

ESTUDOS DECOLONIAIS: PRÁTICAS INTERCULTURAIS NO VALE DO RIBEIRA (SP) - PROPOSIÇÕES PARA UM FEMINISMO AGROECOLÓGICO

Paula Simone Busko

Doutoranda em Educação Científica e Tecnológica (PPGECT-UFSC); Mestre em Educação e Formação - História, Política e Gestão das Instituições Escolares (UNISANTOS-SP); Especialização em Educação Ambiental e Especialização em Marketing; Participação em Grupos de Pesquisa da UFSC: DICITE (Discursos da Ciência e Tecnologia) e Literaciências (Literatura, Decolonialidade e Ensino de Ciências).

Resumo: O artigo situa-se no contexto de uma pesquisa intitulada *Feminismo Agroecológico: Historicidade, Interculturalidade e Multilinguismo no Vale do Ribeira (SP)*, desenvolvida no âmbito dos estudos decoloniais, tendo como um de seus principais objetivos analisar quais os modos de ser, dizer e fazer decoloniais de mulheres que constituem o movimento chamado *feminismo agroecológico* no Vale do Ribeira (SP). Dar destaque às narrativas de mulheres que constituem os sujeitos dos discursos que configuram um feminismo agroecológico é dar possibilidades de ressaltar as escrituras decoloniais daquelas mulheres enquanto personagens que caminham para a busca da alteridade.

Palavras-chaves: feminismo agroecológico, decolonialidade, interculturalidade crítica.

Abstract: The article is located in the context of a research entitled *Agroecological Feminism: Historicity, Interculturality and Multilingualism in Vale do Ribeira (SP)*, developed as part of the decolonial studies. Its main objectives are to analyze the decolonial ways of being, saying and doing of women who constitute the movement called agroecological feminism in *Vale do Ribeira (SP)*. To emphasize the narratives of women who constitute the subjects of the discourses that constitute an agroecological feminism is to give possibilities to highlight the decolonial writings of those women as characters who are moving towards the search for otherness.

Keywords: agroecological feminism, decoloniality, critical interculturality.

Introdução

O artigo situa-se no contexto de uma pesquisa de doutoramento e está desenvolvida no âmbito dos estudos decoloniais, tendo como um dos seus principais objetivos analisar quais os modos de ser, dizer e fazer decolonial de mulheres que constituem o movimento chamado feminismo agroecológico no Vale do Ribeira (SP).

De início, argumento que o feminismo agroecológico evidencia a presença da mulher nos espaços agrícolas. Por meio de diversos movimentos sociais no campo, percebe-se que as mulheres constituem uma memória e uma ética comunitária capaz de alterar o cotidiano de tudo o que envolve seus modos de viver. Logo, a “história da gente comum” (Rolim, 1998)¹ ganha uma força capaz de resistir à influência de um sistema que reflete e refrata a miséria e o abandono de comunidades mais distantes dos grandes centros urbanos. Portanto, se ganha força no coletivo. E nesse coletivo, a dialética é um caminho fundamental dessa busca.

Para Muraro e Boff (1989) a mulher está cada vez mais “tomando consciência de sua opressão”, e isto acontece porque se deixa levar a tal ponto em que “seu espaço é reduzido e sua influência é pequena”. A necessidade de operar em espaços onde esta mulher é subalternizada – tanto pela cultura quanto pelos modelos de trabalho impostos pela sociedade – faz-se urgente e inevitável. Deve-se levar em conta que esta urgência não é para tirá-la de seu meio de origem, mas antes afastá-la de uma consciência restrita e oprimida que a conserva, talvez por gerações, identificando as lutas e as vitórias alcançadas pelo aprendizado popular como resultado desta libertação.

Para refletir sobre estas questões trago como um dos referenciais o trabalho de Catherine Walsh sobre o termo *decolonialidade* debatido em muitos espaços dentro das universidades. A socióloga desenvolveu seus estudos decoloniais fundamentada na perspectiva de reconhecer e compreender o colonial existente para que ocorra um movimento de transformação social. Walsh (2014, p.23) não nega o vínculo da descolonização com a humanização dos saberes.

Diante desses aspectos, a interculturalidade presente nesses espaços de interação propõe uma nova forma de partilhar conhecimentos produzidos de “modo outro” (Walsh, 2009). Construída dialogicamente e com a troca de experiências vividas e faladas (modos de dizer e fazer), a interculturalidade se torna um desafio onde os *sujeitos da interação* são os *sujeitos produtores* do próprio conhecimento.

¹ Irmã Liz Cintra Rolim, presença missionária no Vale do Ribeira nos anos 1950, por meio das Cônegas de Santo Agostinho, citada em *Memória e Libertação: Ações e Modos de Educar de Mulheres da Igreja no Litoral Sul Paulista (1950-2000)* (Dissertação de Mestrado). São Paulo: UNISANTOS.

O que se sabe é que, no campo, e na produção de hortaliças e frutos as mulheres centralizam suas produções. Com a terra, a água e o meio, que elas têm acesso e o espaço, território, elas conseguem conciliar o trabalho doméstico com o trabalho produtivo. Daí que as mulheres agricultoras são profundas conhecedoras da seleção de sementes, domesticação de espécies, experimentos de combinação entre plantas que asseguram a qualidade da dieta familiar, a estabilidade do ecossistema e da biodiversidade (Peres, 2017).

Visibilizar o trabalho da educação popular em agroecologia é destacar a ação de diversos agentes que formam uma rede de interação social, partindo do princípio de que a agroecologia é uma ciência que orienta a adoção de práticas agroecológicas com o uso de novas ferramentas tecnológicas dentro de determinados sistemas de produção. Assim, ela procura seguir os passos da própria natureza que a orienta num “modo outro” de trabalho com a terra, numa junção homem-natureza, trazendo a estabilidade dos ecossistemas naturais (MACHADO e MACHADO FILHO, 2014).

A obra de Emma Siliprandi, *Mulheres e Agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas* (2015) trazem as mulheres como sujeitos políticos na luta ecológica e os movimentos de mulheres trabalhadoras rurais, com exemplos e significativas experiências da agricultura familiar. Siliprandi enfatiza a importância de um engajamento de instituições e pessoas que ajudam no desenvolvimento rural baseado na produção familiar, além de relatos de mulheres que enfrentam suas pressões mais difíceis no âmbito familiar e social.

Como um movimento social e epistemológico, o feminismo agroecológico aponta para uma reorganização das relações de poder e decisão dentro da família tradicionalmente patriarcal. A proposta de se fazer a igualdade na divisão sexual dos trabalhos é, pois, um desafio importante à própria agroecologia.

Há muitas pesquisas relacionadas à condição do homem do campo e mesmo aquelas que apontam para uma historicidade do meio rural e à educação, não viabilizam a situação da mulher enquanto agricultora familiar. Por isso, são necessárias outras referências a respeito da mulher que participa de movimentos sociais pela educação popular ou na formação de uma ética comunitária. Conforme os estudos de Manzan (1994), linguísta e teóloga feminista, que faz uma abordagem sobre o gênero feminino, as formas de socialização da mulher e suas lutas no cotidiano são imprescindíveis para a formação da sociedade e para o desenvolvimento de comunidades locais.

Para Pollak (1992) reconstituir a memória coletiva de mulheres através da história oral é entender como esta memória é em verdade um fenômeno construído coletivamente,

embora submetido a flutuações e mudanças. Sem dúvida, manifesta-se a preocupação na preservação das memórias daqueles grupos de mulheres e das instituições envolvidas nas práticas educativas que produzem um modo de dizer, contribuem para a formação social e preservação cultural daquelas populações a serem analisadas.

Diante destas considerações, o feminismo agroecológico atua nos seguintes aspectos:

- Valorização do ser, a mulher, enquanto memória, corpo e natureza que a envolve;
- Inter-relação família e trabalho: sem abandono das questões do lar, enquanto constituição cultural, mas de atuação em espaços onde o homem também tem sua participação;
- Conscientização de seus direitos e deveres enquanto cidadã, aprendizado junto ao coletivo para a formação de uma justiça social;
- Pertencimento em seu meio ambiente: é da terra e pela terra; nas resistências e lutas sociais pelo seu espaço, o lugar onde viveram seus antepassados;
- Poder de decisão nos momentos em que sua voz se faz ouvida, respeitada e produtora de mudança social.

Nessa convivência social e “autodecolonial” com os estudos em agroecologia em uma perspectiva feminista (em que você transforma ao mesmo tempo em que é transformado), percebi que o respeito e o fazer de modo outro tem um papel fundamental na constituição de direitos. Nos espaços de aprendizagem onde ocorre o processo desumanizante que torna as minorias invisíveis, há caminhos e estratégias de resistência, assim subvertendo a negação do “outro” e possibilitando aos menos favorecidos pela sociedade uma conquista de saberes.

Ao afirmar os valores das minorias comungo com a fala de Freire (2005, p. 173) de que “numa sociedade dependente” e “na dominação de uma classe sobre a outra”, o caminho para a formação de uma percepção crítica da realidade recai numa nova postura, de reconstrução e reformulação que parte em busca de se dizer a palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis.

As mulheres do Vale do Ribeira (SP)

As mulheres do Vale do Ribeira são ribeirinhas, caiçaras, quilombolas e indígenas. Seus povos originários são imigrantes portugueses, espanhóis e negros, no primeiro ciclo de

imigração, que foram atrás da exploração mineral e que se instalaram ao sul do estado de São Paulo, mais próximos da divisa com o estado do Paraná. Nesta região, há também os japoneses, que imigraram após a década de 1940, na região de Iguape.

Atualmente, na presença intercultural dos povos, se encontram os quilombolas, indígenas, ribeirinhos e caiçaras que vivem de acordo com a agricultura de subsistência e da venda de suas colheitas para as cooperativas que vendem seus produtos. Estes moradores ainda pescam no Rio Ribeira de Iguape, o principal rio formador da Bacia Hidrográfica do Ribeira e Litoral Sul, e o consideram como uma riqueza que através da qual podem manter suas plantações, sua pesca artesanal e sua diversidade cultural (Gonçalves, 2006).

Tanto os imigrantes portugueses espanhóis quanto as gerações seguintes contribuíram para a formação da região: há forte presença de uma agricultura que deixou de ser somente familiar e que passou a comercializar seus produtos, as populações locais passaram a conviver mais com as novas instituições que se estabeleceram por ali. Ainda assim, as dificuldades de acesso deixaram o Vale do Ribeira em certa condição de isolamento, ainda hoje não há asfalto em alguns trechos (de Iporanga a Apiaí, por exemplo) e algumas cidades ficam praticamente isoladas quando chove.

O Rio Ribeira de Iguape é formado pelo encontro dos rios Ribeirinha e Açungui no estado do Paraná, a menos de 100 km de Curitiba. Com seus 470 km de extensão segue por entre as montanhas e passa pelas comunidades até chegar ao mar, em Iguape. Por não possuir barragens despertou o interesse de indústrias para a construção de hidrelétricas e como a população que vive às margens do Ribeira é carente e não possui recursos para se defenderem por conta própria, buscaram ajuda em diversas organizações não governamentais, mídia, congregações religiosas e movimentos sociais pelo direito a terra para assim preservarem sua cultura e subsistência (Chabaribery et al., 2004).

A vida da mulher trabalhadora rural é extremamente dura. Enfrentando dupla jornada de trabalho para suprir um orçamento doméstico e sem minimizar as duras condições de trabalho, é preciso reconhecer que a produção da vida vai apagando, rapidamente, a vida no corpo de todos os trabalhadores, em especial das trabalhadoras boias-frias. Aos quarenta anos, muitas aparentam sessenta. O sol, a chuva, o peso do facão, a enxada, a postura corporal, tudo contribui para um desgaste acelerado e um envelhecimento precoce. (Silva, 1999, p.8)

As comunidades de trabalhadores rurais foram se adaptando àquilo que se tornou exigência para o “continuar existindo” e expressar “suas vozes”. Levando-se em conta “todo um modo de vida”, é evidente que em cada época as relações se modificaram a partir de

suas necessidades. O que algumas vezes chamamos de “cultura” – uma religião, um código moral, o sistema de leis ou conjunto de obras de arte – deve ser visto como apenas uma parte – a parte consciente – daquela “cultura” que é todo um modo de vida. (Eliot como citado em Williams, 1969, p. 249).

No ano de 1998, a Sempreviva Organização Feminista² lançou um caderno intitulado *Gênero e Agricultura Familiar* no qual destacava a importância de uma reflexão em torno dos conceitos descritivos de gênero, feminismo, soberania alimentar e agroecologia. A partir daí, a experiência da SOF realizou diversos projetos com base agroecológica em treze municípios indígenas e quilombolas e formou cerca de quinze grupos de mulheres no Vale do Ribeira. Essa experiência contou com a participação de diversas entidades, que formaram uma *rede* de apoio, estudos e práticas educativas de iniciativa popular que tinham como desafio vencer a opressão das mulheres do meio capital que as explorava, de vencer as dificuldades de produção e consumo de seus produtos oriundos da agricultura familiar e trazer-lhes o conhecimento de seus direitos enquanto produtoras rurais.

Para a Sempreviva Organização Feminista (SOF) em seu caderno intitulado *Gênero e Agricultura Familiar* (1998) são as mulheres muitas vezes as responsáveis pelo planejamento da rotina, pelo planejamento financeiro e por toda a estrutura que o agricultor familiar tem para conseguir desenvolver outros trabalhos.

De acordo com a SOF o Vale do Ribeira, situado no extremo sul do estado de São Paulo e nordeste do Paraná:

é a maior área de remanescente contínuo de Mata Atlântica do Brasil. A presença de inúmeras comunidades tradicionais tornou possível a conservação destas áreas. Na região estão presentes 24 aldeias indígenas da etnia guarani, 66 comunidades quilombolas e 7.037 estabelecimentos da agricultura familiar que envolve camponeses tradicionais (os caipiras), pescadores tradicionais (caiçaras) e migrantes oriundos das metrópoles brasileiras, em geral, filhos de pais agricultores expulsos da terra no passado e empurrados para áreas urbanas e que agora retornam à atividade rural. (SOF, 2018, p. 8)

Neste cenário, há uma relação estreita entre a agroecologia e a agricultura realizada pelas mulheres. Tradicionalmente, são as mulheres que selecionam, guardam e trocam as sementes. Os quintais e locais de plantio combinam horta, pomar, criação de pequenos animais, plantas comestíveis, medicinais e decorativas são um espaço privilegiado de

² A SOF Sempreviva Organização Feminista é uma organização não governamental com sede em São Paulo que faz parte do movimento de mulheres no Brasil e em âmbito internacional. Promovem oficinas, seminários, debates, palestras, boletins, cartilhas entre outros materiais voltados para questões de gênero, agroecologia, economia solidária e feminismo. Recuperado de <http://www.sof.org.br/a-sof/#a-sof>

experimentação e contam com enorme diversidade da fauna e da flora local. Rico cenário não é mesmo? Mas em uma das atividades educativas proposta pelo grupo de trabalho Mulheres da Articulação Nacional em Agroecologia apresentou um *mapa* da biodiversidade local do Vale, em que as agricultoras poderiam descrever sobre ele onde se localizava sua casa, seus vizinhos, suas plantações e tudo aquilo que consideravam importantes para suas vidas. O mapa serviria para que elas pudessem valorizar seus espaços rurais e o trabalho ali realizado, além de aprimorar seus olhares sobre seus espaços de atuação social.

“Quando eu fui desenhar no mapa pensei: vou colocar o quê? Não tenho nada.”

(agricultora familiar)

Em sua *sociologia das ausências* e atento à exaustão do paradigma moderno, Santos (2004) argumenta da necessidade de uma abordagem epistemológica capaz de estar sensível a muitas experiências fornecidas pela razão moderna arrogante e indolente. Faz-se urgente rever tudo que nos últimos 200 anos foi descartado como objeto de estudo: vazios e lacunas que, em verdade, expressavam obras humanas (e humanos) relegadas à desumanização. Precisamos mais que retomá-las como objeto de investigação. E no exemplo acima se tem um bom exemplo da condição de sujeitos do conhecimento. Trata-se também de um desafio epistemológico – ético e político – que se completa pela nossa capacidade de interagir com mundos que tiveram negado secularmente sua existência real.

Em um artigo intitulado *O Território Ameaçado: Vale do Ribeira/SP*, Sheila Saori³ (2018) traça um perfil das comunidades locais ao longo do tempo e de novos movimentos que surgem como forma de resistências às políticas governamentais que insistem em desapropriar à região, favorecendo às mineradoras e aos grandes latifundiários. Para a autora, a luta de mulheres no combate à exploração da natureza e de seus territórios se faz no coletivo⁴.

Conforme Saori (2018), muitas quilombolas se sentiam invadidas e silenciadas por órgãos do governo ao virem medir suas terras, sem a devida permissão. Em alguns casos, vinham estudar o solo e os remanescentes de água com o discurso que estavam “ajudando” o desenvolvimento da região, como a Embrapa. Nessa desconfiança as mulheres perceberam que a autonomia de seu território não poderia ser invadida e criaram suas resistências locais:

³ Sheyla Saori é agrônoma, Mestre em Agroecologia e Desenvolvimento Rural. Compõe a equipe técnica da Sempre Viva Organização Feminista-SOF. Esta publicação foi realizada com o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo e fundos do Ministério Federal para a Cooperação Econômica e de Desenvolvimento da Alemanha (BMZ).

⁴ Sindicatos de trabalhadores rurais, associações como a Cooperafloresta, e ONGs como o IDESC (Instituto de Desenvolvimento Sócio-Cultural e Cidadania) e o PROTER (Programa de Terras - Assessoria e Pesquisa em Educação).

As relações de preservação da natureza que as comunidades tradicionais estabelecem são influenciadas por aspectos espirituais e culturais que simbolizam a existência e continuidade das pessoas naquele local. Isso está numa grande figueira que simboliza os mortos ou na passagem na mata, ao lado do rio, onde são feitas as romarias, e por assim vai. A biodiversidade, para estes povos, é considerada para além dos recursos genéticos e de espécies de plantas: inclui a interação de saberes e relações entre os diferentes modos de vidas com a natureza, que acabam respondendo aos problemas com soluções coletivas e locais. (Saori, 2018, p. 6)

Na região do alto Vale, a presença das empresas mineradoras como a Camargo Correa e Votorantim procuram influenciar diretamente a vida das comunidades, promovendo desde eventos de saúde e lazer até a construção de agroindústrias nos bairros rurais. No início, o discurso acabou por convencer as lideranças locais, que com o tempo desconstruíram essa ideia de “progresso”.

Como resistência, surgiram projetos comunitários em defesa de uma autonomia por parte das famílias e muitas mulheres passaram a se formar em coletivos. Ao mesmo tempo, outras redes populares, com apoio de movimentos sociais, têm se concretizado para debater e valorizar as experiências locais como forma de resistir a este modelo de ocupação e financeirização da natureza. O grupo Carta de Belém⁵, por exemplo, que compõem diversas organizações e movimentos sociais, compartilha a luta e tem apoiado diversos encontros que favorecem o debate e as conexões dos problemas nos territórios (Saori, 2018, p. 14).

Atuando sob os princípios de uma *pedagogia decolonial*, conforme Walsh (2012), tais redes ao atuarem dentro da própria cultura dos grupos envolvidos, “com ela e por meio dela”, trazem novas possibilidades de compreender a importância do trabalho em conjunto e de vincular os saberes coletivos, das memórias daquelas populações e da ciência agroecológica a um projeto maior transformador daquelas gentes, em especial com o grupo feminino.

O feminismo agroecológico no Vale do Ribeira é feito por mulheres que compartilham experiências das redes de produção e comercialização agroecológicas. Além disso, elas também representam a luta concreta nos territórios: as feiras locais, as relações solidárias, os circuitos próximos de comercialização e os encontros de agroecologia são importantes para entender e não aceitar os projetos de economia verde que consideram uma ilusão para as comunidades. Tais empresas que vem de longe para estudarem seus territórios, apenas querem usá-lo, expulsando as populações locais, trazendo apenas desenvolvimento para o grande capital.

⁵ Amigos da Terra – Brasil/ANA – Articulação Nacional de Agroecologia.

De acordo com Milton Santos em seu livro *Espaço e Método* (2014) deve-se realizar uma análise de espaço segundo uma perspectiva que privilegia a totalidade social, no qual a dinâmica do espaço fragmentado também é um espaço de produção, por vezes cobiçado, pelo processo econômico. Para o autor: “As firmas mais poderosas agem mais eficazmente sobre o território pelo fato de que podem mais rapidamente colocar sua produção em pontos mais distantes: num espaço de tempo menor e a um custo também mais reduzido” (Santos, 2014, p. 83).

Nessa linha de pensamento, Gayatri Spivak⁶ em seu livro *Pode o Subalterno Falar?* (2010) postula que há muitos silêncios intraduzíveis que jamais serão audíveis. Mas que o ideal é não se tornar porta-voz do outro, mas sim se engajar efetivamente na subversão das estruturas de subalternização que mantêm populações inteiras emudecidas. Para que isso ocorra, faz-se necessário a ampliação do número de falantes (ouvidos) a atuar diretamente na produção do conhecimento.

Considera-se que o estudo da agroecologia associado a gênero não conseguirá separar a alteridade a ser alcançada pelas mulheres das questões ambientais a que se propõem os estudos agroecológicos. O encontro de saberes dos mais variados campos do conhecimento permanece inerente a este processo porque a transformação da realidade da produção alimentar não está somente ligada ao solo, enquanto espaço de plantio, mas é um conjunto sustentável que une mulher e natureza.

Por isso a busca pela *Exterioridade* do “eu” é parte constitutiva dessa formação em que há um caminho a seguir sem eliminar etapas e sem ocultar a essência dos sujeitos envolvidos. Sem dúvida, o que está sendo colocado é complexo e é o ponto de partida para uma *Ética da Libertação* (Dussel, 1995). Portanto há um caminho a seguir: consciência, exterioridade, alteridade. A mulher é “o outro” subalterno, explorado pelo latifúndio, pelo processo cultural que a inferioriza e pelo patriarcado. Todavia, este ‘outro’ não é uma abstração.

Em muitos destes espaços de resistência, como no Vale do Ribeira, o conhecimento local tem sido à base de todas as formas de expressar a vida porque, geralmente, estão vinculados a necessidades e contextos em que vivem. O que se sabe é que as mulheres, pequenas agricultoras do Vale, ao repassarem seus conhecimentos às novas gerações, pelos saberes da memória, valorizam sua ancestralidade e os modos de trabalho dos povos ribeirinhos, indígenas e quilombolas. Sobreviver no território que habitam pela cultura e

⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, crítica e teórica indiana, mais conhecida por seu artigo "Can the Subaltern Speak?", considerado um texto fundamental sobre o pós-colonialismo,

pelo trabalho e, em muitos casos, na luta pela terra, define a história de uma busca pela alteridade.

Seguindo a filosofia dusseliana, a ética não pode estar integrada à lei do dominante. A racionalidade da lei do mais forte dominando o mais fraco não poderia existir dentro de uma ética comunitária, por exemplo: “o único ato realmente ético é a práxis endereçada ao ‘outro’ como ‘outro’, porque é ‘outro’, e não porque preciso dele, porque é meu empregado, porque preciso aliviar minha consciência.” (Dussel como citado em Grolli, 2004, p. 119)

Para Dussel (1995) e sob a ótica da filosofia da libertação, verdades impostas e absolutas, principalmente na transmissão de saberes, negam a natureza do outro. Isto deve ser radicalmente combatido, dando lugar ao *conhecimento-linguagem-alteridade*, ou seja, escutar e acolher, a palavra compartilhada, o enriquecimento mútuo. É um processo educativo, uma forma continuada de ensinar e aprender, talvez instáveis num primeiro momento, mas que respeita, sobretudo, a existência.

Segundo Guzmán e Molina (2005, p. 14), faz-se necessário romper com o “falso discurso científico” que compara à ciência agroecológica a indústria que prioriza a difusão da “biotecnologia como paradigma hegemônico e proclamando a necessária prioridade dos cultivos transgênicos”. A agroecologia está essencialmente ligada à mulher. Os saberes de produção local trazem visibilidade a elas enquanto sujeitos que, de acordo com suas memórias, corroboram para a dialogicidade entre todos os atores sociais envolvidos para um desenvolvimento social local.

Pós Colonialismo e Decolonialidade

A lógica que procura classificar e hierarquizar racial e sexualmente as pessoas, povos e cosmologias e que está presente nos estudos decoloniais, traz a importância de se refletir sobre a relação colonialidade-modernidade que se instaurou juntamente com a formação dos povos caiçaras, ribeirinhos, quilombolas e indígenas no Vale do Ribeira.

Quero com isto dizer que não considero que estes estudos estejam classificados como pós-modernos e sim de cunho emancipatório (Habermas, 1987), embora estejam inseridos no contexto da pós-modernidade. Diante da constatação de que na pós-modernidade muitos modelos hegemônicos procuram formas coloniais de manter sua posição, aponto que os trabalhos educativos estabelecidos por redes decoloniais possibilitam às mulheres do campo uma nova maneira de fazer algo dentro de seus próprios espaços de interação. Assim, acabam por fortalecer o local diante da concorrência global.

Este pensamento conjuga com Boaventura Sousa Santos (2004, p. 787) onde a razão

cosmopolita desafia à superioridade da escala universal frente às escalas regionais, nacionais, quiçá, locais, e explicita que “todo global é local e vice-versa”.

Julia Almeida, em *Perspectivas pós-coloniais em diálogo*, na coletânea *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas* (Almeida et al, 2013), traz em evidência os estudos pós-coloniais, em seus diversos domínios linguísticos e culturais, apontando para as obras de Cèsaire (2010) e Fanon (2010) consideradas fundantes da chamada crítica pós-colonial. A autora trata também de revisitar a elaboração da ideia de alteridade sobre a qual a modernidade ocidental se constituiu como “práxis racional da violência” (Dussel, 2000, p. 472), mas que, sem dúvida, está presente nos tempos atuais.

Santos (2004) ao propor uma *teoria crítica pós-moderna* que retoma a *esperança* em torno de um “paradigma prudente para uma vida decente” a fim de dialogar com a *modernidade-colonialidade-decolonialidade* latino-americana, busca assim visualizar alguns desafios postos à epistemologia moderna a partir dos saberes do Sul. Nesse sentido, a América Latina é palco de muitas experiências, a exemplo do que ocorre no Vale do Ribeira, e que devem ser fundamentais nos estudos decoloniais.

De acordo com Ballestrin (2013), a reimpressão do clássico *Colonialidad y modernidad-racionalidad*⁷, de Aníbal Quijano, originalmente publicado em 1993, na revista *Boundary*, dá um redirecionamento da crítica pós-colonial na América Latina. Para Quijano, citado por Ballestrin (2013) as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo. Ou seja, agora se buscam novas formas de dominação em que “a continuidade das formas coloniais de dominação” ganham uma nova roupagem após o fim das administrações coloniais. Muitas destas formas estão nos discursos que tentam convencer as populações dos benefícios de um “novo progresso”, articulando linguagem e persuasão.

De acordo com Lira:

[...] funcionamiento de la colonialidad porque articula dos posibilidades complementarias en la relación hegemonía/subalternidad: por un lado, la colonialidad revelaría el control, a través de la diferencia colonial, del conocimiento y la subjetividad; y por otro, se comportaría como un mecanismo que devela la dominación y posibilita el surgimiento de un pensamiento fronterizo. Este tipo de pensamiento compuesto de categorías limítrofes: gnosis fronteriza, pensamiento otro y lengua otra, genera una nueva posibilidad de escritura, de estética y de pensamiento. (Lira, 2012, p.51)

A pedagogia decolonial convoca conhecimentos subordinados pela colonialidade do

⁷ “Colonialidade e modernidade-racionalidade”. (Tradução da autora)

saber e do poder, além de dialogar com as experiências críticas e políticas muito presentes nos movimentos sociais e nos trabalhos de redes de interação que colaboram para a derrubada de estruturas e pensamentos hegemônicos. Enquanto pedagogia decolonizante uma ação decolonial implica

(...) em um trabalho de orientação decolonial, dirigido a romper as correntes que ainda estão nas mentes, como dizia o intelectual afrocolombiano Manuel Zapata Olivella; desescravizar as mentes, como dizia Malcolm X; e desaprender o aprendido para voltar a aprender, como argumenta o avô do movimento afroequatoriano Juan García. Um trabalho que procura desafiar e derrubar as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade – estruturas até agora permanentes – que mantêm padrões de poder enraizados na racialização, no conhecimento eurocêntrico e na inferiorização de alguns seres como menos humanos (Walsh, 2009, p. 24)

Considerando a emancipação destes estudos, argumento que o feminismo agroecológico não deixa de ser uma busca real pela decolonialidade, que no “giro decolonial”⁸ aparece como “[...] um convite a pensar a modernidade/colonialidade de forma crítica, desde posições e de acordo com as múltiplas experiências de sujeitos que sofrem de distintas formas a colonialidade do poder, do saber e do ser” e que “envolve, pois, uma ética dialógica, radical e um cosmopolitismo decolonial crítico” (Maldonado-Torres, 2007, p. 162).

Interculturalidade Crítica e Multilinguismo

Recorrendo as questões de função da língua e seu status social e dando atenção à *Ecologia da Linguagem* (1972) de Einar Haugen⁹, aponto a existência da relação entre língua e seu meio ambiente, visto que o povo aprende a linguagem, a usa e a transmite a outros. O meio ambiente “verdadeiro”, de acordo com Haugen, como sendo a sociedade que usa a língua como um de seus códigos: “A língua existe somente nas mentes de seus usuários, e só funciona relacionando esses usuários uns aos outros e à natureza, isto é, seu meio ambiente social e natural” (Couto, 2016, p. 58).

Observa-se que a linguagem pode ser tratada como parte importante na constituição da interculturalidade e do multilinguismo. Primeiro porque ela é parte psicológica – interação mental com outras línguas nas mentes de falantes bilíngues e multilíngues – e, em segundo é sociológica - sendo a interação em sociedade, como meio de comunicação, ou

⁸ Termo cunhado inicialmente por Nelson Maldonado-Torres (2005) que já teria surgido desde a fundação da modernidade/colonialidade, contidas em Quijano e Dussel.

⁹ Einar Ingvald Haugen era um linguista americano, autor e professor da Universidade de Wisconsin-Madison e da Universidade de Harvard.

seja, a língua e o comportamento humano – dual - exterior e interior, uma performance como produto e atividade (Haugen, 1972).

Fishman¹⁰ (1994), ao defender as minorias linguísticas observa que os discursos são uma forma de defesa dos povos menos favorecidos que lutam por seus direitos de manutenção da linguagem de seus antepassados. O multilinguismo, quando trabalhado em comunidades quilombolas e indígenas, faz menção a termos, enunciados e narrativas (histórias da ancestralidade) próprios de sua gente, o que sob uma ótica decolonial, defende um modo intercultural crítico de grupos que resistem a um processo de intervenção linguística.

Apontando as intervenções linguísticas que ocorrem na linguagem de tais populações, Fishman (1994) questiona de forma crítica a linguagem da modernidade que procura “padronizar” os modos de dizer, refutando ou invisibilizando as línguas nativas. Nessa linha de pensamento, conforme o autor, o ideal é caminhar para uma desconstrução dessa linguagem colonial/moderna que intervém nos processos socioculturais dos povos minoritários, decolonizando tais interferências linguísticas. Argumenta Oliveira e Silva (2017, p. 148): “Como sabemos, essa “integração” custou caro aos povos indígenas – à medida que aprendiam o português, eram levados a abandonar suas línguas, costumes, visões de mundo”.

Mas o que seria o multilinguismo? Para Gilvan Muller de Oliveira¹¹ (2016) “multilinguismo é só o fato de haver muitas línguas em um território”. A partir de uma sociolinguística é possível criar uma “outra linguagem”, decolonial, onde se convivem diversas linguagens que possam ser ampliadas. Ou seja, o multilinguismo é *a linguagem da minoria*. Ela surge para fazer valer um “outro olhar, ampliar os espaços de interação”. Por isso mesmo, o multilinguismo faz valer novas abordagens sobre “outras ciências” que não a ciência universal.

Para Menezes (2015) o multilinguismo é a valorização de outras línguas. Trata-se da coexistência de diferentes línguas em um mesmo espaço ou sociedade. O autor traz os seguintes aspectos:

- O multilinguismo como forma de descolonizar e decolonizar;
- O multilinguismo presente pelo mundo digital, as tecnologias da comunicação neste movimento;

¹⁰ Joshua Aaron Fishman, linguista americano especializado em sociologia da linguagem, planejamento de idiomas, educação bilíngue e idioma e etnia.

¹¹ Professor doutor em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC-PPGLin; IPOL – Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística.

- Multilinguismo e sua mediação intercultural (interculturalidade);
- A língua espanhola e a portuguesa neste cenário;
- Presença de outras línguas e dialetos indígenas presentes nestas interações;
- Num contexto latino americano, as redes de interação e as relações com o Brasil.

Edileise Mendes¹² (2018) aponta que a interculturalidade crítica precisa ser inventada, construída e trabalhada. Como uma rede complexa, ela necessita de uma realidade social e uma linguagem que se traduz num esforço para uma mudança.

Quanto à educação em ciências, Mendes argumenta que o ideal é pensar em soluções locais para problemas globais. Os currículos devem construir “experiências multiculturais” em que os professores busquem conhecimentos por meio de suas relações. Para isso se faz necessário criar uma consciência crítica e se perguntar qual a relevância destes conhecimentos para o ensino ou para as instituições, e não somente (de forma mecânica) aplicar um determinado conhecimento. Sem dúvida, a interculturalidade é positiva porque é um processo e estabelece suas metodologias. Ela dá chance para que possam estabelecer outras formas de fazer ciência de forma decolonial.

Todo lugar é um espaço de conhecimento, dialógico, construtivo de práticas e de comportamentos em que os sujeitos – coletivamente – têm possibilidades de dialogar e transitar no sentido construir algo novo dentro de um espaço de significação.

Metodologia Decolonial

Estudos decoloniais sugerem uma metodologia que seja decolonial. Recomenda-se que uma pesquisa que versa sobre decolonialidade deve propor também uma metodologia decolonial. Mas o que é o fazer decolonial? Para Ocaña et al. (2018) significa primeiramente uma mudança de postura do pesquisador: deixa de ser somente o sujeito observador, crítico e colonizador para ser o *sujeito participante*, compreensivo e decolonial. Autodecolonialidade. Em segundo, propor novas formas de pesquisar, mas o ponto principal é o envolvimento com o grupo de interação. Não se fala mais “grupo pesquisado” e sim “grupo de interação”. Necessidade de *transitar* (Interagir): “Estabelecer a relação entre autodecolonialidade e o conversar alterativo (alteridade, reconhecer-se no outro)” (p. 177). Leva-se em conta que interagir é também desenvolver ações e participar de modo

¹² Professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA) no Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura. In: Seminário *De(s)colonizando Saberes – Interculturalidade Crítica* (PPGECT/UFSC) em 2018.

ativo e alterativo com o grupo. Num terceiro momento, ter consciência de que não é definir um “paradigma novo” e nem um “paradigma emergente” em pesquisa e sim um “paradigma outro”, conforme Mignolo (p. 178). Isto quer dizer: valorizar as histórias locais solapadas pelo processo colonial; reconhecer a diversidade como um processo emancipatório; decolonizar e ouvir a voz das identidades fracionadas (fragmentadas). Nesse caso, os paradigmas não se superam uns aos outros, portanto, nem um outro paradigma tem a intenção de superar o anterior, apenas fazer de outro modo (ou seja, não se pode substituir um método universal por outro método igualmente universal). Em quarto lugar, reconhecer nos grupos de interação que há histórias particulares (experiências individuais). Quanto mais fragmentadas as histórias mais proximidade se tem com os sujeitos envolvidos e mais decolonial é sua pesquisa. Valorização da biopraxis humana:

As biopraxis humanas representam as atividades, ações e operações mais concretas que desenvolve uma pessoa em seu cotidiano (fragmentos do viver humano), de forma espontânea. “Os instantes que configuram a vida diária da pessoa”. (Ocaña et. al, 2018, p. 179)

Portanto, Ocaña et al. (2018) faz crítica aos pesquisadores que apenas refletem teoricamente sobre um processo decolonial, isso não é metodologia, é reflexão. Traçar uma metodologia decolonial é mover-se junto ao grupo de interação, é participar não apontar, é reconhecer-se nos sujeitos e não julgá-los, é um processo dialógico e não monológico, é saber que mesmo sendo um processo decolonizante, é político: “Todo processo decolonizante é político e ideológico” (p. 182). Diante dessas considerações, a metodologia decolonial consiste em criticar a ciência clássica, moderna. Criticar seus modos de investigação, do fazer pesquisa colonial, das práticas impostas. Tentativas de se impor ao outro em pesquisa, apontar, disputar de forma antiética, é não respeitar o outro. Para ser decolonial em pesquisa é necessário ser: “democrático, procurar ser justo, compartilhar e solidarizar-se” (p. 183).

A partir de experiências de *imersão* onde são realizados os processos de agricultura familiar, quilombos e aldeias indígenas e *entrevistas* em profundidade com sujeitos sobre seu trabalho, dos processos educativos e acompanhando o trabalho da rede poderão ser analisados os modos como se dão suas experiências.

Escrevivências Decoloniais

Há em Habermas o entendimento de uma *solidariedade universal* da mesma forma colocada por Pollak, (1992) em que a memória histórica possui o sentido de *identidade*, mas

coletiva. Mesmo que a memória pareça um fenômeno individual é um fenômeno coletivo e social, que emerge das transformações que ocorrem num tempo e espaço. Pode-se dizer que, em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, porém, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Além desses acontecimentos, a memória é constituída por pessoas, personagens e para além deles. Existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico (Pollak, 1992, p. 201). De acordo com ele

a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em que sua construção de si (Pollak, 1992, p. 204).

Indispensável nos estudos em que a memória é peça chave é buscar as memórias em que se podem (re) descobrir as fantasias nas expressões dos sujeitos ao relembrem do passado. É o que chamo de *escrevivências*. Mas isso é possível?

Para responder a esta questão, faço referência à Conceição Evaristo, em primeiro lugar, porque o termo *escrevivências* foi cunhado por ela:

A autoria de mulheres negras na literatura brasileira traz uma vertente com novas histórias, novos enredos, novos personagens, que na verdade borram a literatura. Essa autoria tem um discurso literário que se distancia do que foi escrito até hoje a nosso respeito. Ela parte de dentro de nossas experiências, somos nós dizendo de nós mesmos, nós como sujeitos de autoria, como sujeitos de temática, criando os nossos próprios enredos. (Conceição Evaristo em NEXO JORNAL, 2017, n.p.)

Em segundo, referencio o trabalho da historiadora Ângela de Castro Gomes intitulado *Escrita de Si, Escrita da História* (2004), em que a autora faz abordagem sobre o uso de diários pessoais, autobiografias e correspondências que com o passar do tempo se tornaram fonte privilegiada pelos historiadores para compor parte de pesquisas históricas. Esta prática pode ser considerada pela autora como a consolidação da chamada História Cultural¹³, que de forma organizada, faz uso do cotidiano das pessoas, de suas experiências,

¹³ Chartier (1990, p. 16) define a “história cultural, como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”.

inclusive políticas, que são ricas fontes do trabalho do pesquisador.

Sendo a cultura construída pelos discursos e determinados pelos interesses do grupo que o forja, diz-se que é a história das culturas. Quando certos discursos e uma sociedade passam a ser entendidos sob a ótica da história cultural, consegue-se visualizar e entender as posições/ocupações dos grupos sociais que os compõem, que são estratégias e práticas, sobretudo de linguagem.

Segundo Pesavento¹⁴ (2007) as práticas sociais ocorrem onde se constroem as representações, histórias das narrativas por apropriação. Ou seja, a cultura popular e cultura letrada se fazem “uma na outra”, pelas práticas sociais, nas apropriações e resistências. Tanto a autora quanto Roger Chartier citado por ela admite que a história cultural tenha peso nos processos de formação de cultura, mas em muitos espaços (coletivos) a cultura popular indica as resistências, os conflitos, em que a linguagem atua com um movimento próprio do pensar e do agir.

Mas escrevivências são verdades? Para Gomes (2004, p. 14) *uma linguagem é uma verdade*, e o que deve importar ao pesquisador é a ótica assumida pelo registro e de como o autor de tais memórias se expressa: “O documento não trata de “dizer o que houve”, mas de dizer o que o autor diz que viu, sentiu e experimentou, retrospectivamente, em relação a um acontecimento”.

Escrevivências são memórias (re)inventadas? Para Conceição Evaristo em *Becos da Memória* (2017) há várias formas de escrevivências. A escrita que nasce do cotidiano, das lembranças, das experiências de um povo que revelam a condição de vida é um bom exemplo de escrevivências. Para a autora é confundir “escrita e vida, ou melhor, escrita e vivência” (Evaristo, 2017, p. 9). Podem surgir como uma crônica, um poema, um conto. Nos estudos decoloniais em questão, surgem como experiências narradas de uma época, um momento, um aprendizado, uma festa, um encontro, um pensamento e um sentimento qualquer esfacelado e resgatado numa vivência que nos fará, de certo modo, refletir e compreender uma realidade vivida.

Mas recriar algo de memórias narradas não se dá no fundamento da memória primeira como um fato “exato”, sem flutuações e mudanças. Entre o que aconteceu “de fato” e o acontecimento narrado tem-se um hiato. Nele está o espaço para a invenção, aí recria-se uma memória. Nesse sentido, a voz de quem conta se mistura a voz do dono da narrativa: “Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha” (Evaristo, 2017, 11). Ou seja,

¹⁴ Sandra Jatahy Pesavento: foi uma professora, historiadora, escritora e intelectual brasileira. Professora da UFRGS. Trabalhou primeiramente com uma visão de história econômica e formação de classe no Rio Grande do Sul, de vertente marxista.

memórias são (re)criadas, dispersas num contexto, formam um pano de fundo para que apareçam e pareçam inteiras. “uma memória ora viva, ora esfacelada”.

Escrevivências são decoloniais? Considero que sim. Quando se dá visibilidade as vozes que se calam no tempo, principalmente de mulheres, é privilegiar “o fragmento sobre a totalidade”, ou seja, “dando vez às versões, mínimas, fragmentárias de vidas comuns, nem heroicas nem exemplares, de pequenas vidas de personagens em cujos percursos se conjugam derrotas advindas de sua condição social, racial e gênero” (Evaristo, 2017, p. 187). Aqui já se despona que um processo decolonial está em curso. A linguagem e o discurso têm o poder central e visibilizar a fala do oprimido, que é mulher, a minoria, a negritude, a trabalhadora rural, é ecoar uma denúncia contra a permanência histórica de um privilégio da pronúncia da palavra, quando esse direito deveria ser de todos (Dussel, 1995).

Considerações Finais

O giro decolonial precisa de exemplos. Em muitos textos há discussões, debates, conceituações que se fazem presentes, mas onde estão às minorias citadas em muitos dos seus argumentos? É preciso “ouvir” e “dar voz” a estas populações invisíveis. Trazê-los à visibilidade. Os estudos decoloniais não devem caminhar somente por interpretações e por questionamentos sem apresentar os reflexos desta busca.

A constituição do movimento do feminismo agroecológico enquanto prática social é parte dos estudos relacionados à mulher que integram os estudos decoloniais latinoamericanos. Ao tratar-se de uma linguagem decolonial, aponta-se que seu uso está para os sujeitos que buscam sua Alteridade. Nesse sentido, a linguagem trabalhada nesta pesquisa apresenta um contraponto ao colonialismo latinoamericano, que traz à tona a opressão linguística do que está estabelecido e que agora caminha para uma mudança, ou seja, para uma *nova linguagem*, mesmo que esta seja uma linguagem de resistência. Portanto, como o movimento do feminismo agroecológico está pautado nos estudos decoloniais latinoamericanos, a lógica que procura classificar e hierarquizar racial e sexualmente as pessoas, povos e cosmologias e que está presente nos sujeitos daqueles territórios, traz a importância de se refletir sobre a relação colonialidade-modernidade que se instaurou juntamente com a formação dos povos caiçaras, quilombolas e indígenas no Vale do Ribeira.

Dar destaque as narrativas de mulheres que constituem os sujeitos dos discursos que configuram um feminismo agroecológico é dar possibilidades de ressaltar as escrevivências decoloniais daquelas mulheres enquanto personagens que caminham para a busca da

alteridade.

A mulher trabalhadora rural do Vale do Ribeira, enquanto sujeito que caminha para uma libertação não é abstrata, é real, possui um rosto, não é uma a mais no mundo. Embora ausente da história contada pelos homens, em certo momento ‘olha’ e se ‘expõe’ (exterioriza-se), e assim nota-se sua presença, enquanto sujeito constituinte de uma história. Isso pode perturbar e causar espanto em um sistema fechado. Por outra parte, deve-se considerar que a vida das mulheres no Vale do Ribeira não pode ser considerada como uma vida “igual” a das mulheres camponesas de outros lugares, de outros estados, de outros países do continente, ou de um contexto “total” latinoamericano. A realidade latinoamericana é muito diversa e marcada por um processo histórico diferenciado em certo tempo e em certo espaço. O que se sabe é que a história, sem dúvida, é o palco de ações que visam uma mudança social que parte de ações locais.

A interculturalidade realizada de modo crítico propõe uma transformação dos espaços de interação para que se possa formar uma consciência crítica dos povos assujeitados. O objetivo dessa transformação é o de partilhar conhecimentos, ouvir outras vozes e criar um espaço multicultural e multilíngue. Ou seja, a interculturalidade se dá pelo multilinguismo.

No fazer diferente e no fazer resistência, para além do pensamento decolonial, as mulheres trabalhadoras rurais oportunizam se desconectar dos efeitos totalitários impostos pelas formas coloniais de poder nos modos de reproduzir vivências. Portanto, não somente refletir criticamente as matrizes do pensamento conservador ocidental, mas *agir*, para além dos discursos, seja por resistências ao dizerem não à exploração da terra ou nas manifestações sociais coletivas. Conforme Freire, a libertação das minorias demanda uma “revolução”, isto é, a consciente participação política do povo.

Nesse caminhar a exterioridade se torna o primeiro passo para que a mulher possa atingir a alteridade. Como parte integrante dessa rede de atuação presente no Vale do Ribeira, a mulher é o sujeito fundamental do feminismo agroecológico. Qualquer análise e qualquer estudo decolonial parte dessa mulher, do seu dizer e do seu fazer. A linguagem decolonial é por ela e para ela, enquanto se percebe no mundo, em suas relações sociais, na resistência e em uma ética comunitária. Por isso, há que se reconfigurar o padrão tantas vezes difundido e buscar novas histórias, particulares, de movimentos que trazem o que por muito tempo esteve “escondido”, longe dos olhos daqueles que não tem ou nunca tiveram interesse nos modos de vida de certas populações. É, também, uma denúncia, uma forma de apontar o desinteresse do poder público diante de certas questões, do descaso, do abandono.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, J., MIGLIEVICH-RIBEIRO, A., GOMES, H.T. **Crítica pós-colonial: panorana de leituras contemporâneas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

BALLESTRIN, L. América Latina e o Giro Decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.11, 2013, maio-agosto (pp. 89-117). Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em 4 de out. de 2019.

CÈSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Blumenau: Letras Contemporâneas, 2010.

CHABARIBERY, D. Desenvolvimento sustentável na Bacia do Riberia de Iguape – diagnóstico das condições sócio-econômicas e tipificação dos municípios. **Informações Econômicas**, São Paulo, 2004, v. 34, n. 9. Disponível em: <<http://www.iea.sp.gov.br/out/publicacoes/pdf/espec1-0904.pdf>> Acesso em 7 de jan. de 2019.

COUTO, H. **O paradigma ecológico para as ciências da linguagem: ensaios ecolinguísticos clássicos e contemporâneos**. Goiânia: Editora UFG, 2016.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria M. Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand d Brasil, 1990.

DUSSEL, E. Europe, modernity and eurocentrism. **Nepantla: Views from South**, 2000, v. 13 (p. 465-478). Disponível em: <<http://www.unc.edu/~aescobar/wan/wandussel.pdf>> Acesso em 21 de jun. 2019.

_____. **Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1995.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

FISHMAN, J. A. Critiques of language planning: Minority languages perspective. **Journal of Multilingual and Multicultural Development**. 1994, ed. 15, p. 91–99.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Ed. 47ª. Petrópolis: Vozes, 2005.

GROLLI, D. **Alteridade Feminino**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GOMES, A. C.(Org). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

GONÇALVES, A. **Desenvolvimento Econômico da Baixada Santista**. Santos: Edit. Universitária Leopoldianum, 2006.

GUZMÁN, E. S.; MOLINA, M. G. **Sobre a evolução do conceito de campesinato**. Tradução de Ênio Guterres e Horacio Martins de Carvalho (ed. 3ª). São Paulo: Expressão Popular, 2005.

HABERMAS, J. **Knowledge and Human Interests**. Cambridge: Polity Press, 1987.

HAUGEN, E. **The ecology of language**. California: Edited by A.S. Dil/Stanford University Press, 1972.

LIRA, L.M.L. **Colonialidad y decolonialidad en la literatura indígena mexicana**: El pensamiento fronterizo en Natalio Hernández. Disponível em: <<http://www.red-redial.net/revista/anuario-americanista-europeo/article/viewFile/128/148>> Acesso em 5 de jun. de 2019.

MACHADO, L. C. P.; MACHADO FILHO, L. C. P. **A dialética da agroecologia** – Contribuição para um mundo com alimentos sem veneno. São Paulo: Expressão Popular.

MALDONADO-TORRES, N. **A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento**: Modernidade, Império e Colonialidade. In: SANTOS, B. S.;

MENEZES, F. C. S. **O multilinguismo e as novas tecnologias das línguas no século XXI**. Belas Infiéis (UNB), 2015, v. 4, n. 1, p. 85-98.

MANANZAN, M. J. **Socialização Feminina**: mulheres como vítimas e colaboradoras. In: FIORENZA, E. S. (Org.). **Violência contra a mulher**. (Concilium/252 – 1994/2: Teologia Feminista), São Paulo: Vozes, 1994.

MENDES, E. De(s)colonizando Saberes – Interculturalidade Crítica. **Seminário Docente**. Florianópolis, SC, Brasil: PPGECT/UFSC, 2018.

MURARO, R., BOFF, L. **Feminino & Masculino: Uma nova consciência para o encontro das diferenças**. São Paulo: Record, 1989.

NEXO JORNAL. **Conceição Evaristo**: ‘minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra’. Entrevista. (ed. de maio). Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3oEvaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3ode-mulher-negra%E2%80%99>> Acesso em 21 de jun. De 2019. OCAÑA, A.O., LOPEZ, M. I. A., CONEDO, Z. P. Metodología ‘otra’ en la investigación social, humana y educativa. El hacer decolonial como proceso decolonizante. **Revista FAIA**, 2018, v. 7, n. 30, p.172-200. Disponível em: <<http://editorialabiertaia.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/146>> Acesso em 4 de fev. de 2019.

OLIVEIRA, G. M. Línguas de Fronteira, Fronteiras de Linguas: Do Multilinguismo ao Plurilinguismo nas Fronteiras do Brasil. **GeoPantanal** (UFMS). 2016, p. 59-71. Disponível em: <<http://seer.ufms.br/index.php/revgeo/article/view/2573/2347>> Acesso em 6 de abr. de 2019.

OLIVEIRA, G.M.; SILVA, J. I. Quando barreiras linguísticas geram violação de direitos humanos: que políticas linguísticas o Estado brasileiro tem adotado para garantir o acesso dos imigrantes a serviços públicos básicos? **Gragoatá**. Niterói, v.22, n. 42, 2017, p. 131-153. Disponível em: <<http://www.gragoata.uff.br/index.php/gragoata/article/view/909>> Acesso em 13 de abr. de 2019.

PERES, F.M.P. “Sem feminismo não há agroecologia!”. **Justificando**, 2017. Disponível em: <<http://www.justificando.com/2017/05/17/sem-feminismo-nao-ha-agroecologia/>> Acesso em 20 de jun. de 2019.

PESAVENTO, S. J. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5 n.10, 1992, p. 200.

ROLIM, Liz C. **Semeadoras da Esperança – “A.L.A. – Uma Forma de Educar”**. São Paulo: Loyola, 1998,

SANTOS, B. S. de. **Conhecimento prudente para uma vida decente: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004, p. 667-709.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. Ed. 7. São Paulo: Cortez, 2010, 92 p.

SANTOS, M. **Espaço e Método**. (ed. 5). São Paulo: EDUSP, 2014.

SAORI, S. O Território Ameaçado: Vale do Ribeira/SP. *Debates Feministas*. SOF. n. 11, set. Disponível em: <[http://www.sof.org.br/2018/09/27/o-territorio-ameacado-vale-do-ribeirasp/SEMPRE_VIVA_ORGANIZACAO_FEMINISTA_\(SOF\).\(1998\)._Gênero_e_Agricultura_Familiar](http://www.sof.org.br/2018/09/27/o-territorio-ameacado-vale-do-ribeirasp/SEMPRE_VIVA_ORGANIZACAO_FEMINISTA_(SOF).(1998)._Gênero_e_Agricultura_Familiar)> Disponível em: <<http://www.sof.org.br/a-sof/#a-sof>> Acesso em 3 de nov. de 2019.

SILIPRANDI, E. **Mulheres e Agroecologia**: transformando o campo, as florestas e as pessoas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015. Disponível em: <http://www.mda.gov.br/sitemda/sites/sitemda/files/ceazinepdf/MULHERES_E_AGROECOLOGIA_TRANSFORMANDO_O_CAMPO_AS_FLORESTAS_E_AS_PESSOAS_0.pdf> Acesso em: 20 de jun. de 2019.

SILVA, M. A. M. **Errantes do Fim do Século**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

WALSH, C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: In-surgir, re-existir e re-viver. In: V. M. Candau. **Educação intercultural na América Latina: Entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. Disponível em: <<https://docs.google.com/document/d/1GLTsUp2CjT5zIj1v5PWtJtbU4PngWZ4H1UUKNc4LldA/edit>> Acesso em: 12 de mar. De 2019.

_____. Interculturalidade crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir e re-vivir. **Coleção Digital**. PUC-Rio, 2012. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13582/13582.PDF>> Acesso em 30 de jun. 2019.

_____. Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. **Revista Entramados – Educación y Sociedad**, 2014. Disponível em: <<http://www.redui.org/cii/sites/default/files/field/doc/Catherine%20Walsh%20Pedagog%C3%ADas%20Decoloniales.pdf>> Acesso em 21 de out. 2019.

WILLIAMS, R. **Cultura e Sociedade, 1780-1950**. São Paulo: Nacional, 1969.