indígenas antes da pandemia foram exacerbadas, evidenciando uma situação crítica de insegurança alimentar no contexto da soberania alimentar e da segurança alimentar e nutricional (SSAN), tanto nos territórios indígenas quanto em áreas urbanas.

A pandemia modificou profundamente os modos de vida nos territórios indígenas. A produção de alimentos nas comunidades indígenas, que requer trabalho diário e coletivo – incluindo a preparação de roças, semeadura, colheita, além das atividades de caça e pesca – foi significativamente impactada. As medidas de isolamento e distanciamento social, implementadas como formas de prevenção, restringiram essas atividades, afetando diretamente a diversidade alimentar e o consumo de alimentos nessas comunidades.

Os povos indígenas em contexto urbano também sofreram impactos diretos nas condições de vida e saúde durante a pandemia, enfrentando iniquidades sociais e econômicas semelhantes às populações empobrecidas nas cidades. Sem acesso a políticas públicas específicas, esses povos são frequentemente invisibilizados e têm seus direitos negados.

No chão dos territórios, soberania alimentar e segurança alimentar e nutricional são conceitos expressados nas ideias e práticas do alimento categorizados em tradicional, considerado saudável, e o industrializado, do acesso à comida pelo “rancho” (nos territórios amazônicos, rancho é como denominamos a cesta básica), nos roçados e na produção de alimentos. Todas essas dimensões fazem parte dos sistemas alimentares dos povos indígenas.

Ao pensar sobre a ideia de alimentação saudável, a diversidade de nossos povos pode expressar inúmeras nuances do que entendemos por “saudável”, mas um consenso forte se refere aos alimentos que expressam nossos conhecimentos da cultura, da tradição, aos alimentos dos antigos ou dos mais velhos, daquela comida que não adoecia ou fazia passar mal. Grande parte dessas expressões são agregadas no que os povos chamam de alimento tradicional ou alimento da cultura (TAVARES, 2019).

O acesso e a introdução de alimentos minimamente processados, processados ou ultraprocessados – conforme a classificação do Guia Alimentar da População Brasileira (GABP) (2014) – já são parte ou complemento alimentar nos territórios indígenas. O acesso e

consumo de alimentos industrializados é resultado do processo colonial, na medida que os povos indígenas tiveram seus modos de vida e territórios afetados. Hoje em dia é um recurso imprescindível para a segurança alimentar⁵⁸. Chamamos de alimento industrializado todo esse conjunto de bens alimentícios (minimamente processados, processados, ultraprocessados).

Há que se destacar que, comumente, nos sistemas alimentares dos povos indígenas, as mulheres são as detentoras dos conhecimentos acerca dos processos de coletivização da produção e distribuição dos alimentos. Portanto, as mulheres indígenas têm uma importante agência na produção de estratégias de SSAN, que precisam ser aprofundadas. Essas estratégias também acontecem nos contextos urbanos, dadas as limitações e possibilidades. Nesse cenário, compreender a situação alimentar dos povos indígenas tornou-se um ponto fundamental nas estratégias de enfrentamento à COVID-19, bem como identificar os fatores que contribuem para a insegurança alimentar dessas comunidades.

Apresento três publicações resultantes de análises do período da pandemia de COVID-19 e seus impactos nos povos indígenas: 1) *Indigenous Protagonism in the Context of Food Insecurity in Times of COVID-19* (2020) (Anexo 1), publicado na Revista de Nutrição na seção temática Hunger, Food and Nutrition and COVID-19; 2) o artigo *A Pandemia de COVID-19 e os Povos Indígenas: Estratégias de Resistência*, publicado no livro *Vozes Indígenas na Produção do Conhecimento* (2022); e 3) *Indigenous Health in Brazil: From Vulnerable to Protagonists*, um comentário publicado na revista Lancet (2022).

O livro *Vozes Indígenas na Produção do Conhecimento* foi organizado pelo Coletivo Vozes Indígenas na Saúde Coletiva, do qual faço parte, e publicado pela Hucitec Editora e pela Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), com apoio da área de Ambiente da Vice-Presidência de Ambiente, Atenção e Promoção da Saúde (Vpaaps/Fiocruz). Construída com a participação e colaboração de pesquisadores e lideranças indígenas, a iniciativa é coordenada por um conselho editorial e pareceristas indígenas, resultando de uma chamada pública realizada em 2020. A publicação é composta por 21 capítulos.

O artigo *A pandemia de covid-19 e os povos indígenas: estratégias de resistência* (TAVARES, 2022) explora as respostas e estratégias adotadas por comunidades indígenas para enfrentar a crise sanitária provocada pela covid-19. Destaco como os povos indígenas mobilizaram seus saberes tradicionais, práticas de cuidado comunitário e alianças políticas para proteger suas comunidades. Além de discutir as vulnerabilidades estruturais, evidenciou a

⁵⁸Para mais informações sobre o processo de transição alimentar de povos indígenas e o consumo de alimentos industrializados, verificar a pesquisa de LEITE (2007), referenciada nesta tese.

capacidade de organização e resistência, incluindo o uso de redes de comunicação e campanhas de solidariedade, que reforçaram a autonomia na gestão de seus territórios diante da pandemia.

O artigo *Indigenous protagonism in the context of food insecurity in times of Covid-19* (2020), publicado na *Revista de Nutrição* por Leite MS, Ferreira AA, Bresan D, Araujo JR, Tavares IN e Santos RV, analisa a resposta das comunidades indígenas brasileiras à insegurança alimentar intensificada pela pandemia de Covid-19. O estudo explora como essas comunidades se organizaram para mitigar os impactos da pandemia, garantindo a segurança alimentar comunitária. Utilizando uma abordagem qualitativa, os autores basearam suas análises em entrevistas com líderes indígenas, bem como em revisões de documentos e relatórios.

A pesquisa abrange várias comunidades indígenas no Brasil, fornecendo uma visão abrangente das estratégias adotadas. Os resultados indicam que, apesar das adversidades, as comunidades demonstraram resiliência e organização, com iniciativas como a valorização de práticas agrícolas tradicionais, hortas comunitárias e trocas de alimentos entre aldeias. Essas ações não só atenuaram a insegurança alimentar, mas também fortaleceram a coesão social e a autonomia.

O estudo ressalta a importância de apoiar o protagonismo indígena nas políticas públicas de segurança alimentar, uma vez que soluções externas muitas vezes falham em atender às necessidades específicas dessas comunidades. Em contraste, as estratégias internas baseadas em saberes tradicionais e práticas comunitárias se mostraram mais eficazes e sustentáveis. O artigo conclui que reconhecer e valorizar essas iniciativas é essencial para promover uma segurança alimentar duradoura e respeitosa às especificidades culturais, especialmente em momentos de crise como a pandemia.

O artigo *Indigenous Health in Brazil: from vulnerable to protagonists* (CARDOSO; TAVARES; WERNECK, 2022), publicado na revista *The Lancet*, analisa a transformação dos povos indígenas no Brasil a partir de uma condição de vulnerabilidade em saúde para um papel de protagonismo na defesa de seus direitos e cuidados. Os autores discutem como, historicamente marginalizados pelo sistema de saúde, os indígenas têm conquistado maior autonomia e participação na elaboração de políticas públicas de saúde. O estudo destaca estratégias de resistência, a valorização dos saberes tradicionais e parcerias com movimentos sociais e governamentais. O protagonismo indígena, conforme ressaltamos na publicação, tem sido crucial para combater desigualdades e fortalecer a autodeterminação das comunidades em questões de saúde.

2.3 Saúde Indígena no Brasil: de vulneráveis a protagonistas⁵⁹

Os povos indígenas geralmente apresentam condições sociais e de saúde piores do que as populações não indígenas (Anderson et al, 2016). A pior saúde das populações indígenas decorre dos processos de colonização que causaram rupturas nos modos tradicionais de vida, perda de territórios, degradação ambiental, discriminação racial e marginalização socioeconômica e política (Gracey; King, 2009; King et al, 2009). A migração e a urbanização resultam em instabilidade habitacional e afetam o bem-estar e a saúde das populações indígenas ao enfraquecer a coesão social e as redes, perda de identidade e vínculos espirituais e emocionais (King et al, 2009).

No Brasil, a escravidão, o genocídio e a violência perpetrados durante a história colonial, bem como sucessivas epidemias, contribuíram para uma redução substancial da população dos povos indígenas do país (Santos et al, 20022). Em 1º de julho de 2010, os povos indígenas representavam apenas 0,4% da população nacional, embora exibam uma diversidade significativa, com 305 etnias e 274 línguas (IBGE, 2012). As terras indígenas oficialmente reconhecidas pelo Governo Brasileiro compreendem aproximadamente 13% do território nacional.

Em 1990, o Sistema Único de Saúde (SUS) brasileiro implementou um Subsistema de Atenção à Saúde Indígena para fornecer acesso à saúde culturalmente sensível, principalmente para aqueles que vivem em aldeias (Santos et al, 2022). Apesar dessa iniciativa, as desigualdades substanciais em saúde ainda são agravadas pela interseção com os efeitos da degradação ambiental e dos conflitos territoriais, que pioraram nos últimos 6 anos. O perfil de saúde entre os povos indígenas no Brasil reflete uma transição de saúde polarizada, com a coexistência de alta mortalidade; aumento das taxas de desnutrição, pneumonia e hospitalizações por causas evitáveis; e um aumento gradual das doenças crônicas não transmissíveis (Santos et al, 2022; Santos et al 2020; Rebouças et al, 2022; Coimbra et al 2013).

Nesse contexto, acolhemos o artigo de Caroline K. Kramer e colaboradores (Kramer et al, 2022) em *The Lancet*, que explora os efeitos da urbanização na saúde cardiometabólica dos povos indígenas no Brasil. A revisão sistemática e a meta-análise deles incluíram 20.574

⁵⁹O texto a seguir é uma tradução livre de: CARDOSO, Andrey Moreira; TAVARES, Inara do Nascimento; WENECK, Guilherme Loureiro. **Indigenous health in Brazil: from vulnerable to protagonists.** *The Lancet*, 2022. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(22\)02419-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(22)02419-9).

adultos de pelo menos 33 etnias indígenas brasileiras e utilizaram dados sobre o desmatamento da floresta tropical do Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia e sobre mortalidade cardiovascular do registro de saúde brasileiro. Este estudo contribui para um tema relativamente inexplorado, com estudos nessas populações geralmente focados em doenças infecciosas e deficiências nutricionais. O foco de Kramer e colaboradores na urbanização busca abranger situações sociais e ambientais abrangentes que estão na base da gradual invasão e degradação dos territórios indígenas e da consequente deterioração das condições sociais e de vida. Kramer e colegas encontraram associações entre as mudanças macrosociais na vida dos povos indígenas associadas à urbanização, como uma menor prevalência de obesidade (11% [IC 95% 8–15]) e hipertensão (1% [1–2]) na região norte do Brasil, que é menos urbanizada, em comparação com as outras regiões do país, e uma prevalência 3,5 vezes maior de obesidade em aldeias com altas taxas de desmatamento do que aquelas que vivem em terras com mais de 80% de cobertura florestal, além de um aumento da prevalência de resultados cardiometabólicos adversos ao longo do tempo. Os autores destacam a importância das políticas ambientais para a conservação do ecossistema natural dentro dos territórios indígenas e das políticas sociais e de saúde para melhorar a saúde cardiovascular dessa população em áreas urbanas.

Apesar da iniciativa louvável, a abordagem de Kramer et al (2022) consegue iluminar apenas o chamado "grande quadro" do problema, sem considerar as especificidades necessárias para entender o processo de transição de saúde nas comunidades locais. A definição ampla de urbanização, expressa por meio de comparações entre grandes regiões e o grau de desmatamento, é insuficiente para capturar totalmente a complexidade dos fenômenos históricos que afetam populações com culturas, demografias e condições socioeconômicas diversas. Comparações de obesidade, hipertensão e outros resultados cardiometabólicos entre grandes regiões, sem ajuste para idade, desconsideram as diferentes estruturas etárias das populações indígenas dentro dessas regiões e podem levar a confusão. Tais análises estão em risco de falácia ecológica porque os povos indígenas no Brasil apresentam uma imensa variedade de perfis sociohistóricos e culturais dentro dessas regiões. Usar indicadores de desmatamento como um proxy da urbanização ignora características e mudanças no uso da terra, assim como a capacidade adaptativa das comunidades para lidar com as mudanças. O termo desatualizado de aculturação utilizado no artigo é um termo que pode reforçar o racismo estrutural e ignorar o fato de que a cultura é dinâmica; o uso de tal termo pode implicar que as

culturas indígenas inevitavelmente serão assimiladas por uma cultura hegemônica não indígena, o que não é necessariamente o caso.

Uma abordagem mais integrada a ser considerada em estudos futuros poderia se basear na vulnerabilidade dos ecossistemas onde ocorrem as interações entre o ser humano e o meio ambiente. Com base em um quadro de vulnerabilidade às mudanças climáticas, Rorato et al (2022) propuseram um índice composto por três dimensões inter-relacionadas: (1) exposição a riscos (indicadores ambientais e de uso da terra ao redor dos territórios indígenas), (2) sensibilidade aos riscos (mesmos indicadores, mas dentro dos territórios), e (3) capacidade adaptativa (auto-organização, educação, posse de terras, rendas externas e arranjos institucionais). No estudo de Rorato et al (2022), a vulnerabilidade é considerada uma função tanto dos efeitos potenciais das ameaças socioambientais quanto da capacidade adaptativa dessas populações.

A situação das populações indígenas no Brasil está piorando. Com o desmantelamento das políticas públicas nos últimos 6 anos, especialmente as políticas de demarcação de terras indígenas, há uma ameaça crescente à garantia dos territórios tradicionais necessários para a reprodução cultural dos modos de vida indígenas. As terras indígenas, que anteriormente desempenhavam um papel estratégico na preservação ambiental e na biodiversidade, agora estão sob intensa pressão, sendo cada vez mais afetadas por queimadas, desmatamento, extração ilegal de madeira e mineração (Rorato et al, 2022). Essas ameaças reduzem os recursos naturais para a subsistência e aumentam os conflitos violentos, levando ao aumento da vulnerabilidade e efeitos adversos na saúde e segurança alimentar. Esse cenário provocou uma forte resistência e protagonismo político dos movimentos sociais indígenas no Brasil, por meio da ação direta de líderes indígenas nas negociações e lutas políticas para garantir os direitos dos povos indígenas. Por exemplo, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) denunciou internacionalmente as ameaças aos seus territórios, seus modos de vida e os direitos sociais garantidos na Constituição Brasileira (APIB, 2021).

São necessários estudos robustos, utilizando dados primários (Santos et al, 2020; Coimbra et al, 2013) e secundários (Rebouças et al, 2022) de alta qualidade e com melhor representação da diversidade indígena, para apoiar políticas públicas baseadas em evidências. A pesquisa em saúde entre as populações indígenas tem se concentrado principalmente na perspectiva de saúde de pessoas não indígenas. No entanto, estudos relevantes exigem o papel de liderança e a participação ativa dos povos indígenas para melhorar a compreensão das complexidades do processo saúde-doença nesses contextos específicos. As experiências de

gestão territorial e ambiental das terras indígenas promovidas pela Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas devem ser inspiradoras (Presidência da República, 2012) . O protagonismo do povo Yanomami na elaboração de seu próprio plano de gestão territorial e ambiental, chamado Urihi (que significa nossa terra da floresta) (Vieira e Lima, 2019), é um exemplo de sucesso no planejamento participativo de políticas públicas, como a tomada de decisões entre os grupos indígenas, promovendo a incorporação de métodos indígenas na gestão territorial, ambiental, de saúde e educação, além da subsistência e reprodução cultural, capazes de desacelerar o surgimento de doenças cardiometabólicas decorrentes da degradação ambiental e da transição nutricional e de saúde.

Esforços urgentes são necessários para combater o racismo estrutural resultante da história colonial do Brasil. A ação intersetorial—por exemplo, envolvendo os setores ambiental, educação, saneamento, habitação e justiça, além dos setores de saúde—é essencial para permitir a garantia efetiva dos direitos constitucionais dos povos indígenas no Brasil. O Subsistema de Saúde Indígena precisa ser fortalecido para melhorar a participação social no planejamento das políticas públicas de saúde e aumentar o acesso e a qualidade dos cuidados de saúde entre as populações indígenas. Todos esses aspectos exigem um pacto nacional e um compromisso político e social para garantir os direitos dos povos indígenas, enfrentando a dívida histórica de cinco séculos de opressão e de sujeição dos povos indígenas à sociedade hegemônica não indígena.

2.4 A Pandemia de Covid-19 e os Povos Indígenas: Estratégias de Resistência⁶⁰

Esse depoimento foi escrito, em 2020, com a pandemia em curso há 6 (seis) meses. Naquele momento, o Estado brasileiro, por meio do Ministério da Saúde e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), tardava a apresentar um plano emergencial nacional (exequível) de enfrentamento da pandemia nos territórios indígenas. Segundo os dados da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), eram 31.306 casos confirmados, 793 indígenas falecidos, afetando 158 povos. Dada a dinamicidade do contexto pandêmico e das ações, esse relato abarca uma visão sobre a pandemia e povos indígenas naquele momento.

⁶⁰Texto reproduzido, com adaptações: TAVARES, Inara do Nascimento. *A pandemia de Covid-19 e os povos indígenas: estratégias de resistência*. In: Vozes indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva / Coletivo Vozes Indígenas na Saúde Coletiva. Ed. 1 - São Paulo: Hucitec Editora, 2022.

Entre as várias estratégias do viver, das articulações possíveis, das sobrevivências necessárias e das políticas de resistência, os povos indígenas ocuparam os territórios virtuais fazendo ecoar vozes sobre como nossos corpos, territórios, espíritos vivenciam a pandemia. Vozes que ecoam desde os contextos urbanos na denúncia da invisibilidade do quesito raça/cor ficha de notificação da Covid-19; vozes desde os territórios, ecoando resistências pelo fortalecimento da medicina tradicional, atualizando cosmovisões acerca dos entendimentos dos processos de saúde-doença-cuidado.

Pensando sujeitas e sujeitos indígenas enunciantes nas *lives* e nas ações de incidência política no virtual naquele período, trago as palavras de Grosfoguel (2008):

O essencial aqui é o locus da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. A “egopolítica do conhecimento” da filosofia ocidental sempre privilegiou o mito de um ego não situado (GROSFOGUEL, 2008, p. 119).

Como corpos situados, as vozes indígenas comunicam pela oralidade o vivido naquele cenário. Não só comunicam, mas, ao falar da pandemia, registram memória, elaboram lutos, fazem vozes, denunciam. Sem dúvida, não há melhor modo de expressar do que pela oralidade, porém é necessário estabelecer que essas enunciações sejam reflexão, teoria e formas decoloniais de produção de conhecimento.

Conforme apresentamos anteriormente, para Mignolo (2008), o pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são um esforço analítico para entender, com o intuito de superar a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade. Por isso, o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, engajando-se na desobediência epistêmica e desvinculando-se da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais (MIGNOLO, 2008, p. 6).

No texto *La Opción De-colonial: Desprendimiento y Apertura. Un manifiesto y un caso*, Mignolo, questionado sobre uma definição de de-colonial, afirma que:

La ciencia, en sus variedades naturales y sociales, es una forma de hacer orientada al objeto y no al sujeto, al enunciado y no a la enunciación. La opción de-colonial se vuelca hacia el sujeto enunciante; se desprende de la fe en que el conocimiento válido es aquel que se sujeta a las normas disciplinarias, esto es, al conocimiento por gestión

empresarial mediante las reglas impuestas por el grupo de seres humanos que aceptan jugar esse juego (MIGNOLO, 2008, p. 247)⁶¹.

Portanto, reiteramos, a proposta decolonial se volta ao sujeito enunciador, apostando em outras experiências políticas, vivências culturais, alternativas econômicas e produção do conhecimento obscurecidas, destruídas ou bloqueadas pelo eurocentrismo dominante.

Posto isso, elaborei uma fala para o painel *Invisibilidades e iniquidades na Amazônia: povos indígenas e a Covid-19*, realizado em maio de 2020 no espaço virtual Ágora, promovido pela Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco). Participaram como expositores: Valéria Paye Tiriyo-Kaxuyana, integrante da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab); Alcida Rita Ramos, professora titular emérita da Universidade de Brasília e pesquisadora 1-A do CNPq; Pedro Rapozo, professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA) e coordenador do grupo de pesquisa Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (Nesam/UEA); e Luiza Garnelo, integrante do Conselho Deliberativo da Abrasco e pesquisadora do Instituto Leônidas & Maria Deane – ILMD/Fiocruz Amazônia.

Enquanto sujeita enunciativa localizada – indígena pesquisadora – compreendo que minhas enunciações são formas decoloniais de produção de conhecimento. O dito, além de ato político, é ato de produção de conhecimento – mesmo se não “ganha vida” por parágrafos ou texto escrito elaborado. Entendendo que minha fala no espaço Ágora se trata de uma elaboração teórica e produção de conhecimento, faço o exercício de registrá-la nesse texto, a partir de uma transcrição (INVISIBILIDADES..., 2020).

Iniquidades e invisibilidades em relação aos povos indígenas na Amazônia

Eu quero trazer algumas questões e reflexões, que também são elaborações de luto, porque nós estávamos em luto. Em maio de 2020 eram mais 17 mil pessoas mortas. E quando se fala em povos indígenas, eram mais de 12 parentes Kokama, por exemplo, que já fizeram sua passagem de forma muito dura pela pandemia.

⁶¹Tradução livre da pesquisadora: A ciência, em suas variedades naturais e sociais, é uma forma de fazer orientada ao objeto e não ao sujeito, ao enunciado e não à enunciação. A opção de-colonial se volta para o sujeito enunciador; desprende-se da crença de que o conhecimento válido é aquele que se submete às normas disciplinares, isto é, ao conhecimento gerido empresarialmente por meio das regras impostas pelo grupo de seres humanos que aceitam jogar esse jogo.

Destacamos a Amazônia, pensando a extensão territorial e a presença de muitos dos nossos povos nesse território. Porém a ideia, os conceitos de invisibilidade e de iniquidade, estão presentes na vida dos povos indígenas no Brasil inteiro: dos povos indígenas do Nordeste, dos povos indígenas que vivem em contexto urbano em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo; dos povos indígenas que vivem em acampamentos no sul do país. Então, falamos de Amazônia, mas estamos falando de povos que nesse território brasileiro estão o tempo todo sendo espoliados dos seus direitos.

Há diferentes concepções acerca do que temos chamado de desigualdades em saúde. Conceitos como desigualdade e iniquidade – palavras que aparecem no tema do nosso espaço *Ágora*, e que muitas vezes são usadas como sinônimos. Mas é necessário estabelecer algumas precisões conceituais, que não serão possíveis de ater-se no momento, mas eu vou apontar uma questão: o princípio da equidade a partir do SUS. O SUS, quando aponta equidade, mostra a relação direta de igualdade e de justiça, reconhecendo a necessidade de grupos específicos, e atuando como política pública para reduzir o impacto de determinantes sociais em saúde, às quais esses grupos estão submetidos.

Nesse sentido, o princípio da equidade já contempla em si povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais, que devem ser assistidos por uma política pública de saúde que reconheça as suas diferenças, que reconheça as condições de saúde, de vida e de necessidade das pessoas. O direito à saúde passa pelas diferenças sociais e deve atender à diversidade. Essas iniquidades são desigualdades evitáveis, injustas, sistemáticas e estruturais.

Quero pontuar três questões de reflexão: 1) a autonomia dos povos indígenas frente ao cenário da pandemia; 2) a ação das associações científicas e seus posicionamentos; 3) a ação do Estado. A partir desses três pontos, desenvolverei alguns pensamentos.

Eu início pensando a autonomia e as ações de autonomia dos povos indígenas, por que são essas ações que têm rompido as iniquidades em saúde. Desde o início da pandemia, os movimentos indígenas e organizações indígenas têm se mobilizado e têm tomado providências para se resguardar. Precisamos pensar que as consequências dessa doença, os efeitos sociais dessa doença para os povos indígenas têm pelo menos duas características: há diferentes consequências de se estar doente nas concepções de saúde, doença e cuidado. Cada povo vai entender essa doença de um modo, e o acesso à saúde pública vai ser também influenciado por isso. E nós temos também a questão do nível de exposição ao risco de adoecer, que tem efeitos diferentes nos povos indígenas. Para nossos povos, o risco dessa doença exterminar populações

e comunidades inteiras é real, estamos falando de um risco de genocídio em curso não só pela pandemia, mas em curso há muito tempo.

Um dos exemplos do que eu estou apontando como autonomia dos povos indígenas foi o cancelamento da maior mobilização indígena nacional, o Acampamento Terra Livre (ATL), um ato concreto de enfrentamento a esse cenário de iniquidade em saúde.

A Apib publicou uma nota informando o adiamento da realização do ATL, que depois se tornou o cancelamento dessa mobilização. Na nota⁶², ficou claro, que no contexto de pandemia, se deveria fortalecer e ampliar os serviços de saúde pública por meio da Sesai e dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dseis). A nota da Apib também menciona que a pandemia é gravíssima para os povos indígenas, com o risco de etnocídio e genocídio. Por isso, o movimento indígena assumiu não fazer o encontro para não expor os parentes a este cenário. E o ATL aconteceu online, ocupando de territórios virtuais e mobilizando redes indigenistas. Uma das atividades do ATL foi a realização da Assembleia Nacional de Resistência Indígena⁶³, na qual foi criado o Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena. Esse comitê articulou estratégias de contenção de danos causados pela covid-19 em relação aos povos indígenas⁶⁴.

Outra iniciativa interessante desse lugar de autonomia dos povos indígenas foram as arrecadações de alimentos, materiais de higiene pessoal e recursos financeiros por meio das vaquinhas virtuais. O site do Instituto Socioambiental compilou⁶⁵ em sua página 55 iniciativas compiladas, e pelo menos 17 delas são para povos indígenas na Amazônia. As vaquinhas virtuais foram alternativas principalmente para os povos indígenas que viviam em contexto urbano, como a vaquinha do Parque das Tribos em Manaus, bairro indígena com aproximadamente 800 famílias de 35 povos; a vaquinha do povo Mura (SOS Mura), pensando esse povo em todo o território amazônico; o trabalho da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (Amism), com produção de máscaras e a venda para arrecadação de recursos, pensando a máscara como um item necessário para o cuidado nesse contexto.

Quero destacar o papel das mulheres nessas atividades. Muitas mulheres envolvidas nas ações, mulheres indígenas aguerridas nesses processos de mobilização e de cuidado, sobretudo de cuidado.

⁶²<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/597064-indigenas-adiam-maior-encontro-brasileiro-por-cao-do-novo-coronavirus>

⁶³<https://apiboficial.org/2020/05/07/assembleia-resistencia-indigena/>

⁶⁴https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/#:~:text=O%20Comit%C3%AA%20Nacional%20pela%20Vida,as%20suas%20organiza%C3%A7%C3%B5es%20de%20base.

⁶⁵ <https://covid19.socioambiental.org/banco-de-iniciativas.html>

O segundo ponto foi a ação das associações científicas e seus posicionamentos, dando destaque ao ato de produzir notas. Estávamos em um cenário em que nossa mobilização política estava no virtual, acionando virtualidades, e o ato de produzir notas funcionou como manifestação política. A escrita e a ciência (e estamos falando de uma ciência cidadã, uma ciência militante) estavam produzindo notas e posicionando-se frente aquele cenário.

Quero destacar quatro notas, considerando o período em que elas foram produzidas: no contexto da pandemia. A primeira nota é *A COVID 19 e os povos indígenas: desafios e medidas para o controle do seu avanço*, produzida pelo Grupo Temático Saúde Indígena (GTSI/Abrasco) e pela Comissão de Assuntos Indígenas (CAI/ABA). A segunda nota, *A Covid-19 e a Situação Alimentar entre Povos Indígenas: Recomendações para o Enfrentamento da Pandemia*, também foi produzida pelo Grupo Temático Saúde Indígena (GTSI/Abrasco) e pela Comissão de Assuntos Indígenas (CAI/ABA). A terceira nota foi intitulada *Precisamos das Ciências Sociais e Humanas para compreender e enfrentar a pandemia de COVID-19* e, por fim, há ainda uma carta enviada pela Abrasco ao Ministério da Saúde sobre a informação raça/cor nos sistemas de informação da Covid-19.

Aposto, com essas notas, o papel das associações científicas, destacando o diálogo da ABA e da Abrasco, que produziram notas no debate sobre os povos indígenas e a pandemia de Covid-19. Precisamos destacar e valorizar essa aliança das associações científicas nesse lugar de produção de conhecimento. A nota *Precisamos das Ciências Sociais e Humanas para compreender e enfrentar a pandemia de Covid-19* saiu em resposta à Portaria nº 1.122, em 19/03/2020, do Ministério de Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC), que apresentou suas prioridades para projetos de pesquisa, de desenvolvimento de tecnologias e inovações (2020-2023), enfocando apenas as áreas tecnológicas e de inovação. Essa nota verbaliza que não é possível enfrentar a pandemia a partir somente das lentes biomédicas; as ciências sociais e humanas em saúde também são necessárias para compreender os efeitos sociais, políticos e culturais do contexto da Covid-19.

As notas produzidas em diálogo entre GTSI/Abrasco e CAI/ABA foram subsídios para ação pública em cidades amazônicas, mas também para o movimento indígena no papel reivindicatório de exigir ação do Estado e das políticas públicas.

Em relação à carta que orienta a necessidade da inclusão da variável raça e cor nas fichas de notificação de Covid-19, esse posicionamento foi extremamente importante para lutar contra as invisibilidades e iniquidades em saúde, especialmente no que se refere aos povos indígenas em contexto urbano. Como sabemos, os parentes em Manaus estavam sendo invisibilizados na

notificação da doença: por se tratarem de povos indígenas que estão na cidade, eram (e são) vistos como pessoas brancas ou pardas no atendimento público de saúde, não sendo atendidos pela política de saúde indigenista (Sesai), além do cenário de subnotificações. Então, associações científicas fizeram subsídio para esse debate e compraram a briga da inclusão do quesito raça/cor como primordial nesse processo.

Quero destacar a ação do Estado a partir de um lugar: a Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas, coordenada pela então deputada federal Joenia Wapichana de Roraima, e a ação da Frente na articulação de diversos agentes (movimento indígena, parlamentares, agentes indígenas e indigenistas de vários lugares do Brasil) e a posição dessa frente parlamentar na construção do Projeto de Lei nº 1.142/20 que dispõe sobre a criação do Plano Emergencial de Enfrentamento à Covid-19 para povos indígenas.

Algo importante que precisamos destacar do Projeto de Lei foi sua construção participativa, em uma aliança de movimentos indígenas, parlamentares e agentes indigenistas – e, por isso, a necessidade de que essa PL seja aprovada no seu atual formato, respeitando esse processo coletivo de construção de alianças. Na PL também se efetiva o direito ao atendimento à saúde para indígenas que vivem fora das terras indígenas, em áreas urbanas ou rurais, e também para povos indígenas que se encontram no país em situação de migração ou de mobilidade transnacional provisória.

O debate sobre segurança alimentar e nutricional também foi abarcado pela PL, apontando o Estado brasileiro como responsável pela garantia do direito humano à alimentação adequada e por criar estratégias de segurança alimentar e nutricional durante a pandemia.

Por fim, ainda sobre a ação da Frente Parlamentar, quero destacar a carta que se chama *Pelos Povos Indígenas de todo o Mundo*, assinada por 195 entidades, movimentos, organizações indígenas, parlamentares, artistas e coletivos solidários à causa indígena. Essa carta aberta foi endereçada ao Diretor Geral da Organização Mundial da Saúde (OMS), incentivando a criação de um Fundo de Emergência para os Povos Indígenas, a fim de garantir as condições para atender às demandas urgentes das comunidades diante da Covid-19.

Concluindo: se o colapso nas terras indígenas não foi maior e mais agravante foi por conta das iniciativas autônomas dos nossos povos nos territórios. Práticas de autoatenção realizadas pelo fortalecimento da medicina tradicional só foram (e são) possíveis pelo acesso a recursos dos territórios ou provenientes dos territórios. Vivemos naquele período sob um Estado genocida, e nós precisamos que as associações científicas continuem pressionando e posicionando-se frente a ele. Em um contexto de negacionismo da ciência, o papel das

associações científicas foi importante politicamente, tomando o “fazer notas” como uma manifestação política.

Estratégias de resistência

A morosidade do Estado brasileiro frente aos povos indígenas persistiu durante a pandemia: a Projeto de Lei nº 1.142/20, depois de uma extensa tramitação, foi promulgado na Lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020.

Em novembro de 2020, a Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Povos Indígenas lançou o Guia Prático de Monitoramento da Implementação da Lei do Plano Emergencial de Enfrentamento à Pandemia (Lei 14.021/2020). A intenção era orientar, a sociedade civil, movimentos sociais e indígenas e populações tradicionais, no monitoramento e cumprimento da lei por parte dos agentes e órgãos públicos.

Em julho de 2020, também inicia a ADPF nº 709 (Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental), proposta pela Articulação dos Povos Indígena do Brasil (Apib), em conjunto com outros seis partidos políticos (PSB, REDE, PSOL, PT, PDT e PC do B), que determinou ao Governo Federal a adoção de medidas para conter o avanço da pandemia nos territórios indígenas. Esta ação de incidência no Judiciário é histórica no Brasil e para os povos indígenas, e determinou a elaboração de um plano de enfrentamento e monitoramento da Covid-19 para os povos indígenas. Um destaque importante a ser feito sobre a ADPF nº 709 é a atuação de associações e instituições científicas no debate, a saber, especialistas do Grupo Temático de Saúde Indígena da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco) e Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Na ocasião, enquanto pesquisadora indígena, fiz parte do grupo de consultores da Abrasco.

Nesse sentido, minha participação nesse espaço se configura no que Amado (2020, p. 1) chama de “intelectualidade indígena”:

Tendo claro que a inteligência indígena não está adstrita ao modo de fazer ciência no Brasil. Ao contrário, esses saberes nascem e se irradiam no chão batido da aldeia. Estamos especialmente interessados nos impactos da produção e experiências destes indígenas intelectuais no movimento indígena brasileiro, ou seja, como tais trajetórias individuais instrumentalizadas em símbolos próprios da academia estão se articulando com saberes indígenas próprios e contribuindo efetivamente para resultados políticos, econômicos, jurídicos e sociais que levem em conta a cosmovisão das comunidades indígenas (AMADO, 2020, p. 1).

Importante destacar a nossa presença nos vários espaços de enfrentamento, o que constitui em si estratégias de resistência. O conjunto de indígenas advogados que construíram a ADPF 709, juntamente com o Dr. Luiz Henrique Eloy Amado, demonstra a expertise indígena de atuação e articulação nos mais diversos espaços técnicos e políticos. Há uma simetria de saberes no instrumental técnico acionado nesses espaços; ao mesmo tempo a nossa atuação enquanto sujeitos enraizados nos movimentos indígenas nos permite uma capacidade analítica e política que agrega as decisões estritamente técnicas.

Nos territórios virtuais, cada vez mais iniciativas dos povos indígenas ocuparam as telas: denúncias, mobilização de redes de articulação, reflexões de intelectuais indígenas sobre a Covid-19 nos territórios, ações construídas a partir de alianças com a sociedade civil e redes indigenistas.

Em um levantamento realizado e compilado pela Biblioteca Virtual de Saúde dos Povos Indígenas (BVS), entre 22 de abril até 02 de setembro de 2020, foram realizadas 277 *lives* e *webinários* com participação indígena, transmitidos nas plataformas do Youtube e redes sociais como Facebook e Instagram.

Tomar a virtualidade para articulação política foi uma potente ação do movimento indígena no cenário de pandemia. As mulheres indígenas realizaram a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, em agosto de 2019, que reuniu em Brasília mais de 2 mil mulheres de 130 povos indígenas de todas as regiões do Brasil, que gritaram o tema: “Território: nosso corpo, nosso espírito”. Em, 2020, nos territórios virtuais, as mulheres organizaram o evento Mulheres indígenas: o sagrado da existência e a cura da terra que culminou na ação Maracá-Emergência Indígena, onde a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) apresentou um plano emergencial indígena de enfrentamento à Covid-19, pensado desde o movimento indígena.

O plano⁶⁶ era composto por três eixos de atuação: Ações Emergenciais de Cuidado Integral e Diferenciado no Controle da Covid-19; Ações Judiciais e de Incidência Política; e Ações de Comunicação e Informação em Saúde, que reforçam novamente a capacidade de autonomia dos povos indígenas no enfrentamento da situação da Covid-19 nos territórios. É um plano que, em sua construção, acionou várias organizações e lideranças indígenas além de uma rede de aliados indigenistas, e conta com uma plataforma *online* com todos os materiais produzidos, além de canais de comunicação com a Apib para que se fizessem doações e se agregassem mais apoiadores e aliados ao plano.

⁶⁶<https://apiboficial.org/2020/06/29/apib-lanc%cc%a7a-plano-de-enfrentamento-a-covid-19-emerge%cc%82ncia-indigena/>

Atualizar as formas de resistência e mobilização nos espaços virtuais, fazer incidências políticas frente ao Estado no campo dos direitos dos povos indígenas, aliançar no processo aliados de instituições e associações científicas, e fortalecer as redes locais de práticas de autoatenção e cuidado persiste como estratégias de resistência. Dada a velocidade com a qual o cenário da pandemia sofreu mudanças, estratégias permanentes foram formas de consolidar os enfrentamentos cotidianos. Compreendo essas estratégias como permanentes, contudo os efeitos sociais no cotidiano dos povos, nas repercussões no movimento indígena e na ampla rede de aliados e alianças indigenistas ainda estavam por se revelarem.

Considerando a pandemia como um espaço de intersecção das ações indígenas e indigenistas, e do campo de significados/lógicas diferenciados dos conceitos de saúde, doença e cuidado, de contato interétnico (entre os indígenas e os não indígenas), de formação/aquisição do capital simbólico e político, de conhecimentos sobre saúde pública, gestão, políticas públicas e saberes biomédicos sobre a Covid-19. Essa intersecção também se constituiu como um espaço de conflitos de lógicas distintas: as lógicas indigenistas (cabe acrescentar os agentes estatais, além da ampla rede não estatal constituída) e a lógica de como cada organização, liderança, comunidade e movimento indígena pensa o enfrentamento da pandemia.

A luta do movimento indígena junto ao Supremo Tribunal Federal, com a ADPF 709, garantiu a inclusão dos povos indígenas como grupo prioritário na vacinação contra a Covid-19. A cobertura vacinal ainda alcançou as pessoas indígenas de forma desigual, pois coube aos estados e municípios a operacionalização das ações. Houve entraves em reconhecer pessoas indígenas fora dos territórios demarcados e em contextos urbanos. Experiências estaduais e municipais de viabilização da vacina para os povos indígenas, como a ação de Manaus articulada por lideranças indígenas na cidade e protocolada⁶⁷ no Ministério Público Federal (MPF) reivindicando o direito à vacina, também fizeram parte do conjunto de estratégias de resistência.

Percebe-se a colonialidade do Estado em determinar quem é o sujeito indígena detentor (ou não) do direito à vacina. As formas de enfrentamento a essa lógica colonial, protagonizadas pelos povos indígenas a partir de vias judiciais, em simultâneo à ação direta dos movimentos indígenas, são rupturas a essa colonialidade, promovendo o incentivo à vacinação, além de campanhas para a adesão à vacina – uma vez que as *fake news* que negam a eficácia da vacina também alcançaram os povos indígenas. Corpos indígenas vivos e vacinados garantem a saúde

⁶⁷ A Ação Civil Pública Cível Número: 1011770-73.2021.4.01.3200, que determinou no prazo máximo de 10 (dez) dias, a datar de 26.06.2021) inclui, na fase 1 da vacinação prioritária contra a Covid-19, todos os indígenas do estado do Amazonas, inclusive os que vivem em contextos urbanos ou locais não cadastrados pela Sesai.

do território-corpo-espírito, e nos mantêm no enfrentamento ao projeto colonial persistente no atual contexto brasileiro.

Neste capítulo, investigo a produção de conhecimento sobre Segurança e Soberania Alimentar e Nutricional (SSAN) no contexto dos povos indígenas, com destaque para a produção elaborada por pesquisadores indígenas. Como discutido anteriormente, a presença de pesquisadoras e pesquisadores indígenas na construção desse campo representa um avanço epistemológico, pois traz à tona uma visão do conhecimento local e os sistemas de saber que emergem das próprias comunidades, e reafirma as especificidades culturais, políticas e históricas dos povos indígenas e amplia o entendimento sobre a SAN e SSAN a partir de perspectivas originárias.

Ademais, ao longo do capítulo, discuto o conceito de sistemas alimentares indígenas, uma ferramenta conceitual que enriquece a compreensão dos modos de produção, distribuição e consumo de alimentos nessas comunidades. Diferente dos modelos ocidentais, os sistemas alimentares indígenas são profundamente conectados ao território, à biodiversidade e ao ciclo de vida. Esse conceito possibilita compreender a alimentação como um fenômeno integral, que envolve dimensões ecológicas, culturais e espirituais e não se reduz apenas à questão nutricional. A aplicação dessa noção permite, portanto, uma análise mais completa dos desafios e das potencialidades da SSAN nos territórios indígenas.

O sistema alimentar vai além da simples produção de alimentos, envolvendo uma rede complexa de interações que afeta e é afetada por fatores sociais, econômicos e ecológicos. Nessa perspectiva, Maluf e Reis (2013) adotam uma visão sistêmica, entendendo o sistema como um conjunto de interrelações entre seus elementos que evolui com contradições, ou seja, essas relações contêm elementos de conflito. Compreender essas contradições e os mecanismos que geram desequilíbrios permite a articulação de estratégias, soluções abertas e o papel do aprendiz, considerando a alimentação como um ponto de partida para dinâmicas transformadoras (MALUF; REIS, 2013, p. 49).

A contradição central, evidenciada pela transição alimentar vivenciada pelas comunidades indígenas com a incorporação de alimentos ultraprocessados, gera desequilíbrios profundos na relação entre corpo, território e espírito. Isso indica que as interações dentro do sistema alimentar não são harmoniosas; pelo contrário, há tensões e desafios que devem ser

reconhecidos e analisados para compreender as causas desses desequilíbrios, que afetam tanto a segurança alimentar quanto a vida de nossos povos.

Compreender essas contradições é crucial para desenvolver estratégias e soluções que possam responder a esses desafios. A alimentação é apresentada como um ponto de partida para iniciativas transformadoras, sugerindo que ao abordar questões alimentares, é possível impulsionar mudanças mais amplas nas dinâmicas sociais e ecológicas.

Outro ponto de destaque é o papel das mulheres indígenas nos sistemas alimentares de suas comunidades. Tradicionalmente, são as mulheres que detêm o conhecimento sobre os processos de produção, distribuição e organização coletiva dos alimentos. Essa centralidade das mulheres na estrutura alimentar das comunidades indígenas confere a elas uma posição estratégica na formulação de estratégias de SSAN, tanto nos territórios originários quanto nos contextos urbanos. Em ambos os casos, é evidente a importância de aprofundar a análise dessas estratégias, reconhecendo o papel fundamental das mulheres indígenas na sustentação da segurança alimentar de suas comunidades.

No contexto da pandemia de COVID-19, a situação alimentar dos povos indígenas ganhou uma relevância ainda maior. Durante a crise sanitária, as vulnerabilidades estruturais que afetam essas comunidades se tornaram mais visíveis, e a questão da SSAN se mostrou essencial para a saúde coletiva e para o enfrentamento da pandemia. A produção de conhecimento sobre SSAN no período pandêmico revelou não apenas as dificuldades enfrentadas, como também as estratégias de resistência e resiliência dessas populações. Essa análise nos alerta para o fato de que os fatores de insegurança alimentar persistem, especialmente devido a problemas estruturais que seguem desafiando a saúde e o bem-estar dos povos indígenas.

Por fim, ao analisar os estudos e experiências de SSAN no período da pandemia, percebemos que as vulnerabilidades destacadas nesse contexto continuam presentes nas comunidades indígenas, evidenciando a necessidade de políticas públicas efetivas e duradouras. Os problemas estruturais que foram intensificados pela pandemia ainda afetam diretamente as condições de vida. Enfrentar esses desafios a partir de uma perspectiva que valorize a agência dos próprios povos indígenas é essencial para promover a SSAN e a soberania alimentar como direitos fundamentais. No próximo capítulo, aprofundarei esse debate a partir do trabalho de campo desenvolvido em uma associação indígena da cidade de Boa Vista, chamada Kapoi, em um período atravessado pela pandemia.

No cotidiano do viver eu tomo café sem leite, sem açúcar.

Mas tem um momento onde eu tomo café doce e com leite: quando tem farinha de tapioca.

.

A primeira vez que eu saí do Norte eu levei farinha e farinha de tapioca.

Fui para um encontro de juventude em São Paulo, eu tinha 15 anos.

A farinha, ninguém se incomodou. Mas a farinha de tapioca gerou perguntas: que gosto tem? pra que serve? por que tu coloca ela no café?

E eu lembro de uma afirmação: é cereal de índio?

.

Sem muita hesitação, concordei com a afirmação. Sim, é cereal de índio.

E encerrou-se o diálogo. Não teve nenhuma curiosidade sobre esse alimento, o estranhamento se manteve com um alimento consumido por um corpo diferente.

.

Já mulher feita, tendo oportunidade de morar fora do Norte a primeira vez, para estudos, vi em vários lugares a "farinha de tapioca granulada", em forma de um petisco de bar apreciado chamado dadinho de tapioca.

E se tu joga na internet, várias receitas! E o nome é esse, farinha de tapioca granulada.

Recordei disso. Do cereal de índio.

.

Quando eu era criança e ia pro interior da família, as vezes eu enjoava no barco. E a única comida que eu aguentava era café com leite e farinha de tapioca. A farinha tufava no copo do café, eu comia de colher. E enchia o bucho pra aguentar a viagem.

.

Pensar segurança alimentar e nutricional/soberania alimentar é olhar também a partir de uma perspectiva intersseccional: raça/etnia, gênero, classe.

O que se come também passa por esses marcadores.

Nossas culturas alimentares e acesso aos alimentos estão permeadas desses sinais.

Tu gosta de farinha de tapioca?

(NASCIMENTO, 2021).

3 ASSOCIAÇÃO CULTURAL INDÍGENA DO ESTADO DE RORAIMA – KAPOI: TERRITÓRIO INDÍGENA NA MALOCA GRANDE

Neste capítulo, apresento a KAPOI, território indígena situado na cidade de Boa Vista, a partir de uma abordagem que integra o conceito de escrevivência de Conceição Evaristo. A escrevivência, como formulada por Evaristo, é uma prática que vai além da escrita para alcançar uma expressão de vivência, ou seja, a escrita que nasce do cotidiano, das experiências compartilhadas, dos sentimentos e dos desafios enfrentados coletivamente. Esse conceito se fundamenta na ideia de que a literatura pode ser uma ferramenta de resistência e de expressão de identidades e histórias subalternizadas, ao passo que rejeita representações rígidas e absolutas. Nas palavras da autora, a escrevivência se confunde com a vida, permitindo que a experiência individual se conecte com a memória coletiva: “(...) se con(fundem) com a vida, essa vida que eu experimento, que nós experimentamos em nosso lugar ou vivendo con(fundido) com outra pessoa ou com o coletivo, originalmente de nossa pertença”. (EVARISTO, 2020, p. 31).

A partir da escrevivência, Evaristo nos convida a pensar a escrita como um espaço de diálogo entre o individual e o coletivo, onde as vivências de mulheres negras, por exemplo, não são capturadas por representações definitivas, mas sim por um movimento contínuo e vibrante. Esse operador teórico abre caminho para confluências (Bispo, 2022) entre experiências, memórias e criações negras, sem restringi-las ao universo da auto-etnografia ou da auto-explanação, mas permitindo que a escrita se constitua como uma forma de pertencimento e resistência coletiva.

Assim, ao adotar a escrevivência como método para apresentar a KAPOI, pretendo construir uma narrativa que valorize as percepções e vivências indígenas neste espaço urbano. A KAPOI, enquanto território indígena em Boa Vista, representa um lugar de identidade e resistência para seus moradores. Ao trazer trechos dos meus diários de campo, busco não apenas descrever a KAPOI, mas também capturar as nuances de sua existência como um espaço de confluência entre a vida cotidiana e o simbólico, onde as práticas e saberes indígenas se entrelaçam com a vida urbana. Esse relato pretende, portanto, ecoar o espírito da escrevivência, ao construir um registro que não é puramente acadêmico ou antropológico, mas que reflete o olhar de alguém que participa e vivencia esses processos junto à comunidade, um meio de apresentar a KAPOI não apenas como um objeto de estudo, mas como um espaço vivo de pertencimento e troca. A escrevivência possibilita uma abordagem onde as experiências não são

traduzidas ou mediadas por representações redutoras, mas emergem das próprias práticas de vida da comunidade. Esse método nos ajuda a entender a KAPOI em suas múltiplas dimensões, como uma terra indígena em meio à cidade, cujas relações com o território, o coletivo e as histórias partilhadas de seus habitantes se manifestam como formas de resistência e afirmação identitária.

Neste capítulo, também apresento os achados do diagnóstico de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) realizado na KAPOI, que revelam elementos sobre o acesso, a produção e o consumo de alimentos entre as famílias indígenas da associação. O diagnóstico trouxe à tona as realidades e desafios enfrentados pela comunidade no que tange à alimentação.

Nesse contexto, destaco o significado de "comida" construído socialmente. Entre os Wapichana, o termo “Wanhikynyi” expressa a ideia de alimento de forma ampla, integrando elementos de cultura, saúde e espiritualidade; entre os Macuxi, o termo “Ya’re” carrega sentido similar, representando a comida como um elo vital com a terra e a coletividade. Essas palavras, mais do que designar o alimento em si, expressam uma conexão profunda com o território, com as tradições e com o bem-estar coletivo, aspectos que se manifestam na maneira como a comunidade da KAPOI busca garantir sua segurança alimentar. Assim, a SSAN na KAPOI vai além de uma questão de suprir necessidades nutricionais e passa a ser também uma afirmação de identidade, continuidade cultural e produção de conhecimento.

Consideramos a KAPOI - Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima - como terra indígena em contexto urbano, na periferia da cidade de Boa Vista/RR. Os trabalhos de Melo (2012), Frank (2014) e Cavalcante (2015) dão subsídios para referendar essa afirmação.

Ao nos referirmos à KAPOI como terra indígena, não estamos utilizando o termo em seu sentido jurídico, relacionado à demarcação oficial reconhecida pelo Estado Brasileiro. Falamos da dimensão indígena do território porque é nesse espaço, tanto físico quanto simbólico, onde as pessoas e famílias indígenas associadas exercem sua cidadania. Nesse contexto, ocorre o reconhecimento de suas identidades étnicas, organização social, a valorização das línguas e as transformações culturais que surgem das interações interculturais com outros povos e com a cidade.

A Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima, teve sua fundação em 2009, embora tenha formalizado sua estrutura legal e estatutária apenas em 2017. Seu estatuto delineia sua missão de contribuir para o desenvolvimento socioambiental, cultural e artístico das comunidades indígenas de Roraima, abrangendo as diversas etnias presentes na região. Além disso, a associação empenha-se no resgate e na preservação da língua materna, da cultura e das

danças indígenas, com o objetivo de fortalecer a educação comunitária. Vale ressaltar que "KAPOI" significa "lua" na língua macuxi.

A descrição deste território resulta do trabalho de campo que realizei de forma intermitente entre agosto de 2021 e dezembro de 2022, durante as atividades comunitárias da KAPOI, que acontecem às quartas, sábados e domingos. Escolhi acompanhar as atividades das quartas-feiras, quando o grupo de mulheres coordena a produção de artesanato e a associação realiza suas tarefas administrativas, e dos domingos, por conta dos ensaios de parixara, além de ocorrer uma pequena feira onde são vendidos artesanatos e alimentos tradicionais. Sobre *parixara*, recorreremos à pesquisa de Jucicleide Santos, do povo Wapichana (2018), que explica:

Parixara é o nome dado a uma festividade de celebração da fartura na caça, na pesca e na colheita. “O *parisherá* é a dança dos porcos e de todos os animais quadrúpedes” (KOCH-GRÜMBERG, [1916-1928] 2006, p. 79). As canções entoadas e a dança executada na celebração também recebem o mesmo nome, *parixara*. [...] nos referimos ao *parixara* como cantos com temáticas com nomes de animais, com formas de preparo alimentar, bem como práticas de caça, pesca e de coleta de alimentos (SANTOS, 2018, p. 14).

O grupo de *parixara* da KAPOI destaca-se como um dos mais ativos em Boa Vista, participando de apresentações culturais que representam a cultura dos povos indígenas de Roraima. O canto e a dança do *parixara* têm um papel mobilizador, transformando os domingos na KAPOI em momentos de socialização, reafirmação da identidade étnica, expressão cultural e oportunidade para adquirir alimentos tradicionais.

Durante as atividades na KAPOI, as dinâmicas comunitárias incluem momentos de compartilhamento de alimentos e refeições. O fornecimento de alimentos, que pode variar de abundância à aparente escassez, é uma responsabilidade das mulheres, que desempenham um papel crucial na gestão do alimento: garantem que a comida seja suficiente para todos os presentes, compartilham receitas e demonstram criatividade ao cozinhar com os ingredientes disponíveis. Os alimentos disponíveis para compartilhar são trazidos pelas famílias e refletem o que está presente em seus lares, possibilitando vislumbrar questões relacionadas à segurança alimentar e nutricional.

De acordo com os dados do Censo Demográfico Indígena de 2022, divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o estado de Roraima teve um notável aumento em sua população indígena. Entre 2010 e 2022, o número saltou de 55.922 para 97.320, representando um crescimento significativo de 74,03%. Roraima se destaca como o quarto estado com o maior aumento absoluto na população indígena do país, totalizando aproximadamente 41.398 pessoas indígenas. A capital roraimense, Boa Vista, abriga a 8ª

posição, com 20.410 pessoas indígenas (correspondendo a 4,94% da população urbana). Esses dados aproximam-se da estimativa da Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC), que em 2011 apontava mais de 4.600 famílias indígenas vivendo em Boa Vista, totalizando quase 30 mil pessoas (CAMPOS, 2011).

É crucial ressaltar, por meio de dados numéricos, a significativa presença indígena tanto no estado de Roraima quanto na cidade de Boa Vista, a fim de compreender a complexidade das questões que esses dados suscitam para o desenvolvimento de políticas públicas. Atualmente, as políticas públicas direcionadas aos indígenas estão concentradas em algumas áreas particularmente relacionadas à saúde e à educação diferenciada, sendo elaboradas para os povos que habitam territórios reconhecidos e demarcados pelo Estado Brasileiro.

Segundo o relatório elaborado pela Red de Investigaciones Sobre Indígenas Urbanos – RISIU (2020), a questão indígena em contexto urbano é complexa, multiétnica e invisibilizada, mas fortemente presente:

Ao chegarem às cidades, os indígenas convivem com um tipo de discriminação comum: a negação da identidade indígena. Ao se distanciar do perfil esperado do que é ser índio (aquele que vive na floresta, distante do restante da população), eles afirmam ser tachados de aculturados, ou seja, integrados ao mundo não indígena. Portanto, são invisibilizados e isso se reflete na completa ausência de políticas públicas voltadas para esse grupo específico. Essa invisibilização não contempla os inúmeros fatores que motivaram o deslocamento desses povos para o contexto urbano. 1) expulsão dos territórios; 2) crescimento das áreas urbanas e a consequente aproximação com as aldeias; 3) busca por melhores condições de vida, como trabalho, educação formal, saúde, etc. entre outros (RISIU, 2020, p. 5).

Assim, a auto-organização de povos indígenas em contextos urbanos, com a criação de organizações, associações e coletivos indígenas, desempenha um papel fundamental na reivindicação de direitos e no fortalecimento da identidade étnica, que muitas vezes é negada, inclusive no acesso a políticas públicas direcionadas a toda a população. Essa estratégia é essencial para os povos que residem nas cidades, pois permite pensar em meios de acessar e garantir direitos de maneira mais eficaz.

Desde o momento em que tomei conhecimento da KAPOI, a Associação passou por quatro diferentes espaços físicos. Inicialmente, a sede funcionava na residência do fundador, senhor Robério. Posteriormente, foi transferida para o quintal de uma associada, Bete Macuxi. A terceira ocorreu por meio da locação de um espaço no bairro Raiar do Sol, que devido à inviabilidade de custear as despesas não foi mantido. Em seguida, a KAPOI se instalou no quintal de uma família associada da etnia Wapichana, no bairro Aracelis, onde se encontra até o presente momento, configurando-se como uma das quatro organizações indígenas que atuam

em contexto urbano. As outras três são a Organização dos Indígenas da Cidade - ODIC, a Associação Estadual Indígena Kuai'kri de Roraima (AEIKRR) e a Associação Estadual Indígena Dunnui Sannau.

As dissertações de mestrado de Luciana Marinho de Melo (2012) e Érika Joyce Rodrigues Cavalcante (2015) oferecem uma visão abrangente sobre a presença e a experiência dos povos indígenas em Boa Vista. Ambas as pesquisas exploram a dinâmica sociocultural e a organização comunitária, fornecendo compreensões sobre a construção de identidade e pertencimento vivendo na cidade.

Melo (2012), em seu estudo intitulado *Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: Entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima*, investiga as práticas socioculturais dos indígenas Macuxi e Wapichana que residem na capital de Roraima. Ela destaca a importância das organizações indígenas na articulação e representação dessas comunidades na cidade, reconhecendo a cidade como um espaço de configuração comunitária.

A autora destaca as organizações indígenas como entidades organizadas para essa parcela indígena na cidade, indicando que, conforme Canclini (2006 *apud* MELO, 2012), grupos humanos periféricos buscam formas seletivas de convivência, demarcando singularidades próprias. Essa perspectiva oferece uma compreensão mais profunda das relações dos povos da cidade com o contexto em que estão inseridos, abrindo espaço para reflexões sobre dinamismo cultural, relações interculturais e possíveis ressignificações culturais dentro do contexto urbano.

Por outro lado, Cavalcante (2015), em sua dissertação *Indígenas Urbanos, Territórios e Territorialidades: uma análise a partir do bairro Raiar do Sol em Boa Vista – Roraima*, analisa a construção de territórios e territorialidades pelos indígenas residentes no bairro Raiar do Sol, evidenciando o processo de deslocamento dessas comunidades para áreas urbanas em busca de novas formas de vivência e configuração territorial.

A autora realizou sua pesquisa no Bairro Raiar do Sol, localizado na zona oeste de Boa Vista. Este bairro abriga o maior contingente populacional indígena da cidade, com 287 habitantes, distribuídos em diversos pontos, conforme o censo do IBGE/2010, com base no critério de autodeclaração. Além disso, a presença de três organizações que atendem indígenas em contexto urbano, localizadas no bairro e adjacências, contribuiu para a definição da área de estudo. As organizações indígenas são: AEIKRR, ODIC e KAPOI.

Frank (2014), ao dialogar com mulheres indígenas dos povos Macuxi e Wapichana que fazem parte da KAPOI, apresenta a associação como:

[...] A Associação como um espaço de expressão da cultura indígena. É um lugar em que as pessoas podem falar a língua materna, falar o inglês, vivenciar a cultura, compartilhar informações e saberes, manter fortalecida a rede de relações com parentes na Guyana e em Roraima, ensinar a dança parixara, a língua materna e fazer o artesanato. Ela é um o ponto de referência para a prática de manifestações de reafirmação da identidade étnica (FRANK, 2014, p. 84).

As pesquisas mencionadas ressaltam a importância das organizações indígenas locais como a KAPOI e destacam o movimento significativo de indígenas para áreas urbanas, criando territórios e buscando formas de vivência que refletem suas identidades e modos de vida.

Entendemos território como o espaço de interação entre mundos relacionais. Escobar (2016) afirma que

El territorio es “el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él. Representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura. Implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual. Como espacio colectivo de existencia, posibilita la convivencia armónica entre los pueblos (ESCOBAR, 2016, p. 46).

Como destacado por Haesbaert (2021), uma das principais contribuições da abordagem latino-americana sobre o território está em seu foco na esfera do vivido, nas práticas cotidianas. Assim como enfatiza o geógrafo Milton Santos (2005), trata-se do "uso" do território. Milton Santos contribui com a ideia de que o território não deve ser reduzido ao seu "valor de uso", isto é, ao seu valor material ou utilitário. Em vez disso, o território também carrega um "valor simbólico", que inclui o significado emocional, cultural e espiritual atribuído ao espaço pelas pessoas que o habitam. Esse valor simbólico abrange não apenas o uso prático, mas também o papel que o território desempenha na construção de vínculos afetivos, na memória coletiva e nas tradições. Portanto, a abordagem latino-americana amplia o entendimento do território ao incorporar essas dimensões subjetivas, que são cruciais para compreender o modo como as comunidades se relacionam com seu espaço.

A conceituação de território em nosso contexto vai muito além da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista modemo-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência de grupos subalternos, habitantes de periferias urbanas (especialmente descendentes de negros e indígenas) e, de modo culturalmente mais amplo, os povos originários em seus espaços de vida (HAESBAERT, 2021, p. 162).

Nessa chave de compreensão, afirmamos a KAPOI como território indígena em contexto urbano. A diversidade étnica que a compõe e os laços de convivência para o fortalecimento das culturas pela dança parixara, pelo artesanato e pelo diálogo nas línguas maternas evidenciam a vitalidade desse espaço. O território da associação funciona como um ponto de interseção entre diferentes mundos relacionais: mesmo dentro do ambiente urbano, coexistem práticas e vivências que promovem o fortalecimento dos povos indígenas. Ao adotar essa perspectiva, torna-se evidente que as resistências, violações de direitos e desigualdades também se manifestam nesse território. Assim, a KAPOI emerge como um cenário significativo para refletir sobre as estratégias dos povos indígenas em contextos urbanos em relação à Segurança Alimentar e Nutricional (SAN). Para evidenciar esses elementos, a seguir trazemos registros do diário de campo realizado na KAPOI.

Boa Vista, 21 de agosto de 2021

Era uma quarta-feira de agosto, dia de trabalho comunitário da associação, quando cheguei para conversar com o tuxaua para ele me apresentar como nova estagiária da KAPOI. O barracão comunitário tinha umas quinze pessoas, umas esperando atendimento com o tuxaua, outras na fila para realizar o cadastro de associado ou atualizar o pagamento mensal. No outro barracão, dois espaços abertos e uma pequena cozinha. Em um dos espaços abertos, uma mesa de madeira grande com 6 mulheres fazendo artesanatos com sementes. O tuxaua me apresentou para todo mundo do barracão comunitário como estagiária da alimentação, depois me levou para a mesa das mulheres. Me apresentou novamente e disse para eu ficar lá e trabalhar.

O trabalho com artesanato é a principal fonte de renda da associação. As mulheres se reúnem às quartas e sábados, o dia todo, para produção de artesanato. Há um caderno de registro de trabalho das artesãs, onde se assina o nome, o horário de chegada e de saída.

As mulheres indígenas presentes, em sua maioria do povo Wapichana, começaram a conversar na língua materna e em alguns momentos atravessando a fala com frases em inglês. A KAPOI tem uma grande presença do povo Wapichana vindo da República Cooperativista da Guyana, e a língua inglesa é presente nos diálogos cotidianos. “Em inglês eu entendo um pouco!”, afirmei.

Conversamos. As mulheres me fizeram perguntas sobre meu povo, meu território e sobre meu estágio. Nem sempre eu entendia as perguntas, que às vezes eram em inglês,

traduzidas para português ou repetidas em Wapichana, para que eu pudesse aprender. Falei superficialmente. Em algumas organizações indígenas há uma desconfiança com trabalhos de pesquisa, que não dão retorno à comunidade e que as pesquisadoras e pesquisadores envolvidos não voltam para apresentar os resultados. Como professora, já vi essa situação acontecer com alguns estudantes, então me coloquei atenta para não gerar nenhum ruído.

Era quase 11 horas da manhã quando um associado chegou no barracão comunitário e colocou na mesa uma sacola com pães doces e um refrigerante de dois litros. Algumas pessoas foram lá, pegaram um pão, dividiram ao meio entre duas, três pessoas. Copos de refrigerante também eram coletivizados.

O tuxaua me chamou para merendar. Eu fiz os cálculos rapidamente com o que eu via à mesa e eram entre 20 e 25 pessoas para uma sacola de 10/12 pães. Eu não estava com fome. Recusei o pão e peguei um copo de refrigerante. Fiquei pensando que a merenda não ia dar para todo mundo. Não deu.

Enquanto eu tomava o refrigerante, o tuxaua pediu que a cozinheira começasse a fazer o almoço. “O que tem pra hoje? Quem é a cozinheira de hoje?” Vamos fazer uma vaquinha aqui para comprar mistura pro almoço, vamos, vamos!”. Tuxaua Nelson Wapichana é um homem muito alegre e sua voz era alta, para que todos pudessem ouvir. As perguntas eram sérias, mas com a sua fala brincante, as respostas de todos também vinham na brincadeira: Tuxaua tá devendo damurida!⁶⁸, “a gente quer carne de boi”, “hoje nem xibé⁶⁹ tem porque ninguém trouxe farinha”.

Eu fiquei intrigada com as respostas, porque certamente a refeição não seria a dos pedidos. Perguntei às mulheres quem era a cozinheira. “Ah, depende. Têm as cozinheiras de sempre, mas se elas não vêm pra KAPOI, a gente decide quem vai cozinhar”. Nesse dia, a cozinheira dona Anete assumiu o posto.

A cozinha fica no segundo barracão. É uma cozinha pequena: de madeira, com chão de terra batida, teto baixo. Fazia calor. A cozinha tem um fogão de 6 bocas, 4 prateleiras – duas em cada extremo da cozinha – e uma pia. O fogão de 6 bocas – funcionam somente 4 bocas, e o forno funciona como armário para armazenar alimentos. A botija de gás, emprestada para a associação, é de uso coletivo. Na pequena cozinha há uma pia, porém para lavagem de panelas

⁶⁸Damurida é um caldo com variedades de pimentas. Há variações do caldo, com folhas de pimenteira e tucupi – líquido extraído da mandioca brava. O caldo pode ser de peixe, carne de caça ou outra proteína animal disponível. É um dos pratos mais apreciados da cultura alimentar dos povos indígenas de Roraima.

⁶⁹Xibé é uma mistura de farinha de mandioca amarela com sal e água. O xibé pode ser consumido como acompanhamento nas refeições ou como prato único. A grafia pode variar: “chibé”.

grandes é utilizado um tanque que fica nos fundos da casa da associada Elizabete, que cede parte do seu terreno para a sede da KAPOI.

Dona Anete fez uma panela grande de arroz. Cortou alho, pimenta de cheiro e fez arroz fritando os temperos e botando para cozinhar. Perguntei se ia ter mais alguma coisa para o almoço, ela disse para eu falar com o tuxaua.

O tuxaua tinha arrecadado na vaquinha um pouco mais de dez reais. Eu não tinha dinheiro, estava somente com cartão. Dei meu cartão para o tuxaua, disse para ele comprar um peixe assado ou um frango, na quantidade que fosse necessária para todo mundo que ia almoçar. Ele disse que só um frango assado era suficiente. Falei que o cartão era de aproximação, não precisava digitar nenhuma senha. Ele saiu de moto e foi buscar o almoço.

Chegou com um frango assado, uma marmita de baião de dois, um pouco de farofa numa sacolinha de dindim. Levou para a cozinha. A cozinheira destrinchou o frango, botou em uma panela e levou as coisas para arrumar na mesa do barracão comunitário. A secretária, que estava utilizando a mesa para trabalhar no cadastro dos associados, retirou as pastas e papéis e botou uma toalha de mesa.

Uma mesa com uma panela de arroz, um pote de farinha, um frango assado em pedaços. Alguns pratos e colheres. O tuxaua agradece a comida e diz para todo mundo se servir. A cozinheira pergunta qual parte do frango eu gosto mais. Eu digo para ela que vou esperar todo mundo e que depois me sirvo.

Eu via que era pouca comida para muita gente. Na minha percepção, um frango era pouco para todos. Me servi com muito arroz no prato, farinha e um pedaço pequeno de frango. Fui comer perto do tuxaua. Disse a ele que podia ter comprado mais frango, ele me respondeu que aquele frango era suficiente. “Tá todo mundo comendo, tá tudo bem”.

Enquanto todo mundo comia, as brincadeiras, em voz alta e para todos, seguiam: “tô comendo damurida bem gostosa!”, “essa é uma carne de caça”, “eu gosto muito de feijão com verduras”, “galeto da cidade tá é bom, não é galinha de quintal, mas tá bom”.

O que estava no prato dos parentes não era abundante. Não tinha comida para repetir mais uma vez, se quisesse. Mas enquanto se comia, a fala era sobre abundância, sobre comidas da cultura, sobre comidas que mais gostavam, sobre comida em abundância.

Voltei para casa no meio da tarde quente. Eu cheguei em casa com fome, mas não quis comer. Não consegui ficar tranquila com aquele almoço, com aquela quantidade de comida. Segui intrigada em como era possível falar de abundância mesmo com prato pouco diverso.

Novamente, relembro a fala de Vanda Witoto (2021): “o que chegou primeiro na nossa comunidade não foi o vírus, foi a fome”⁷⁰. Me custou R\$ 30,00 reais o frango assado. Se eu não tivesse ido, teria frango assado? O almoço seria arroz e farinha? Como era possível uma fala de alegria, abundância e memórias de culturas alimentares diversas, mesmo se o prato na mão não correspondia? Era essa uma situação de fome, de insegurança alimentar?

Ter vivenciado essa experiência no primeiro dia que cheguei na KAPOI me fez pensar que diagnosticar a situação de segurança alimentar e nutricional das famílias que constroem a associação e as condições de autonomia para construir soberania alimentar no território de contexto urbano poderia ser minha contribuição para a associação, pensando caminhos para enfrentar possíveis cenários de insegurança alimentar.

Boa Vista, 03 de outubro de 2021

“Tem cará, curimatã, surubim! Também tem refrigerante de latinha pra vocês almoçarem no domingo! Vem aqui na banca do pescador, na banca do Sansão!”.

Uma caixa de isopor com gelo e uma variedade de peixe fresco, sem tratar. Peixe sem tratar é aquele que está com as entranhas, com bucho, sem “ticar”. *“Quanto custa o quilo? Custa 15 reais! Ah, também tem peixe moqueado”⁷¹!*

O tuxaua Nelson, com o microfone na mão, vai andando e fazendo graça. Ora em português, ora em Wapichana, a voz abrindo o terreiro é embalada com uma música de piseiro ao fundo, apresentando os produtos disponíveis para a venda. Os valores, não mais que R\$ 20,00 (vinte reais). É dinheiro de papel; *pix* e cartão não tem serventia. Mesmo falando da facilidade do *pix* e como seria interessante para impulsionar as vendas, a possível resistência a tal tecnológica soma-se aos poucos aparelhos celulares com internet à disposição: ou tem celular ou tem internet, é a piada corrente.

⁷⁰Afirmção feita por Vanda Ortega Witoto, liderança indígena mulher do Parque das Tribos – Manaus, no seminário *Ágora intitulado Território e saúde: (in)segurança alimentar e acesso à água potável durante a pandemia* promovido pela Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco). O debate integrou a programação do *Abril Indígena – Acampamento Terra Livre* realizado no dia 22/04/2021, sob a coordenação de Maurício S. Leite – UFSC e GT Saúde Indígena/Abrasco, tendo como expositores Inara do Nascimento Tavares -Instituto Insikiran/UFRR e GT Saúde Indígena/Abrasco, Douglas Jacinto da Rosa – UFPR e Conselho Estadual dos Povos Indígenas/CEPI, Vanda Ortega Witoto – Parque das Tribos/AM e debatedora Rosana Lima Viana – Funasa e UFMA. Para acesso, buscar em TV Abrasco <<https://www.youtube.com/watch?v=GkbetuKokpU>>.

⁷¹O peixe moqueado é uma tecnologia indígena de secagem do peixe, com a finalidade de fazer durar a carne do peixe por muito tempo, mesmo sem estar exposta a boas condições de conservação. Primeiro, pré-assando o peixe na brasa, só com defumação, usando uma grelha de galhos chamada moquém.

Para o mês de outubro foi decidido que em todos os domingos aconteceria a feira na Kapoi, iniciando às 10 horas da manhã até às 17 horas. À tarde, após o almoço, a feira segue com o ensaio do grupo de parixara. Depois do ensaio de parixara, um forró para a despedida, que vai no máximo até às 20 horas ou até o caxiri acabar.

As pessoas que estão vendendo algum produto colocam as mesas dispostas no entorno do malocão principal. Produtos à mesa. Para olhares desavisados pode parecer que não tem muita diversidade/variedade à venda. Além dos artesanatos e roupas para brechó, os demais produtos são revelados no decorrer do dia. É a procura por produtos que desvela o que tem nas caixas de isopor, painéis fechadas, nas bolsas embaixo das mesas, ou numa sacola que fica pendurada no transporte – bicicleta ou moto – até que alguém pergunte ou procure determinado produto.

Também não há cartazes ou preços à mostra. Às vezes, os artesanatos produzidos na Kapoi nos dias de quarta-feira são identificados com o valor em papel pequeno, amarrado com um fio junto ao artesanato.

Seguindo a andança no terreiro e apresentação da feira, “*o homem do caxiri, hoje o pessoal fica bêbado*”! Tuxaua Nelson se aproxima do seu Nelson Caxiri, parente que vende caxiri em garrafas de 1 litro, 1,5 litro e 2 litros todos os domingos na KAPOI. Nesse domingo, além do caxiri, tinha uma panela de *curry* de frango caipira com batata, arroz, farinha e beiju. O valor do prato, 8 reais.

Curry é um prato bastante apreciado pelas parentas e pelos parentes da Guiana. A receita do *curry* não é um consenso, o que o prato tem em comum são os temperos prontos, encontrados em supermercados de Lethem, cidade guianense fronteiriça do município de Bonfim. Alguns temperos são possíveis encontrar na feira da KAPOI. Dona Camila é quem vende. Os temperos cobiçados são das marcas *Indi* e *Chief*. Os temperos *Indi* são utilizados para fazer o *curry* e os temperos *Chief* são utilizados para alimentos em geral. Há um prato que faz parte da memória afetiva da culinária guianense que circula na Kapoi: o *fried rice* (arroz frito).

Nesse dia, os jovens estavam mobilizados em arrecadar recursos para o dia das crianças. “*Cachorro quente au au au para todas as crianças e adultos também!*”, anuncia o tuxaua

“*Aqui tem pão, molho quentinho quentinho na hora, no valor de 2 reais. Os jovens tão vendendo bem baratinho assim, qualquer um compra! Lá na rua, o cachorro quente é 5 reais!*”, diz o Tuxaua Nelson andando pelo barracão da KAPOI.

Boa Vista, 11 de dezembro de 2022

Domingo quente, ensaio de parixara rolando à tarde toda no barracão da nova sede de KAPOI. Desde que iniciei a pesquisa, a KAPOI passou por 4 sedes provisórias, todas no mesmo bairro, todas no quintal de associados. Teve uma sede que tentamos alugar e pagar mensalmente. Não durou muito, a arrecadação de recursos entre os associados não sustenta o pagamento de uma sede e demais custos.

Nesse dia, não teve almoço coletivo na KAPOI. A ideia do tuxaua Nelson é que as pessoas pudessem levar almoço para venda. O prato de comida mais caro custava 8 reais.

Observei que algumas famílias chegavam depois das 14h, ou seja, já vinham almoçadas de casa. Nas vendas da KAPOI sempre tem muitos doces, balas, pirulitos. Todo mundo gosta muito de bombom, como chamamos aqui. Apesar de não ser muito dos doces, aprendi a comprar bombom e ter disponível para adoçar a boca. “Bora adoçar a boca?” E sempre aparecia um bombom. Eu aprendi também. “Bora adoçar a boca?” E eu entregava o bombom para quem estivesse comigo ou alguém que eu fosse cumprimentar.

Nesse dia, o tuxaua informou que após o ensaio de parixara, ia rolar um pouco de forró. Eu adoro dançar forró e os forrós de maloca são sempre os melhores. Eu sempre fico muito animada quando tem forró depois da parixara. “O seu Nelson do caxiri vai buscar mais caxiri pra hora do forró!”, avisa o tuxaua.

Começa uma mobilização para juntar dinheiro para o caxiri. Na associação não entra bebida alcoólica, só bebida tradicional. Tem fofoca de quem batiza o caxiri com cachaça antes de entrar na associação. Nunca fui apurar. Acho muito potente todo domingo ter caxiri na KAPOI. Caxiri forte, caxiri doce. O caxiri forte embriaga, o doce eu sinto que dá “sustança” no bucho.

Dona Bete, minha parceira de forró, aparece com uma vasilha de plástico média com farinha. Enche de água, começa a mexer, coloca 3 pimentas olho de peixe, esmaga com a colher no meio da farinha e me dá. Eu tomo. Xibé da dona Bete. “Nem caxiri doce pra tufar, nem caxiri forte pra ficar bêba”, diz Dona Bete. Eu começo a rir!

Farinha também tufa, xibé tufa! A gente ri juntas.

As comidas que estavam à venda já acabaram, está todo mundo vivendo de caxiri e dança. Pergunto para o tuxaua se era bom a gente ver alguma merenda, fazer um caldo. Ele diz que não precisa, que está todo mundo bem. E está! Tem muita alegria presente!

“A gente se alimenta de tudo! De dançar, de caxiri, de estar junto, de estar feliz! A gente se alimenta de tudo!”. Foi a primeira vez que eu ouvi essa frase com atenção. Já tinha me ocorrido que na KAPOI nunca se fala de escassez, que todo tempo está se falando de abundância no que se refere à alimentação, mesmo se não tem. Mas foi a primeira vez que eu ouvi com atenção e ficou marcado em mim: “a gente se alimenta de tudo!”. Era necessário não perder de vista essas outras dimensões de se alimentar e de manter o bucho cheio que estão presentes na KAPOI.

Boa Vista, 16 de fevereiro de 2023

Recebo uma mensagem de celular de Liz Wapichana, presidente do conselho fiscal da KAPOI. Antes da mensagem, algumas chamadas não atendidas. Logo chega um áudio, informando que ganhamos um projeto do programa *Mesa Brasil*, do Serviço Social do Comércio - SESC. Respondo em mensagem de texto: “qual projeto?”. E vem a resposta: “sabe o diagnóstico que fizemos? Com isso, o Mesa Brasil cadastrou a KAPOI para receber alimentos e distribuir para as famílias”.

Fico feliz. A KAPOI precisa receber esses alimentos. Fiquei intrigada com a minha constatação de que as famílias vivem uma situação de insegurança alimentar leve e moderada, mas que essa percepção não é compartilhada pelas próprias famílias, que não olham a si mesmas nessa condição.

- E como vai funcionar a doação, Liz?
- Eles avisam semanalmente o que tem de doação e nós vamos lá buscar!
- Mas não temos um transporte. Eles não têm um carro, um transporte institucional, algo assim?
- Não me explicaram, nós temos que ir buscar.

Nos meses subsequentes, uma vez na semana, em dias variados, eu era acionada pela Liz para ver o transporte de pegar os alimentos. Às vezes era um pix para gasolina do carro que ia buscar, às vezes era um pedido de um carro “solidário” para ir buscar as doações. Fiz isso algumas dezenas de vezes, sem questionar essa forma “atravessada” de acontecer as coisas.

Sempre recebia fotos das doações: melancia, jerimum, milho. Uma vez foram vários pacotes de pão e polpas de suco de morango. Liz sempre perguntava se eu ia buscar a minha doação. Minha resposta: “pode doar para outra família”.

Eu não estava em situação de vulnerabilidade, tampouco de insegurança alimentar. Mas o tuxaua Nelson e a Liz nunca perguntavam sobre isso. Perguntavam se eu ia buscar a minha doação.

Um dia, o tuxaua perguntou se eu estava ainda morando no mesmo endereço que ele ia me visitar. Me arrumei para a visita do tuxaua, com suco de buriti que tinha congelado há algum tempo.

O tuxaua chegou, ligeiro, com o corpo quente de andar de moto no sol. Bebeu água gelada, pediu mais. Nem se sentou, nem se demorou: me entregou uma melancia e um jerimum. “Essa é sua parte, dona Inara!”. Aceitei, imaginando que era a doação que a KAPOI recebia semanalmente e quis trocar pelo suco de buriti. “Não, não é troca não! Troca é na KAPOI, no dia de feira! Aceite sua parte de alimentos porque você é da KAPOI!”

O tuxaua afirma com muita generosidade e afeto a minha pertença⁷² à KAPOI. “É da sua escrita que conseguimos o projeto, você tem que comer da doação com a gente!”.

Eu sei que fazemos aliança pela comida, é assim no meu povo. Mas essa comida, logo essa que eu sei que podia ser uma porção a mais para uma família, me colocava uma questão moral. O tuxaua Nelson, sabido, logo me dá a resposta: “Não é se a senhora precisa ou não. A senhora precisa comer com a gente, do que a gente come. É isso”.

É isso. Segui não indo buscar minha doação, agora por uma questão de logística mesmo. Mas definitivamente, nunca deixei de comer qualquer coisa que vinha da doação de comida, precisando ou não. Não é sobre precisar ou não. É sobre se fazer corpo com a mesma comida, com o mesmo alimento. Eu sei disso, só tinha me esquecido um pouquinho.

3.1 Diagnóstico da Situação de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Indígenas da KAPOI

O diagnóstico foi solicitado pelo tuxaua Nelson no início da minha pesquisa de doutorado, com o objetivo de coletar informações atualizadas sobre as famílias indígenas

⁷²“Pertença” é o termo utilizado pelos parentes da KAPOI para se referir a quem pertence à comunidade.

ligadas à associação, a fim de criar uma base de dados para subsidiar o planejamento e as ações da KAPOI. Um dos focos centrais desse diagnóstico foi a avaliação da segurança alimentar e nutricional dessas famílias, dada a relevância desse tema para o direcionamento das atividades da associação.

A construção do diagnóstico seguiu uma abordagem coletiva, sendo desenvolvida em parceria com o grupo de jovens da KAPOI. Entre setembro e outubro de 2022, realizamos encontros semanais com o intuito de estruturar o material necessário para a condução dessa atividade, inclusive o próprio questionário (Anexo 2). A proposta do tuxaua foi proporcionar aos jovens a oportunidade de se qualificarem em técnicas de pesquisa comunitária, possibilitando que essas ações se perpetuassem ao longo do tempo, fortalecendo a autonomia local.

Metodologicamente, adotamos uma abordagem colaborativa, fundamentada no conceito de coteorização. Conforme a leitura de Rappaport (2018), “a coteorização refere-se à produção coletiva de conceitos, combinando a teoria antropológica com os saberes locais compartilhados pelos interlocutores” (RAPPAPORT, 2018, p. 327). Assim, o processo metodológico respeitou e valorizou os conhecimentos da comunidade, promovendo uma troca mútua de saberes.

Foi elaborado coletivamente um questionário com 100 perguntas (Anexo 2), sem baseamento em nenhum instrumento prévio, das quais 20 foram direcionadas especificamente à análise da segurança alimentar e nutricional. As demais questões abordaram temas relacionados a aspectos socioeconômicos, saúde e a avaliação das atividades desenvolvidas pela Associação. A aplicação-teste do questionário foi realizada pelo tuxaua Nelson, juntamente com Lislyn e Alcione Peres, que trabalharam de forma colaborativa para construir um consenso sobre a melhor abordagem para conduzir as entrevistas. Uma das decisões importantes tomadas nesse processo foi a tradução das perguntas para as línguas maternas ou a adaptação de termos específicos, a fim de garantir uma melhor compreensão pelos entrevistados. No total, 20 pessoas participaram da aplicação-teste, com cada questionário levando aproximadamente duas horas e meia para ser concluído. Para registrar informações que não cabiam no questionário, fizemos o uso de um bloco de notas digital, no qual os dados eram registrados e compartilhados comigo e com os jovens envolvidos na construção do diagnóstico.

Em novembro de 2022, organizamos um encontro liderado pelas mulheres da comunidade para discutir as atividades em andamento no segundo semestre daquele ano e planejar as ações para 2023. Durante essa reunião, o questionário elaborado para o diagnóstico da KAPOI foi apresentado, discutido e referendado pelos presentes.

Durante essa mesma reunião, apresentei a proposta da minha pesquisa de doutorado, discutida em diálogo aberto com os membros da KAPOI. As mulheres da associação assumiram o compromisso de refletir junto comigo sobre a segurança alimentar e nutricional, tomando o território da KAPOI como base para desenvolver estratégias de fortalecimento comunitário.

Entre novembro de 2022 a janeiro de 2023, o questionário foi aplicado à comunidade, resultando na coleta de dados de 90 famílias associadas, abrangendo um total de 280 pessoas, entre crianças e adultos. A análise desses dados nos oferece uma visão parcial da situação da comunidade, além de fornecer subsídios importantes para a implementação de projetos futuros.

O questionário foi respondido por 90 famílias associadas à KAPOI, sendo que a pessoa responsável por responder era a liderança do núcleo familiar. Desses entrevistados, a grande maioria era composta por mulheres, representando 85,6% do total, enquanto 13,3% eram homens. Esse dado reflete o protagonismo feminino dentro das famílias e da comunidade, relacionado com a organização social e o papel das mulheres na manutenção da segurança alimentar e nutricional familiar.

No que diz respeito à faixa etária das lideranças, 18,3% tinham entre 17 e 25 anos e 16,1% estavam na faixa de 26 a 35 anos, demonstrando a presença significativa de jovens adultos à frente de suas famílias. A maior parte, no entanto, concentrava-se entre 46 e 59 anos, representando 32,3% do total. As lideranças entre 36 e 45 anos somavam 20,4%, enquanto 12,9% dos entrevistados tinham mais de 60 anos, evidenciando a presença de lideranças mais velhas.

Esses dados mostram uma diversidade etária entre as lideranças familiares, com uma distribuição relativamente equilibrada entre diferentes grupos de idade. Esse perfil sugere que tanto jovens quanto adultos mais velhos estão ativamente envolvidos nas questões familiares e comunitárias, um indicativo de um ambiente intergeracional, onde diferentes gerações assumem responsabilidades compartilhadas. A distribuição etária sugere que tanto os jovens quanto os mais velhos estão engajados em papéis de liderança, mas é notável a presença mais significativa de adultos entre 46 e 59 anos. Isso pode indicar uma transição geracional em curso, onde os mais velhos compartilham suas experiências com as gerações mais novas, garantindo a continuidade dos saberes e práticas comunitárias.

A comunidade KAPOI se caracteriza por sua diversidade étnica, sendo composta por diferentes povos indígenas que convivem e compartilham suas culturas. Entre os entrevistados, 48,9% pertencem ao povo Wapichana, seguido por 38,9% do povo Macuxi, refletindo a predominância dessas duas etnias na região. Uma pequena parcela da população, 2,2%, se

identifica como pertencente tanto ao povo Macuxi quanto ao Wapichana, fruto das históricas interações e laços familiares entre esses grupos. Além disso, 2,2% da comunidade pertence ao povo Patamona e 5,6% ao povo Sateré Mawé, demonstrando a presença de outros povos indígenas.

O levantamento ainda aponta a presença de grupos menos numerosos, como o povo Guajajara, que representa 1,1% da população da KAPOI, e pessoas que se identificam como quilombolas, também correspondendo a 1,1%. Essa diversidade reflete a formação multiétnica da comunidade, onde diferentes culturas convivem e colaboram. A presença de grupos como os Guajajara e quilombolas sugere um contexto de migrações e trocas culturais que enriquecem o tecido social da KAPOI.

Nesse sentido, percebemos a KAPOI como um exemplo de convivência intercultural, com a predominância dos povos Wapichana e Macuxi, mas também com a presença significativa de outras etnias e identidades. A existência de famílias mistas, como no caso de membros que se identificam tanto como Macuxi quanto Wapichana, ilustra uma integração entre os diferentes povos, que compartilham não apenas o território, mas também experiências e saberes. A presença de pessoas Guajajara e quilombolas, ainda que em menor número, destaca a complexidade das redes de interações que moldam a comunidade.

Em relação ao uso da língua materna, 78,9% dos entrevistados afirmaram falar sua língua, enquanto 21,1% indicaram que não falam mais o idioma de seu povo. Esse dado evidencia que a maioria da comunidade ainda preserva suas línguas maternas, reforçando o papel central da língua na manutenção da identidade cultural, mesmo em um contexto de diversidade étnica.

O fato de 78,9% dos entrevistados falarem sua língua materna reflete uma forte preservação cultural, essencial para a transmissão de saberes tradicionais e para a coesão social dentro da comunidade. No entanto, os 21,1% que não falam mais sua língua indicam um possível desafio de manutenção cultural, possivelmente relacionado ao contexto urbano e à convivência comunitária reduzida com outros familiares falantes da língua materna. A preservação linguística, portanto, se apresenta como uma questão importante para o fortalecimento das identidades étnicas no contexto da KAPOI.

A diversidade linguística e étnica pode ser um caminho-fortalecimento de estratégias comunitárias. O respeito e a valorização das diferentes culturas presentes na comunidade podem fomentar o intercâmbio de práticas tradicionais, especialmente em áreas como a segurança

alimentar. Ao mesmo tempo, o uso da língua materna se mostra um fator essencial para o fortalecimento comunitário.

Na comunidade KAPOI, foram contabilizadas 183 crianças, incluindo adolescentes nessa mesma categoria. Isso ocorre porque, a partir dos 15 anos, se os jovens já têm parceiros ou filhos, eles deixam de ser considerados adolescentes, sendo incluídos nas categorias de adultos e lideranças familiares. As crianças estão presentes em todas as atividades comunitárias da KAPOI.

Em relação à moradia, 72,2% das famílias da comunidade KAPOI possuem casa própria, refletindo uma situação de relativa estabilidade habitacional. Além disso, 14,4% vivem em casas cedidas por parentes ou amigos, sem a necessidade de pagar aluguel, o que demonstra uma forte rede de apoio comunitária. No entanto, 13,3% das famílias ainda vivem em casas alugadas, o que pode indicar uma condição de maior vulnerabilidade financeira e instabilidade residencial para uma parcela da população.

No que se refere ao acesso à água, 96,7% das famílias afirmam ter acesso regular à água em suas residências, um dado positivo para a maioria da comunidade. No entanto, 3,3% das famílias relatam não ter acesso regular à água e 42,9% das famílias se queixam da escassez de água em determinados períodos, o que representa um desafio importante para a qualidade de vida e bem-estar das famílias. A falta de água em certas ocasiões pode impactar diretamente não só o dia a dia das famílias, mas também atividades como a produção de alimentos.

O acesso à água é fundamental para garantir a segurança alimentar. A disponibilidade regular de água em casa é essencial para a produção de alimentos, preparo das refeições, higiene pessoal e limpeza, além de ser um recurso indispensável para a agricultura e criação de pequenos animais. Quando o acesso à água é comprometido, como relatado por uma parte significativa da comunidade, a segurança alimentar também é afetada, pois sem água suficiente é difícil manter práticas agrícolas sustentáveis e assegurar uma nutrição adequada. Garantir o acesso à água de forma constante e segura é essencial para a segurança alimentar.

O sistema de abastecimento de água de Boa Vista é composto por duas modalidades principais. A primeira é a captação superficial das águas do Rio Branco, onde duas adutoras transportam a água bruta para as estações de tratamento (ETA). A segunda é a captação subterrânea, que ocorre em diversos bairros da cidade, por meio de 62 poços tubulares instalados, segundo os dados da Companhia de Águas e Esgotos de Roraima (CAER, 2024). Em 2024, o Rio Branco atingiu um nível de -39 cm, a segunda pior seca da história.

De acordo com o Fundo das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO, 2011), mesmo países com ampla disponibilidade de recursos hídricos não estão imunes à insegurança alimentar. O Brasil é um exemplo disso: embora tenha abundância de água, sua vasta extensão territorial resulta em uma distribuição desigual desse recurso.

A questão do transporte para as famílias chegarem na KAPOI revela desafios em termos de mobilidade e acesso. A situação é agravada pelo fato de que Boa Vista apresenta uma malha de transporte público bastante precária, especialmente nas áreas periféricas, onde é o território da KAPOI e muitos membros da comunidade residem. De acordo com os dados, 41,2% afirmam que não há transporte público disponível entre suas casas e a KAPOI, resultando em dificuldade de acesso ao território da associação. Entre os que se deslocam para a KAPOI, 36,7% utilizam bicicletas. Apenas 4,4% dos entrevistados possuem carro próprio, enquanto 12,2% têm motos e, em alguns casos, trabalham como mototaxistas, gerando uma fonte de renda e oferecendo uma solução parcial para a mobilidade.

As atividades na KAPOI ocorrem semanalmente às quartas, sábados e domingos, durante todo o dia. A participação em pelo menos um desses dias é fundamental para o fortalecimento da comunidade. Às quartas-feiras, as mulheres se dedicam à produção de artesanato e a “ensinagem” aos mais jovens. Já aos sábados e domingos, além dos ensaios do grupo de parixara, acontecem reuniões comunitárias, onde os membros compartilham suas experiências e a vida cotidiana. No domingo, a KAPOI se torna um ponto de encontro mais amplo, sendo visitada não apenas pelos associados, mas também por indígenas de outras associações e por visitantes não indígenas que buscam conhecer e adquirir artesanato.

Devido às dificuldades de mobilidade e à falta de transporte adequado, é bastante complicado para os membros da KAPOI comparecerem às atividades três vezes por semana. Por isso, o domingo é o dia mais escolhido para participação, já que, além das atividades regulares, sempre há celebrações e uma maior presença de pessoas, tornando esse momento especialmente significativo para o convívio e fortalecimento dos laços comunitários.

A situação socioeconômica das pessoas associadas à KAPOI reflete uma realidade muito presente nas populações indígenas em contexto urbano. Entre os entrevistados, 55,6% são autônomos, 8,9% possuem empregos assalariados, 10% são aposentados ou pensionistas e 25,6% encontram-se desempregados. Esses dados indicam que a maior parte da comunidade depende de atividades autônomas, que muitas vezes não garantem uma renda estável, enquanto um quarto da população está desempregado, reforçando a vulnerabilidade econômica. Essa realidade está diretamente relacionada às dificuldades de inserção no mercado formal de

trabalho, evidenciando desigualdades estruturais que afetam as populações indígenas. A menor presença indígena no mercado de trabalho formal é um reflexo de preconceitos, estereótipos e do difícil acesso à educação de qualidade, fatores que não apenas limitam as oportunidades profissionais, mas também impactam negativamente outras áreas, como saúde e bem-estar.

A vulnerabilidade econômica e a menor inserção no mercado de trabalho entre os associados da KAPOI reforçam a falta de acesso a políticas de emprego e renda por pessoas indígenas em contexto urbano.

Entre os associados da KAPOI que atuam de forma autônoma, 44,6% se dedicam à produção de artesanato, uma atividade que gera renda e valoriza as tradições culturais. Além disso, 6,2% trabalham com brechós de roupas, vendendo inclusive no espaço da KAPOI aos domingos. As diárias de trabalho, que englobam tanto atividades domésticas quanto limpeza de quintais e construção civil, são a segunda ocupação mais comum, com 30,8% dos associados atuando nesse segmento. Outras ocupações incluem costura (1,5%), venda de hortaliças (1,5%) e trabalhos no ramo da beleza (3,1%).

Uma parcela significativa, 7,7%, se dedica à venda de comida, o que reflete a importância da culinária como fonte de renda e conexão com a cultura e os saberes tradicionais. Esse tipo de atividade também promove o fortalecimento das relações comunitárias, uma vez que muitas vezes os produtos são vendidos dentro da própria comunidade ou para visitantes. As ocupações autônomas demonstram a diversidade de iniciativas econômicas que os membros da KAPOI desenvolvem para sustentar suas famílias.

Os dados mostram que os tipos de ocupação refletem a precariedade e a instabilidade das fontes de renda. Atividades como artesanato, venda de comida e prestação de serviços, embora fundamentais para a subsistência, muitas vezes estão sujeitas a sazonalidades e variações na demanda. Além disso, a informalidade dessas ocupações pode dificultar o acesso a direitos trabalhistas e a uma segurança econômica de longo prazo.

As políticas públicas de assistência social são direitos dos cidadãos, e ainda que algumas não atendam as especificidades dos povos indígenas, no que tange aos povos em contexto urbano, o acesso a essas políticas é primordial para o enfrentamento de situações de vulnerabilidade social. Entre os entrevistados, 66,2% recebem benefícios do Programa Bolsa Família, um programa essencial que contribui significativamente para a segurança alimentar e o bem-estar das famílias. Além disso, 12,3% são beneficiários da aposentadoria, o que representa uma fonte importante de renda para muitos, assim como os 12,3% que recebem o Benefício de Prestação Continuada (BPC). Programas adicionais incluem a tarifa social de água

e energia elétrica (1,5%), auxílio gás (1,5%), auxílio alimentação (1,5%) e auxílio empreendedor (1,5%), que, embora em menor proporção, também fornecem suporte. Por último, apenas 1,5% dos associados têm acesso à Bolsa Permanência, um programa destinado a estudantes de ensino superior.

Existem diversas críticas sobre a concessão do Bolsa Família a pessoas indígenas, frequentemente centradas nos impactos dos programas de transferência de renda nos territórios. No entanto, raramente se discute a realidade de vulnerabilidade econômica enfrentada por muitos indígenas, tanto aqueles que residem em áreas urbanas quanto os que vivem em seus territórios.

No estudo etnográfico realizado em 2016 pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário (MDSA), que aborda o Programa Bolsa Família entre os povos indígenas, afirma-se que:

Ter assegurado o recebimento de uma renda mensal de maneira permanente é algo bem aceito pela população indígena onde se realizaram as pesquisas. Ou seja, aparentemente, não há evidências de que entre os beneficiários e potenciais beneficiários indígenas exista quem seja contrário à transferência monetária de renda, e há quem pense que ela é um direito e que deve ter o seu valor elevado (MDSA, 2016, p. 120).

Na KAPOI, o Bolsa Família é amplamente aceito e reconhecido como um direito. Existe uma percepção comum de que esse auxílio é o "dinheiro das crianças", que deve ser prioritariamente utilizado para assegurar o bem-estar delas e atender a outras necessidades relacionadas. No entanto, há críticas sobre o valor do Programa Bolsa Família, que é considerado insuficiente para atender famílias com mais filhos.

Também ouvimos que, em situações emergenciais, a renda do Bolsa Família pode ser utilizada para outros fins, como o pagamento de aluguel ou contas domésticas. De modo geral, os recursos são prioritariamente direcionados para as crianças e para a sua alimentação. No estudo etnográfico de 2016 sobre o Bolsa Família, também encontramos esse cenário:

Há registros de destinação para compra de alimentos, complementares ao alimento não produzido (roçado) ou obtido (caça, coleta e pesca) localmente. O “algo mais”, como referido em Dourados; ou um ingrediente para enriquecer a “mistura”, apreciada pelos Xavantes. Mas a depender da situação, especialmente das famílias em situação de vulnerabilidade, o recurso pode ser utilizado preferencialmente na compra de comida. Isso ocorre nas situações em que a família não tem um roçado suficientemente produtivo, nem recebeu cesta básica compatível com o tamanho da família (MDSA, 2016, p. 107).

Não obstante os desafios enfrentados pelos povos indígenas em diferentes aspectos do Programa Bolsa Família, é possível afirmar que, de certa forma, o programa tem contribuído para a sustentabilidade alimentar das comunidades indígenas. O auxílio permite tanto a compra direta de alimentos quanto a aquisição de ferramentas e instrumentos que são ou serão utilizados na geração de alimentos, como nos roçados e na pesca. No entanto, o estudo ressalta que, isolado de outras ações complementares, os efeitos do PBF serão inevitavelmente insuficientes para garantir uma sustentabilidade alimentar efetiva (MDSA, 2016).

3.2 Wanhikynyi e Ya're': Tem Comida em Casa Wapichana e Macuxi

O questionário inédito elaborado em conjunto com o grupo de jovens da KAPOI incluiu, além das perguntas sobre o perfil socioeconômico dos associados, um conjunto específico de questões voltadas para a avaliação da segurança alimentar e nutricional das famílias.

Quando questionados sobre a criação ou produção de alimentos em seus quintais, 70% dos entrevistados afirmaram que mantêm algum tipo de criação ou cultivo, enquanto 30% responderam que não. Esse dado revela que enquanto uma parcela significativa das famílias busca estratégias autônomas para garantir sua segurança alimentar, ainda há uma proporção considerável que depende inteiramente de outras fontes de alimentação.

Nas comunidades indígenas do lavrado de Roraima, é comum observar casas cercadas por quintais que desempenham um papel central na vida cotidiana, conforme destacam Pinho *et al.*, (2016). Esses espaços são intensamente manejados e abrigam uma grande diversidade de espécies. As árvores frutíferas predominam, mas também são cultivadas plantas medicinais e temperos, como pimentas, e em alguns casos, espécies agrícolas e ornamentais. Além das plantas, os quintais também são espaços onde se criam animais como galinhas, patos e porcos, além dos domésticos, como gatos e cachorros, integrando a vida da comunidade com as práticas de cultivo e criação (PINHO *et al.*, 2016).

A produção de mudas nesses quintais é, em grande parte, autossuficiente. Pinho *et al.* (2016) ressaltam que essas mudas são frequentemente cultivadas em recipientes improvisados, como latas e sacos plásticos, para serem posteriormente plantadas no solo. No entanto, o plantio direto de sementes também é uma prática comum. Além disso, plantas que surgem espontaneamente são mantidas nos quintais por apresentarem alguma utilidade, integrando-se ao conjunto de espécies cultivadas e contribuindo para a biodiversidade local (PINHO *et al.*, 2016).

Outro ponto importante destacado por Pinho *et al.* (2016) é o surgimento de plantas a partir de sementes de frutas consumidas por animais como porcos, pássaros e gado, que ao defecarem nos quintais, deixam as sementes no solo, permitindo que germinem naturalmente. De forma semelhante, os moradores frequentemente trazem frutas da mata para consumo doméstico e as sementes descartadas acabam resultando em novas mudas. Essas sementes são poupadas durante as capinas, o que faz com que os quintais mais antigos contenham não apenas as fruteiras plantadas, mas também fruteiras silvestres, criando um ecossistema diversificado e sustentável dentro do quintal (PINHO *et al.*, 2016).

Os quintais indígenas exercem um papel fundamental na segurança alimentar das famílias, segundo Pinho *et al.* (2016). A maior parte das frutas cultivadas nesses espaços é destinada ao autoconsumo. Enquanto as roças são responsáveis pela produção de alimentos de alto valor calórico, como arroz, milho, mandioca e feijão, os quintais oferecem um complemento nutricional essencial, com frutas ricas em vitaminas, minerais e proteínas, diversificando a dieta das famílias e garantindo um aporte nutricional mais completo (PINHO *et al.*, 2016).

Portanto, os quintais indígenas do lavrado de Roraima, além de contribuírem para a segurança alimentar, também enriquecem a biodiversidade local e a sustentabilidade das práticas agrícolas tradicionais. A interação entre as plantas cultivadas, os animais e as espécies silvestres reforçam a importância desses espaços para a saúde e o bem-estar das comunidades indígenas, proporcionando não apenas alimento, mas também remédios e outras utilidades essenciais para a vida cotidiana (PINHO *et al.*, 2016).

Apesar de viverem em um contexto urbano, as famílias da KAPOI continuam praticando o uso dos quintais como espaços para criação de animais de pequeno porte e produção de alimentos. Essa prática reforça uma estratégia de garantia da segurança alimentar e evidencia a preservação da relação ancestral com o território, mantendo tradições culturais vivas e adaptadas ao ambiente urbano.

Essa estratégia se torna ainda mais relevante ao observarmos que 90% das famílias da KAPOI não possuem roçados, enquanto apenas 10% mantêm essa prática agrícola. Além disso, 17,8% das famílias afirmam receber alimentos vindos das comunidades localizadas no território, enquanto 82,2% não recebem nenhum tipo de alimento dessas áreas, o que reforça a importância dos quintais na produção e complementação alimentar.

A ausência de roçados para a maioria das famílias é resultante, em grande parte, do deslocamento necessário para acessar os territórios, já que a manutenção de um roçado exige

trabalho contínuo, algo difícil de conciliar com a dinâmica da vida urbana. Além disso, em áreas urbanas, a falta de acesso a terras cultiváveis contribui para essa ausência. Esse cenário revela a necessidade de adaptar as práticas de subsistência, como a criação de pequenos animais e o cultivo nos quintais, que emergem como alternativas viáveis para garantir a segurança alimentar.

Por outro lado, o baixo índice de famílias que recebem alimentos das comunidades do território indica os desafios na logística de transporte ou na própria produção agrícola dessas áreas. Esse cenário sublinha a importância das redes comunitárias e de políticas públicas voltadas para o fortalecimento das práticas agrícolas e da circulação de alimentos entre os povos indígenas, garantindo uma maior autonomia alimentar e a preservação das tradições associadas ao cultivo e ao consumo de alimentos provenientes do território.

Quando questionadas sobre a falta de alimentos em algum momento do mês, 46,7% das famílias afirmaram que sim, 41,1% responderam que às vezes e 12,2% disseram que não⁷³. Esses dados refletem uma situação preocupante de insegurança alimentar, com uma parcela significativa das famílias enfrentando dificuldades regulares ou ocasionais para manter uma alimentação ao longo do mês.

Inicialmente, pensávamos que essa pergunta poderia ser difícil de responder, mas devido à relação de confiança estabelecida, as respostas foram fornecidas com franqueza. Nos dias de reunião na KAPOI para as atividades comunitárias, sempre há alimento disponível. Seja em maior ou menor quantidade, não há encontros que não sejam mediados pelo compartilhamento de comida. Foi-nos relatado que em diversas ocasiões, quando falta alimento em casa, as pessoas recorrem aos encontros da KAPOI para se alimentarem.

A KAPOI não dispõe de recursos próprios para a compra de alimentos para os seus encontros. Os alimentos compartilhados nesses momentos são trazidos pelas famílias, que contribuem com o que têm em casa para dividir com todos. Durante o período mais intenso da minha pesquisa de campo, eu levei verduras e mistura (algum tipo de proteína animal) para compartilhar.

Apesar dos dados indicarem uma situação de insegurança alimentar leve e moderada, quando questionadas sobre o número de refeições feitas diariamente, 91% das famílias afirmaram realizar entre 3 e 6 refeições por dia, enquanto apenas 9% informaram consumir menos de 3 refeições diárias. Mesmo em meio à vulnerabilidade alimentar, a comunidade

⁷³Gostaria de destacar as dificuldades de comparar esses dados com outros povos indígenas ou estudos com não indígenas, como destacaram Áthila e Leite (2020). Até o momento, não temos instrumentos para aferir insegurança alimentar de validade nacional no contexto da diversidade sociocultural dos 305 povos indígenas.

consegue manter certa regularidade nas refeições, graças a estratégias coletivas e redes de apoio da KAPOI. Dessa forma, enfatizamos as estratégias que as pessoas e coletivos indígenas encontram, no contexto urbano, para enfrentar a situação de insegurança alimentar. Apontamos a necessidade de entender os sentidos específicos sobre os alimentos, refeições, saciedade e composição nutricional para os povos indígenas. Esses sentidos são construídos a partir das cosmologias indígenas, dos processos de contato e colonialismo e do racismo estrutural.

Entre as estratégias coletivas, a troca de alimentos entre vizinhos e parentes se destaca como uma prática significativa, com 45,6% das famílias da KAPOI afirmando que realizam essas trocas de forma regular, enquanto 12,2% o fazem ocasionalmente e 42,2% não participam desse tipo de troca. Esses dados indicam que, apesar de uma parte considerável das famílias utilizar a troca como estratégia de subsistência, uma parcela expressiva ainda não se beneficia dessa prática. Essa situação é atribuída à ausência de outras famílias indígenas ou parentes vivendo nas proximidades, o que dificulta o estabelecimento dessas relações de apoio mútuo.

Para as famílias da KAPOI, 87% da renda familiar é comprometida com a alimentação. Apesar desse elevado investimento, 87,5% das famílias relatam que não conseguem consumir a quantidade de proteína animal desejada, principalmente devido aos altos preços. As principais refeições do dia a dia incluem café da manhã, almoço, merenda e jantar. Além dessas refeições, o xibé é uma bebida consumida diariamente, embora não seja considerada uma refeição em si. Essa bebida, em algumas ocasiões, até acompanha as refeições principais e está muito presente no cotidiano da KAPOI.

Durante nossas visitas às casas das famílias entrevistadas, o compartilhamento de alimentos era uma constante. Damurida, cozido de chambari, carne de caça, café, xibé, banana e melancia. Muitas vezes, eram oferecidos produtos frescos do quintal, como manga e limão, além de plantas medicinais e pimentas, que não apenas temperam as refeições, mas também servem para afastar o panema (infortúnio). Embora não tenhamos presenciado a falta de alimentos, a diversidade alimentar era limitada, e essa limitação é atribuída ao acesso a alimentos em contexto urbano, em comparação a vida no território.

As memórias evocadas em cada refeição, como o mingau de banana verde, o cheiro da farinha torrando e a macaxeira derretida na manteiga, são testemunhos de uma cultura alimentar enraizada. Recordações do leite de vaca tirado na hora e da paçoca feita de passarinho, pilada no pilão, revelam um modo de vida conectado com o território e suas práticas culturais. Essas experiências compartilhadas vão além da nutrição; elas constituem um vínculo que une a

comunidade, celebrando não apenas a comida, mas também a memória, a identidade e a cultura que a alimentam.

Neste capítulo, apresentei a KAPOI, território indígena localizado em Boa Vista, a partir do conceito de “escrevivência” de Conceição Evaristo, que nos permite pensar a escrita como um processo vivo e coletivo, que não se limita a representar, mas a vivenciar. Ela nos convida a entender as experiências individuais como parte de um movimento contínuo, onde a vida se confunde com a escrita. Nesse sentido, a KAPOI, enquanto território indígena em contexto urbano, é apresentada não apenas como um espaço físico, mas como um lugar de resistência, de afirmação identitária e de perpetuação da cultura indígena. A partir de trechos dos meus diários de campo, buscamos ilustrar essas vivências, oferecendo um olhar que reflete o cotidiano da comunidade indígena, sem recorrer a representações rígidas ou reducionistas, mas sim capturando a complexidade e a dinâmica da vida na KAPOI.

Além disso, os achados do diagnóstico de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) realizados na KAPOI revelam os desafios enfrentados pela comunidade no acesso, produção e consumo de alimentos. O conceito de "comida", traduzido pelos termos “Wanhikynyi” entre os Wapichana e “Ya’re” entre os Macuxi, vai além da simples noção de nutrição, integrando aspectos culturais, espirituais e de conexão com a terra. Esses termos refletem uma visão holística da alimentação, que está profundamente entrelaçada com a identidade e a coletividade indígena. Esse entendimento amplia a discussão sobre a Segurança Alimentar e Nutricional na KAPOI, considerando não apenas as necessidades físicas, mas também a importância da comida como um elemento de resistência cultural e de afirmação das tradições indígenas.

A partir desses dados, podemos concluir que a segurança alimentar na KAPOI não se limita a aspectos nutricionais, mas envolve também a reafirmação da cultura, das práticas tradicionais e da autonomia alimentar. Em um contexto urbano, onde as comunidades indígenas enfrentam múltiplos desafios, a preservação desses saberes alimentares torna-se um pilar fundamental para garantir a continuidade das práticas culturais e fortalecer as redes de solidariedade dentro da própria comunidade. Assim, a questão da segurança alimentar na KAPOI se revela como uma intersecção de fatores sociais, culturais e políticos, que precisam ser abordados de maneira mais ampla, reconhecendo as especificidades e as dinâmicas das comunidades indígenas urbanas.

quando acionamos a dimensão corpo-território, dizemos que nosso corpo em movimento carrega dentro as malocas ancestrais: esteios de saberes, sabores, sabedorias.

ontem fui em território Witoto na cidade de Manaus. fui celebrar vida e sonhar futuros com uma parenta de afeto e luta.

comi comida feita pelas suas mãos e pelas mãos de sua família, irmãs e irmão.

o fogareiro brasando na entrada da casa já diz ao que veio: essa casa é território-povo. fogo transmuta e transforma em alimento afeto.

peixe na brasa junto com as bananas.

enfumaçadas, com côro quente de beira de fogo, elaborações ancestrais: trocamos pensamento-palavra-teoria. lágrimas. fortalezas.

eu que sou feita de farinha e de banana da terra, só reparava na banana assando direto na brasa

- essa banana assim está ótima para fazer o mingau Witoto, o chapo. só pegar as bananas assadas, amassar, um pouco de água e fervura.

na beira daquele fogo, fiquei pensando no sabor do mingau chapo.

o sabor não existe na boca.

mas na boca vem o sabor de todos os mingaus de banana que vivem nesse bucho.

ontem à mesa era corpo-território-espírito.

alimento que mantém o corpo hoje, fortalecendo o que há de vir.

(NASCIMENTO, 2021)

4 QUE AS MULHERES INDÍGENAS TENHAM UM CONCEITO PRÓPRIO DE SOBERANIA ALIMENTAR

Neste capítulo, busco explorar o conceito de território-corpo-espírito, uma proposição política e epistemológica que emergiu durante a I Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em 2019. A partir dessa perspectiva, procuro analisar a soberania alimentar sob uma ótica mais ampla, que conecta o corpo e o território como elementos inseparáveis na luta pela preservação e valorização das práticas alimentares indígenas. Ao abordar a soberania alimentar sob essa lente, é possível observar como a KAPOI, enquanto território indígena no contexto urbano de Boa Vista, desenvolve estratégias para enfrentar a insegurança alimentar ao mesmo tempo em que fortalece a identidade étnica de seus moradores, especialmente por meio da cultura alimentar.

A noção de corpo-território, proposta pelas mulheres indígenas, serve como uma ferramenta epistemológica que permite repensar as relações entre o alimento, o corpo e o território, destacando a interconexão entre os aspectos físicos, espirituais e políticos da alimentação. Essa abordagem revela como a luta pela soberania alimentar nas comunidades indígenas não se restringe apenas ao acesso a alimentos saudáveis, mas também envolve a afirmação da identidade, da cultura e da autonomia. Ao considerar o corpo e o território como elementos indissociáveis, podemos entender as práticas alimentares como um espaço de resistência e ressignificação cultural, que transcende as barreiras do espaço urbano e reforça os vínculos com a terra e os saberes ancestrais.

Além disso, neste capítulo, trago também uma reflexão sobre o conceito de corpo-território como uma ferramenta epistemológica e política das mulheres indígenas brasileiras, cujas lutas têm dado visibilidade a questões fundamentais para a preservação dos direitos alimentares e territoriais. Essa reflexão é enriquecida pelo meu texto publicado no livro *Mulheres e Soberania Alimentar – Sementes de Mundos Possíveis (2019)*, que discute como as mulheres indígenas têm se tornado protagonistas na construção de uma soberania alimentar que respeita e valoriza os saberes ancestrais, ao mesmo tempo em que propõem novas formas de resistência e organização.

No chão da aldeia (XAKRIABÁ, 2018), segurança alimentar e nutricional e soberania alimentar são conceitos expressados nas ideias e práticas do alimento categorizados em tradicional, considerado promotor de saúde, do alimento industrializado, do acesso à comida

pelo “rancho”, nos roçados e na produção de alimentos. Todas essas dimensões fazem parte dos sistemas alimentares dos povos indígenas.

O documento *O Estado da Segurança Alimentar e Nutricional no Brasil 2015 - Agendas Convergentes FAO-Brasil*, produzido pela Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), afirma que:

A segurança alimentar indígena está mais próxima dos conceitos de soberania alimentar, por pressupor autonomia que é garantida pela posse e integridade de seu território e nele, pela produção dos alimentos segundo suas necessidades, hábitos e religiosidade (Segall-Corrêa et al, 2009). São diferenças nessas condições que podem explicar as, também, diferentes situações de acesso aos alimentos. [...] há um desafio a ser enfrentado com políticas públicas federais, estaduais e municipais que atendam às suas especificidades. Esta situação, entretanto, deve ser encarada, não apenas como dificuldades enfrentadas pelas políticas sociais para serem mais efetivas, mas, também, como parte dos efeitos históricos de exclusão e violência sofridos por estes povos (FAO-BRASIL, 2015, p. 27).

Para os povos indígenas, a segurança alimentar e nutricional está fortemente conectada ao conceito de soberania alimentar, que implica a autonomia dos povos indígenas para gerir seus próprios territórios e produzir alimentos de acordo com suas tradições e práticas culturais. A posse e a integridade do território são fundamentais para essa autonomia. Porém, a violação de direitos e adversidades enfrentadas pelas comunidades indígenas influencia o acesso aos alimentos, o que varia conforme o território, os hábitos e a organização dessas populações, e revela o reflexo histórico de exclusão e violência que os povos indígenas sofrem, e que ainda afeta suas condições de vida tanto em contextos urbanos quanto nos territórios.

Tomando por marco conceitual o informe *La nutrición y los sistemas alimentarios* (HLPE, 2017), sistemas alimentares são:

un *sistema alimentario* reúne todos los elementos (medio ambiente, personas, insumos, procesos, infraestructuras, instituciones, etc.) y actividades relacionados con la producción, la elaboración, la distribución, la preparación y el consumo de alimentos, así como los productos de estas actividades, como los resultados socioeconómicos y ambientales (HLPE, 2017, p. 27).

No marco conceitual proposto no informe se estabelecem cinco categorias principais motoras de mudanças nos sistemas alimentares: biofísicos e ambientais; inovação, tecnologia e infraestrutura; políticos e econômicos; socioculturais; e demográficos. Faço destaque aos motores socioculturais, que incluem cultura, religião, rituais, tradições sociais e empoderamento da mulher (HLPE, 2017).

O que se percebe é que a concepção hegemônica dos sistemas alimentares tende a tratar os motores socioculturais como soluções secundárias e menos eficazes na construção do que vem sendo chamado de sistemas alimentares sustentáveis.

A sustainable food system (SFS) is a food system that delivers food security and nutrition for all in such a way that the economic, social and environmental bases to generate food security and nutrition for future generations are not compromised. This means that: It is profitable throughout (economic sustainability); It has broad-based benefits for society (social sustainability); and It has a positive or neutral impact on the natural environment (environmental sustainability) (FAO, 2018, p. 1)⁷⁴.

Um sistema alimentar sustentável (SFS) é definido como aquele que assegura segurança alimentar e nutricional para todos, sem comprometer as bases econômicas, sociais e ambientais necessárias para garantir essa segurança às futuras gerações (MALUF & BURLANDY, 2022). Nesse sentido, por exemplo, PACHECO & CINTRÃO (2024) realizaram um estudo mostrando a diversidade das culturas alimentares em comunidades amazônicas.

Nos últimos anos, as mulheres indígenas têm ampliado sua organização e visibilidade nas lutas pelos direitos dos povos indígenas. No *I Seminário de Mulheres Indígenas e Segurança Alimentar e Nutricional* (2013), as mulheres presentes afirmaram a necessidade de levar a discussão sobre segurança alimentar e nutricional aos territórios, para que as mulheres tenham um “conceito próprio de segurança alimentar e nutricional, de acordo com os problemas de cada local e de cada região, e para que as políticas públicas contemplem os princípios do bem viver” (CONSEA, 2014, p. 48).

Nesse sentido, enquanto mulheres indígenas, e como registrado no relatório deste seminário, foram apontados:

1. Constatação da impossibilidade de realização da segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas na ausência de regularização dos territórios;
2. Preocupação em como se evitar os agrotóxicos presentes nos alimentos comprados no comércio e saber sobre sua relação com as doenças;
7. Necessidade de fortalecimento das práticas culturais relativas a espiritualidade, tendo em vista que, em geral, não se utilizam alimentos industrializados nos rituais indígenas;
13. Necessidade das políticas públicas considerarem que os alimentos são também remédios para os povos indígenas;
- 14.3 Necessidade de exclusão dos produtos enlatados na alimentação escolar indígena, pois desestimulam os hábitos alimentares locais;

⁷⁴Tradução livre da pesquisadora: Um sistema alimentar sustentável (SFS) é um sistema alimentar que oferece segurança alimentar e nutrição para todos de maneira que as bases econômicas, sociais e ambientais para gerar segurança alimentar e nutrição para as gerações futuras não sejam comprometidas. Isso significa que: Ele é rentável ao longo do tempo (sustentabilidade econômica); Ele traz benefícios amplos para a sociedade (sustentabilidade social); e Ele tem um impacto positivo ou neutro no meio ambiente natural (sustentabilidade ambiental).

2. Morte das abelhas que produziam o mel em função dos alimentos transgênicos e da poluição. (CONSEA, 2014, p. 42-46).

Nesse contexto, percebe-se que as dimensões socioculturais – como cultura, religião, rituais, tradições sociais e o empoderamento feminino – são essenciais e prioritárias para a construção de um conceito único de segurança alimentar e nutricional, fundamentado nas vivências, povos e territórios das mulheres indígenas.

Estão presentes diversas dimensões importantes, como a do território, que inclui a demarcação das terras indígenas como condição essencial para garantir a segurança alimentar. Também se destaca o impacto dos agrotóxicos na vida humana e não humana, com a perda das abelhas causando um grave prejuízo à biodiversidade, afetando diretamente as práticas alimentares e o equilíbrio ecológico. A dimensão do corpo também é relevante, pois os alimentos são vistos não apenas como fontes de nutrição, mas também como remédios que promovem o bem-estar e a saúde. Além disso, há a preocupação com o consumo de alimentos enlatados e o seu impacto na saúde, e, por fim, a dimensão espiritual, onde fortalecer as práticas culturais significa preservar a conexão espiritual com a terra e os alimentos que ela produz.

Em agosto de 2019, destaco mais uma importante ação política das mulheres indígenas: a realização da I Marcha das Mulheres Indígenas, cujo o lema foi "Território, nosso corpo, nosso espírito". Durante a marcha, as mulheres discutiram temas como saúde, educação, território e organização política, todos guiados por esse lema. Afirmo que esse lema transbordou o campo da política indígena e se consolidou como uma proposta epistemológica das mulheres indígenas brasileiras em movimento.

Enquanto proposição epistemológica, o conceito de território-corpo-espírito é uma chave analítica de várias dimensões da vida e a luta dos povos nos territórios homologados, em contexto urbano e em retomadas, podendo ser caracterizado como um pensamento-ação-resistência.

Nesse sentido, afirmamos que o conceito de território-corpo-espírito representa uma abordagem de soberania e segurança alimentar e nutricional (SSAN) a partir da perspectiva das mulheres indígenas, levando em conta nossa diversidade e especificidades. Sustentamos de forma radical que nosso entendimento de segurança alimentar e nutricional, soberania alimentar e sistemas alimentares dos povos indígenas fundamenta-se na proposição epistemológica e política do “território, corpo e espírito”.

Há que se destacar que nos sistemas alimentares dos povos indígenas, as mulheres são as detentoras dos conhecimentos acerca dos processos de coletivização da produção e

distribuição dos alimentos. Portanto, as mulheres indígenas têm uma importante agência na produção de estratégias de SSAN.

Para enfrentar a fome, usamos nosso modo de ser e produzir para garantir um corpo-território forte, bem nutrido e alimentado. Embora tenhamos batido recorde na liberação de agrotóxicos no Brasil nos últimos anos, seguimos fazendo nossos roçados e tentando produzir alimento saudável. Lutamos para manter nossa alimentação tradicional, pois sabemos que é dela que o corpo-território busca a nutrição para se manter. Para além de nós, compreendemos que a segurança e soberania alimentar são direitos de todos os povos, pois não queremos alimento envenenado na mesa de ninguém (BANIWA, 2023, p. 11-12).

Enfrentamos a fome utilizando nossos modos tradicionais de vida e produção, com o objetivo de manter um "corpo-território" forte e bem nutrido. O conceito de "corpo-território" reflete a interconexão entre o corpo e o território como uma entidade única, em que a saúde do corpo está diretamente vinculada à saúde e integridade do território. Continuamos a agir assim, mesmo fora de nossos territórios tradicionais, incluindo no contexto urbano, como demonstra a experiência das famílias da KAPOI.

Na experiência da KAPOI, observamos com clareza a presença de insegurança alimentar leve e moderada, seguida das estratégias familiares e da própria associação para enfrentar cenários mais graves, como a possibilidade de fome. No entanto, não há uma afirmação explícita da fome ou mesmo da insegurança alimentar por parte das famílias. O que se destaca com muita força é a dimensão espiritual - ativada pelo parixara como elemento cultural -, que nutre as pessoas. Mesmo em um bairro periférico de Boa Vista, o compartilhamento da língua materna e o território tradicional que cada família carrega em seu corpo e se manifesta nos quintais de suas casas reafirmam a dimensão territorial. Esse corpo coletivo permanece alimentado e a aparente escassez gera formas insurgentes de nutrição: território, corpo e espírito.

Na experiência da KAPOI, as famílias e a associação desenvolvem estratégias para enfrentar cenários mais graves, como a possibilidade de fome, mesmo diante da ausência de terras para a produção de roças. Uma das principais táticas é a criação e produção de alimentos nos quintais, aproveitando pequenos espaços para cultivar o que é possível. Esses quintais se tornam verdadeiros territórios de resistência, onde as famílias mantêm suas tradições alimentares e fortalecem a conexão com o território, mesmo em um contexto urbano.

Quando a comida falta nas casas, a KAPOI surge como um espaço de segurança alimentar coletiva. Lá, a alimentação é compartilhada por todos: cada pessoa contribui com o que pode e o pouco de cada um se multiplica, garantindo que todos se alimentem. Essa prática

reflete uma profunda solidariedade e reforça os laços comunitários, permitindo que se mantenham entre três a seis refeições diárias, mesmo em situações de insegurança alimentar leve e moderada.

No entanto, a insegurança alimentar não se manifesta apenas pela falta de comida, mas também pela dificuldade de fortalecer a cultura alimentar indígena com base nos alimentos tradicionais. Alimentos ultraprocessados, cada vez mais presentes nas dietas, não alimentam o corpo, o território ou o espírito. Esses produtos, vistos como "alimentos de lugar nenhum", não carregam o valor simbólico, espiritual e cultural que os alimentos tradicionais oferecem, enfraquecendo a conexão com as práticas alimentares originárias.

Além disso, a troca de alimentos entre as famílias é uma estratégia histórica de solidariedade, fundamental para enfrentar os desafios alimentares. Essa prática reforça os laços entre as famílias da KAPOI, criando uma rede de apoio mútuo que se sustenta na força coletiva e na partilha de recursos. A troca de alimentos não é apenas uma solução prática, mas também uma expressão de resistência cultural e de preservação dos valores ancestrais de comunidade e reciprocidade.

4.1 Corpo Território: Apontamentos Teóricos

Nos últimos anos, o corpo (mulher) e o território têm sido conceitos explorados por autoras mulheres indígenas latinas, como Lorena Cabnal (2010), Julieta Paredes (2017), bem como por mulheres indígenas brasileiras, como Braulina Baniwa (2018), Sandra Benites (2018) e Célia Xakriabá (2018). Afirmar essas mulheres rompe a violência epistêmica na produção do conhecimento (SPIVAK, 2010) e desestabiliza a academia. Cabnal (2010) diz que quando as mulheres indígenas se reconhecem como sujeitas epistêmicas, são propositivas na ruptura das opressões históricas, encontrando caminhos para a revitalização e recriação de novas práticas comunitárias de bem-viver.

No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo 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 (CABNAL, 2010, p. 23)⁷⁵.

⁷⁵Tradução livre da pesquisadora: Não defendo meu território, terra, apenas porque preciso dos bens naturais para viver e garantir uma vida digna para as futuras gerações. No processo de recuperação e defesa histórica do meu

A afirmação de Cabnal (2010) destaca a profunda interconexão entre o corpo e o território, enfatizando que a defesa do território vai além da mera garantia de recursos naturais para uma vida digna e para as futuras gerações. Ela também envolve a recuperação do corpo expropriado, que precisa ser revitalizado com alegria, vitalidade e saberes libertadores, permitindo que as pessoas tomem decisões sobre suas próprias vidas. Corpo e território são compreendidos como uma unidade, onde a proteção de um está diretamente vinculada à proteção do outro.

Essa concepção de defesa territorial transcende a necessidade de garantir recursos para o futuro e avança em relação à ideia de um sistema alimentar sustentável (SFS), que se concentra em não comprometer as bases econômicas, sociais e ambientais, necessárias para manter a segurança alimentar das futuras gerações. O conceito de Cabnal propõe uma abordagem mais ampla, integrando a dimensão corporal e espiritual na luta pela preservação territorial e ambiental. Assim, a recuperação e a defesa do território também são processos de cura e fortalecimento do corpo e da identidade, especialmente para mulheres indígenas.

Colonizar, como decíamos antes, proviene del significado de invasión de un territorio, y del ejercicio de poder en territorios ajenos, invasión que se hace por la violencia evidente o por la violencia sutil. El objeto de la colonización, aparte de usufructuar los frutos y productos de los territorios colonizados, también es invadir, someter, imponer, dominar, usufructuar y colonizar los cuerpos de las y los colonizados para tomar sus *ajayus*, sus energías, sus espíritus, sus fuerzas para enajenarlos y ocuparlos, para domarlos, para disciplinarlos y para que obedezcan mandatos y órdenes hasta lograr la internalización de los invasores en nuestros cuerpos, lograr que los invasores se metan en los territorios del cuerpo, de la subjetividad, de las percepciones y de los sentimientos de identidad, placer y deseo (PAREDES, 2017, p. 7)⁷⁶.

Julietta Paredes destaca a profundidade e a abrangência do processo de colonização, que não se limita apenas à invasão física de territórios, mas também à dominação dos corpos e mentes dos povos colonizados. O ato de colonizar envolve a imposição de poder sobre

território corpo-terra, assumo a recuperação do meu corpo expropriado, para gerar-lhe vida, alegria, vitalidade, prazeres e construção de saberes libertadores para a tomada de decisões. E essa potência a junto com a defesa do meu território, terra, porque não concebo este corpo de mulher sem um espaço na terra que dignifique minha existência e promova minha vida em plenitude.

⁷⁶Tradução livre da pesquisadora: Colonizar, como dizíamos antes, provém do significado de invasão de um território e do exercício de poder em territórios alheios, uma invasão que se dá por meio da violência evidente ou pela violência sutil. O objetivo da colonização, além de usufruir dos frutos e produtos dos territórios colonizados, também é invadir, submeter, impor, dominar, usufruir e colonizar os corpos das pessoas colonizadas para tomar seus *ajayus*, suas energias, seus espíritos, suas forças, a fim de enajená-los e ocupá-los, para domá-los, para discipliná-los e para que obedeçam mandatos e ordens até alcançar a internalização dos invasores em nossos corpos, fazendo com que os invasores se metam nos territórios do corpo, da subjetividade, das percepções e dos sentimentos de identidade, prazer e desejo.

territórios alheios por meio da violência, seja ela explícita ou sutil. No entanto, além de explorar os recursos materiais desses territórios, a colonização também visa subjugar os corpos dos colonizados, apropriando-se de suas energias, espíritos e forças vitais.

A colonização também se expressa na dimensão alimentar. Rute Costa (2024)⁷⁷, professora da (UFRJ), diz que a colonialidade alimentar está ligada à perpetuação das desigualdades no acesso aos alimentos, assim como à concentração de poder nas mãos dos países e elites do norte global, principalmente da branquitude. Essa dinâmica é sustentada por mecanismos como o acúmulo de capital, o controle dos meios de produção, a exploração intensiva da natureza e das pessoas, a imposição de padrões de consumo e a hierarquização dos sistemas alimentares.

Essa afirmação destaca que a colonialidade alimentar não é apenas um fenômeno histórico, mas um processo contínuo que se reflete na forma como a alimentação é controlada e distribuída globalmente. O controle dos meios de produção e a exploração dos recursos e das populações, especialmente no Sul Global, são elementos centrais desse processo. Além disso, a padronização dos gostos alimentares e a hierarquização dos sistemas de produção criam uma ordem que privilegia os modelos alimentares do Norte Global, marginalizando práticas tradicionais e sustentáveis de outras culturas. Isso contribui para a desigualdade no acesso à alimentação saudável e sustentável, reforçando as relações de poder globais.

Voltando à dimensão da colonização apresentada por Paredes (2017), a colonização do corpo busca disciplinar, dominar e impor obediência, a tal ponto que os invasores acabam internalizados nos corpos e subjetividades dos colonizados. Podemos pensar isso na dimensão nutricional, em relação aos alimentos tradicionais ou alimentos da cultura.

O xibé, frequentemente consumido na KAPOI, é mais do que uma bebida; é um elemento de socialização e parte integral da alimentação. Questionamentos sobre seus valores nutricionais, se ele representa um problema a ser corrigido ou se deveria ser evitado em prol de escolhas alimentares mais "saudáveis", podem ser analisados sob a perspectiva do colonialismo alimentar. Esses debates refletem a imposição de padrões alimentares externos que desconsideram a importância cultural e nutricional dos alimentos tradicionais indígenas.

Braulina Baniwa, no artigo *Mulheres e Território: Reflexão sobre o que afeta a vida das Mulheres Indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados* (2018), analisa como a perda ou a ameaça de perda de territórios afeta diretamente as condições de vida, saúde e o bem-estar

⁷⁷A entrevista realizada com Rute Costa pela *Revista Afirmativa* encontra-se disponível em <<https://revistaafirmativa.com.br/colonialismo-alimentar-atua-na-manutencao-das-desigualdades-sociais-atraves-da-fome-e-desnutricao/>>.

das mulheres indígenas. A autora afirma que a saúde das mulheres passa por rigorosas etiquetas alimentares, e que a alimentação recebida do território de origem é a garantia de proteção do corpo, a transmissão e a manutenção de conhecimentos ancestrais. Baniwa cita como exemplo a pimenta jiquitaia, alimento ancestral baniwa de proteção

A luta pelo território, é além de ter roça, um igarapé limpo para tomar chibé com meus filhos, é poder compartilhar minhas plantações com as minhas primas, tias e sogras, a luta pelo território, é uma forma de equilibrar o cuidado com corpo e saúde, na medida que perdemos espaços territoriais, perdemos o poder de transmissão de conhecimento milenar de mulheres, que envolve desde nascimento até a morte (BANIWA, 2018, p. 168).

A luta pelo território indígena vai além da mera garantia do acesso a terras para cultivo e alimentação. Ela envolve a preservação de espaços naturais, como igarapés limpos, que são essenciais para práticas cotidianas e culturais, como tomar xibé com a família. Além disso, a luta territorial permite o compartilhamento de alimentos com parentes, fortalecendo os laços comunitários.

Célia Xakriabá, em sua dissertação de mestrado intitulada *O Barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: Reativação da memória por uma educação territorializada* (2018), faz uma importante reflexão sobre o entendimento de soberania alimentar para seu povo:

A cultura alimenta a alma, a agricultura alimenta o corpo, a comunidade alimenta a vida bem vivida. As experiências desenvolvidas em torno da alimentação circulam no território Xakriabá. Embora não seja muito comum a utilização dos conceitos *segurança alimentar* ou *soberania alimentar* nas narrativas do nosso povo, os Xakriabá trazem outras concepções, como a da autonomia alimentar. Aqui, oportunizo um diálogo e coloco em evidência as contribuições dos povos indígenas nas práticas de produção alimentar tradicional como forma de resistência contra o projeto econômico de sociedade que temos em nosso país, em que o ato de se alimentar produz efeitos, resultando no adoecimento corpo, da cultura e do território. Nesse contexto é muito importante o papel das mulheres na manutenção dos nossos hábitos alimentares e da nossa agricultura. Para comer com dignidade precisamos garantir a autonomia alimentar de quem planta sem veneno, valorizando a agricultura familiar, cada povo e seus territórios. Nas mãos que plantam muitas sementes, que na terra fazem germinar, é que se mantém a tradição presente no paladar (XAKRIABÁ, 2018, p. 71 - 72).

Embora os Xakriabá, um povo indígena que mora no território de Minas Gerais, não utilizem frequentemente os termos "segurança alimentar" ou "soberania alimentar", eles apresentam um conceito próprio: a "autonomia alimentar". Esse conceito reflete a independência que buscam em relação à produção e ao consumo de alimentos, conectando suas práticas tradicionais com formas de resistência ao modelo econômico dominante no país.

Nesse sentido, assim como os Xakriabá, muitos povos indígenas não adotam diretamente os termos "segurança alimentar e nutricional" ou "soberania alimentar", mas desenvolvem outras formas insurgentes e resistentes em relação aos sistemas alimentares hegemônicos. Essas formas são ancoradas nos saberes ancestrais, que buscam preservar a autonomia alimentar e cultural. Compreender essa diversidade de conceitos próprios, que emergem tanto dos territórios tradicionais quanto das cidades onde vivem indígenas, é essencial para reconhecer as diferentes formas de resistência e adaptação frente aos desafios impostos pelo colonialismo alimentar. Essa reflexão nos convida a valorizar as práticas alimentares que fortalecem o corpo, o território e o espírito, além de descolonizar os modos de pensar a alimentação, ampliando as perspectivas sobre o que significa realmente garantir uma alimentação saudável e sustentável para todos os povos.

Na dissertação de mestrado *Viver na Língua Guarani Nhandewa (Mulher Falando)* (2018), Sandra Benites narra a história de *Nhandesy 'Ete*, figura feminina da cosmologia guarani e sua compreensão, enquanto mulher guarani, do sistema de educação escolar nas aldeias. A relação corpo-território se revela na afirmação de que violações aos corpos das mulheres são violações a *Nhandesy*, que é território.

Sem ser desrespeitado, o corpo da mulher causa um impacto melhor sobre o mundo. O próprio mundo maltrata as mulheres, ao adoecer a mulher se descontrola, na cidade acontecem muitas coisas ruins, que contaminam o todo, que atingem o corpo da mulher, atingem o corpo de Nhandesy. Quando Nhandesy fica revoltada, o mundo fica doente e quem é atingido pelo mundo doente é o próprio ser humano. Essa terra dá vida, alimenta, dá força, dá paz. Se Nhandesy não viver em paz, o mundo não vai viver em paz, porque ela é chão, é concreto, é terra (BENITES, 2018, p. 91).

Nhandesy, uma figura feminina representa tanto a mulher quanto a Mãe Terra e seu bem-estar reflete diretamente o estado de saúde do mundo. Quando o corpo da mulher é desrespeitado ou maltratado, isso causa desequilíbrio não apenas no indivíduo, mas no ambiente e no coletivo humano. A ideia central é que a violência e a opressão contra as mulheres têm repercussões maiores, afetando o equilíbrio ecológico e espiritual. A saúde e a paz da mulher (e de Nhandesy) são fundamentais para o equilíbrio do mundo, porque ela é vista como fonte de vida, força e nutrição. Dessa forma, a desarmonia ou revolta no corpo feminino gera um ciclo de doenças e desequilíbrio que afeta toda a humanidade.

Veronica Gago, em *A Potência Feminista ou o desejo de transformar tudo* (2020), afirma que corpo-território é um conceito político que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários (urbanos, suburbanos, camponeses e indígenas) implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação (p. 107).

A conjunção das palavras corpo-território fala por si mesma: diz que é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem. Corpo e território compactados como única palavra desliberaliza a noção do corpo como propriedade individual e específica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território. O corpo se revela, assim, composição de afetos, recursos e possibilidades que não são “individuais”, mas se singularizam, porque passam pelo corpo de cada um na medida em que cada corpo nunca é só “um”, mas o é sempre com outros, e com outras forças também não humanas (GAGO, 2020, p.107).

No texto em análise, o conceito de corpo-território é apresentado como uma entidade compacta, sugerindo uma reflexão profunda sobre a interdependência entre o corpo e o espaço físico. A ideia central destaca a inexistência de uma falta intrínseca de corpo ou território, desafiando concepções tradicionais de escassez. Tal abordagem lança luz sobre os processos de espoliação de uma maneira inovadora.

O conceito de corpo-território é compreendido numa relação coletiva e de interdependência, uma vez que o corpo tem continuidade no território. Nesse sentido, a reflexão de Gago aponta que não há escassez.

O poder dos feminismos que adotam essa noção reside na proposição de uma nova forma de posse, fundamentada no uso em detrimento da propriedade. Ao evidenciar a lógica do comum como o domínio daqueles que são despossuídos e explorados, esses feminismos oferecem uma perspectiva transformadora. Além disso, essa concepção alternativa de posse possibilita a elaboração de uma cartografia política do conflito, revelando as dinâmicas de poder subjacentes.

Ao afirmar a inexistência de escassez inerente de corpo e território, os feminismos abordados reforçam a importância do "situar-se" como uma perspectiva essencial. Cada corpo é concebido como um território de batalha em constante transformação, um campo de alianças e enfrentamentos. É um tecido que, apesar de ser agredido, continua a se defender e a se reconstruir, persistindo enquanto constrói conexões. Essa visão dinâmica e vitalista ressalta a agência e a resistência inerentes aos corpos e territórios, subvertendo narrativas de fragilidade e escassez.

Ao conceituar seus territórios como "*cuerpo-tierra*" ou "*territórios cuerpos-territórios*" (territórios corpo-terra), essas autoras argumentam que tal categoria exprime a noção da opressão e violência histórica decorrente da colonização europeia, tanto sobre o corpo-território quanto sobre o território-terra. A noção de "corpo-território" possibilita uma compreensão mais profunda da subjetividade e reflexividade das mulheres indígenas, fortalecendo o movimento

de defesa de seus corpos e territórios promovido por todas as autoras anteriormente citadas nesta tese.

Os corpos e os territórios estão profundamente conectados e as experiências cotidianas moldam essa relação, pois *[Los cuerpos crean territorios a partir de experiencias cotidianas. Por tanto, optar por la postura epistémica cuerpos-territorios significa que el cuerpo es un territorio, y el territorio un cuerpo social y ambos se modifican cuando existen despojos]*” (HERNANDÉZ, 2020, p. 43). Quando Cruz Hernández fala que “los cuerpos crean territorios”, ela está se referindo à maneira como os corpos humanos interagem com e transformam os espaços através de suas vivências e práticas. A ideia de “cuerpos-territorios” implica que o corpo é visto como um território em si, algo íntimo e pessoal, enquanto o território é entendido como um corpo social maior, que abriga e influencia as comunidades.

Quando ocorrem despojos, ou seja, quando há perda de territórios ou expropriação, tanto o corpo individual quanto o território coletivo sofrem mudanças. Isso significa que as experiências de perda, deslocamento ou violação de um território afetam também a integridade física e emocional dos corpos das pessoas que vivem nele, mostrando a interdependência entre o ser humano e o espaço que habita. O corpo e o território estão em constante transformação mútua, especialmente em contextos de opressão ou despojo.

A afirmação sobre a interdependência entre corpo e território, em especial diante de despojos e expropriação, dialoga diretamente com o conceito de “território-corpo-espírito” defendido nessa tese. Essa máxima indígena considera que o corpo não é apenas um ente físico, mas está profundamente conectado ao território e à espiritualidade, formando uma unidade indivisível. Quando há perda de territórios, como na afirmação de Cruz Hernández, isso afeta a integridade do corpo, que se reflete também na saúde física, emocional e espiritual das pessoas.

Para as mulheres indígenas, o território é o espaço de vida, onde ocorre a transmissão de saberes ancestrais e onde os corpos se fortalecem, tanto fisicamente quanto espiritualmente, por meio da alimentação tradicional e das práticas culturais. O corpo, nesse contexto, é mais que uma dimensão biológica, é também um corpo social e espiritual que se nutre da terra e da sua relação com ela. A alimentação, por sua vez, está enraizada no território e no espírito, sendo um ato que promove o equilíbrio e a saúde, não apenas física, mas do território como um todo.

Assim, quando há perda ou expropriação de terras, não é apenas o território que sofre, mas o corpo das pessoas, especialmente das mulheres, que são as principais responsáveis pela preservação dos saberes alimentares e culturais. Esse despojo afeta a sua relação com o alimento, com a saúde e com o espírito, criando um desequilíbrio profundo, tanto no nível

individual quanto coletivo. Dessa forma, a afirmação de Cruz Hernández se alinha à visão das mulheres indígenas, ao destacar que o corpo e o território são indissociáveis e que qualquer violação ao território repercute no corpo e no espírito, e vice-versa.

A incorporação de alimentos ultraprocessados nas dietas indígenas, seja pela dificuldade de acesso aos alimentos tradicionais devido à circulação limitada entre o território e as cidades, ou por escolhas alimentares influenciadas pelo colonialismo alimentar, coloca a tríade território, corpo e espírito em constante tensão. Esse equilíbrio oscila entre enfrentar contradições e buscar formas de fortalecer uma ou mais dessas dimensões. Na KAPOI, por exemplo, a vivência comunitária fortalece as dimensões espirituais e territoriais, mesmo que a dimensão do corpo seja impactada por níveis leves ou moderados de insegurança alimentar.

Isso, porém, não implica que não devamos lutar contra a insegurança alimentar, que não faz parte da herança de nossos povos, que historicamente são povos de abundância. Ao contrário, é fundamental buscar soluções que considerem nossas cosmovisões e abordagens específicas para enfrentar esses cenários de insegurança alimentar.

Lidiane da Conceição Alves (2019) observa que os grupos e sociedades com raízes epistêmicas não ocidentais possuem vivências ontoepistêmicas consideravelmente distintas da concepção ocidental sobre a produção de conhecimento. De acordo com a autora, “a dicotomia entre natureza e cultura, corpo e mente, teoria e prática, entre outras separações típicas do pensamento ocidental e que foram impostas a outras partes do mundo, não se manifesta de forma integral entre as populações com raízes não ocidentais” (ALVES, 2019, p. 91). Portanto, o conceito de corpo-território é parte vital das experiências de vida e de produção de conhecimento.

O texto que se segue apresenta minhas primeiras reflexões sobre o conceito de território-corpo-espírito como uma proposição das mulheres indígenas em movimento. Esse texto foi escrito durante o meu primeiro ano de doutorado (2019), logo após a I Marcha das Mulheres Indígenas, e fez parte do livro *Mulheres e Soberania Alimentar – Sementes de Mundos Possíveis* (2019), organizado pelo Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS). Desde então, tenho me dedicado profundamente a abordar a questão da segurança alimentar e nutricional por meio dessas lentes epistemológicas, que integram a dimensão territorial, corporal e espiritual. Essa perspectiva tem sido fundamental para a minha trajetória de pesquisa e militância, especialmente ao considerar os desafios enfrentados pelas mulheres indígenas no contexto das lutas por soberania alimentar.

4.2 Terra, Água e Sementes: Do Corpo-território das Mulheres Indígenas a uma Concepção de Soberania Alimentar⁷⁸

Retomo aquela experiência de julho de 2019, quando participei de um encontro de professores pesquisadores indígenas na Bolívia. Durante o evento, um parente do povo Quéchua, do Equador, iniciou sua apresentação com uma afirmação marcante: "o mundo andino amazônico é uma mulher". Ele questionou como estamos cuidando de nossas mulheres, trazendo à tona uma reflexão profunda sobre o cuidado com o feminino, tanto no sentido literal quanto simbólico, nas culturas indígenas.

Essa declaração me atravessou profundamente. Comecei a me perguntar: e se o lócus de enunciação fosse deslocado para as mulheres indígenas? E se o lugar de uma mulher indígena se tornasse o ponto de organização deste mundo? A partir dessa perspectiva, o protagonismo das mulheres indígenas passaria a ser central na reorganização das relações com o território, a natureza e a vida.

Pouco tempo depois, em agosto de 2019, expressamos essa visão de mundo na I Marcha das Mulheres Indígenas. Mais de 2 mil mulheres, representando 130 povos indígenas de todas as regiões do Brasil, se uniram sob o tema: "Território: nosso corpo, nosso espírito". Com esse grito, desafiamos o sistema-mundo que é branco, racista, patriarcal, militar e capitalista. Afirmamos que a nossa existência nesse mundo está diretamente ligada aos nossos corpos, tanto físicos quanto simbólicos e culturais. Nossos corpos constituem os territórios, e não podem ser dissociados de nosso espírito.

Nessa marcha, reivindicamos nossa voz e nosso protagonismo, afirmando que nossos corpos e espíritos são inseparáveis. Ao falarmos de corpos, falamos também de múltiplos espíritos, assim como são múltiplas as nossas culturas e modos de vida. Trazemos nossas experiências, nossas vivências e a nossa liderança no cuidado com a terra, que, como nós, também é uma mulher.

Ao final desse potente encontro entre nós, enlaçado com a *Marcha das Margaridas*, elaboramos um documento nos posicionando, fazendo ecoar nossos modos de ser, viver e enfrentar as violações de nossos direitos no atual contexto político brasileiro.

⁷⁸Texto parcialmente adaptado de: TAVARES, Inara do Nascimento. Terra, água e sementes: do corpo território das mulheres indígenas a uma concepção de soberania alimentar. IN: *Mulheres e soberania alimentar: sementes de mundos possíveis*. Rio de Janeiro: (PACS), 2019.

Um documento com 14 pontos⁷⁹, destaco o ponto 8. Importante ressaltar o modo como nos colocamos para afirmar cada ponto de nossa carta: [...] *por tudo isso, e a partir das redes que tecemos nesse encontro, nós dizemos ao mundo que iremos lutar incansavelmente para [...]* 8. Defender o direito de todos os seres humanos a uma alimentação saudável, sem agrotóxicos, e nutrida pelo espírito da mãe terra” (2019, n.p.).

Lutar incansavelmente. Mulheres e povos indígenas lutam incansavelmente desde os processos coloniais e civilizatórios deste território chamado Brasil. Esse posicionamento não é retórico. É um modo de ser no mundo. É deste modo que as mulheres indígenas enfrentam as políticas de morte que chegam em nossos territórios e tombam nossos corpos. Lutamos por nossas vidas, por nossos direitos, mas também gritamos indignação, da justa ira mencionada por Paulo Freire que nos faz gritar as agressões sofridas.

No nosso modo de ser no mundo, decidimos em nosso documento defender o direito de todos os seres humanos a uma alimentação saudável. Levo a reflexão, primeiramente, à ideia de defender. Defendemos algo que está sob ameaça, sob ataque. Defendemos, na intenção de proteger de algum perigo.

Em 2019, o governo brasileiro autorizou mais de 353 novos agrotóxicos, segundo os dados compilados do Diário Oficial da União, pela Campanha Permanente contra os Agrotóxicos e pela Vida⁸⁰. Defender, da ameaça do veneno na nossa comida. Nossa comida está sob ameaça, está banhada de veneno.

Onde é produzida a nossa comida? Onde é produzida a comida que chega no teu prato? Terra, água e sementes. Para pensar comida, não podemos desvincular da ideia de sementes – de onde vem a comida, terra – para plantar, e água – para nascer e fazer viver.

As terras indígenas e os povos com seus sistemas tradicionais de agricultura produzem alimento. Os povos e comunidades tradicionais do território brasileiro também manejam conhecimento ancestral de cuidado com o território, e o saber-fazer brotar alimento.

Contudo, apresento a vocês um exemplo: Em Roraima, estado no extremo norte do país, temos demarcação de terras indígenas que comumente chamamos de “demarcações em ilhas”. Isso significa dizer que a terra indígena demarcada é território de um povo, porém seu entorno está cercado por terras particulares, fazendas, propriedades privadas.

Se o “vizinho” resolve por veneno na terra, a terra é uma só. Por mais que os povos indígenas façam um manejo em seu território, o veneno entra na terra. A terra é uma só. Se

⁷⁹O documento pode ser acessado na íntegra em <<http://apib.info/category/notas/>>.

⁸⁰Para mais informações, acessar <<https://contraosagrototoxicos.org/campanha-permanente-contra-os-agrotoxicos-e-pela-vida/>>.

despejar o veneno no igarapé, a água é uma só. A água que corre na propriedade privada é a mesma água que alimenta alguma parte do território indígena. Resistir em nosso território sem veneno, buscar formas para que o veneno despejado nos territórios ao entorno não ameace nossas vidas.

Quando afirmamos “o direito de todos os seres humanos a uma alimentação saudável, sem agrotóxicos”, estamos afirmando que todos, em nosso território ou fora dele, tenham o direito a se alimentar sem veneno. Em nossos territórios garantimos que a terra, que é uma só, seja cuidada para brotar vida. O entendimento de que o mesmo solo que nossos ancestrais pisaram é vida, e se mantém vivo pelo nosso cuidado, é pensamento primordial. O solo, substantivo masculino em língua portuguesa. A terra, substantivo feminino em língua portuguesa. Mulheres e homens indígenas cuidam do solo, da terra.

Em nosso documento, afirmamos

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 (2019, n.p.).

Com isso, a concepção terra, água e sementes faz parte do entendimento que temos sobre comida boa e saudável, sobre alimento que incorporamos, que faz nosso corpo e dá vida. Ao pensar sobre a ideia de alimentação saudável, a diversidade de nossos povos pode expressar inúmeras nuances do que entendemos por “saudável”, mas um consenso forte é o de que são os alimentos que expressam nossos conhecimentos da cultura, da tradição, dos alimentos dos antigos/dos mais velhos, daquela comida que não adoecia ou fazia passar mal. Grande parte dessas expressões são agregadas no que os povos chamam de alimento tradicional ou alimento da cultura.

Os alimentos tradicionais estão presentes desde nossa existência no mundo. São da terra, são da nossa relação com as florestas e as águas. As caças, as pescas, as comidas de nosso território, hoje são motivo de preocupação devido às mudanças climáticas que geram impacto nos regimes da natureza. Aquecimento global, desmatamento, grandes projetos desenvolvimentistas que impactam o curso de grandes rios, todos esses fatores – exógenos de nossos territórios – afetam diretamente nossas vidas.

Ainda com a preocupação de pensar alternativas para a gestão de nossos territórios frente a esses cenários, o alimento tradicional é uma das nossas formas de resistência. Fazer comida tradicional, comida da cultura, é incorporar e reafirmar nossa existência. Vamos

queimar a boca com pimenta, comer farinha, beber pajuaru, comer quinhampira, mujicada, paçoca, xibé: todas, expressões de nossa cultura alimentar; e mais que isso, formas de continuar perpetuando nosso corpo-existência.

“Alimentação saudável, sem agrotóxico, nutrida pelo espírito da mãe terra” (2019, n.p.). Território é vida. A comida é feita na terra. E ela, mãe, nutre com seu espírito. Essa afirmação potente para nós, revela um entendimento importante sobre a origem de nossos alimentos. Volto para a pergunta: onde é produzida a comida que chega no teu prato?

A comida para nós tem uma dimensão espiritual, pois é alimentada pela terra que cuidamos e que faz parte de nós. Portanto, pensar de onde vem a comida é uma provocação política. Se a comida vem com o espírito da violência nos territórios, com o sangue das lideranças tombadas na defesa das terras, com veneno, com exploração, essa comida não nutre, adocece. Comida oriunda de genocídio, para mencionar como a parenta Tayná Marajoara se refere à comida que violenta nossos territórios.

Portanto, para nós, não basta ser sem veneno, mas que também seja nutrida por essa dimensão espiritual que vem de onde é produzida. Entendendo que o espiritual não se restringe ao religioso, mas sim, ao reconhecimento de que a relação com a terra, água, sementes produz a alquimia necessária para fazer o alimento, brotar a comida.

Considerando a terra, feminino que nutre o alimento, trazemos a dimensão do corpo território das mulheres indígenas para pensar uma concepção de soberania alimentar.

Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.

Fincadas na terra. Esse modo de ser revela nossa concepção de corpo território. Violações aos nossos territórios são violações diretas ao nosso corpo. Exploração, venda, troca. Essas ações que ameaçam nossos territórios são ameaças diretas ao corpo das mulheres indígenas. E se estendermos as mulheres indígenas que vivem em contextos urbanos, espoliadas de seus territórios ancestrais ou sem direito a acessá-los, a vulnerabilidade de seus corpos nos territórios urbanos ainda é mais violenta.

Logo, a dimensão corpo território é chave para pensar o que é chamado de soberania alimentar. Garantir o corpo território livre de agrotóxico, com água, sementes é garantir a produção do alimento tradicional, do alimento da cultura que faz nossos corpos, indígenas, capazes de existir. Não mencionamos soberania alimentar. Entendemos que há nessa reflexão

algo que nos contempla. Porém, afirmamos que temos outros caminhos para alcançá-la. A formulação corpo território é um dos caminhos.

E tantos são nossos corpos territórios. Eis a potência de pensar a partir desse lugar. As mulheres e as retomadas de seus territórios indígenas nordeste brasileiro, as mulheres amazônicas das florestas e águas, as mulheres Guarani em busca o Tekoha Pohã, as mulheres andinas amazônicas que se referem a terra, em uma de suas denominações, como Pacha Mama.

Ao entender, historicamente, como se constituem esses corpos territórios, a violação dos direitos e os processos coloniais e civilizatórios aos quais foram submetidas as mulheres indígenas e seus povos, é possível refletir sobre seus modos de vida e resistência. É possível, inclusive, compreender os modos de vida que tem levado aos adoecimentos provenientes da alimentação, cada vez mais presentes nos territórios indígenas.

Este entendimento, como água abundante em igarapé, transborda: e se as mulheres não indígenas, também buscassem esse caminho de reflexão? E se o lugar de uma mulher indígena fosse o lugar pelo qual esse mundo se organizasse?

Ao convocar a I Marcha das Mulheres Indígenas com esse tema, sinalizamos esse caminho, esse lugar pelo qual o mundo ainda tem chance de se organizar. Que não sejamos violadas: corpo, território, espírito. Já estamos falando e refletindo sobre isso desde nossos territórios, nos espaços que ocupamos, nos movimentos sociais indígenas, nas universidades. Na I Marcha, falamos todas juntas. Foi mais alto que toda opressão, que toda violência e medo. Nossa política de vida semeia a terra.

“Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura”. Essa frase, de afeto e verdade, também aponta um caminho: os territórios não estão fadados ao caos – ainda que a ferida da exploração siga aberta. Retomar os territórios é buscar o colo que cura. Territórios indígenas, do campo, das cidades. Retomá-los é política de vida, e está ao nosso alcance fazer. Atentem-se aos caminhos sinalizados pelas mulheres indígenas. Ouçam através delas, a mãe terra falar.

A noção de "corpo território" emerge como uma chave conceitual fundamental para refletir sobre soberania alimentar. Um corpo território livre de agrotóxicos, com acesso a água limpa e sementes tradicionais, garante a continuidade da produção dos alimentos que compõem a base da cultura indígena. Essa relação íntima entre o corpo e o território sustenta a

sobrevivência física e espiritual dos povos indígenas. Ao nutrir seus corpos com alimentos do próprio território, os povos indígenas não apenas garantem sua subsistência, mas reafirmam sua existência cultural e coletiva.

Quando se fala em soberania alimentar, embora o termo não seja amplamente utilizado pelas comunidades indígenas, as reflexões que ele evoca são contempladas na prática. As comunidades indígenas entendem que existem outros caminhos para se atingir essa soberania, sendo o conceito de corpo território um dos mais importantes. Esse caminho envolve a compreensão de que o alimento não é apenas sustento físico, mas uma manifestação viva dos saberes ancestrais. Ao proteger o território e as práticas agrícolas tradicionais, assegura-se a perpetuação de uma alimentação que respeita a integridade do corpo e da cultura.

A ideia de alimentação saudável, nesse contexto, ganha contornos que vão além da visão biomédica predominante. Para os povos indígenas, a alimentação saudável é aquela que está profundamente enraizada nos conhecimentos tradicionais e culturais, transmitidos de forma geracional. Alimentos que não causavam doenças ou mal-estar estão associados a práticas agrícolas e dietéticas que respeitam os ciclos naturais e espirituais do território. Assim, o conceito de "saudável" é plural, variando conforme a diversidade dos povos, mas mantém um eixo comum: a conexão com a terra e os saberes transmitidos de geração em geração.

Esses alimentos, muitas vezes chamados de "alimento tradicional" ou "alimento da cultura", simbolizam a resistência e a continuidade dos modos de vida indígenas. São alimentos que carregam histórias, memórias e práticas de cura. Através deles, nossos povos reafirmam sua identidade e preservam o equilíbrio entre corpo, território e cultura. Esse entendimento vai além da produção e consumo de alimentos; envolve a proteção dos territórios, das práticas agrícolas ancestrais e da saúde integral dos povos, destacando a importância de preservar esses elementos em face das pressões externas, como o uso de agrotóxicos e a degradação ambiental.

A noção de "corpo-território" emerge como uma chave conceitual fundamental para refletir sobre soberania alimentar. A preservação de um corpo território livre de agrotóxicos, com acesso a água limpa e sementes tradicionais, garante a continuidade da produção dos alimentos que compõem a base da cultura indígena. Essa relação íntima entre o corpo e o território sustenta a sobrevivência física e espiritual dos povos indígenas. Ao nutrir seus corpos com alimentos do próprio território, os povos indígenas não apenas garantem sua subsistência, mas reafirmam sua existência cultural e coletiva.

Pensar "corpo-território-espírito" para os povos indígenas em contextos urbanos, como a experiência das famílias da KAPOI, envolve adaptar e ressignificar as relações tradicionais

com o território. No espaço urbano, o território físico é muitas vezes limitado, fragmentado ou distante das terras indígenas, o que exige novas formas de reconectar o corpo e o espírito à cultura e aos alimentos tradicionais. Para essas famílias, o território pode ser recriado em hortas comunitárias, em espaços coletivos e nas práticas de solidariedade e resistência cultural, onde os saberes sobre o plantio e o preparo de alimentos tradicionais são transmitidos e mantidos vivos. O corpo indígena, mesmo na cidade, continua a manter uma relação com o território, ainda que este seja reinventado no contexto urbano.

Além disso, a dimensão espiritual ganha uma relevância ainda maior. Para os povos indígenas em contextos urbanos, como os da KAPOI, o espírito do território não se perde com a migração para a cidade, mas é resgatado através dos rituais, da alimentação tradicional e das práticas culturais que reconectam o corpo com suas raízes. A espiritualidade manifestada ajuda a proteger o corpo e a fortalecer o espírito diante dos desafios da vida urbana. Nesse sentido, o território passa a ser não apenas um espaço físico, mas também um espaço simbólico de resistência, onde o corpo, o território e o espírito continuam a se entrelaçar na afirmação de uma identidade indígena que persiste e se reinventa na cidade.

Os quadros de insegurança alimentar leve e moderada não devem ser ignorados; todavia também é necessário observar as outras estratégias de garantia da soberania alimentar construídas pelas famílias da KAPOI, e considerar que:

Para nós, indígenas mulheres, conhecemos e vivenciamos muitos modos de relação humano/não humano, cuidados com o nosso corpo e cuidado com nosso território. Para tanto, produzimos formas de classificação que criam pertencimento e relações éticas com o mundo. Além disso, nosso corpo é um território cheio de ciências. Quando afirmo isso, estou enfatizando a construção de um corpo/pessoa que se faz, molda, a partir do conhecimento ancestral e produzindo conhecimento (AURORA, 2022, p. 18)

Essa perspectiva destaca como as mulheres indígenas criam classificações e sistemas de pertencimento que estabelecem vínculos éticos com a natureza e com a comunidade, promovendo uma visão que integra o humano e o não humano. Ao analisar o perfil dos entrevistados, a predominância de mulheres como lideranças familiares indica o papel central que elas desempenham na organização e bem-estar das famílias, especialmente em questões relacionadas à alimentação e saúde. As mulheres assumem posições de tomada de decisão, o que influencia diretamente nas estratégias de fortalecimento da segurança alimentar.

ESPINHAÇO

fomos ensinadas na universidade que o trabalho de cabeça - dito intelectual - precisa de silêncio, disciplina, concentração, corpo focado, apolíneo.

eu sinto que há momentos que são sobre silêncio (pra escutar as palavras de dentro, aquelas sopradas no ouvido, aquelas da troca escuta reciprocidade conversa fuxico desabafo com outra gente).

na retomada do trabalho de corpo inteiro, fico nessa constante observação e aprendizado de mim. precisei voltar a mover esse corpo território - dado os riscos - para fazer sentido o que chamam de trabalho de cabeça (a tese).

e esse corpo pisou, cheirou, comeu, sentiu, chorou, banhou, bebeu um tanto de coisas que são a tese.

tenho uma insegurança inexplicável e que me amedronta nessa escrita. vivo botando mel, acendendo vela, pedindo intuição, fazendo magia pra abrandar o que me assusta.

na vivência de que nada se aparta, se o espírito tem medo, o corpo tem, o território tem... espanta o medo e insegurança no espírito pra ir alcançando as camadas daqui.

hoje, parece que finalmente eu juntei um tanto de frases, enumerei e chamei de capítulos. falta botar as coisas dentro, mas foi a primeira vez que eu vi esse espinhaço, o espinhaço!
e espinhaço bota na boca, come, chupa, cata espinha!

e eu escrevi ouvindo criança, trocando risada, deitada no chão, sentindo calor, comendo com as mãos, ouvindo a fritura pipocando na frigideira, vendo o tempo mudar com o toró da noite.

não foi numa mesa.
não foi no silêncio.

um espinhaço de tese, pitiú empesta a mente.
tese é comida.
eu sei cozinhar

se o corpo move escreve poesia
o corpo há de mover e escrever tese

espinhaço de tese, pitiú.

(NASCIMENTO, 2023)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em maio de 2023, na maloquinha no quintal de minha casa, realizei a apresentação do diagnóstico e da tese de doutorado para um grupo de lideranças da KAPOI. A preparação do encontro envolveu minha mãe e eu, como responsáveis por preparar a refeição, um gesto que afirma a aliança no contexto cultural de nosso povo. O quintal, espaço de plantio e memória, tornou-se o cenário desse encontro, onde o diálogo entre o conhecimento acadêmico e os saberes indígenas aconteceu de maneira fluida, acompanhado pela comida.

Na mesa, o suco de manga, preparado com a "manga de quilo" colhida do quintal, tem destaque. Essa manga, conhecida por sua abundante polpa, é um símbolo do território que habito atualmente. Embora esteja distante do meu território tradicional, e minha mãe também, encontramos nessa terra uma nova conexão. Se fôssemos seguir as classificações dos aparatos jurídicos legais, seríamos consideradas desaldeadas. No entanto, essa manga se tornou uma ponte com o lugar onde estamos, uma maneira de nos enraizarmos. Ela conecta todos que visitam nossa casa durante a safra, seja ao compartilhar o suco, subir no pé para colher os frutos ou levar um pouco para casa. Temos aldeia, e ela está em nossa existência corpo, aqui, nesse território.

Além do suco, a manga foi oferecida também em sua forma natural, compondo o alimento que seria partilhado enquanto a tese era apresentada. O ato de servir esse alimento, enraizado no território, tornou-se parte integral da transmissão do conhecimento, uma forma de reafirmar as relações entre corpo, território e espírito que permeiam minha pesquisa.

O momento de apresentação foi marcado pela interação entre a comida e a palavra, onde a troca de saberes se deu tanto pela fala quanto pela refeição partilhada. O quintal de minha casa tornou-se um território simbólico, onde as lideranças da KAPOI puderam ouvir e sentipensar sobre o trabalho que desenvolvi. A comida, especialmente a manga de quilo, atuou como uma ponte entre as tradições, a pesquisa e a vida cotidiana, criando um ambiente propício para a acolhida da tese. Assim, o alimento tradicional serviu como catalisador de um diálogo profundo entre o conhecimento acadêmico e os saberes indígenas.

Durante meu doutorado, encontrei o conceito de sentipensar ao explorar a literatura de Orlando Fals Borda (2015). Esse conceito, desenvolvido pelo sociólogo colombiano e precursor da pesquisa-ação participativa, oferece uma crítica à separação entre emoção e razão que domina grande parte da epistemologia ocidental. Fals Borda reforça que o ato de conhecer não

é exclusivamente racional, mas uma integração indissociável entre sentir e pensar, refletindo as dimensões completas da experiência humana.

Assim, apresentar essa tese às lideranças da KAPOI antes de validá-la nos moldes acadêmicos foi uma etapa essencial do processo de co-teorização e do sentipensar coletivo. Esse momento permitiu registrar e refletir, de forma compartilhada, as vivências que surgiram durante a construção desta pesquisa de doutorado.

Os primeiros dados que compartilhei do diagnóstico focaram nos achados relacionados à insegurança alimentar leve e moderada, além dos fatores associados a essa questão. Questionei a todos os presentes se a percepção da insegurança alimentar está presente nas famílias da KAPOI, em nosso território.

Ao questionar a percepção, lembrei-me da obra da socióloga nigeriana Oyèrónkè Oyěwùmí, que introduz o conceito de cosmopercepção (OYĚWÙMÍ, 2021). Essa abordagem investiga os modos de perceber, habitar e existir no mundo, rejeitando a separação entre corpo e mente, bem como entre corpo, cultura e natureza. A cosmopercepção convida a uma combinação de sentidos, promovendo uma dimensão de pertencimento em que todos os sentidos e corpos estão interconectados e reconhecidos como parte de um todo.

Reconhecer-se em uma situação de insegurança alimentar, para nós, povos indígenas, envolve uma compreensão que vai além das definições técnicas. Esse reconhecimento está profundamente enraizado em uma complexidade cultural que permeia nossos modos de perceber, habitar e existir no mundo. A nossa relação com a terra, o alimento e o corpo é indivisível, rejeitando a dicotomia entre natureza e cultura, corpo e território, espírito e matéria. Nesse sentido, a insegurança alimentar não pode ser entendida apenas como a falta de recursos materiais, mas também como a interrupção de nossas conexões com o território, os ciclos naturais e os saberes ancestrais. Ao apresentar os dados sobre insegurança alimentar ao grupo, compreendi a necessidade de escutar com atenção o que eles tinham a comunicar.

Como discutir insegurança alimentar diante de uma mesa farta, com suco de manga de quilo, o cheiro do assado vindo do fogão de barro, e a abundância evidente? Naquele instante o ato de compartilhar alimentos quase parecia ofuscar a reflexão sobre a escassez. Foi então que Dona Camila tomou a palavra e resumiu sabiamente: é da vida ter muito em certos momentos e pouco em outros, mas o essencial é manter o olhar atento ao que se tem, sempre!

A sazonalidade é um conceito fundamental para compreender os momentos de aparente escassez e abundância nas culturas alimentares indígenas. Em nosso território, vivenciamos períodos de fartura de açaí e melancia, que refletem a riqueza da biodiversidade. Por outro lado,

a produção de farinha depende do crescimento da roça de maniva, que leva um ano para se desenvolver, revelando como a temporalidade dos cultivos mobiliza a segurança alimentar.

A sazonalidade reflete a relação profunda das comunidades com os ciclos naturais e a biodiversidade de seus territórios. Nos momentos de abundância, é possível perceber a riqueza dos recursos naturais que alimentam e sustentam as comunidades. Porém, a sazonalidade também implica em períodos de escassez. Essa alternância entre momentos de abundância e escassez não apenas determina a segurança alimentar, mas também a organização social e os saberes sobre como lidar com as variações do tempo, destacando a importância da gestão sustentável dos recursos naturais.

Na cidade, a sazonalidade se expressa de maneira diferente, frequentemente relacionada à disponibilidade de dinheiro para a compra de alimentos. Ter ou não ter dinheiro pode influenciar a capacidade de acesso a produtos alimentares, criando uma dinâmica em que a escassez pode ser percebida de forma mais aguda. No entanto, essa lógica econômica não se aplica da mesma forma aos povos indígenas em contexto urbano, onde a relação com a alimentação é mediada por outros fatores.

Entre os povos indígenas, a acessibilidade à comida transcende a mera questão financeira. Através de práticas como a troca, o cultivo em quintais e o compartilhamento coletivo na KAPOI, encontramos maneiras de garantir nossa alimentação.

Ao contrário dos sistemas alimentares hegemônicos, que muitas vezes resulta no adoecimento do corpo, da cultura e do território por meio da industrialização e da padronização alimentar, a produção indígena atua como uma forma de resistência e proteção à saúde, tanto física quanto cultural. Essa perspectiva valoriza a relação entre alimentação, cultura e território, mostrando que a forma como os povos indígenas se alimenta é também uma maneira de proteger seu modo de vida.

Dessa forma, desde nossa cosmopercepção, a fome não nos pertence. A fome é uma violação, gerada pela falta de acesso à terra, pelo racismo que perpetua desigualdades sociais.

Pensar políticas públicas na dimensão "corpo território espírito" para as comunidades indígenas, tanto em seus territórios tradicionais quanto nos contextos urbanos, requer uma abordagem intersetorial que respeite e promova as conexões simbólicas, culturais e espirituais que nossos povos mantêm com seus territórios. No caso das comunidades que vivem em seus territórios, garantir a proteção ambiental e territorial, além de assegurar o direito de manejo sustentável dos recursos naturais, que são centrais para a manutenção da alimentação. Políticas de soberania alimentar, proteção de sementes nativas, e acesso a águas limpas são essenciais

para garantir a saúde integral dessas populações. O fortalecimento de práticas agrícolas tradicionais e de sistemas alimentares dos povos indígenas também deve ser uma prioridade, além do respeito à espiritualidade presente no manejo da terra.

Nos contextos urbanos, as políticas públicas precisam contemplar a recriação dessas conexões, garantindo espaços físicos e simbólicos para a expressão cultural e a preservação da alimentação tradicional. A criação de hortas comunitárias, centros de referência cultural e de saúde indígena, e programas de apoio a redes de solidariedade entre famílias indígenas em contexto urbano são fundamentais para a reconexão com a dimensão do território. Além disso, é importante que as políticas urbanas promovam o acesso a alimentos tradicionais e reconheçam a espiritualidade indígena como um elemento central na saúde e no bem-estar. O reconhecimento da diversidade cultural e espiritual dos nossos povos em políticas de saúde, educação e assistência social é um passo fundamental para promover o cuidado integral, levando em consideração as necessidades do corpo, do território e do espírito. Essas ações ajudam a criar um ambiente no qual a comida, como "Wanhikynyi", "Ya're" e "Mi'u" (comida em Sateré Mawé, meu povo) recobre seu significado profundo, reaproximando os povos do que é essencial para sua saúde física, emocional e espiritual.

Assim, espaços como as malocas, os girais, os fogareiros e as cozinhas comunitárias emergem como locais de poder, tomada de decisão e resistência contribuindo para a construção da soberania alimentar. São lugares onde a comida se torna teoria, e os sabores são expressões do território, corpo e espírito, fundamentais para a afirmação de uma forma de soberania alimentar desde os povos indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGROTÓXICO MATA. *Campanha permanente contra os agrotóxicos e pela vida*. S.d. Disponível em: <<https://contraosagrototoxicos.org/campanha-permanente-contra-os-agrototoxicos-e-pela-vida>>. Acesso em: 10 set. 2019.

AKRAM-LODHI, A. H. *Hungry for change: farmers, food justice and the agrarian question*. Halifax and Winnipeg: Fernwood Publishing, 2013.

ALVES, Lidianne da Conceição. *Reivindicando o território epistêmico: mulheres negras, indígenas e quilombo las interpelando a antropologia*. Revista Humanidades e Inovação, 2019, vol. 6, n.16.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Para além da universidade: experiências e intelectualidades indígenas no Brasil*. IdeAs [online], n. 16, 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ideas/9442>. Acesso em: 13 abr. 2022.

ANDERSON, Ian; ROBSON, Bridget; CONNOLLY, Michele; et al. *Indigenous and tribal peoples' health (The Lancet–Lowitja Institute Global Collaboration): a population study*. Lancet 2016; **388**: 131–57.

APIB, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. *Carta de Recomendação*. Brasília, DF, 2020.

ARTICULATION of Indigenous Peoples of Brazil. *International Complaints Dossier of Brazil's Indigenous Peoples—2021*. Brasília: Articulation of Indigenous Peoples of Brazil, 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2021/08/DOSSIE_en_v3web.pdf>. Acesso em 20 nov. 2022.

APIB. *Emergência indígena: plano de enfrentamento da COVID-19 no Brasil*. ago. 2020. Disponível em: <http://emergenciaindigena.apib.info/>. Acesso em: 14 set. 2020.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”. 15 ago. 2019. Disponível em: <<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espirito>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

ARAÚJO, Maria de Lourdes Lopes de. *Às vezes caça quando quer mudar outra comida, porque peixe enjoa né?*: segurança alimentar e nutricional e povos indígenas. A experiência dos Asheninkas do Alto Rio Envira com o Programa de Aquisição de Alimentos. 296f. Dissertação (Mestrado). Curso Multidisciplinar em Desenvolvimento Rural. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.

ÁTHILA, Adriana; LEITE, Mauricio Soares. “A medida da fome”: as escalas psicométricas de insegurança alimentar e os povos indígenas no Brasil. Cad. Saúde Pública 2020; 36(10):e00208019

AURORA, Braulina. *Indígenas mulheres: corpo território em movimento*. 2022. 102 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial* (Decolonial turn and Latin America). Revista Brasileira de Ciência Política. Brasília, 2013, n. 11, p. 89-117.

BANIWA, Braulina Aurora. *Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados*. Vukápanavo: Revista Terena, 2018, vol.1, n.1, p.165-170.

BANIWA, Braulina; KAINANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha. *Vivências Diversas: uma coletânea de indígenas mulheres*. Coleção: Diálogos da Diáspora. São Paulo: Editora Hucitec, 2020, Ed. 1, vol. 6, 120 p.

BENITES, Sandra. *Viver na língua Guarani Nhandewa* (mulher falando). 105F. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

BORDA, Orlando Fals. *Una sociología sentipensante para América Latina* / Orlando Fals Borda; antología y presentación, Víctor Manuel Moncayo. — México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. *5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena: relatório final*. Ministério da Saúde, Conselho Nacional de Saúde. – Brasília: Ministério da Saúde, 2015.

CABNAL, Lorena. *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. 2010.

CADIEUX, Kirsten Valentine; SLOCUM, Rachel. *What does it mean to do food justice?* College of Liberal Arts All Faculty Scholarship, 2015.

CALDAS, Aline Diniz Rodrigues. *Vigilância alimentar e nutricional para os povos indígenas no Brasil: análise da construção de uma política pública em saúde*. 93f. Dissertação (Mestrado em Epidemiologia em Saúde Pública) - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca (ENSP), Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2010.

CAMPOS, Ciro (org). *Diversidade socioambiental de Roraima: subsídios para debater o futuro sustentável da região*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

CARDOSO, Andrey Moreira; HORTA, Bernardo Lessa; COIMBRA JR., Carlos E. A.; FOLLÉR, Maj-Lis; SOUZA, Mirian Carvalho de; SANTOS, Ricardo Ventura. *Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas*. Relatório Final, n. 7, Rio de Janeiro, 2009.

CARDOSO, Andrey Moreira; TAVARES, Inara do Nascimento; WENECK, Guilherme Loureiro. *Indigenous health in Brazil: from vulnerable to protagonists*. The Lancet, 2022. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(22\)02419-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(22)02419-9).

CARNEIRO, Fernando Ferreira; PIGNATI, Wanderlei; RIGOTTO, Raquel Maria; AUGUSTO, Lia Giraldo da Silva.; RIZOLLO, Anelise.; MULLER, Neice; ALEXANDRE, Veruska Prado; FRIEDRICH, Karen; MELLO, Márcia Sarpa de Campos. *Dossiê da ABRASCO: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde*. Congresso Mundial de Nutrição. Rio de Janeiro, ABRASCO, 30 abril de 2012. 2ª Parte. 135 p.

CAVALCANTE, Érica Joyce Rodrigues. *Indígenas urbanos, territórios e territorialidades: uma análise a partir do Bairro Raiar do Sol em Boa Vista-RR*. 89f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2015.

COIMBRAJR., Carlos E. A. *Saúde e povos indígenas no Brasil: reflexões a partir do I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição Indígena*. Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, Brasil. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00031214>.

COIMBRAJR, Carlos E. A. Jr; SANTOS, Ricardo Ventura; WELCH, James R.; et al. *The First National Survey of Indigenous People's Health and Nutrition in Brazil: rationale, methodology, and overview of results*. *BMC Public Health* 2013; **13**: 52.

CLENDENNING, Jessica; DRESSLER, Wolfram; RICHARDS, Carol. *Food justice or food sovereignty? Understanding the rise of urban food movements in the USA*. *Agriculture and Human Values*. 2016, vol. 33, p. 165–177. 33.10.1007/s10460-015-9625-8. DOI: 10.1007/s10460-015-9625-8.

COLETIVO VOZES INDÍGENAS NA SAÚDE COLETIVA. (Org.). *Vozes indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva / Coletivo Vozes Indígenas na Saúde Coletiva*. - 1. ed. - São Paulo: Hucitec, 2022.

CONNEL, Raewyn. *O Império e a criação de uma ciência social*. Contemporânea, 2012, vol. 2, n. 2. p. 309-336.

CONSEA. Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. *Relatório do 1º Seminário de mulheres indígenas e Segurança Alimentar e Nutricional*. Brasília, 2014.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DORRICO, Trudruá. *A Autoria Originária em Relevo na Literatura Indígena*. IN: Povos indígenas no Brasil: 2017/2022. Ed. 2. São Paulo, SP: ISA - Instituto Socioambiental, 2023.

ESCOBAR, Arturo. *Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América*. In: Ecología política latino-americana: pensamiento crítico, diferencial latinoamericana y rearticulación epistémica / Héctor Alimonda [et al.]; Ed. 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ciccus, 2017, p. 51-67.

EAT, Food in The Anthropocene. *Dietas saudáveis a partir de sistemas alimentares sustentáveis: alimento, planeta, saúde*. Relatório Sumário da Comissão EAT-Lancet, 2019.

EVARISTO, Conceição. *A escrevivência e seus subtextos*. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). *Escrevivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FAO-BRASIL. Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura. *O Estado da Segurança Alimentar e Nutricional no Brasil*. Agendas Convergentes, 2015.

FAO, Food and Agriculture Organization of the United Nations. *Sustainable food systems: Concept and framework*. 2018. Disponível em: <https://www.fao.org/3/ca2079en/CA2079EN.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2019.

FALS BORDA, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina* / Orlando Fals Borda ; antología y presentación, Víctor Manuel Moncayo. — México, D. F. : Siglo XXI Editores ; Buenos Aires : CLACSO, 2015.

FAULHABER, Priscila. *A história dos institutos de pesquisa na Amazônia*. Estudos Avançados, 19(54). Vol. 19, n. 54, 2005, p. 241-257. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/eav/article/view/10080>>. Acesso em: 12 dez. 2019.

FBSSAN, Fórum Brasileiro de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional. *Carta Política do VII Encontro Nacional do Fórum Brasileiro de Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional*. Porto Alegre - Brasil - 4 a 6 de junho de 2013.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FILHO, Malaquias Batista; BATISTA, Luciano Vidal. *Transição alimentar/nutricional ou mutação antropológica?* Ciencia e Cultura. Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. São Paulo, vol. 62, no. 4. 2010.

FRANK, Nelita. *A experiência de mulheres indígenas Wapichana e Makuxi em deslocamentos na fronteira Brasil-Guyana: um estudo sobre gênero e narrativas autobiográficas*. 2014. 96p. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2014.

FRASER, Nancy. *Reconhecimento sem ética?* São Paulo: Lua Nova, 2007.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GAGO, Verónica. *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante, 2020.

GARNELO, Luiza; WELCH, James R. *Transição alimentar e diversidade cultural: desafios à política de saúde indígena no Brasil*. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 25(9):1872-1873, set, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2009000900001>.

GOETTNER-ABENDROTH, Heide. *Matriarchal societies: studies on indigenous cultures across the globe*. New York: Peter Lang Publishing, 2012.

GOLEMBIESKI, Cristiane. *O PAA, política social e povos indígenas: um estudo de caso do Programa de Aquisição de Alimentos no Município de Ipuçu - SC*. 134f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2015.

GOTTLIEB, R. & JOSH, A. *Food justice*. Cambridge (Ma.), MIT Press., 2010.

Gracey M, King M. *Indigenous health part 1: determinants and disease patterns*. *Lancet* 2009; **374**: 65–75.

GRANCHAMP, Laurence,. *Penser l'alimentation d'un point de vue décolonial*. Social Science Review. 2019, p. 132-141. DOI: <https://doi.org/10.4000/revss.3611>.

GROSGOUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, 2008, p. 115-147.

HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina*. CLACSO: Rio de Janeiro, 2021.

HAIFIG, Sadala Schmidt Varanda. *Segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas brasileiros: uma revisão bibliográfica*. 41f. Trabalho de Conclusão Curso (Graduação). Curso de Nutrição. Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 2021.

HELENA, Diádiney; FEITOSA, Dandara. *Saberes indígenas: produção de conhecimento desde os Territórios*. Ed. 1, São Paulo: Editora Hucitec, 2020. Coleção Diálogos da Diáspora, Vol. 11, 189 p.

HERMAN, Agatha; GOODMAN, Michael K; SAGE, Colin. *Six questions for food justice*. Local Environment, 23 (11). pp. 1075-1089. 2018.

HLPE. *La nutrición y los sistemas alimentarios*. Un informe del Grupo de alto nivel de expertos en seguridad alimentaria y nutrición del Comité de Seguridad Alimentaria Mundial, Roma, 2017.

HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

IBERÊ, Daniel. *Povos indígenas: alimentos, ancestralidade e sagrado em tempos de crise*. Cadernos OBHA, Brasília, vol. 1, n. 1, p. 36-44, 2020.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf. Acesso em 1 nov 2022.

INVISIBILIDADES e iniquidades na Amazônia: povos indígenas e a Covid-19. 21 mai. 2020.1 vídeo (141 min). Publicado pelo canal: **TV Abrasco**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ymu0TgdRxJ8>. Acesso em: 14 set. 2020.

KING, Malcolm; SMITH, Alexandra; GRACEY, Michael. *Indigenous health part 2: the underlying causes of the health gap*. Lancet 2009; **374**: 76–85.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KRAMER; Caroline Krame; LEITÃO, Cristiane B.; VIANA, Luciana V. *The impact of urbanisation on the cardiometabolic health of Indigenous Brazilian peoples: a systematic review and meta-analysis, and data from the Brazilian Health registry*. Lancet 2022; **400**: 2074–83.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KUHNLEIN, Harriet V. *Dietary Change and Traditional Food Systems of Indigenous Peoples Article*. In: Annual Review of Nutrition McGill University, 1996. DOI: 10.1146/annurev.nu.16.070196.002221.

_____. *Sustentabilidade do sistema alimentar para a saúde e o bemestar dos povos indígenas*. Centro de Nutrição e Meio Ambiente dos Povos Indígenas e Escola de Dietética e Nutrição Humana. Universidade McGill, Campus Macdonald. Canadá, 2014.

KUHNLEIN, Harriet V.; FEDIUK, Karen; NELSON, Charles. et al. *The Legacy of the Nuxalk Food and Nutrition Program for Food Security, Health and Well-being of Indigenous Peoples in British Columbia*. Vancouver, BC, Canada: BC Studies, 2013.

LEITE, Maurício Soares. *Iri Karawa, iri Wari: um estudo sobre práticas alimentares e nutricionais entre os índios Wari (Pakaanova) do sudoeste amazônico*. 336f. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde). Escola Nacional de Saúde Pública – FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2004.

LEITE, Maurício Soares; FERREIRA, Aline Alves; BRESAN, Deise; ARAUJO, Jessica Rasquim; TAVARES, Inara do Nascimento; SANTOS, Ricardo Ventura. *Indigenous protagonism in the context of food insecurity in times of Covid-19*. Rev. Nutr. 2020;33:e200171, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1678-9865202033e200171>.

LEITE, M.S. Sociodiversidade, alimentação e nutrição indígena. In: BARROS, D. C., SILVA, D. O., and GUGELMIN, S. Â., orgs. *Vigilância alimentar e nutricional para a saúde Indígena* [online]. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007, pp. 180-210. ISBN: 978-85-7541-587-0.

LIMA, Antonio Carlos Souza. *Um grande cerco de paz. poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1995, 335 p.

MACIEL, Márcia Regina Antunes. *Raiz, planta e cultura: as roças indígenas nos hábitos alimentares do povo Paresi, Tangará da Serra, Mato Grosso, Brasil*. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Agrônômicas, Botucatu, 2010.

MALUF, Renato S; REIS, Márcio Carneiro. *Segurança alimentar e nutricional na perspectiva sistêmica (Food and nutrition security in the systems perspective)*. IN: Rocha, Cecília;

Burlandy, Luciene; Magalhães, Rosana. Segurança alimentar e nutricional: perspectivas, aprendizados e desafios para as políticas públicas. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2013. p. 43-67.

MALUF, Renato; BURLANDY, Luciene. Sistemas alimentares, desigualdade e saúde no Brasil: Desafios para a Transição Rumo à Sustentabilidade e Promoção da Alimentação Adequada e Saudável. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2022.

MELO, Luciana Marinho de. *Fluxos culturais e os povos da cidade: entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima*. Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2012.

MENDES, Nikolas Raphael Gil Alcon. *Análise do processo de reformulação do Programa Nacional de Alimentação Escolar nas escolas indígenas no Amazonas*. 136f. Dissertação (Mestrado). Escola Nacional de Administração Pública. Brasília, 2019.

MIGNOLO, Walter D. *La opción de-colonial: desprendimiento y apertura*. Un manifesto y un caso. Bogotá, Colômbia: Tabula Rasa, 2008, n. 8, p. 143-281.

_____. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2017, vol. 32, n. 94.

NASCIMENTO, Inara. Arquivo Pessoal, 2018.

_____. Arquivo Pessoal, 2021.

_____. Arquivo Pessoal, 2023.

NASCIMENTO, Ione Santos. *Segurança Alimentar e Etnodesenvolvimento na Terra Indígena Panambizinho*. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília: Universidade de Brasília, 2013. 134 p.

NAKAZONO, Erika Matsuno. *O “mateiro” e a pesquisa científica*. Cadernos de debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia. (Org.) Alfredo Wagner Berno de Almeida *et al.* Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010, vol. 01, n. 1.

NERI, Ilma Fernandes. *Valorização dos produtos do sistema agrícola tradicional do médio Rio Negro no Amazonas: de circuitos invisíveis a novas alternativas de mercados*. Dissertação (mestrado) — Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Departamento de Antropologia, Faculdade de Educação, Faculdade UnB Planaltina, Instituto de Ciências Sociais, 2018.

OLIVEIRA, Zelandes Alberto. *Segurança Alimentar nas Escolas Indígenas do Centro Willimom da Terra Indígena Raposa Serra do Sol*. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília: Universidade de Brasília, 2013. 89 p.

OLIVEIRA, Mayara Sanay da Silva. *Desigualdades de gênero e (in) segurança alimentar e nutricional: olhares a partir do conceito de justiça de gênero de Nancy Fraser*. Demetra. Alimentação, nutrição & saúde, 2020, 15: e47218, p. 1-13.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Ed. 1, Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021. 324 p.

PACHECO, Maria Emilia Lisboa; CINTRÃO, Rosângela Pezza. *Culturas Alimentares: um estudo sobre comunidades amazônicas*. 1. ed. -- Rio de Janeiro : FASE, 2024.

PAREDES, Julieta. *El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento próprio*. Community feminism: the creation of one's own thinking. Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana, Vol. 7, No 1, 2017.

PATEL, Rajeev C. *Food Sovereignty: Power, Gender, and the Right to Food*. PLoS Med, 9(6): e1001223, 2012. DOI: 10.1371/journal.pmed.1001223.

PENSSAN. *Insegurança alimentar e desigualdades de raça/cor da pele e gênero: inquérito nacional sobre insegurança alimentar no contexto da pandemia da Covid-19 no Brasil*. Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar – PENSSAN. – 1. ed. – São Paulo: Fundação Friedrich Ebert, 2023.

PORTILHO, Fatima; CASTAÑEDA, Marcelo; CASTRO, Inês Rugani Ribeiro de. *A alimentação no contexto contemporâneo: consumo, ação política e sustentabilidade*. Ciência & Saúde Coletiva, 16(1):99-106, 2011.

RAPPAPORT, Joanne. *Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica*. In: LEYVA, Xochitl et al. *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras* (Tomo I). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, 2015. p. 323-352.

Rorato Ana C.; ESCADA, Maria Isabel S.; CAMARA, Gilberto; PICOLI, Mihelle C. A; VERSTEGEN, Judith A. *Environmental vulnerability assessment of Brazilian Amazon Indigenous lands*. Environ Sci Policy 2022; 129: 19–36.

PEREIRA, Tamiris Maia Gonçalves. *Saberes e fazeres Javaé: estudo das práticas tradicionais alimentares indígenas, da década de 1990 a 2020*. 382 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

PILNIK, Málika Simis. *“Isso é comida de Huni Kuĩ!”: etnobotânica da alimentação indígena no Baixo Rio Jordão, Acre*. Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Botânica) -- Coordenação do Programa de Pós-Graduação, INPA, 2019.

PINHO, Rachel Camargo de; MILLER, Robert Pichard; UGUEN, Katell; MAGALHÃES, Leovone; ALFAIA, Sonia Sena. *Quintais indígenas do lavrado - o caso da Terra Indígena Araçá*. IN: Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima. 2016. Disponível em: <<https://repositorio.inpa.gov.br/handle/1/35628>>. Acesso em: 14 set. 2019.

Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto no 7747, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras

Indígenas—PNGATI, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 6 Junho 2012. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm (accessed Nov 20, 2022; in Portuguese).

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. IN: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. ISBN 978-987-722-018-6.

REBOUÇAS, Poliana; GOES, Emanuelle; PESCARINI, Julia; et al. *Ethnoracial inequalities and child mortality in Brazil: a nationwide longitudinal study of 19 million newborn babies*. *Lancet Glob Health* 2022; **10**: e1453–62.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *O Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Origens, objetivos, funcionamento. Sua contribuição para o desenvolvimento científico da Amazônia*. Publicações Avulsas, n. 7. Manaus: Inpa, 1956.

RIBEIRO, Maíra Taquiguthi. *Espaço e território do povo a'uwê-xavante: resistências e disputas na terra indígena sangradouro/volta grande, no leste mato-grossense (2020)*. Boletim dataluta, 2021, vol. 14, n. 163. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/BD/article/view/53169>. Acesso em: 20 nov. 2020.

ROSA, Marlise. *A campanha de vacinação contra a Covid-19 em povos indígenas: exclusões, mobilização social e protagonismo das mulheres indígenas*. In: A gente precisa lutar de todas as formas: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil. (Org.) Daniela Fernandes Alarcon; Ana Lucia de Moura Pontes. Ed. 1, São Paulo: Hucitec, 2022.

SALGADO, Carlos Antônio Bezerra. *Segurança alimentar em terras indígenas: os Shanenawá no Rio Envira - Acre*. 209f. Dissertação (Mestrado em Ecologia e Manejo de Recursos Naturais) – Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2005.

SCHMIDT, Rosana. *“Nossa cultura é pequi, frutinha do mato” [manuscrito]: um estudo sobre as práticas alimentares do povo Akwê*. 128 f. Dissertação (Mestrado). Curso de Antropologia Social. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2011.

SANTOS, Jucicleide Pereira Mendonça dos. *Do Parixara ao Areruia/Jucicleide*. 124 f., il. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista: UFRR, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2003.

SANTOS, Ricardo Ventura; WELCH, James R; PONTES, Ana Lúcia de Moura; GARNELO, Luiza; CARDOSO A, Coimbra C Jr. *Health of Indigenous Peoples in Brazil: inequities and the uneven trajectory of public policies*. In: McQueen D, ed. *Oxford Research Encyclopaedias of Global Public Health*, 1st edn. Oxford: Oxford University Press, 2022.

SANTOS, Ricardo Ventura; BORGES GM, CAMPOS MB, Queiroz BL, COIMBRA, Carlos E. A. JR; WELCH, James R. *Indigenous children and adolescent mortality inequity in Brazil: what can we learn from the 2010 National Demographic Census?* *SSM Popul Health* 2020; **10**: 100537

SILVA, Alfredo Bernardo Pereira. *Pastoreio do Futuro: projeto de sustentabilidade para a Terra Indígena São Marcos, Roraima*. Brasília. 2012. 57 p. Trabalho final de Mestrado Profissional. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília.

SILVA, Franklin Paulo Eduardo da. *Plantas alimentares cultivadas nas roças Baniwa: mudanças e participação dos jovens*. 122f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Universidade de Brasília. Brasília, 2013.

SILVA, Rildelene dos Santos. *Sociobiodiversidade e soberania alimentar do povo Kanindé de Aratuba - saberes indígenas no preparo do mocororó*. 2021. 39f Dissertação (Mestrado) - Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis (MASTS). Pró-Reitoria De Pesquisa e Pós-Graduação (PROPPG), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Redenção-CE, 2021.

SLOCUM, Rachel; CADIEUX, Kirsten; BLUMBERG, Renata. *Solidarity, space, and race: toward geographies of agrifood justice*. Justice Spatiale | spatial Justice, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TANAKA, Jennifer Harumi; TAVARES, Inara do Nascimento. *Movimentos sociais e sistemas alimentares mais justos e sustentáveis*. IN: Sistemas alimentares: alimentação sustentável. (Org.) Dirce Maria Lobo Marchioni; Aline Martins de Carvalho. Editora Manole Saúde. 2022. ISBN-10: 6555763426. ISBN-13: 978-6555763423.

TAVARES, Inara do Nascimento. *Terra, água e sementes: do corpo território das mulheres indígenas a uma concepção de soberania alimentar*. IN: *Mulheres e soberania alimentar: sementes de mundos possíveis*. Rio de Janeiro: (PACS), 2019.

_____. *Reflexões sobre o debate pós-colonial desde percepções de si*. IN: Kaingang, Joziléia Daniza Jagso (Org.); Baniwa, Braulina (Org.); Tremembé, Lucinha (Org.) . *VIVÊNCIAS DIVERSAS - Uma Coletânea de Indígenas Mulheres*. 1. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2020: 65-81.

_____. *A pandemia de Covid-19 e os povos indígenas: estratégias de resistência*. In: Vozes indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva / Coletivo Vozes Indígenas na Saúde Coletiva. Ed. 1 - São Paulo: Hucitec Editora, 2022.

TEMPASS, Martín César. *Orerémbiú: a relação entre as práticas alimentares e os seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005.

_____. *“Quanto mais doce, melhor”*: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. 395f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.

TEIXEIRA, Carine Andrade. *Análise do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) no território indígena Caramuru Catarina Paraguaçu no município de Pau Brasil (BA)*. 122f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2016.

TERENA, Luiz Eloy. *Povos indígenas e o judiciário no contexto pandêmico [recurso eletrônico]: a ADPF 709 proposta pela articulação dos povos indígenas do Brasil*. Ed. 1, Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

TRINDADE, Hamyla Elizabeth da Silva. *Práticas alimentares e perfil sociodemográfico de famílias indígenas periurbanas usuárias do Programa Bolsa Família no Alto Rio Negro*. 162 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Instituto Leônidas e Maria Deane. Fundação Oswaldo Cruz, Manaus, 2018.

URÉBÉTÉ, Oscar wa'raiwê. *Segurança alimentar e nutricional na perspectiva da cultura xavante da Aldeia São Marcos*. 104f. Dissertação (Mestrado 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*. FIAN Brasil, 2016.

VERDUM, Ricardo. *Mapa da Fome entre os Povos Indígenas*. Fórum Nacional de Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida. 1995.

VIEIRA Marina; LIMA; Lucas P. das N. S.. *Terra Indígena Yanomami: plano de gestão territorial e ambiental com protocolo de consulta Yanomami e Ye'kwana (yanomami/português)*. Boa Vista: Editora Hutukara Associação Yanomami, 2019. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/terra-indigena-yanomami-plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-com-protocolo-de> (accessed Nov 20, 2022; in Yanomami and Portuguese).

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT). Brasília – DF, 2018. 218 p.

ANEXO 1

<https://doi.org/10.1590/1678-9865202033e200171>

THEMATIC SECTION
HUNGER FOOD AND NUTRITION
AND COVID-19

Indigenous protagonism in the context of food insecurity in times of Covid-19

O protagonismo indígena no contexto da insegurança alimentar em tempos de Covid-19

Maurício Soares LEITE¹  0000-0002-4183-375X

Aline Alves FERREIRA²  0000-0001-5081-3462

Deise BRESAN³  0000-0003-3984-5919

Jessica Rasquim ARAUJO⁴  0000-0002-9304-1834

Inara do Nascimento TAVARES⁵  0000-0002-4621-8246

Ricardo Ventura SANTOS⁶  0000-0001-5071-443X

ABSTRACT

In Brazil, indigenous peoples present a complex reality characterized by a marked social vulnerability that is manifested in health and nutritional indicators. In this scenario, poor sanitary conditions prevail, with a high burden of chronic noncommunicable diseases; infectious/parasitic diseases; and nutritional disorders, including malnutrition and anemia. This situation is reflected in numerous aspects of food insecurity, placing this population in a position of particular vulnerability to the coronavirus disease 2019 pandemic and its effects. The objective of our study was to present a set of preliminary reflections on food insecurity and indigenous protagonism in times of Covid-19. The pandemic has deepened the inequalities that affect the indigenous peoples, with a direct impact on food security conditions. Amid the effects of the pandemic, indigenous protagonism has played a fundamental role in guaranteeing these peoples' rights and access to food, denouncing the absent and slow official responses as acts of institutional violence, which will have serious and lasting effects on the lives of indigenous peoples.

Keywords: Coronavirus infections. Food security. Indigenous peoples. Social organization.

¹ Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Saúde, Departamento de Nutrição. Rua Delfino Conti, s/n., Trindade, 88040-370, Florianópolis, SC, Brasil. Correspondence to: MS LEITE. E-mail: <mauricio.leite@ufsc.br>.

² Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Nutrição Josué de Castro. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

³ Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Faculdade de Ciências Farmacêuticas, Alimentos e Nutrição, Curso de Nutrição. Campo Grande, MS, Brasil.

⁴ Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Nutrição, Mestrado em Nutrição. Florianópolis, SC, Brasil.

⁵ Universidade Federal de Roraima, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Boa Vista, RR, Brasil.

⁶ Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

How to cite this article

Leite MS, Ferreira AA, Bresan D, Araujo JR, Tavares IN, Santos RV. Indigenous protagonism in the context of food insecurity in times of Covid-19. Rev Nutr. 2020;33:e200171. <https://doi.org/10.1590/1678-9865202033e200171>



Rev. Nutr. 2020;33:e200171

Revista de Nutrição

RESUMO

No Brasil, os povos indígenas apresentam uma realidade complexa e caracterizada por uma acentuada vulnerabilidade social, manifesta em indicadores de saúde e de nutrição. Neste cenário prevalecem condições sanitárias precárias, com elevada carga de doenças crônicas não transmissíveis, doenças infecto-parasitárias e agravos nutricionais diversos, incluindo desnutrição e anemia. Esse quadro se reflete em inúmeras faces da insegurança alimentar, situando-os em uma posição particularmente vulnerável à pandemia e seus efeitos. O objetivo deste trabalho é apresentar um conjunto de reflexões, em caráter preliminar, sobre a insegurança alimentar e o protagonismo indígena em tempos de Covid-19. A pandemia vem aprofundando as iniquidades que os atingem, com impactos diretos nas condições de segurança alimentar. O protagonismo indígena tem tido um papel fundamental na garantia de seus direitos e acesso à alimentação, denunciando a ausência e a lentidão das respostas oficiais como ações de violência institucional, que terão graves e duradouros efeitos nas trajetórias destes povos.

Palavras-chave: Infecções por coronavírus. Segurança alimentar. Povos indígenas. Organização social.

INTRODUCTION

Projections pointing toward the risk of rapid spread of coronavirus disease 2019 (Covid-19) and its devastating impacts on the indigenous people of Brazil are being confirmed every day in the ongoing course of the pandemic [1]. The epidemiological situation of the indigenous population quickly transitioned from a situation of zero cases to community transmission, with infection, mortality, and lethality rates, in some regions of the country, significantly surpassing those recorded among the nonindigenous population [2]. In the northern part of Brazil, a region with the largest number of indigenous people in the country, the mortality rate in the *Distritos Sanitários Especiais Indígenas* (DSEI, Special Indigenous Sanitary Districts) is estimated at 52 deaths per 100,000 people. The overall mortality in Brazil is estimated at 21 deaths per 100,000 people [1]. According to EPICOV19-BR [3], an ongoing epidemiological survey on the situation of Covid-19 in Brazil, the self-reported indigenous individuals living in urban centers are five times more likely to have Covid-19 compared with the self-reported white population. Reporting of indigenous deaths and cases in other categories of color or race, particularly in the category “*pardo*” (brown), is also an issue because it leads to underreporting of indigenous cases in the statistical data [4].

In addition, the health profile of indigenous peoples in Brazil is characterized by poor sanitary conditions, with a high burden of chronic noncommunicable diseases; infectious/parasitic diseases; and nutritional disorders, including malnutrition and anemia [5]. This situation is reflected in numerous aspects of food insecurity, placing this population in a position of particular vulnerability to the pandemic and its effects. The objective of this study is to present a set of preliminary reflections on food insecurity and indigenous protagonism in times of Covid-19.

DISCUSSION

In Brazil, indigenous peoples present a complex social diversity, comprising 305 officially recognized ethnic groups that speak 274 languages. According to the latest demographic census, 896,000 indigenous people live in urban and rural areas [6]. This segment of the population has a marked vulnerability that manifests in social and health indicators, including high prevalence of malnutrition, especially in children; anemia; and obesity [5]. The reported prevalence rates of malnutrition and anemia in indigenous children are above 50% and 80%, respectively [7]. Conversely,

the percentage of overweight individuals in this population, especially among adults, is higher than the national average, indicating an increased risk for cardiovascular disease [8,9]. Food acquisition profiles of indigenous people differ across the macro-regions of the country, showing that the existing regional contrasts have a direct impact on food sovereignty [10].

This scenario of vulnerabilities has been aggravated in recent years by the dismantling of public health policies for indigenous peoples. More recently, there also has been loss of social rights, directly affecting access to food and the human right to adequate food, which is guaranteed by the Federal Constitution. In this context, indigenous organizations play a key role. Even before the pandemic, these organizations were already stressing the paramount importance of protecting the rights and territories of indigenous peoples, with the aim of maintaining their lifestyles and access to food. They have been denouncing the continuous and frequent violations of their rights, including increasing invasions by land grabbers, loggers, and placer miners as well as the suspension of the processes of identification, delimitation, and demarcation of indigenous lands by the Brazilian federal government [11]. Since the publication of the "Map of Hunger among Indigenous People", the debate on food insecurity has broadened, even becoming a thematic axis in the last two national conferences on indigenous health held in Brazil [12].

In coping with the pandemic and its impacts on food insecurity, indigenous protagonism has played a fundamental role, whereas state measures have been criticized for their slow implementation and inadequacy in indigenous contexts. The insufficiency and slowness of government responses toward indigenous peoples have been denounced not only in Brazil but in other countries as well [13].

In the initial phase of the spread of the pandemic in Brazil, two major indigenous forums with Covid-19 as the central theme were held within a span of 2 weeks, and the impact of the pandemic on access to food was the topic of debate and of the demands. The "*Acampamento Terra Livre 2020*" (Free Land Camp 2020) was reorganized in a virtual format at the end of April 2020 [14]. In May 2020, as a response to the situation of "ineffectiveness of the public authorities in safeguarding the health of indigenous people in the midst of the pandemic", the National Assembly of Indigenous Resistance took place. Again, threats to food security and sovereignty as well as invasions of indigenous lands were denounced [15].

Throughout the last months of the spread of the pandemic, demonstrations and debates have increased both in the traditional press and social media, highlighting the intense protagonism of indigenous peoples in the most diverse issues related to Covid-19, with the worsening of food insecurity being a central issue. In this context, indigenous leaders and organizations have been working toward the preparation of a set of documents and manifests that have had important social and political repercussions and will hopefully contribute to reducing the asymmetry in the dialogues between the indigenous and nonindigenous people [16,17]. These manifestations have often brought to light concepts such as structural racism and genocide risk that have been increasingly leading contemporary debates on the relationship among ethnicity, indigenous peoples, and health in Brazil.

One of the first measures implemented to counter the pandemic was aimed at social distancing. For the populations in indigenous villages, the reduction in mobility between the villages and cities has the additional consequence of affecting the essential dynamics of access to food, which is already quite vulnerable. Thus, while social distancing is a fundamental measure in fighting the pandemic, in the case of indigenous populations, it cannot be dissociated from negative effects on food production, acquisition, and consumption.

Emergency measures implemented by the federal government, such as the distribution of basic food rations and an emergency aid of R\$600.00 (Brazilian *reais*), are essential but are not problem-free. Given the lack of or delays in the distribution of food rations by the state, which are only provided to indigenous individuals living in villages, indigenous and nonindigenous organizations have mobilized in virtual environments to collect funds for the acquisition and distribution of basic food rations and personal hygiene products. The Socio-Environmental Institute (ISA) had counted 68 initiatives on its website till July 18, 2020 [18]. Access to emergency aid requires the recipients of these benefits to travel from villages to urban centers, potentially exposing them to the risk of infection in these environments. An evidence of the inadequacy of this measure in the indigenous context is the fact that traveling to the cities for this purpose ends up being mentioned in narratives that blame the indigenous peoples for the risk they are forced to take to access these benefits.

However, some remarkable advances have been made during this period, marked by indigenous mobilizations and confrontations against the federal government regarding their demands. These advances include actions by the Mixed Parliamentary Front for the Defense of Indigenous Peoples in the National Congress and the drafting of Bill 1142/20, which, among other aspects, provides for the guarantee of food security through various actions. In particular, the bill proposes the distribution of food, seeds, agricultural tools, and financial and technical support for production for the duration of the pandemic [19]. The formation of the front is in itself a milestone in the Brazilian political scene, bringing together members of various parties in the fight for indigenous rights in the National Congress, including the guarantee of the right to food.

Amid the rapid evolution of the pandemic in the indigenous environment and successive denunciations of the insufficiency of federal action, the bill, whose rapporteur was indigenous federal deputy Joênia Wapichana, was approved in the Chamber of Representatives and the Federal Senate. Within the scope of the executive powers, it was systematically vetoed, hindering actions considered fundamental for an effective fight against the pandemic [20]. At the time of drafting of this manuscript, the supporters of the bill were still mobilizing to increase the pressure for overriding the presidential vetoes in the Chamber of Representatives.

In parallel with these initiatives, the indigenous movement, through the Articulation of Indigenous Peoples of Brazil (APIB), with the support of several political parties, has filed a complaint of "*Arguição de descumprimento de preceito fundamental*" (non-compliance with a fundamental precept) before the Brazilian *Superior Tribunal Federal* (STF). The complaint was partially upheld by the STF, which determined, among other measures, the "devising and monitoring of a Covid-19 Coping Plan for the Brazilian Indigenous Peoples" and the participation of indigenous people in the process [21].

Indigenous peoples have played a fundamental role in these movements, which outline an unprecedented framework in the national political scene. They bring indigenous voices to the dialogue (and confrontation) with Brazilian society and politics. The debates on the situation of food insecurity among indigenous people, in their numerous expressions, are being held in this complex (and uncertain) political scenario, with profound implications for these peoples.

CONCLUSION

The indigenous peoples of Brazil are much more vulnerable to Covid-19 compared with the remaining Brazilian population, and this vulnerability has been socially and historically determined. The trajectory of the pandemic among the indigenous peoples has reaffirmed, if not deepened, the

inequalities faced by them, with direct impacts on food security conditions. However, the necessary and urgent actions required to address this situation have been led by indigenous movements and collectives that have denounced the absent and slow official response as acts of institutional violence, which will have serious and lasting effects on the lives of these peoples.

CONTRIBUTORS

All authors contributed to the conception of the manuscript, analysis and interpretation of the data, and review and approval of the final version. The authors deny any conflicts of interest.

REFERENCES

1. Fellows M, Paye V, Alencar A, Nicario M, Castro I, Coelho ME, et al. Não são números, são vidas! A ameaça da Covid-19 aos povos indígenas da Amazônia. Projeto Amazônia Indígena e USAID. Amazonas: Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia; 2020 [citado 18 jul 2020]. Disponível em: <https://ipam.org.br/wp-content/uploads/2020/06/NT-covid-indi%CC%81genas-amazo%CC%82nia.pdf>
2. Codeço CT, Villela D, Coelho F, Bastos LS, Carvalho LM, Gomes MFC, et al. Risco de espalhamento da Covid-19 em populações indígenas: considerações preliminares sobre vulnerabilidade geográfica e sociodemográfica. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2020 [citado 18 jul 2020]. Disponível em: https://portal.fiocruz.br/sites/portal.fiocruz.br/files/documentos/relatorios_tecnicos_-_covid-19_procc-emap-ensp-covid-19-report4_20200419-indigenas.pdf
3. Centro de Pesquisas Epidemiológicas. Epicovid19-br divulga novos resultados sobre o Coronavírus no Brasil. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas; 2020 [citado 18 jul 2020]. Disponível em: http://epidemiologia-ufpel.org.br/site/content/sala_imprensa/noticia_detalhe.php?noticia=3128
4. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. O crescimento do Covid-19 e a subnotificação de casos de óbitos na população indígena no Brasil. Brasília: Emergência Indígena; 2020 [citado 17 jul 2020]. Disponível em: <http://emergenciaindigena.apib.info/o-crescimento-do-covid-19-e-a-subnotificacao-de-casos-de-obitos-na-populacao-indigena-no-brasil/>
5. Coimbra CEA, Santos RV, Welch JR, Cardoso AM, Souza MC, Garnelo L, et al. The first national survey of indigenous people's health and nutrition in Brazil: rationale, methodology, and overview of results. *Bmc Public Health*. 2013;13:52. <https://doi.org/10.1186/1471-2458-13-52>
6. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas. 2010. Rio de Janeiro: Instituto; 2010 [citado 17 jul 2020]. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf
7. Leite MS, Santos RVS, Coimbra JR, Álvares CE, Gugelmin SA. Alimentação e nutrição dos povos indígenas no Brasil. In: Kac G, Sichieri R, Gigante DP (organizadores). *Epidemiologia Nutricional*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2007. <https://doi.org/10.7476/9788575413203>
8. Ragibaldoni N, Aquino JÁ, Madeira GP, Dal Fabbro AL. Prevalence of overweight and obesity in the adult indigenous population in Brazil: a systematic review with meta-analysis. *Diabetes Metab Syndr*. 2019;13;3. <https://doi.org/10.1016/j.dsx.2019.03.024>
9. Schmidt MI, Duncan BB, Silva GAE, Menezes AM, Monteiro CA, Barreto SM, et al. Chronic non-communicable diseases in Brazil: burden and current challenges. *Lancet*. 2011;377(9781):1949-61. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(11\)60135-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)60135-9)
10. Welch JR, Ferreira AA, Souza MC, Coimbra Junior EA. Food profiles of indigenous households in Brazil: results of the first national survey of indigenous peoples' health and nutrition. *Ecol Food Nutr*. 2020 [cited 2020 July 18]. <https://doi.org/10.1080/03670244.2020.1781105>
11. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Nota da APIB sobre os dados do aumento do desmatamento. Brasília: APIB; 2020 [citado 18 jun 2020]. Disponível em <http://apib.info/2019/11/19/nota-da-apib-sobre-os-dados-do-aumento-do-desmatamento-no-brasil/>

12. Instituto de Estudos Socioeconômicos (Brasil). Ação da cidadania contra a fome, a miséria e pela vida. mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil (II): contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar sustentáveis. Brasília: Instituto; 1995.
13. Department of Economic and Social Affairs Indigenous Peoples. Covid-19 and indigenous peoples. New York: United Nations; 2020 [cited 2020 June 17]. Available from: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/covid-19.html>
14. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Comunicado geral: acampamento terra livre adiado. Brasília: APIB; 2020 [citado 17 jun 2020]. Disponível em: <http://apib.info/2020/03/12/comunicado-geral-acampamento-terra-livre-adiado/>
15. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Assembleia Nacional de Resistência Indígena. Brasil: 8 e 9 de maio de 2020. Brasília: APIB; 2020 [citado 15 jun 2020]. Disponível em: <http://apib.info/2020/05/08/assista-a-assembleia-da-resistencia-online/>
16. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Assembleia de resistência indígena: carta final. Brasília: APIB; 2020 [citado 17 julho 2020]. Disponível em <http://apib.info/2020/05/10/carta-final-da-assembleia-de-resistencia-indigena/>
17. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Acampamento Terra Livre 2020: Documento final. Brasília: APIB; 2020 [citado 17 jul 2020]. Disponível em: <http://apib.info/2020/05/01/acampamento-terra-livre-2020-documento-final/>
18. Instituto Socioambiental. Covid-19 e os povos indígenas: banco de iniciativas. São Paulo: Instituto; 2020 [citado 17 jun 2020]. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/banco-de-iniciativas>
19. Brasil. Projeto de lei n. 1142, de 22 de maio de 2020. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da covid-19 nos territórios indígenas; cria o plano emergencial para enfrentamento à covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à covid-19; e altera a lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, a fim de assegurar aporte de recursos adicionais nas situações emergenciais e de calamidade pública. Brasília: Congresso Nacional; 2020 [citado 16 jun 2020]. Disponível em <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=8114589&ts=1592335072269&disposition=inline>
20. Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas (Brasil). Pela vida dos povos indígenas, quilombolas, pescadores artesanais e demais povos e comunidades tradicionais. Carta aberta ao Congresso Nacional. Brasília: Abrasco; 2020 [citado 18 jul 2020] Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/pela-vida-dos-povos-indigenas-quilombolas-pescadores-artesanaes-e-demaais-povos-e-comunidades-tradicionais-carta-aberta-ao-congresso-nacional/50165/>
21. Supremo Tribunal Federal (Brasil). Medida cautelar na arguição de descumprimento de preceito fundamental 709 Distrito Federal. Brasília: STF; 2020 [citado 17 jul 2020]. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianticiastf/anexo/adpf709.pdf>

Received: June 6, 2020

Final version: July 26, 2020

Approved: September 23, 2020


12. Instituto de Estudos Socioeconômicos (Brasil). Ação da cidadania contra a fome, a miséria e pela vida. mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil (II): contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar sustentáveis. Brasília: Instituto; 1995.
13. Department of Economic and Social Affairs Indigenous Peoples. Covid-19 and indigenous peoples. New York: United Nations; 2020 [cited 2020 June 17]. Available from: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/covid-19.html>
14. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Comunicado geral: acampamento terra livre adiado. Brasília: APIB; 2020 [citado 17 jun 2020]. Disponível em: <http://apib.info/2020/03/12/comunicado-geral-acampamento-terra-livre-adiado/>
15. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Assembleia Nacional de Resistência Indígena. Brasil: 8 e 9 de maio de 2020. Brasília: APIB; 2020 [citado 15 jun 2020]. Disponível em: <http://apib.info/2020/05/08/assista-a-assembleia-da-resistencia-online/>
16. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Assembleia de resistência indígena: carta final. Brasília: APIB; 2020 [citado 17 jul 2020]. Disponível em <http://apib.info/2020/05/10/carta-final-da-assembleia-de-resistencia-indigena/>
17. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Acampamento Terra Livre 2020: Documento final. Brasília: APIB; 2020 [citado 17 jul 2020]. Disponível em: <http://apib.info/2020/05/01/acampamento-terra-livre-2020-documento-final/>
18. Instituto Socioambiental. Covid-19 e os povos indígenas: banco de iniciativas. São Paulo: Instituto; 2020 [citado 17 jun 2020]. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/banco-de-iniciativas>
19. Brasil. Projeto de lei n. 1142, de 22 de maio de 2020. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da covid-19 nos territórios indígenas; cria o plano emergencial para enfrentamento à covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à covid-19; e altera a lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, a fim de assegurar aporte de recursos adicionais nas situações emergenciais e de calamidade pública. Brasília: Congresso Nacional; 2020 [citado 16 jun 2020]. Disponível em <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=8114589&ts=1592335072269&disposition=inline>
20. Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas (Brasil). Pela vida dos povos indígenas, quilombolas, pescadores artesanais e demais povos e comunidades tradicionais. Carta aberta ao Congresso Nacional. Brasília: Abrasco; 2020 [citado 18 jul 2020] Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/pela-vida-dos-povos-indigenas-quilombolas-pescadores-artesanaeis-e-demaais-povos-e-comunidades-tradicionais-carta-aberta-ao-congresso-nacional/50165/>
21. Supremo Tribunal Federal (Brasil). Medida cautelar na arguição de descumprimento de preceito fundamental 709 Distrito Federal. Brasília: STF; 2020 [citado 17 jul 2020]. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianticiastf/anexo/adpf709.pdf>

Received: June 6, 2020

Final version: July 26, 2020

Approved: September 23, 2020

ANEXO 2



Diagnóstico situacional - Kapói

O objetivo desse diagnóstico é reunir informações atualizadas sobre as pessoas indígenas associadas a Associação Cultural Indígena do Estado de Roraima - Kapoi, a fim de ter uma base de informações para planejamento e atuação da associação

[Sign in to Google](#) to save your progress. [Learn more](#)

* Indicates required question

Quem aplicou o questionário? *

Your answer

Nome completo *

Your answer

Qual seu gênero ? *

☐ feminino

☐ masculino

☐ prefiro não responder

☐ Outros

Povo Indígena/ etnia *

Your answer

Fala língua materna? *

- ☐ sim
- ☐ não
- ☐ pouco

Idade *

Your answer

Local de Nascimento (comunidade, município, terra indígena, país) *

Your answer

Endereço de moradia na cidade (Bairro, rua, número) *

Your answer

Escolaridade *

- ☐ Analfabeto
- ☐ fundamental completo
- ☐ fundamental incompleto
- ☐ médio completo
- ☐ médio incompleto
- ☐ superior completo
- ☐ superior incompleto
- ☐ Other: _____

Quantas pessoas moram com você? *

Your answer

Quantas crianças moram com você ? *

Your answer

Sua casa é ? *

☐ própria

☐ alugada

☐ cedida

☐ Other: _____

Quantos cômodos tem sua casa? *

☐ 1

☐ 2

☐ 3

☐ 4 ou mais

Você tem algum meio de transporte? Qual? *

☐ não tenho

☐ moto

☐ carro

☐ bicicleta

Quais destes equipamentos você tem em sua casa? *

- ☐ máquina de lavar
- ☐ televisão
- ☐ aparelho de som
- ☐ ar condicionado
- ☐ geladeira
- ☐ fogão a gás
- ☐ microondas
- ☐ ventilador
- ☐ computador / notebook
- ☐ celular

Você tem acesso a internet em casa? *

- ☐ Sim
- ☐ Não

Sua condição de trabalho no momento é? *

- ☐ autônomo
- ☐ assalariado
- ☐ aposentado ou pensionista
- ☐ trabalha por diárias
- ☐ desempregado
- ☐ Other: _____

Se autônomo, qual sua atividade para conseguir renda?

Your answer _____

Quanto ao total é sua renda familiar? *

Your answer _____

Recebe ajuda financeira de outras pessoas ? *

☐ Sim

☐ Não

Quantas refeições você e sua família fazem por dia? *

Your answer

Tem períodos no mês que há falta de alimentos em sua casa? *

☐ Sim

☐ Não

☐ As vezes

Quantas pessoas da sua família são associadas a Kapoi? *

Your answer

Porque você se associou a Kapoi? *

Your answer

O que você mais gosta da Kapoi? *

Your answer

O que a Kapoi precisa fazer para melhorar? *

Your answer

Em qual grupo de atividades da Kapoi você participa? *

☐ Artesanato

☐ Dança parixara

☐ Diretoria

☐ nenhum

☐ Other: _____

Você está no grupo de whatsapp da Kapoi? *

☐ Sim

☐ Não

Sobre o artesanato, você: *

☐ sabe fazer artesanato

☐ não sabe fazer artesanato

☐ sabe pouco

☐ Other: _____

Sobre dança do Parixara, você: *

☐ gosta de dançar

☐ faz parte do grupo dos dançarinos

☐ não gosta de dançar

☐ não sabe dançar mas tem vontade de aprender

Você participa das atividades festivas da Kapoi? *

☐ Sim

☐ Não

☐ As vezes

Você paga a sua contribuição da Kapoi? *

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ As vezes

A Kapoi já ajudou você e sua família com doações? *

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ Às vezes
- ☐ Other: _____

Se sim, quais doações?

Your answer _____

Você é feliz participando da Kapoi? *

- ☐ Sim
- ☐ Não
- ☐ As vezes

Se não ou as vezes, qual o motivo?

Your answer _____

Submit

Clear form

Never submit passwords through Google Forms.

This content is neither created nor endorsed by Google. [Report Abuse](#) - [Terms of Service](#) - [Privacy Policy](#).

Google Forms