

SEMENTES QUE SUSTENTAM A VIDA: EXPERIÊNCIAS DE CONSTRUÇÕES BIOPOLÍTICAS INSURGENTES NA DEFESA DOS TERRITÓRIOS E DOS COMUNS¹

Luciana Nogueira Nóbrega²Lia Pinheiro Barbosa³

DOI: 10.29327/2282886.8.1-8

Resumo: A expansão de um modelo de desenvolvimento agrícola de grande escala e uma política econômica baseada nas commodities, notadamente neoextrativista, evidenciam o interesse de expansão do capital transnacional, sobretudo no território latino-americano. Frente a esse contexto, a defesa dos territórios e dos comuns revela seu caráter intrínseco à histórica resistência dos povos originários, camponeses, quilombolas e populações tradicionais na região que, incidido no enfrentamento desse novo padrão de acumulação, propõem projetos políticos baseados em outra biopolítica. Assim, na defesa dos territórios e dos modos de vida, esses diferentes povos constituem um patrimônio biocultural, assentado em uma memória coletiva, que tem fomentado a preservação e a circulação de sementes crioulas, sementes da vida ou sementes da cultura. Ao preservarem suas sementes e, com elas o conhecimento e as relações sociais que as forjam, os povos originários, do campo, das florestas e das águas contrapõem-se à lógica ampliada do capital, que as trata como bens comercializáveis, estéreis e dependentes de insumos e de agrotóxicos. No presente artigo, apresentamos experiências de construções biopolíticas insurgentes baseadas em uma apreensão onto-epistêmica das sementes como sustentáculo da vida e sua centralidade na defesa dos territórios e dos comuns.

Palavras-chave: Sementes crioulas; construções biopolíticas insurgentes; Memória biocultural; Território

SEMILLAS QUE SOSTIENEN LA VIDA: EXPERIENCIAS DE CONSTRUCCIÓN BIOPOLÍTICAS INSURGENTES EN LA DEFENSA DE LOS TERRITORIOS Y DE LOS COMUNES

Resumen: La expansión de un modelo de desarrollo agrícola a gran escala y de una política económica basada en las commodities, principalmente el neoextractivismo, evidencia el interés del capital transnacional en expandirse, especialmente en territorio latinoamericano. Frente a este contexto, la defensa de los territorios y de los bienes comunes es intrínseca a la resistencia histórica de los pueblos originarios, campesinos, quilombolas y poblaciones tradicionales de la región que, al enfrentar este nuevo patrón de acumulación, proponen proyectos políticos basados en una biopolítica diferente. Así, en defensa de sus territorios y formas de vida, estos diferentes pueblos constituyen un patrimonio biocultural, basado en una memoria colectiva, que ha propiciado la preservación y circulación de semillas criollas, semillas de vida o semillas de cultura. Al preservar sus semillas y, con ellas, los conocimientos y las relaciones sociales que las forjan, los pueblos indígenas del campo, los bosques y las aguas se oponen a la lógica expandida del capital, que las trata como mercancías comercializables, estériles y dependientes de insumos y pesticidas. En este artículo, presentamos experiencias de construcciones biopolíticas insurgentes basadas en una aprehensión onto-epistémica de las semillas como soporte de la vida y su centralidad en la defensa de los territorios y los bienes comunes.

Palabras clave: Semillas criollas; Construcciones biopolíticas insurgentes; Memoria biocultural; Territorio

SEEDS THAT SUSTAIN LIFE: EXPERIENCES OF INSURGENT BIOPOLITICAL CONSTRUCTION IN THE DEFENSE OF TERRITORIES AND THE COMMONS

¹ O artigo é fruto da pesquisa “Agroecologia camponesa e indígena como estratégia de prevenção, mitigação e resposta ante a emergência climática sobre sistemas alimentares”, aprovada no Edital Universal FUNCAP N° 06/2023.

² Doutora em Sociologia, Mestre e Graduada em Direito. Especialista em Indigenismo pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3376524893047351>. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-4766-2418>

³ Doutora em Estudos Latinoamericanos pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Docente vinculada à Universidade Estadual do Ceará (UECE): Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e Mestrado Acadêmico Intercampi em Educação e Ensino (MAIE). Bolsista PQ2/CNPq. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3858914223581195>. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-0727-9027>

Abstract: The expansion of a large-scale agricultural development model and of an economic policy based on commodities, mainly neo-extractivism, evidences the interest of transnational capital in expansion, especially in Latin American territory. In this context, the defense of territories and common goods is intrinsic to the historical resistance of native peoples, peasants, quilombolas and traditional populations of the region who, in confronting this new pattern of accumulation, propose political projects based on a different biopolitics. Thus, in defense of their territories and ways of life, these different peoples constitute a biocultural heritage, based on a collective memory, which has led them to the preservation and circulation of native seeds, “seeds of life” or “seeds of culture”. By preserving their seeds and, with them, the knowledge and social relations that accompany them, the indigenous peoples of the countryside, forests and waters oppose the expanded logic of capital, which treats seeds as marketable, sterile commodities dependent on inputs and pesticides. In this article, we present experiences of insurgent biopolitical constructions based on an onto-epistemic “apprehension” or understanding of seeds as critical life support, and their centrality in the defense of territories and common goods.

Keywords: Local seeds; Insurgent biopolitical constructions; Biocultural memory; Territory.

Introdução

*“A semente que nos alimenta e sustenta a nossa identidade.
Saberes, sabores, sementes: o alimento que alimenta a cultura xakriabá
Ser,
De ser mente
Ser semente
E não deixar de ser somente.
A semente não apenas nos alimenta,
A semente também sustenta o território” (Célia Xakriabá, 2019)*

O processo histórico de desenvolvimento do capitalismo em escala global afetou, profundamente, a natureza das relações sociais e de produção em diferentes regiões do mundo. Da acumulação originária (MARX, 2011) ao *continuum* da reprodução ampliada do capital (LUXEMBURGO, 1970), chegamos ao final do século XX com reconfigurações do padrão de acumulação por espoliação (HARVEY, 2004), a intensificação da expropriação territorial, bem como o acirramento na disputa de concepções de desenvolvimento territorial entre o capital transnacional e os diferentes povos indígenas, camponeses, populações tradicionais, ribeirinhos, quilombolas, pescadores, entre outros.

A expansão de um modelo de desenvolvimento agrícola corporativo de grande escala (CAVALCANTI, 1997; VAN DER PLOEG, 2008) e uma política econômica baseada nas *commodities*, notadamente pelo incremento do modelo neoextrativista (SVAMPA, 2019), evidenciam o interesse de expansão do capital transnacional, sobretudo no território latino-americano. A questão energética tem aprofundado a disputa dos territórios para a exploração hídrica, eólica, solar, mineral e da biodiversidade, acentuando os conflitos no campo e um processo de despojo e de desterritorialização forçada de muitos povos originários, das florestas e das águas em diferentes países da região.

Outra vertente desse contexto neoextrativista diz respeito à apropriação e ao patenteamento, por grandes conglomerados agrotécnicos⁴ de sementes e cultivares que configuram, em verdade, o conhecimento tradicional associado de agricultores espalhados por diferentes territórios do Sul global. De acordo com Vandana Shiva (2005, p. 320):

Enquanto a biodiversidade e os sistemas de conhecimento indígenas satisfazem a necessidade de milhões de pessoas, novos sistemas de patentes e de direitos de propriedade intelectual ameaçam apropriar-se desses recursos e processos de conhecimento vitais do Terceiro Mundo e convertê-los em monopólio vantajoso para as empresas do Norte. As patentes estão, por isso, no centro do novo colonialismo.

Como agroestratégia, esses grandes conglomerados agrotécnicos, portanto, apropriam-se das sementes tradicionais ou crioulas, estudam-nas, decodificam seu sequenciamento genético, devolvendo aos agricultores e ao mercado global sementes híbridas, modificadas geneticamente, e, na maior parte dos casos, estéreis. Nesse processo, ao tornarem uniformes as variedades de sementes, tais conglomerados reduzem a diversidade biológica, tornando os agricultores vulneráveis aos seus produtos e induzindo a adoção de práticas agrícolas e uso intensivo de insumos, fertilizantes e agrotóxicos que antes não eram necessários. Essa indução geralmente é fomentada por políticas públicas destinadas, inclusive, à agricultura familiar.

Tais processos, iniciados no contexto da Revolução Verde a partir de 1950, têm transformado o contexto agrícola mundial, a partir de novos modelos que, como explica Gliessman (2005), baseiam-se na combinação de insumos derivados de combustíveis, uso de fertilizantes, agrotóxicos e sementes modificadas geneticamente, produzidas e comercializadas por corporações multinacionais em todas as regiões do globo, independente de suas condições climáticas e locais. Por outro lado, esta reconfiguração do modelo de produção agrícola conduz a uma guerra pela reestruturação territorial manifesta em conflitos de modelos (ROSSET, 2007) ou, diríamos, de concepções ontológicas de territórios: para a diversidade de povos originários, camponeses, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, entre outros, a acepção ontológica do território atrela-se à vida – *territórios para a vida* – enquanto para a ontologia do capital o território é mercantilizado e destinado a gerar mais-valia. Na perspectiva dos diferentes povos do campo, das águas e da floresta o modelo de desenvolvimento do capital tem um caráter biocida e constitui uma *política de morte*.

⁴ Chamamos de conglomerados agrotécnicos grandes grupos empresariais que se fundamentam não só na produção, comercialização e venda de produtos agrícolas, mas principalmente na manipulação genética de sementes e na busca incessante por novos métodos para vencer barreiras naturais relacionadas ao ciclo da vida (brotar, nascer, crescer, morrer), levando, inclusive, à produção de organismos geneticamente modificados, os quais são patenteados para garantir o pagamento de *royalties* a esses mesmos conglomerados.

No Brasil, o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea), que fora extinto pela Medida Provisória nº 870, de 1º de janeiro de 2019 e retomado apenas em 2023, já havia classificado o uso de agrotóxicos como uma das mais graves violações aos direitos humanos, especialmente do direito humano à alimentação adequada, indicando um cenário de insegurança alimentar e nutricional e a alta probabilidade de desenvolvimento de doenças como cânceres, malformações congênitas, distúrbios neurológicos e outros (BRASIL, 2012). No mesmo sentido, a Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo, das Florestas e das Águas, instituída por meio da Portaria nº 2.866, de 2 de dezembro de 2011, alterada por meio da Portaria nº 2.311, de 23 de outubro de 2014, ambas do Ministério da Saúde no Brasil, já previa, como um dos seus objetivos específicos, “promover o fortalecimento e ampliação do sistema público de vigilância em saúde, do monitoramento e da avaliação tecnológica sobre os agravos à saúde decorrentes do uso de agrotóxicos e transgênicos” (art. 3º, inciso XII).

No sentido contrário ao defendido por essas políticas, em 2019, o governo brasileiro autorizou o uso de mais de 353 novos agrotóxicos, sendo que o ritmo de liberação continuou acelerado até o final de 2022. Desde o início de 2019 até 2022, conforme dados compilados pela Campanha Permanente contra os Agrotóxicos e pela Vida (Agrotóxico Mata, s.d.), autorizou-se a aquisição e uso de mais de mil e duzentos novos venenos agrícolas.

Importante destacar a relação perversa entre o uso ampliado e irrestrito de agrotóxicos e determinadas culturas agrícolas, especialmente aquelas que utilizam sementes transgênicas. Essas culturas, denominadas por Almeida, Carneiro e Vilela (2009) como culturas indutoras do consumo de agrotóxicos, estão associadas à modernização conservadora no campo (CARNEIRO; ALMEIDA, 2007), levando a significativos riscos à saúde da população e, no caso que pretendemos abordar no presente artigo, a uma diminuição do patrimônio biocultural⁵ de povos originários, do campo, das florestas e das águas.

Ao uniformizarem as sementes distribuídas comercialmente no mundo, especialmente de soja, milho, feijão e outras, modificadas geneticamente, tais empresas põem em marcha um tipo neoextrativismo que combina o extrativismo epistêmico, pelo simples saque e apropriação de conhecimentos tradicionais sem o devido reconhecimento e repartição de benefícios; com um tipo de extrativismo que não se apropria do território, mas da vida e das

⁵ O patrimônio biocultural se refere à diversidade biocultural existente nos diferentes territórios, e que incorpora fauna, flora, sementes, os bens hídricos, minerais, eólico, solar, do solo, da vida humana e não humana, além de todo o conjunto de conhecimentos ancestralmente apreendidos, herdados e repassados historicamente, os quais permitiram a coexistência da humanidade com não humanos por milênios. O patrimônio biocultural representa a materialização de modos de vida de diferentes povos e comunidades tradicionais.

condições de trabalho de agricultores, ao tornarem esses mesmos agricultores dependentes de variedades únicas de sementes, de técnicas e de insumos, todos eles comercializados por essas mesmas empresas. Assim, vão pondo em marcha um processo de privatização e de mercantilização da vida (LEROY, 2010), sustentado em um argumento de que a produção de alimentos para a supressão da fome só é possível com a agricultura industrial em larga escala. Tal argumento constitui um mito comprovado em pesquisas de referência, tais como as de Lappé, Colins e Rosset (2005).

Frente a esse contexto, a defesa dos territórios e dos modos de vida revela o caráter intrínseco à histórica resistência dos povos originários, camponeses e populações tradicionais na América Latina. Diferentes expressões de sua ação política têm incidido no enfrentamento desse novo padrão de acumulação, em especial ao propor e impulsionar projetos baseados em biopolíticas insurgentes.

Nesse contexto, a partir de pesquisa bibliográfica, documental e de campo realizada junto à Associação Escola Família Agrícola Jaguaribana, no Ceará, buscaremos apresentar uma estratégia biopolítica de povos e comunidades tradicionais na preservação e circulação de sementes crioulas⁶, como um projeto político ancorado na defesa dos territórios e dos comuns. Mais do que guardar as variedades genéticas de milho, feijão, fava e outros, as sementes crioulas, tradicionais ou da vida guardam a memória das relações sociais, do patrimônio biocultural e dos modos de vida que sustentam a existência desses povos e comunidades do campo, das florestas e das águas, caracterizando uma experiência biopolítica insurgente.

1. Entre a biopolítica foucaultiana e as biopolíticas insurgentes

Foucault defende a existência, nas sociedades modernas, ou seja, a partir do século XIX, de uma relação articulada entre uma legislação, um discurso e uma organização da soberania, de um lado, e de uma trama cerrada de coerções disciplinares. Assim, a transformação no direito político do século XIX:

[...] consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar

⁶ Por sementes crioulas, sementes tradicionais ou alimento da cultura (TAVARES, 2019), denominamos aquelas sementes mantidas e melhoradas ao longo de gerações pelos mais diversos povos pelo mundo, originários, do campo, das florestas e das águas, sem utilização de técnicas de melhoramento genético, como a transgenia, compreendendo uma ampla variedade genética de plantas mais adaptadas às diferentes condições climáticas e ecossistêmicas locais (CARVALHO, 2003; TRINDADE, 2006). As sementes crioulas são dispositivos que acionam e fortalecem a memória biocultural, por decorrerem de bases culturais específicas as quais sustentam a diversidade biológica.

viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer (FOUCAULT, 2005, p. 287).

Nessa passagem, o indivíduo não é o que importa no contexto das políticas, mas a população. Passa-se do indivíduo-corpo para a população-espécie. E nessa passagem é definida uma única forma de vida como a normalizada. Trata-se de uma biopolítica da espécie humana: você vai comer assim, trabalhar assim, viver assim, se relacionar assim, porque, desse modo, diminuem-se riscos com doenças, com epidemias, e outros que afetem a vida que merece ser vivida.

Nada mais importante para o capitalismo financeirizado e globalizado do que garantir previsibilidade e segurança, obtendo estados globais de equilíbrio, de regularidade, homogeneizando formas de vida a nível planetário. Regular essas formas de vida, normalizando-as, é tarefa da biopolítica, que serve, assim, como uma luva aos interesses capitalistas. Logo, não é qualquer tipo ou modo de vida que merece ser preservado, cultuado, mantido, mas apenas aquelas formas específicas e interessantes de vida ao capitalismo. Aquelas vidas que não interessam à governamentalidade neoliberal⁷ capitalista são simplesmente expostas à morte.

Mas como saber que tipo de vida será considerado o modelo de normalização? Como exercer o poder de deixar morrer as vidas não passíveis de constituir modelo de normalização, posto que desinteressantes e mesmo ameaçadoras ao capitalismo? Como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder, no fazer viver? De acordo com Foucault, esse papel incube ao racismo de Estado:

[O racismo] é, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. [...] Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. De outro lado, o racismo terá sua segunda função: terá como papel permitir uma relação positiva [...]. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 2005, p. 304-305).

Ao racismo incube realizar essa linha de corte entre aquelas vidas cuja função do Estado será de fazê-las viver e aquelas vidas que serão deixadas para morrer. Refletindo a

⁷ A governamentalidade neoliberal, segundo Foucault (2008), redimensiona as relações de poder na sociedade capitalista contemporânea, disseminando a forma-empresa em todos os âmbitos da vida. Assim, a análise econômica, ou seja, a busca de uma alocação ótima de recursos, passa a se aplicar a toda conduta racional, implicando em um modelo de organização da própria existência.

partir dessa analítica foucaultiana, Mbembe (2018, p. 18) conclui: “na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado”, ao que o autor denomina de necropoder ou necropolítica. Citando Goldberg, Mbembe aponta que o “necropoder pode assumir várias formas: o terror da morte real ou uma forma mais “benevolente”, cujo resultado é a destruição de uma cultura para “salvar o povo” de si mesmo” (GOLDBERG *apud* MBEMBE, 2018, p. 31, destaques no original).

Mas Antônio Bispo (2023) nos lembra de forma eloquente que o racismo que fundamenta a biopolítica a partir de Foucault deve ser pensado não apenas como a partir das pessoas, ou como um fenômeno socialmente construído que atinge a espécie humana:

As pessoas falam de racismo, mas discutem o racismo apenas dentro da espécie humana. Entretanto, a questão é muito mais ampla. Basta pensar nas variedades de peixes que tínhamos naquele tempo e em quantas temos hoje. [...] Quando você oferece um peixe de água doce, pescado artesanalmente, as pessoas não querem. Só querem tambaqui ou tilápia, peixes que foram sintetizados. Se oferecer banana-roxa ou banana-da-terra, as pessoas não querem, só querem pacovan ou prata. As frutas vão reduzindo a um ou dois tipos. O racismo acontece contra todas as vidas. (BISPO, 2023, p. 81-82).

Quando o agronegócio chega com seus saberes agrotécnicos e suas Ciências Agrárias, vão se limitando as formas de ação de povos e comunidades tradicionais, afirmando-se que tais conhecimentos são atrasados e que não servem dentro da modernização capitalista do campo. Limitam-se formas de conhecer, limitam-se as variabilidades genéticas, limitam-se gostos e espécies vegetais inteiras. Isso também é uma forma de racismo, como lembrou Antônio Bispo. Argumentamos também um “ontocídio como método” (BARBOSA, 2024) de reprodução da lógica homogeneizadora do capital, baseada no deslocamento da subjetividade social, a partir do exercício sistemático de aniquilamento de outras existências, com o intuito de sobrepor a ontologia do capital a outras ontologias. Ainda nas palavras de Antônio Bispo, em duas exemplares passagens:

Quando o agronegócio chegou por aqui, nos disseram para não consumir boa parte dos frutos que costumávamos consumir. Tudo aquilo que não era mercadoria era ruim, só o que era mercadoria prestava. [...] O colonialismo vai começar a dizer que o nosso tipo de manga é ruim e começar a vender outro tipo de manga, a manga Thompson, a manga de avião. [...] Quanto ao caju, escolhíamos os mais bonitos, deixávamos os outros para os pássaros e os que caíam eram para os porcos. Nunca tirávamos tudo. Mas substituíram as sementes e também os animais (BISPO, 2023, p. 80-81).

As Ciências Agrárias chegaram à nossa comunidade na década de 1970. Antes disso, não conhecíamos técnicos agropecuários ou agrônomos. Plantávamos vários tipos de sementes juntas porque o que nos regia eram as orientações do cosmos [...] Então, jogávamos todo tipo de semente no mesmo local e a terra fazia a seleção das sementes que ela deixaria germinar. Alguns animais conhecidos como insetos preferiam comer uma espécie de planta e deixavam as outras. Essa era a sabedoria cosmológica do nosso povo. Não precisávamos usar veneno porque os animais

faziam a seleção. Como todas as plantas eram alimento, aquelas que sobravam eram para nós (BISPO, 2023, p. 90-91).

Na narrativa de Antônio Bispo, antes das Ciências Agrária, só havia biointeração e compartilhamento interespecie, o que baseia uma leitura da terra e dos viventes de forma ampla e complexa, sem exclusão ou prevalência de uma espécie sobre a outra. Assim, por trás da biopolítica das sementes instituídas pelo Estado e pelos grandes conglomerados agrotécnicos, há o racismo no sentido de considerar atrasados os conhecimentos de povos e comunidades tradicionais e suas relações sociais de biointeração (BISPO, 2023). São modos de vida e de relações que não interessam ao capitalismo, pois estão baseadas em outras formas de interação e compartilhamento. Nesse contexto, por detrás de uma biopolítica da esterilização e da uniformidade das sementes, agricultores tradicionais, povos indígenas, quilombolas e outros grupos, organizam-se no sentido de gerar uma biopolítica da vida, baseada em conhecimentos partilhados e em sementes para todos.

O advento da modernidade, marcado por mudanças substanciais no âmbito da vida em sociedade, constituiu o período histórico de consolidação da racionalidade ocidental moderna. Essa racionalidade sentou as bases da acumulação e concentração de riquezas, das transformações de ordem econômica, tecnológica, cognitiva e sociocultural, ao passo que negou, limitou, menosprezou, ou mesmo, destruiu diferentes formas de configurações societárias que existiam (e ainda persistem) graças à permanência de uma memória coletiva que resguardou formas de coabitar o mundo, com o manejo equilibrado dos diferentes bens naturais.

Toledo e Barrera-Basols (2008) denominam a modernidade como uma “época cativa do presente”, marcada por uma amnésia dos processos históricos de médio e longo alcance e por uma ideologia do progresso, do desenvolvimento e da modernização industrial intolerantes a toda forma de organização da vida “pré-moderna”. A intolerância se nutre da negação da existência de um pensamento ameríndio milenarmente constituído, que delineia a natureza das relações intersubjetivas e com a natureza, de caráter heterogêneo, pluriverso, baseado em ontologias relacionais (ESCOBAR, 2014) e que se contrapõe, por vezes de forma não só antagônica, mas também radical, à racionalidade unilateral, de tendência homogeneizadora, que acompanha a modernidade ocidental capitalista eurocentrada (ROSSET; BARBOSA, 2019).

No processo histórico da Conquista, toda a complexidade do pensamento de civilizações com epistemes e ontologias próprias provenientes de cosmologias diversas, em estreita relação entre a vida humana, não humana e mais que humana foi submetida à

violência colonial, ao epistemicídio, tornando-se sociedades de silêncio colonial (CUSICANQUI, 2015). No processo de reprodução ampliada do capital, conforme analisada por Luxemburgo (1970), a reprodução não se limita à relação capital-trabalho em sua fase primitiva, originária, mas vai além ao demandar, como condição *sine qua non* à reprodução do capital, um *continuum* histórico, na busca de outros segmentos sociais como força de trabalho barata e de espaços geográficos não capitalistas para o fornecimento de matérias-primas, de novos mercados para a circulação de mercadorias e que sejam passíveis de inversão econômica.

No caso da América Latina, historicamente, a reprodução ampliada do capital se circunscreve no campo por meio da expropriação territorial dos povos originários, do campesinato e demais povos do campo. Nessa nova etapa da acumulação por espoliação, vigente no século XXI, o território torna-se cada vez mais objeto de interesse e cobiça do capital transnacional, por ser reduto hídrico, mineral, solar, eólico, etc. Entretanto, esse modelo perpetua as contradições e antagonismos inerentes ao capitalismo dependente latino-americano em sua integração subordinada ao circuito do capital e à natureza da ação monopólica e do capital transnacional vinculados ao neoextrativismo.

No contexto desse choque entre paradigmas tão distintos, de ontologias antagonicas, como o que se verifica entre as sociedades capitalistas-patriarcais-ocidentais e os povos originários, do campo, das florestas e das águas, sobressaem-se as questões relacionadas à natureza e à biodiversidade, ora entendidas como um recurso, posto à disposição para o sistema da acumulação incessante do capital, ora como a grande teia da qual se estabelecem relações múltiplas entre humanos e não humanos, em um contínuo fluxo de criação da vida. Nesse sentido, Diegues *et al.* (2000, p. 31-32) escrevem:

Na concepção moderna, a biodiversidade é uma característica do mundo chamado natural, produzida exclusivamente por este e analisada segundo as categorias classificatórias propostas pelas ciências ou disciplinas científicas, como a botânica, a genética, a biologia, etc. As populações tradicionais [aqui entendemos estarem os povos originários, do campo, das florestas e das águas] não só convivem com a biodiversidade, mas também nomeiam e classificam as espécies vivas segundo suas próprias categorias e nomes. Uma importante particularidade, no entanto, é que essa natureza diversa não é vista pelas comunidades tradicionais como selvagem em sua totalidade; ela foi e é domesticada, manipulada. Uma outra diferença é que essa diversidade da vida não é vista como “recurso natural”, mas sim como um conjunto de seres vivos que tem um valor de uso e um valor simbólico, integrado numa complexa cosmologia. Nesse sentido, pode-se falar numa etno-biodiversidade, isto é, a riqueza da natureza da qual participam os humanos, nomeando-a, classificando-a, domesticando-a, mas de nenhuma maneira selvagem e intocada. Pode-se concluir que a biodiversidade pertence tanto ao domínio do natural como do cultural, mas é a cultura enquanto conhecimento que permite às populações tradicionais entendê-la, representá-la mentalmente, manuseá-la, retirar suas espécies, colocar outras e enriquecendo-a, com frequência.

Nessa perspectiva, são as práticas, as inovações e os conhecimentos desenvolvidos por povos indígenas, do campo, das florestas e das águas que garantiriam a preservação da diversidade biológica dos seus territórios e dos ecossistemas, estando esse conhecimento baseado em um patrimônio biocultural.

A Convenção Internacional da Diversidade Biológica (CDB), em vigor desde 1993 e ratificada por mais de cem países, reconhece a importância dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, para preservar, manter e até aumentar a diversidade biológica ao longo dos séculos, valorizando o modo como povos originários e tradicionais estruturaram e transmitiram ao longo de gerações conhecimentos sobre a biodiversidade local, especialmente relacionados aos seus diferentes usos, cultivos e finalidades. Nesse sentido, a CDB e o Protocolo de Nagoya, ratificado em 2020 pelo Brasil, visam garantir a proteção a esses conhecimentos na medida em que estabelecem o dever dos governos de respeitar, preservar, manter e promover o uso dos conhecimentos tradicionais com a aprovação transparente e ampla participação das comunidades indígenas e locais pertinentes.

Apesar do que dispõe a Convenção, os conhecimentos dos agricultores sobre a biodiversidade ainda são tratados em termos de recurso, posto à disposição do capital, desde que haja remuneração (ou, repartição de benefícios). Estamos diante, entretanto, de paradigmas onto-epistêmicos distintos, já que no caso de povos indígenas, do campo, das florestas e das águas, o que sustenta esse conhecimento é uma base social e ontológica que relaciona os existentes (humanos, não humanos e mais que humanos) em um contexto de dignidades partilhadas. As regras que limitam o seu uso, suas interdições, o que pode ou não ser conhecido estão fundadas no que chamamos de comuns e não na lógica mercantilista do quem paga mais, ainda que esse pagamento se dê com participação e escuta.

De acordo com Raquel Gutiérrez e Sandra Gaona (2020), os comuns não devem ser entendidos somente como uma coisa ou um bem compartilhado entre algumas pessoas, mas como um tipo de prática social situada que reorganiza as relações entre as pessoas, e entre elas e a riqueza material que são capazes de produzir a partir da estabilização de diversas práticas de intercâmbio, de interdependência e de interação com o meio em que habitam.

2. Memória e Patrimônio Biocultural na defesa dos territórios e dos comuns: localizando as estratégias de guarda e de circulação de sementes crioulas

Apesar da heterogeneidade dos povos indígenas, do campo, da floresta e das águas, e a natureza de sua luta política, podemos afirmar a confluência em torno, sobretudo, de um paradigma onto-epistêmico comum que estrutura a organização da vida social. Nesse

Revista Espirales, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 8, n. 1, 2024, p. 152-175

contexto, podemos falar em uma memória que constitui o patrimônio biocultural de cada povo, cerne das formas históricas de re-existência e de luta frente à racionalidade do capitalismo em suas diferentes fases. A memória biocultural, um conceito elaborado pela etnoecologia, é uma ferramenta teórico-metodológica que nos permite analisar experiências concretas que sustentam memórias históricas de caráter coletivo e relacionadas à preservação de um patrimônio biocultural, âmago da coexistência da humanidade com a natureza e os não humanos.

Na perspectiva da etnoecologia, o processo evolutivo de diversificação biocultural revela uma assemblagem⁸ da diversidade da vida humana e não humana nos territórios e representa, em sentido estrito, a própria memória da espécie (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008). Por patrimônio biocultural, Toledo e Barrera-Bassols (2008) nominam o legado de determinado grupo e território em relação à biodiversidade da fauna e da flora; à etnodiversidade, o que inclui a língua, as culturas alimentares, os rituais; à agrobiodiversidade, incluindo os processos de cultivo, domesticação e variações de plantas e animais.

Nesse contexto, cada povo originário, do campo, das florestas e das águas mantém um patrimônio biocultural, decorrente de inúmeras ações e intervenções de manejo, cultivo e de uma profunda relação entre humanos e não humanos, a qual decorre não só de uma racionalidade social e ecológica, mas também de um paradigma onto-epistêmico que organiza o uso e o manejo dos comuns, não os reduzindo a coisas postas à apropriação e ao consumo exaustivo da espécie humana. Articulada à memória histórica coletiva, comunitária, essa memória biocultural foi, e continua sendo, o elemento que permitiu diferentes grupos humanos permanecerem em determinados lugares por um longo período, por vezes, centenário ou milenário.

São as constantes interações entre humanos e não humanos, com fundamento nos territórios específicos, que vão constituindo patrimônios bioculturais próprios e diferenciados entre si, garantindo a viabilidade e a variabilidade genética que tornaram possíveis a existência e a continuidade da vida no planeta, a despeito de condições ambientais adversas e de eventos naturais de proporções catastróficas, a exemplo de inundações ou secas extremas. Foi e é por causa dessa grande variabilidade genética que muitas sementes, mais adaptadas a condições locais, tem resistido às intempéries climáticas, por exemplo.

⁸ Assemblagem aqui representa uma palavra de origem francesa para significar o processo artístico de colagem ou composição feita a partir de objetos e materiais diversos, os quais, embora reunidos para significar algo novo, conservam o seu sentido original.

No contexto da modernização conservadora do campo, temos observado o advento de modelos de agrícolas que, aliados à alta tecnologia, introduzem novas práticas produtivas e sociais no campo, sem estabelecerem um diálogo direto com agricultores familiares, indígenas, quilombolas, e sem considerar suas demandas e contextos sociais. O resultado desse processo tem sido, recorrentemente, o empobrecimento da vida nesses territórios, incluindo do solo, das águas, dos povos e das memórias bioculturais guardadas nas sementes. À perda gradual do patrimônio biocultural, associa-se a perda da diversidade alimentar, com impactos nos alimentos disponíveis a esses povos. Assim, além dos impactos na soberania alimentar, os povos originários, do campo, das florestas e das águas tem perdido também a “saborania alimentar”, como nos disse uma vez a liderança indígena e atual deputada federal Célia Xakriabá, do povo Xakriabá em Minas Gerais, ao falar da comida que sustenta a identidade.

Na memória biocultural, a tradição constitui o dispositivo acionado tanto para a manutenção de aprendizagens geracionais como para agregar novas aprendizagens. A combinação entre a memória biocultural e as dimensões epistêmicas e ontológicas que emanam da racionalidade de diferentes povos coloca em movimento sabedorias ancestrais que existem como “consciências históricas comunitárias” que, uma vez conjugadas em sua totalidade, operam como epicentro das recordações da espécie, portanto “hipocampo do cérebro da humanidade” que permite sua contínua adaptação a um mundo em permanente mudança (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008).

A memória biocultural é responsável pela preservação de um patrimônio biocultural, que se expressa, por exemplo, na preservação das sementes nativas, nas diferentes formas de manejo natural dos solos, no uso sustentável da água, na recuperação de práticas agroecológicas ancestrais, entre outros conhecimentos que são parte dessa sabedoria ancestral. Ao ser articulada a uma dimensão política da luta em defesa dos territórios e dos comuns, a memória biocultural potencializa as respostas erigidas no campo popular, ao mesmo tempo em que aponta horizontes de transformação social em uma perspectiva emancipatória. Do mesmo modo, interpela as contradições inerentes à acumulação por espoliação, como, por exemplo, o fato da agricultura industrial não produzir alimentos, mas apenas *commodities* e estar baseada no uso intensivo de agrotóxicos, disseminando a contaminação do solo, da água e do ar.

As sementes guardam não só a memória genética da espécie vegetal, mas também a memória dos processos sociais envolvidos no cuidado, no cultivo e na colheita, nas culturas alimentares que lhes dão suporte e, ainda, nas relações de reciprocidade ou de assepsia social

que as forjaram. Uma semente originada na relação dos povos indígenas, do campo, das florestas e das águas com o território é uma semente com história, com memória e com sabor diferente da semente produzida em laboratório. A vida tem gostos diferentes a partir dos processos que a forjam. Nesse sentido, retomando Célia Xakriabá (2019):

Quando perdemos uma variedade de sementes, não é só a semente de “cume” que enche a barriga, que perdemos. Junto perdemos parte da memória e outros conhecimentos que também vão embora. As sementes para nós são sinal da autonomia alimentar, que carregam nossa história, nossa memória alimentar e são fundamentais em nossos rituais.

De forma semelhante Noemi Krefta (2017, p. 56), do Movimento de Mulheres Camponesas, reflete:

A Revolução Verde tem trazido resultados trágicos para as populações que vivem sua missão de produzir alimentos. Suas plantações vêm sendo ameaçadas pelas pulverizações de agrotóxicos, além disso as sementes transgênicas estão cada vez mais contaminando e eliminando as sementes crioulas. Com isso, as populações que vivem da produção de alimentos para seu autoconsumo cada vez mais tem assistido à redução das variedades alimentícias que usavam costumeiramente. Percebemos grande erosão cultural na alimentação e com isso um avanço avassalador de doenças explodindo nas pessoas.

A produção alimentar tradicional, da semente ao comer junto, portanto, representa uma forma de resistência contra o projeto implementado por conglomerados agrotécnicos que vão produzindo adoecimento dos solos, das águas, dos territórios e dos corpos, a despeito de se intitularem modernos e desenvolvidos. Essa produção alimentar de povos originários e tradicionais constitui uma forma biopolítica decolonial ou insurgente, que resiste a toda uma estratégia da governamentalidade neoliberal de produzir determinados modos de vida úteis ao capitalismo, resistindo, inclusive, às políticas implementadas pelo Estado que precarizam práticas, gostos, modos de saber e fazer.

Assim, diferentes organizações e movimentos articulam, em escalas local, regional, nacional e transnacional, projetos com forte raiz na memória biocultural e na defesa dos territórios e dos comuns. Tais projetos constituem, muitas vezes, estratégias biopolíticas insurgentes, como aquelas relacionadas à guarda e à circulação de sementes crioulas. Exemplares são a Via Campesina e a Coordenadora Latino-Americana de Organizações do Campo (LVC-CLOC), um dos maiores movimentos agrários de caráter transnacional que reúnem uma diversidade de organizações nos diferentes continentes em defesa da agroecologia e das sementes crioulas, da soberania alimentar, nos direitos dos camponeses e demais povos do campo (BARBOSA; ROSSET, 2017). No âmbito da Via Campesina, em

2020, as camponesas lançaram uma campanha em defesa das sementes crioulas, denominadas como “sementes da resistência”, considerando-as um patrimônio comum dos povos.⁹

Na perspectiva da LVC-CLOC, vivemos uma guerra pelo controle das sementes, em que a engenharia genética, as tecnologias híbridas e os agroquímicos são estratégias do capital para apropriar-se do controle das sementes.¹⁰ Nesta guerra, é fundamental avançar na estratégia de defesa da terra, dos territórios, na reivindicação da reforma agrária popular e na soberania alimentar, esta considerada estratégia biopolítica na defesa, recuperação e multiplicação de variedades de sementes crioulas em escala global.¹¹ Do mesmo modo, a luta incessante contra o modelo agrícola das grandes corporações constitui outra estratégia biopolítica da LVC-CLOC, inclusive com uma incidência importante na *Cumbre de los Sistemas Alimentarios* promovida pela FAO. Neste espaço, a LVC-CLOC participa do Comitê de Segurança Alimentar Mundial, como membro do Mecanismo da Sociedade Civil e dos Povos Indígenas, instância que exerce pressão política junto à FAO.

No contexto brasileiro, em contraposição a um modelo hegemônico de agricultura de base monocultora e voltada para a exportação, com uso intensivo de agrotóxicos e sementes transgênicas, uma reedição modernizada das *plantations*, os diferentes povos originários, do campo, das florestas e das águas vem implementando, desde a década de 1970, as casas de sementes crioulas, “uma estratégia de resistência adotada pela família camponesa para superar o avanço das sementes controladas pelas empresas, sejam elas híbridas ou transgênicas” (MOURA BARBOSA, 2014, p. 13).

Como fundamento das casas de sementes crioulas, além da necessidade de preservação do patrimônio biocultural, está a agroecologia, que compreende os fenômenos relacionados à produção de alimentos a partir de uma perspectiva complexa e holística, levando em conta as experiências e conhecimentos locais, com vistas a promover uma agricultura socialmente justa, economicamente viável e ecologicamente adequada a cada região. Nesse sentido, como afirma Leff (2002), a agroecologia nasce a partir de uma proposta sistêmica que relaciona os conhecimentos das famílias camponesas, que se preocupavam com a degradação ambiental e

⁹ Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2020/03/09/camponesas-lancam-campanha-em-defesa-das-sementes-crioulas-co-mo-patrimonio-dos-povos>.

¹⁰ Disponível em: <https://viacampesina.org/es/las-semillas-campesinas-son-dignidad-cultura-y-vida-campesinos-en-resistencia-defendiendo-sus-derechos-respecto-de-las-semillas-campesinas/>.

¹¹ Disponível em: <https://viacampesina.org/es/la-lucha-por-las-semillas-la-agroecologia-y-la-tierra-estan-entrelazadas-y-son-la-base-para-construir-un-nuevo-modelo-agricola>.

social provocada pelo modelo produtivo hegemônico, com os conhecimentos oriundos de pesquisadores comprometidos com a busca de estratégias ecológicas de produção.

No entanto, a estratégia de produção das próprias sementes esbarra, muitas vezes, em dispositivos legais que reforçam o modelo biopolítico do capital que, no caso, se traduz nas sementes uniformes, transgênicas e resultado não de processos sociais, mas de processos agrotécnicos de domesticação da vida. Nesse sentido, visando implementar dispositivos da Lei nº 10.711, de 2003, que cria, no Brasil, o Sistema Nacional de Sementes e Mudas, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa tem mantido diferentes bancos de germoplasmas. Esses bancos têm como finalidade alavancar programas de melhoramento e contribuir para a conservação de recursos genéticos, tendo uma importância estratégica em termos de soberania nacional.

Ocorre que, para estarem protegidos pela referida lei, as variedades agrícolas devem ser necessariamente homogêneas geneticamente e estáveis, garantindo previsibilidade e estabilidade do valor agrônomo e tecnológico (SANTILLI, 2012). A lei parte, portanto, de uma perspectiva linear, evolucionista e colonial ao compreender que “os sistemas de sementes devem evoluir de variedades e práticas agrícolas tradicionais (atrasadas) para variedades e sistemas agrícolas modernos, que empregam tecnologias modernas e apresentam alta produtividade” (SANTILLI, 2012, p. 461). Tal paradigma, que atende a um padrão agrícola monocultor, de larga escala e voltado para a exportação, tende a reduzir a biodiversidade, anulando a evolução das variedades agrícolas em contextos socioculturais e ambientais específicos em que elas ocorrem e se desenvolvem. Mas há re-existência dos povos originários, do campo, das florestas e das águas, conforme destaca Juliana Santilli (2012, p. 461):

[O modelo agrícola industrial] Trata-se de uma concepção que negou o papel dos agricultores como inovadores e detentores de saberes e práticas fundamentais para os sistemas agrícolas e para a manutenção da agrobiodiversidade no campo. As sementes e variedades desenvolvidas e produzidas pelos agricultores, adaptadas às condições locais, começaram a ser substituídas por variedades estáticas e homogêneas, e os saberes agrícolas, a ser produzidos fora do campo, longe dos agricultores, pelas instituições de pesquisa. As políticas oficiais não conseguiram impedir, entretanto, que os agricultores locais e tradicionais continuassem a inovar, selecionando e produzindo suas próprias sementes, desenvolvendo novas variedades e realizando trocas e intercâmbios de sementes e saberes agrícolas.

Nesse contexto, situamos as Casas de Sementes Crioulas ou Sementes da Vida que, decorrendo da organização comunitária, “visam a autossuficiência das famílias camponesas no abastecimento de sementes de espécies importantes para a agricultura local e mantêm as variedades tradicionais armazenadas, assim como contribuem para a segurança alimentar das comunidades e fortalecem a organização comunitária” (MOURA BARBOSA, 2014, p. 39).

As casas de sementes crioulas são tecnologias sociais de baixo custo, mas que possuem importante papel não só na preservação, resgate e garantia da variabilidade genética local, mas principalmente no fortalecimento da autonomia e da soberania alimentar de diferentes povos originários, do campo, das florestas e das águas e na garantia do seu patrimônio biocultural. Ao estimularem a produção e a comercialização de sementes locais, as casas de sementes crioulas demonstram que é possível produzir com respeito aos territórios e aos bens comuns, o que poderia ser potencializado por programas governamentais em diferentes níveis.

3. As experiências das Casas de Sementes Crioulas

As casas ou bancos de sementes, de acordo com Gondim (2020), partem dos conhecimentos desenvolvidos pelos povos tradicionais do semiárido para garantir sua segurança e soberania alimentar:

[...] As inúmeras práticas e técnicas que temos atualmente foram desenvolvidas a partir do hábito de observar e interpretar os sinais emitidos pela natureza. Os povos tradicionais são conhecidos também por esse costume, que permitiu conviver por séculos em uma região Semiárida. Foi observando a dinâmica das chuvas, hábitos de insetos, floradas de plantas entre outros sinais que os povos tradicionais aperfeiçoaram inúmeras estratégias de convivência com a ausência de chuvas e orientaram seu planejamento anual de plantios. Esses conhecimentos possibilitaram o desenvolvimento da estocagem de sementes a partir da seleção e reserva das sementes adaptadas a cada região, preservando, assim, o patrimônio genético da região Semiárida. (GONDIM, 2020, p. 1).

No território Xakriabá, em Minas Gerais, a experiência do banco de sementes, onde esse povo indígena guarda a sua variedade de sementes, resguardando o seu patrimônio biocultural, foi iniciada em 2008 na Aldeia Vargens (XAKRIABÁ, 2019). Associado ao banco ou casa de sementes, há um campo de semente, que é uma área onde são plantadas essas variedades, de forma coletiva, com a finalidade de manter a própria autonomia da casa e assegurar a variedade. No tempo da colheita, é feita a seleção das melhores sementes que serão guardadas e as demais serão usadas para festas e alimentação cotidiana (XAKRIABÁ, 2019).

Além da casa e do campo de sementes, as mulheres Xakriabá tem preferido manter as práticas tradicionais de circulação de sementes, sendo responsáveis por uma rede própria de troca e compartilhamento entre comadres e parentes que porventura não possuam ou não tenham conseguido guardar suas sementes naquele ano. Nessa forma das mulheres de fazer circular as sementes, Célia Xakriabá (2019) destaca que elas:

Revelam, portanto, um outro conhecimento/técnica de guardar e fazer circular as sementes. As sementes de abóbora, melão e melancia são depositadas nas *paredes embarriadas* [casas de construção tradicional com paredes preenchidas com barro e

depois rebocadas], e nessa prática as mulheres reafirmam mais um ato de resistência. São elas as nossas guardiãs de sementes, portanto, garantem a manutenção da alimentação no território Xakriabá. Essas histórias me fazem pensar o quanto as mulheres construíram e constroem ainda hoje o nosso patrimônio material e imaterial através do jeito delas de contribuir. Considero que a circulação da alimentação é o elemento mais representativo para demonstrar os valores presentes nesta relação de troca mútua. Esta troca não consiste apenas numa troca de sementes, no gesto de compartilhar comida e sim em outros valores que carregam elementos profundos na relação comunitária.

No Ceará, a Rede de Intercâmbio de Sementes, composta por diferentes movimentos sociais e organizações não governamentais, incluindo o Movimento das Trabalhadoras e dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST, sindicatos de trabalhadores rurais, Cáritas Diocesana, Comissão Pastoral da Terra e Centro Pesquisa e Assessoria – Esplar, estava constituída por mais de 200 casas de sementes distribuídas em todo estado, as quais realizam eventos e atividades de trocas de saberes, técnicas, sementes e mudas (MOURA BARBOSA, 2014).

Na promoção da agroecologia e da convivência com o semiárido, a Associação Escola Família Agrícola Jaguaribana - AEFAJA, localizada em Tabuleiro do Norte, Ceará, tem desenvolvido, a partir de 2020, o Projeto “Sementes da Vida no Vale do Jaguaribe”, para o fortalecimento das sementes crioulas e da produção sem agrotóxicos. Com base na construção de diferentes casas de sementes comunitárias, as agricultoras e agricultores realizam intercâmbios de conhecimentos e debatem a produção de “comida de verdade”, uma comida baseada em memória e em relações diferenciadas com o território.

De acordo com uma das educadoras da Escola Família Agrícola Jaguaribana, Adelita Chaves Maia, em entrevista concedida a nós em março de 2024, o projeto Sementes da Vida foi realizado pela AEFAJA entre os anos de 2020 a 2023, em parceria com a Cooperativa Mista de Trabalho, Assessoria e Consultoria Técnico-Educacional – COMTACTE e apoio da Fundação Interamericana – IAF. Não houve apoio com recursos governamentais de nenhuma esfera (União, Estado do Ceará ou municípios em que as comunidades estavam inseridas).

O projeto envolve a construção de casas de sementes, o consórcio agroecológico que visa à instalação de viveiros e espaços nas comunidades para multiplicação das sementes, além do acompanhamento técnico e de extensão rural para apoio aos agricultores e agricultoras. Apenas no ano de 2022, foram construídas, de forma colaborativa e participativa, 10 Casas de Sementes Crioulas em diferentes territórios e comunidades, incluindo a Comunidade Quilombola Córrego de Ubaranas, em Aracati, Ceará. As casas de sementes melhoraram a qualidade de vida, a autonomia das comunidades e a segurança e soberania alimentar e nutricional, valorizando os conhecimentos locais e tradicionais. De acordo com o Relatório da AEFA Jaguaribana (2022, p. 21):

Com a Casa de Sementes Comunitária, as agricultoras e agricultores é quem dizem a hora de plantar, sem precisar esperar pelas sementes do governo. Ao cair das primeiras chuvas já é possível preparar a terra e aproveitar o inverno, que é como chamamos o período chuvoso no Semiárido Brasileiro. [...] As Casas de Sementes Comunitárias ajudam a fortalecer as Associações Comunitárias e a promover a solidariedade e a colaboração entre as comunidades. As Associações locais se unem para criar um espaço coletivo de armazenamento e distribuição de sementes. Isso fortalece as Associações comunitárias locais, que passam a ter um maior controle sobre a produção e distribuição de sementes na região.

Nesse processo de produzir e fazer circular sementes tradicionais ou crioulas, verifica-se a prevalência de conversões e trocas não mercantis, em que a reciprocidade dita as relações e não o poder de compra. Como afirma Adelita Chaves Maia: “entre as famílias [envolvidas nas Casas de Sementes] não tem custos para a aquisição das sementes, é mais a partilha mesmo”. Trata-se mais de experiências de compartilhamento, de que nos fala Antônio Bispo, do que experiências de troca:

Quando ouço a palavra *confluência* ou a palavra *compartilhamento* pelo mundo, fico muito festivo. Quando ouço *troca*, entretanto, sempre digo: “Cuidado, não é troca, é compartilhamento”. Porque a *troca* significa um relógio por um relógio, um objeto por outro objeto, enquanto no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não se trocam, se compartilham. Quando me relaciono com afeto com alguém, recebo uma recíproca desse afeto. O afeto vai e vem. O compartilhamento é coisa que rende (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 36 – Grifos no original).

Nas Casas de Sementes, não se troca uma semente por outra, mas se compartilham sementes, processos de plantio, relações com os outros vivos, memórias e histórias de luta pelo território, resistência e autonomia. Nesses locais, não se depende das sementes distribuídas pelo Governo nem se mantém os agricultores presos às sementes disponíveis no mercado. A preservação e a recuperação da biodiversidade a partir das sementes crioulas, mais adaptadas às condições locais, permitem, ainda, valorizar os conhecimentos tradicionais associados a essas sementes, uma vez que foi o processo de seleção, escolha e melhoramento ao longo de gerações de agricultoras e agricultores que possibilitou a escolha daquelas variedades mais apreciadas pelas comunidades, em uma estreita relação entre patrimônio biocultural e alimentar.

Mas as sementes só se fortalecem na relação e no compartilhamento. Por isso, as casas de sementes crioulas estimulam o intercâmbio entre as comunidades, funcionando como um “banco” de sementes. As agricultoras e os agricultores podem pegar sementes para garantir seu plantio, desde que restituam a quantidade que foi retirada. Mais que um empréstimo, o que se configura nesses espaços é a confluência, de que nos fala Antônio Bispo (2023), uma energia que move para o compartilhamento e para o reconhecimento nas lutas sociais. Não se restitui uma coisa pela outra, mas se garante uma relação que estabelece a teia da vida: terra,

sementes, agricultoras e agricultores, comunidades. Nesse sentido, as casas de sementes construídas a partir da iniciativa da AEFA Jaguaribana estão articuladas na Rede de Intercâmbio de Sementes do Vale do Jaguaribe, Ceará.

A partir da luta de povos do campo, indígenas, quilombolas e outros, o Estado do Ceará criou a Lei de Incentivo à Formação de Bancos Comunitários de Sementes Crioulas e Mudas (Lei nº 17.179/20). Objetivando a preservação da agrobiodiversidade e a utilização sustentável de componentes, a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos, a referida Lei define bancos comunitários de sementes crioulas como:

Art. 3.º Para os fins desta Lei, considera-se casa e banco comunitários de sementes crioulas e mudas os locais de armazenamento de germoplasmas de cultivares crioulas, patrimônio genético, histórico e cultural, que são variedades desenvolvidas, adaptadas ou produzidas, em condições *in situ*, gerenciadas localmente por agricultores familiares responsáveis pelo resgate, preservação, multiplicação, distribuição, troca e/ou comercialização.

Parágrafo único. O cultivar crioulo é desenvolvido pelo assentado da reforma agrária, quilombola, indígena e agricultor familiar, e caracterizado pela presença fenotípica, identificada pela respectiva comunidade, dessemelhante aos cultivares comerciais.¹²

A partir dessa Lei, a Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado realizou um trabalho de mapeamento no ano de 2023 de casas e bancos de sementes no Ceará, tendo identificado a existência de 364 casas em que são preservadas as sementes tradicionais, presentes nas 14 macrorregiões de planejamento do estado¹³. Com base nesse levantamento, espera-se que o poder público possa adquirir e distribuir essas sementes por meio do Programa Hora de Plantar, substituindo-se sementes transgênicas por sementes locais mais adaptadas à realidade dos povos e comunidades.

Apesar da existência da Lei Estadual e da iniciativa de mapeamento realizada pela Secretaria do Desenvolvimento Agrário do Ceará, Adelita Chaves, da AEFAJA, destaca que:

As sementes [das Casas de Sementes Crioulas construídas pela Escola] ainda não foram usadas por projeto governamental. Tem-se a idéia de que à medida que tenha quantidade suficiente, essas sementes sejam comercializadas pelo Governo do Estado, através do Hora de Plantar, pra ser distribuídas para outras famílias, mas até o momento também não aconteceu. Mas na lei [estadual nº 17.179/20], elas estão como prioridades, né, a aquisição de sementes crioulas a partir do Hora de Plantar. E aí, com as Casas que já são mais antigas, que já existiam antes mesmo da gente estar executando esse projeto [Sementes da Vida no Vale do Jaguaribe], a gente tá dialogando para que as famílias consigam comercializar as sementes pras cozinhas solidárias, que é agora esse programa que tem do Ceará Sem Fome, né? [...] Aí, no

¹²

<https://belt.al.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/organizacao-tematica/agropecuaria/item/6969-lei-n-17-179-15-01-2020-d-o-16-01-2020>.

¹³

Ver em: <https://www.sda.ce.gov.br/2024/03/15/sda-apresenta-mapeamento-das-casas-e-bancos-de-sementes-crioulas-do-ceara/>.

caso não seriam para ser sementes, continuar sendo sementes, né? Seriam para serem consumidas mesmo, que, normalmente nesses casos, são chamadas de grãos, quando não é para semear, para ser sementes que vão voltar para a terra e produzir.

As sementes, assim como as pessoas, guardam memórias, memórias do que são e do que virão a ser. A escolha e seleção de uma melhor maneira de cultivar, mais adaptável a um determinado ecossistema, é um processo que, para os povos originários e comunidades tradicionais, é necessariamente lento, pois posto à prova continuamente. O manejo comunitário da biodiversidade, um trabalho tradicional e coletivo realizado por diferentes povos indígenas, quilombolas, do campo, dá sustentação e resultam de modos de vida contraposto ao capital e à governamentalidade neoliberal. Trata-se de uma importante tecnologia biopolítica, não no sentido neoliberal capitalista, mas justamente visando contrapor esse paradigma.

As sementes transgênicas, produzidas em laboratório, aceleram o tempo da vida, uniformizando a diversidade. Para serem adaptáveis a diferentes biomas, são vendidas em combo com fertilizantes e agrotóxicos, eufemisticamente chamados de defensivos agrícolas. Tais sementes trazem não um desenvolvimento, mas des-envolvimento, como proposto por Porto-Gonçalves (2006), em que são excluídas dos povos e comunidades tradicionais sua autonomia e envolvimento com seus territórios. As sementes da transgenia des-envolvem, mercantiliza relações, nega a importância de conhecimentos tradicionais e ancestrais, impondo dinâmicas da separação entre os agricultores e agricultoras, entre eles e suas sementes e seus territórios.

As Casas de Sementes tradicionais restituem e põem no centro conhecimentos e relações marginalizados. Não são apenas sementes que são trocadas nesses locais, mas conhecimentos, histórias, memórias, resistência fundada nos territórios, modos de vida capazes de se contrapor à biopolítica do capital.

No contexto de uma agricultura que ameaça e põe em risco a biodiversidade e a própria vida das pessoas e dos territórios, os povos originários, do campo, das florestas e das águas apresentam, fundamentados em suas práticas e nos seus modos de vida, uma forma de agricultura da relação, do cuidado, que não deixa cicatrizes na terra, que não envenena rios, solos, pele, corpos e que parte de um conhecimento aprofundado dos ciclos naturais, aprendendo a imitar e mimetizar a natureza:

No território Xakriabá preservamos essa concepção de que devemos resistir para manter a prática de uma agricultura que imite a natureza. Fazemos agrofloresta ou aguafloresta [porque quando plantam planta, também plantam água], que são práticas que nossos antepassados já faziam imitando a natureza, e que hoje recebem denominações e termos variados. Essas técnicas são “ramo” do bem viver sem provocar doença na terra, pois são garantia de vida para as nossas gerações que

virão. O território com a sua ciência nos alimenta e nos ensina por meio de práticas manuais e mentais, ensinando epistemologias (XAKRIABÁ, 2019).

Quem controla as sementes que serão plantadas controla, conseqüentemente, o que se come e, por fim, os próprios corpos. Produzir sementes crioulas em territórios saudáveis do ponto de vista biopolítico é, também, produzir corpos saudáveis e dispostos para a luta. Trata-se, portanto, de um modo de re-existência centrado na defesa dos comuns e do território como contraponto à lógica da apropriação, da precariedade, da privatização, da dependência.

Nesse contexto, para a defesa do corpo-território (TAVARES, 2019), é central a defesa de uma memória e de um patrimônio expressos em uma “saborania”, um gosto fundado na comida de verdade e em sementes preservadas e sustentadas nas histórias, na memória e na cultura desses povos indígenas, do campo, das florestas e das águas. Nesse sentido, de acordo com Inara Tavares (2019, p. 63):

A comida para nós tem uma dimensão espiritual, pois é alimentada pela terra de 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. É comida de genocídio.

Considerações finais

No presente artigo, tecemos algumas considerações em torno à existência de uma disputa histórica entre paradigmas — o paradigma onto-epistêmico do campo e o paradigma ocidental moderno capitalista — que são parte de uma disputa territorial entre o capital e os povos originários, do campo, da floresta e das águas na América Latina.

Para tanto, sustentamos que a própria existência de outras ontologias e epistemologias entre esses povos revela a permanência histórica de formas de organização sociocultural das sociedades não capitalistas que sobreviveram ao despojo violento e permanente do *continuum* da reprodução ampliada do capital, processo corrente durante a modernidade. Nesse sentido, a memória biocultural emerge como um dispositivo fundamental à garantia da preservação do patrimônio biocultural. Assim, sobreleva-se a possibilidade de falarmos de biopolíticas insurgentes, que estruturam e fortalecem modos de vida em contraposição à biopolítica capitalista e sua governamentalidade neoliberal.

Apresentamos as casas de sementes crioulas, tradicionais ou da vida como importantes experiências que exemplificam formas biopolíticas conduzidas por povos e comunidades tradicionais. A circulação dessas sementes sem transgenia e adaptadas às condições locais representam um potente contraponto à lógica ampliada do capital no campo que determina uma semente única e comidas carregadas de agrotóxicos. As sementes como comuns em

contraposição às sementes como bens do capital. Ao preservarem suas sementes e, com elas suas técnicas de plantio e de produção e as relações sociais que giram em torno das sementes crioulas, os povos originários, do campo, das florestas e das águas ratificam suas trajetórias, histórias e memórias únicas, assim como suas sementes também o são.

Ao compreendermos que essa teia de relações mais horizontalizadas entre todos os existentes é a base de uma biopolítica insurgente, percebemos o quanto as sementes também possuem memória e agência. Sendo transgênicas e homogeneizadas, as sementes também vão uniformizar a produção agrícola e, necessariamente, os agricultores e de quem delas se alimentam, convertendo pessoas em corpos úteis à expansão ampliada do capital. Sementes que geram comidas redutoras da diversidade e do patrimônio biocultural.

Dentro de suas singularidades, povos indígenas, quilombolas, do campo, das florestas e das águas promovem, a partir de suas lutas concretas, outras formas de conceber, interpretar e agir não mais sobre o mundo e sobre a natureza, mas com ela, a partir de existências articuladas em grandes teias da vida, sendo o ser humano apenas uma parte dessa teia.

Referências

ALMEIDA, Vicente Eduardo Soares; CARNEIRO, Fernando Ferreira; VILELA, Nirlene Junqueira. Agrotóxicos em hortaliças: segurança alimentar, riscos socioambientais e políticas públicas para promoção da saúde. **Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva**, v. 3, n. 4, 2009, p. 84-99.

ASSOCIAÇÃO ESCOLA FAMÍLIA AGRÍCOLA JAGUARIBANA – AEFAJA. **Memória institucional 2022**. Disponível em <https://efajaguaribana.org.br/publicacoes>. Acesso em 12 de jan. 2024.

BALENSIFER, Pedro Henrique de Medeiros; MEDEIROS, Wallace Gomes; LIMA, Irenilda de Souza. Redes territoriais de sementes crioulas: um novo olhar dos serviços de assistência técnica e extensão rural (ATER) em Pernambuco. **Brasilia Journal of Agroecology and Sustainability**, v.1, 2019. <https://doi.org/10.52719/bjas.v0i0.2240>.

BARBOSA, Lia Pinheiro; ROSSET, Peter Michael. Educação do campo e pedagogia camponesa agroecológica na América Latina: aportes da la via campesina e da CLOC. **Educação & Sociedade**, v. 38, n. 140, p. 705-724, 2017.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BRASIL. Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. **Os impactos dos agrotóxicos na segurança alimentar e nutricional**: contribuições do Consea. Set. 2012.

CAMPANHA PERMANENTE CONTRA OS AGROTÓXICOS E PELA VIDA. **Agrotóxico Mata**. Disponível em <https://contraosagrototoxicos.org/>. Acesso em 10 de jul. 2023.

CARNEIRO, Fernando Ferreira; ALMEIDA, Vicente Eduardo Soares. Os riscos socioambientais no contexto da modernização conservadora da agricultura. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 15-24, 2007.

CARVALHO, Horácio Martins (Org.). **Sementes - Patrimônio do povo a serviço da humanidade**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. Frutas para o mercado global. **Revista Estudos Avançados**, 11(29), p. 79-93, 1997.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Lemón, 2015.

DIEGUES, Antônio Carlos. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, São Paulo: USP, 2000.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Editora UNAUULA, 2014.

FOUCAULT, Michael. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GLIESSMAN, Stephen. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. Porto Alegre: Editora da Universidade – UFRGS, 2005.

GONDIM, Marli. **Redes de Casas de Sementes Crioulas**. Disponível em: https://legacy.agroecologiaemrede.org.br/acervo/arquivos/frm_experiencia-m8-eyes-a2arx-58fb961c-dcf9-4bd2-bfaa-23fcc5bc84db.pdf. Acesso em 20 jul. 2023.

GUTIÉRREZ, Raquel; GAONA, Sandra. Producción de lo común contra las separaciones capitalistas. Hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción. In: ROCA-SERVAT, Denisse; PERDOMO-SÁNCHEZ, Jenni (Comp.). **La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2020.

KREFTA, Noemi. Margarida. A Construção da PNSIPCFA e do Obteia. In: CARNEIRO, Fernando Ferreira; PESSOA, Vanira Matos; TEIXEIRA, Ana Cláudia de Araújo (Orgs.). **Campo, floresta e águas – práticas e saberes em saúde**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017, p. 56-58.

LAPPÉ, F. M.; COLINNS, J.; ROSSET, P. **Doce mitos sobre el hambre: Un enfoque esperanzador para la agricultura y la alimentación del siglo XXI**. Barcelona: Icaria Editorial, 2005.

LEFF, Enrique. Agroecologia e saber ambiental. **Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**. Porto Alegre, v.3, n.1, jan./mar., p. 36-51, 2002.

LEROY, Jean Pierre. **Territórios do futuro: educação, meio ambiente e ação coletiva**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do Imperialismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARX, Karl. **O Capital: livro 1**. São Paulo: Boitempo, 2011.

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

MOURA BARBOSA, Mônica. Casas de sementes comunitárias: estratégia de resistência e manutenção da vida camponesa. **Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ROSSET, Peter. La Guerra por la Tierra y el Territorio. **Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry**. San Cristóbal de las Casas: CIDECI, p. 159-175, 2007.

ROSSET, Peter; BARBOSA, Lia Pinheiro. Territorialização da agroecologia na Via Campesina. **Boletim Agroecologia**, n. 39, p. 46-52, 2019.

SANTILLI, Juliana. A lei de sementes brasileira e os seus impactos sobre a agrobiodiversidade e os sistemas agrícolas locais e tradicionais. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas**. Belém, v. 7, n. 2, p. 457-475, mai.-ago., 2012.

SHIVA, Vandana. Biodiversidade, direitos de propriedade intelectual e globalização. In: SANTOS, Boaventura Sousa. (Org.). **Semear outras soluções – os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SVAMPA, Maristela. **Las fronteras del neextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias**. Alemanha: Bielefeld Univ. Press, 2019.

TAVARES, Inara. Terra, água e sementes: do corpo território das mulheres indígenas a uma concepção de soberania alimentar. In: LIMA, Aline Alves *et al* (Orgs). **Mulheres e soberania alimentar: sementes de mundos possíveis**. Rio de Janeiro: Instituto de Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS), p. 58-66, 2019.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. **La Memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales**. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.

TRINDADE, Carina Carreira. **Sementes Crioulas e Transgênicas: uma reflexão sobre sua relação com as comunidades tradicionais**. In: XV Congresso Nacional do Conpedi, Manaus, 2006. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_carina_carreira_trindade.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2023.

VAN DER PLOEG, Jan Douwe. **Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

XAKRIABÁ, Célia. Concepção de uma xakriabá sobre a autonomia indígena em meio a processos de tutela. **Vukápanavo – Revista Terena**, v. 2, n. 2., 2019.