

**AGROECOLOGIA, (ECO)FEMINISMOS E "BEM-VIVER":
EMERGÊNCIAS DESCOLONIAIS NO MOVIMENTO AMBIENTALISTA
BRASILEIRO**

Maria da Graça Costa¹

Resumo: A agroecologia representa um campo de saberes e práticas integradas constituindo-se tanto como uma tecnologia, quanto como um movimento político e social ao pensar não só a transformação de todo o processo de produção agrícola, assim como uma profunda reconfiguração das relações capitalistas, racistas, antropocêntricas e patriarcais que estruturam as ciências, as tecnologias e o socius de maneira geral. Junto com o fortalecimento desse movimento no Brasil, vemos a emergência das mulheres negras, trabalhadoras rurais, indígenas e de outras populações tradicionais enquanto sujeitos políticos que vão pautar uma nova agenda feminista para o movimento ambiental no Brasil, incorporando diferentes formas de luta e de enxergar a relação gênero/meio-ambiente para além da hegemonia do paradigma moderno ocidental. O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre a emergência de formas de resistência descoloniais dentro do movimento ambientalista diante do acirramento dos conflitos socioambientais que têm atingindo o Brasil e a América Latina nas últimas décadas. Para tanto, busco analisar como conceitos tais "bem-viver" - conceito advindo dos povos andinos - e feminismo e o debate descolonial são desenvolvidos dentro do movimento agroecológico em diferentes cenários: entre mulheres militantes quilombolas e do movimento da agricultura urbana na cidade do Rio de Janeiro, do Movimento dos Trabalhadoras Rurais Sem Terra e da Articulação Nacional de Agroecologia.

Palavras-chave: Etnografia. Descolonial. Agroecologia. Feminismos. Movimentos sociais.

O ambientalismo emerge enquanto movimento no Brasil na década de 1970 com grande influência dos movimentos de contracultura e comunidades alternativas. Nesse contexto assiste-se por um lado ao debate sobre um contexto global de degradação ambiental com a problematização sobre os efeitos do uso de combustíveis fósseis, poluição e energia nuclear, e por outro lado ao crescimento de experiências de Agricultura Alternativa e do debate ecológico no país centralizado em questões tecnológicas de produção e na degradação ambiental provocada pelo modelo agrícola trazido pela Revolução Verde, o que reflete-se na multiplicação de diversas correntes de agricultura não convencional que surgiram naquela época: agricultura orgânica, agricultura biodinâmica, agricultura natural, agricultura biológica etc. (BERNAL; MARTINS, 2015).

Com a retomada, pós-ditadura militar, dos movimentos camponeses e com a emergência de importantes lideranças populares como Chico Mendes, o debate sobre as questões sociais e políticas relativas ao modelo de desenvolvimento e a questão agrária no país vai se tornando ainda mais complexo à medida em que diferentes atores sociais e questionamentos vão se inserindo na luta ambiental e o conceito de agroecologia vai, aos poucos, substituindo a agricultura alternativa enquanto estratégia produtiva “sustentável”.

¹ Doutoranda em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

A partir da observação do funcionamento dos ecossistemas naturais e inspirados pelo manejo da terra feito por populações tradicionais, especialmente pelos povos indígenas, ecólogos como o chileno Miguel Altieri (2002) e o estadunidense Stephen Gliessman (2001) ajudaram a dar consistência e visibilidade a agroecologia ao sistematizarem esses saberes. Nos anos de 2000, os movimentos sociais passam a se apropriar, sobremaneira, do discurso e práticas da agroecologia, em especial os movimentos de luta pela terra ligados à Via Campesina², como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e o Movimento de Pequenos Agricultores (MPA), que entendem a agroecologia como uma estratégia de luta em prol da justiça socioambiental, sendo essa uma de suas principais bandeiras de luta. Nesse sentido, a agroecologia torna-se um campo de saberes e práticas integradas que se constitui tanto como tecnologia, quanto como movimento social passando a representar um paradigma de produção agrícola que visa a reduzir o impacto socioambiental da produção de alimentos, valorizando os conhecimentos tradicionais e o campesinato enquanto sujeito e forma de organização social (MARCOS, 2007).

O debate feminista vai ter um lugar central na construção do movimento agroecológico a partir do momento em que as mulheres, principalmente as mulheres do campo, indígenas, negras e de populações tradicionais começam a trazer suas pautas, demandas e a necessidade de reconhecimento dentro do movimento, partindo da ideia de que “sem feminismo, não há agroecologia³”, construindo assim uma nova agenda para o movimento ambiental no Brasil e em toda a América Latina. Movimentos e coletivos como a Marcha das Margaridas, o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) e o grupo de trabalho de mulheres da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), têm encabeçado a mobilização por alternativas ao desenvolvimento agrocapiatalista trazendo à tona pautas feministas em espaços importantes de negociação de políticas públicas e de diálogo com a sociedade.

Entendendo que o protagonismo dessas sujeitas políticas produz diferentes formas de luta e de enxergar a relação gênero/meio-ambiente, o presente trabalho tem como objetivo refletir sobre a emergência daquilo que considero serem formas de resistência descoloniais dentro do movimento ambientalista diante do acirramento dos conflitos socioambientais que têm atingindo o Brasil e a América Latina nas últimas décadas. Para tanto, busco analisar como conceitos tais “bem-viver”, feminismo e o debate descolonial são desenvolvidos dentro do movimento agroecológico em

² Movimento internacional de camponeses e povos tradicionais que engloba diversas organizações e movimentos sociais de todo o mundo e luta por justiça social no campo.

³ Título da carta política das mulheres da ANA durante o Encontro Nacional de Agroecologia (ENA) em 2014. Recuperado de <https://marchamulheres.wordpress.com/2014/05/19/sem-feminismo-nao-ha-agroecologia-carta-das-mulheres-no-ena/>. Acesso em 23/03/2017.

diferentes cenários: entre mulheres militantes quilombolas, da Rede Carioca de Agricultura Urbana (Rede CAU) e da Articulação Nacional de Agroecologia.

Desnaturalizando a natureza: articulações teóricopolíticas para pensar a relação gênero-meio ambiente

O termo Ecofeminismo foi usado pela primeira vez por D'Eaubonne em 1974. De acordo com Siliprandi (2009), D'Eaubonne defende nesse trabalho, de forma até então inédita, uma proposta claramente feminista para atuar em relação as questões ambientais. Essa autora tratava de uma série de temas caros ao movimento feminista problematizando as políticas de controle de natalidade e a forma como o modelo econômico produtivista dominado pelos homens e o padrão de alto consumo dos países desenvolvidos tinha um caráter sexista e racista submetendo principalmente as mulheres dos países pobres, ao mesmo tempo em que contamina o planeta e esgota os recursos naturais (SILIPRANDI, 2009). Apesar das diferenças entre suas correntes, o Ecofeminismo vai criticar a apropriação masculina da agricultura e da reprodução biológica, pensando as consequências do desenvolvimento industrial, militar e capitalista na vida das mulheres que por desempenharem o papel do cuidado e da reprodução, são as mais atingidas por esse sistema (PULEO, 2004).

O trabalho da ecofeminista indiana Vandana Shiva, têm ajudado a disseminar esse debate em todo o mundo. Para essa autora, o modelo econômico e cultural ocidental constitui-se por meio da colonização das mulheres, dos povos nativos, das suas terras e da natureza. Assim, Shiva vai criticar as concepções modernas de economia, progresso e ciência, alertando para a urgência de adoção de um paradigma que permita a sobrevivência e uma coexistência digna dos povos e espécies da terra (Mies; Shiva, 2007). Dessa forma, suas proposições vão de encontro a uma série de propostas que vêm sendo desenvolvidas na América Latina que, inspiradas na cosmopolítica ameríndia e no debate pós-colonial e descolonial, vão tratar a relação natureza/cultura a partir de outras epistemologias, ao evidenciarem que as fronteiras entre natureza/cultura, físico/não-físico e humano/não-humanos são arbitrárias e têm suas raízes no processo de colonialidade⁴ moderno-ocidental, como veremos a seguir.

⁴ O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) vai propor a noção de colonialidade do poder para entender o processo social, político e econômico que transcende o colonialismo enquanto momento histórico e político/administrativo, ao explicar como as estruturas de poder coloniais são reproduzidas pelos mecanismos do sistema capitalista.

As teorias descoloniais são desenvolvidas por autores latino-americanos como Enrique Dussel e Anibal Quijano como uma chave de leitura acerca dos padrões de poder que fundamentam hierarquias no capitalismo global a partir da constituição da ideia de raça, categoria que permeia todas as dimensões do que esses autores chamam de sistema-mundo moderno-colonial e suas classificações derivativas de superior/inferior, desenvolvimento/subdesenvolvimento e povos civilizados/bárbaros, classificações derivadas a partir da relação que as diferentes populações em territórios colonizados desenvolviam com os costumes, a língua e o cristianismo europeu (CASTRO-GOMEZ, 2007). Como mostra Dussel (2002), umas das principais expressões da colonialidade se dá na constituição de uma epistemologia ocidental, no contexto do capitalismo colonial, que vai invisibilizar e desconsiderar saberes construídos a partir de outros esquemas de pensamento.

O feminismo descolonial, movimento iniciado por ativistas e teóricas feministas latino-americanas, vai radicalizar a crítica epistêmica realizada pela teoria descolonial a revisando, questionando, complementando, ao evidenciar a intrínseca relação entre o sistema colonial e de gênero, além de criticar a ideia universal de mulher implícita nos feminismos brancos e eurocentrados. O termo feminismo descolonial foi proposto pela autora argentina María Lugones (2008), como forma de entender a co-constituição dos traços históricos da organização do gênero no sistema moderno/colonial, representado pelo dimorfismo biológico, organização patriarcal e a heterossexualidade compulsória, a partir dos processos de colonialidade de poder como uma forma de organização do gênero também em termos raciais.

Para a Lugones (2008), a divisão hierárquica e dicotômica entre humanos e não-humanos é a marca central da colonialidade ocidental. Desse modo, o conceito de humanidade refere-se, de fato, a um tipo de humano - o homem branco europeu. A autora argumenta que a missão civilizatória ocidental cristã concentrou-se na transformação do não humano colonizado em homem e mulher, através dos códigos de gênero e raça ocidentais (COSTA, 2014).

A partir dessas análises, Lugones evidencia a impossibilidade de pensar uma crítica feminista que não leve em consideração os mecanismos de dominação colonial racista. Assim, a leitura empreendida pelas feministas descoloniais nos ajuda a pensar os diversos feminismos em termos críticos. Uma primeira crítica refere-se a ideia de sororidade e da ficção universalidade inclusiva e unidade entre as mulheres. Para essas autoras, essa ideia funcionaria como uma forma de apagamento dos diversos marcadores sociais da diferença e das diversas formas de experienciar os sistemas de opressão incluindo questões como classe, raça, geração, sexualidade, língua, etc.

Outra crítica refere-se ao projeto de progresso e empoderamento feminino compartilhada por feminismos hegemônicos europeus, estadunidenses e de alguns países em desenvolvimento, que tomam a modernidade como um projeto a ser alcançado por determinados grupos como forma de superar as desigualdades entre homens e mulheres. Projeto esse que, segundo Yuderkys Espinosa (2008), tem sido levado à cabo através do agravamento das desigualdades entre as mulheres brancas/não-brancas e provenientes dos países do Norte/Sul global. Nesse sentido, o trabalho das feministas descoloniais vai de encontro às críticas empreendidas pelas feministas negras, indígenas, pela teoria Kuir, entre outras, e à questão posta por Sojourner Truth já no século XIX, sobre o status das mulheres não-brancas enquanto não-mulheres.

Ao problematizar as noções ocidentais de gênero, raça e, sobretudo, de humano, mostrando como esses são conceitos também construídos a partir de saberes situados⁵, o feminismo descolonial abre espaço para uma construção mais simétrica no campo científico, filosófico e político no que se refere ao entendimento das agências mútuas entre humano e não-humanos. A partir desse debate e da articulação entre o movimento agroecológico e o movimento feminista, o conceito de bem-viver tem sido reivindicado em discursos de lideranças e movimentos como forma de construir uma alternativa à ideia de desenvolvimento capitalista antropocêntrico constituído a partir da arbitrária divisão entre humanidade e natureza. Bem-viver é um termo advindo da expressão quéchua *Suma Kawsay*. Antes restrita à filosofia de povos andinos, essa expressão ganha corpo político e visibilidade internacional a partir do novo constitucionalismo latino-americano⁶ e da maior expressividade de lideranças indígenas da América do Sul, entretanto, há décadas inspira movimentos contra hegemônicos pelo continente americano. Nas palavras de Gudynas e Acosta (2012):

(...) o bem viver merge das sociedades historicamente marginalizadas e se projeta como plataforma para discutir alternativas conceituais, assim como respostas concretas urgentes para os problemas que o desenvolvimentismo atual não consegue resolver. É tanto uma crítica ao desenvolvimentismo, como um ensaio de alternativas. É um questionamento que abandona a ideia convencional de desenvolvimento e não procura reformá-la. Pelo contrário, quer transcendê-la (GUDYNAS; ACOSTA, 2012, p.12).

Em outras palavras, o que se propõe ao fazer uso desse conceito é o abandono da lógica do “viver melhor” pregado pelo capitalismo – entendido como a liberdade que um setor da sociedade tem de consumir cada vez mais, em detrimento da maioria – e assumir a lógica do “viver bem”

⁵ Para Haraway (1995) toda a produção de conhecimento implicaria em reconhecer um ponto de partida que se relacionada com o exercício da produção e o que será produzido.

⁶ A expressão foi incorporada nas constituições do Equador em 2008 e da Bolívia em 2009 onde aparecem como um direito, um princípio ético e um modo de organização que se opõe ao paradigma do desenvolvimento firmado no Consenso de Washington de 1989.

como direito de todos à dignidade, à subsistência e a um meio ambiente saudável (CHAMORRO, 2008). Como aponta Acosta (2012), o bem-viver também é uma forma de quebrar com as fronteiras entre natureza/cultura dotando-a de direitos. Esse debate tem gerado muitos efeitos no movimento ambiental latino-americano, em especial no âmbito do movimento camponês e agroecológico, ao mostrar que, não só a separação entre natureza e cultura que não faz sentido dentro da cosmovisão de vários povos ameríndios que compartilham do bem-viver, como essa cisão binária e hierárquica é fruto da lógica da colonialidade nos termos propostos por Lugones (2008).

Logicamente, a utilização de um conceito formulado a partir das visões de mundo de determinados povos deve partir de um trabalho de tradução cultural que sempre pode acarretar em uma série de questões problemáticas, correndo o perigo de recair na armadilha colonizadora esvaziando o sentido e a potência que essas palavras carregam enquanto conceito. Rita Segato⁷ argumenta que esse é um termo em disputa em várias esferas, desde o seu uso e o entendimento na gestão comunitária de populações tradicionais, através de políticas de governos de esquerda na América Latina, passando pelos discursos de movimentos sociais e, até, entre estratégias do capitalismo verde, existem muitos entendimentos, usos e atravessamentos.

Nesse contexto, mais uma vez, as mulheres dos movimentos populares camponeses e da agroecologia vêm sendo responsáveis por sublinhar as noções de bem-viver a partir de articulações comunitárias em defesa dos bens comuns aliados as esferas do cuidado, dos saberes tradicionais, etc. apontando para a construção de estratégias políticas, epistemológicas e uma crítica próprias das mulheres camponesas (TAIT, 2015). Como aponta Márcia Tait (2015), diante dessas imbricações, o maior desafio está em entender a prática e os discursos de comunidades e grupos étnicos particulares sem utilizar discursos relativistas ou noções essencializantes de tradição e cultura.

O feminismo periférico e camponês em construção na agroecologia brasileira

Em entrevistas realizadas em minha pesquisa de doutorado com 12 mulheres camponesas durante a Marcha das Margaridas no ano de 2015, percebi que, mesmo engajadas em uma articulação de mulheres, nem sempre elas consideram-se feministas, ao mesmo tempo em que todas dizem apoiar a luta pelos seus direitos, mobilizando conceitos como igualdade, justiça e autonomia. É interessante, nesse sentido, pensar quais os significados e valores que as mulheres dos movimentos de luta pela terra e agroecológico associam ao feminismo, já que, por vezes, elas não reconhecem esse lugar de feministas em suas atuações políticas. Mesmo o debate feminista sendo

⁷ Em entrevista ao jornal Brasil de Fato. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/node/8584/>.

pautado por esses movimentos, muitas mulheres ainda não se reconhecem naquilo que elas entendem enquanto movimento feminista, lido como uma luta historicamente associada a classe média branca, urbana e acadêmica.

Por outro lado, podemos ver que existe uma construção de um movimento de mulheres próprio que traz demandas e estratégias de lutas específicas. Para exemplificar, uso aqui o conceito de “Feminismo Periférico” para entender como se dão essas construções feministas. “Feminismo periférico” é uma expressão usada por Saney Souza - mulher quilombola e militante da Rede Carioca de Agricultura Urbana - para descrever a luta das mulheres da Zona Oeste do Rio de Janeiro. O feminismo periférico parte do olhar “subalterno” questionando as formas estabelecidas de vivenciar a política e a cidade e reivindicando um feminismo latino-americano que necessariamente considera as intersecções de classe e raça no que se refere às desigualdades sociais. Nesse sentido, relaciona-se com outros feminismos periféricos descoloniais que vêm crescendo na América do Sul como o feminismo comunitário. O “termo feminismo comunitário” foi criado por Julieta Paredes, feminista descolonial boliviana/aimará para pensar a luta organizada das mulheres de setores populares e indígenas da América Latina.

O resgate à memória e à ancestralidade é um dos “eixos de ação” do feminismo comunitário, assim como na agroecologia e no feminismo periférico da Zona Oeste. Esse resgate é uma maneira de construir uma coalisão de mulheres em torno de elementos comuns entre as mulheres e ao mesmo tempo que uma “consciência de oposição” nos termos de Chela Sandoval, uma proposta de “consciência diferencial”, conceito proposto como substituto do conceito de “identidade”, um tipo de habilidade que poderia dar ao movimento social e suas tecnologias os “vínculos capazes de entrelaçar as mentes divididas da academia do Primeiro Mundo, de articular territórios” (SANDOVAL, 2004, p.87).

Nesse sentido, durante uma oficina chamada “Morar e Plantar” realizada por ativistas da Rede CAU com as mulheres de uma comunidade da Zona Oeste carioca que tinha como objetivo engaja-las em torno da relação entre a agricultura urbana e o direito à moradia, chamou-me atenção a forma que uma militante reivindica sua ligação com o território e com sua ancestralidade: “Estamos aqui promovendo o morar com um sentido cultural, promovendo nossas memórias. Nós não somos Europa, nem queremos ser. Somos indígenas e quilombolas” (Silvia, diário de campo, 2016).

A agroecologia é também entendida como uma forma de resignificar a relação das pessoas com o território em que vivem e de repensar as relações sociais, de educação, de trabalho e de

alimentação, para além da questão da produção. Sílvia exalta a importância da agroecologia como uma forma alternativa de construir a luta política:

Sou muito agradecida ao campo da agroecologia que traz essa potência enorme, de estar existindo aqui, a gente sabe que a barbárie está no limite, mas eu estou vivenciando essa outra realidade de construção de alternativas de uma economia real, de realmente construir a vida. Eu não sou inocente, conheço bem os riscos, mas o que motiva a levantar é essa terra de cuidados que a gente constrói e aí eu acho que a gente deve esclarecer nossas possibilidades de resistência e expansão dessa rede de cuidados, de solidariedade pragmática e construção de outro mundo e eu sinto que eu vivo esse outro mundo (Sílvia, diário de campo, 2016).

A centralidade que as crianças têm nas reuniões e encontros de agroecologia é um exemplo significativo desse processo. Na Rede CAU, criou-se uma metodologia de trabalho com as crianças pequenas que acompanham suas mães nas reuniões – a ciranda agroecológica – onde as mães e outras mulheres vão se revezando no cuidado que é sempre discutido coletivamente. Dessa forma, a alimentação, o espaço, a linguagem e a organização de todos os encontros é pensada de forma a integra-las, dialogando diretamente com as crianças maiores, questionando sobre o que elas entendem sobre os temas tratados nos encontros, sobre como eles preferem plantar, sobre como elas podem contribuir para os encontros, interferindo o mínimo possível da interação entre as crianças.

Alimentação também aparece como uma questão central. As mulheres se referem à alimentação e à saúde, sua e das suas famílias, como as principais motivações para se engajarem na agroecologia, ressaltando que a agroecologia é essencial para a segurança e soberania alimentar. Aliado a ideia de resgate das culturas alimentares “tradicionais” elas também experimentam formas alternativas de alimentação, como a alimentação crua, a alimentação viva, o *slow food* e o vegetarianismo, evidenciando os diversos atravessamentos que compõem esse contexto, entre o rural e o urbano.

Os rituais de comensalidade são centrais nesse cenário – o “comer junto” é um fator de sociabilidade, além de ser uma forma de chamar a atenção para a importância da alimentação consciente para aqueles que ainda não adeririam à produção e ao consumo de produtos agroecológicos, dessa forma, vemos que existe uma politização da esfera do privado (a alimentação) e do consumo. Assim, os rituais de comensalidade são mecanismos para a consolidação da solidariedade grupal, pois envolvem a partilha não só de alimentos, mas de significados: é o momento de conversar sobre as atividades ocorridas ou por acontecer, estabelecer novos contatos ou simplesmente “jogar conversa fora”. No contexto das reuniões, nas feiras e nos encontros de agroecologia é comum ter grandes “cafés-da-manhã agroecológicos”, onde percebe-se que partilhar alimentos é também partilhar sentidos atribuídos aos principais significantes em jogo,

como sororidade⁸, corpo e alimentação. Deste modo, a comensalidade é politizada ao serem atribuídos valores políticos à partilha e feitura dos alimentos a serem compartilhados (CARMO, 2013).

Há uma busca por uma alimentação consciente, assim como um resgate do uso e consumo de gênero alimentícios tradicionais esquecidos ou pouco usados como a taioba e ora-pro-nóbis, assim como uma valorização dos saberes das medicinas tradicionais, com a disseminação do uso de ervas, chás, lambedores e xaropes caseiros que remetem à ideia de ancestralidade, um aspecto importante para entender a formação da identidade e o vínculo dessas mulheres nos territórios em que vivem.

A culinária é, portanto, uma das grandes estratégias de mobilização desses grupos. Participei algumas vezes de oficinas de beneficiamento de frutas na feira, além de ter cozinhado em alguns encontros organizados por coletivos de agroecologia. Nessas ocasiões realizamos uma “cozinha de transição agroecológica” misturando alimentos “naturais” com alimentos como pães, salgados e sobremesas, como forma de atrair mais pessoas para experimentar. A comida, sem dúvida, mobiliza as comunidades, ao mesmo tempo em que é um elemento que remete aos lugares tradicionalmente identificados como femininos. Essa relação, entretanto, ganha outros significados nesses movimentos. Uma de minhas interlocutoras relatou-me em uma conversa informal que, durante toda a vida rechaçou o espaço da cozinha e da culinária, pois para ela, isso a identificava com o a ideia de mulher submissa e do lar. Entretanto, a partir do momento que ela entrou no movimento da agroecologia, ela percebeu a potência que a cozinha tem para agregar pessoas em torno de uma causa em comum.

Percebemos, assim que as lutas de resistência em que essas mulheres na agroecologia urbana estão envolvidas – pelo reconhecimento da agricultura na cidade do Rio de Janeiro, pelo acesso à políticas públicas de incentivo à agricultura familiar e contra a especulação imobiliária - apontam para um “sul” comum, qual seja, um modelo de desenvolvimento com relações de menor impacto no que se refere a produção/distribuição de alimentos e a apropriação da natureza e que fuja à lógica capitalista que se apoia na reprodução das desigualdades socioeconômicas, raciais e sexistas. As ações são construídas por essas ativistas pautam-se em uma concepção ética de base ontológica de respeito à vida em diferentes termos, constituindo-se em uma epistemologia própria das mulheres camponesas e da agroecologia no campo e na cidade (TAIT, 2015).

⁸ *Sororidade* vem de *sóror*, que significa irmã em latim. Essa expressão é utilizada no movimento feminista para designar uma solidariedade que seria própria das mulheres, assim como a fraternidade se referiria à solidariedade entre *fraters* – irmãos.

A partir dessas diversas articulações e dos diferentes engajamentos que atravessam a militância agroecológica, percebemos que, ao pensar não só a transformação de todo o processo de produção agrícola, mas também uma profunda reconfiguração das relações capitalistas, racistas, antropocêntricas e patriarcais que estruturam as ciências, as tecnologias e o *socius* de maneira geral, o movimento agroecológico nos dá pistas sobre formas de articulação combativas à tentativa massificadora do projeto neoliberal ao mesmo tempo em que traz mudanças nas formas de participação política. Dessa forma, acredito que as rupturas propostas pela agroecologia buscam se constituir enquanto linhas de fuga ao poder da máquina capitalista de produção de subjetividade – uma recusa que visa construir novos modos de sensibilidade e criatividade, produtores de uma subjetividade singular que vão de encontro à radicalidade da proposta epistemológica feminista rumo a construção de uma sociedade que prescindida o gênero.

O movimento agroecológico e suas articulações políticas com o feminismo e as teorias descoloniais possuem enormes desafios, tanto no que se referem a desconstruções de paradigmas, às armadilhas de captura do capitalismo mundial integrado, especialmente na atual conjuntura brasileira com a emergência de discursos conservadores e neoliberais que visam não só a perda de direitos sociais, mas também a perda de autonomia dos corpos e de uma relação ainda mais extrativista e utilitarista com os recursos naturais – prática histórica do capitalismo periférico brasileiro – aliado a diminuição de incentivos à produção de agricultura familiar, orgânica e agroecológica.

Para além dessas questões, lanço aqui um último desafio, qual seja, pensar a potência que essas articulações trazem para construir mas produzir narrativas mais densas no sentido dado por Haraway (1995) e retomado por Arendt e Morais (2016), ao tomar as narrativas como um projeto ético, político e epistemológico de recompor o mundo em que vivemos fazendo emergir as intrincadas e heterogêneas redes que permitem nos *tornar com* outros atores e fenômenos, humanos e não humanos (ARENDR; MORAIS, 2016). Ou seja, como a articulação entre agroecologia e feminismos, a partir de uma perspectiva descoloniais, pode nos ajudar a construir uma política do comum e do bem-viver que, ao retirar verdadeiramente o Homem do centro, nos permite construir uma humanidade em outros termos ou um planeta comum com todos os seus habitantes de quaisquer espécie.

Referências

ACOSTA, Alberto. *O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo* In. *Um campeão visto de perto*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Boell, 2012.

ALTIERI, M. *Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável*. Guaíba: Agropecuária, 2002

ARENDT, R. J. J.; MORAES, M. O. O projeto ético de Donna Haraway: alguns efeitos para a pesquisa em psicologia social. *Pesqui. prá. psicossociais*, São João del-Rei, v. 11, n. 1, 2016, pp. 11-24.

BERNAL, A. B.; MARTIN, A. de M. C. *Formação de agentes populares de educação ambiental na agricultura familiar: volume 1 – Educação Ambiental e agricultura familiar no Brasil: aspectos introdutórios*. Brasília: MMA, 2015.

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 79-91.

CARCAÑO VALENCIA, E. Ecofeminismo y ambientalismo feminista: Una reflexión crítica. *Argumentos (México, D.F.)*, v.21, n.5, 2008, pp. 183-188.

CARMO, Í. N. “Viva o feminismo vegano!”: *Gastropolíticas e convenções de gênero, sexualidade e espécie entre feministas jovens*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Salvador, Bahia, Brasil, 2013.

COSTA, C. de L. Feminismos descoloniais para além do humano. *Revista Estudos Feministas*, v.22,n. 3, pp. 929-934, 2014.

CHAMORRO, G. Terra madura Yvi Araguayge: fundamento da palavra guarani. Dourados: UFGD, 2008.

DUSSEL, E. Sistema mundo y transmodernidad. In Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Dignolo (eds.). *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México, 2004, pp. 201-226.

GLIESSMAN, S. R. *Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável*. Porto Alegre: UFRGS, 2001.

LUGONES, M. Colonialidad y género. *Tabula Rasa - Bogotá*, v. 9, n. 1, 2008, pp. 73 – 101,

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, n. 1, 1995, pp.7-41.

MARCOS, V. Agroecologia e campesinato: uma nova lógica para a agricultura do futuro. *Agrária (São Paulo. Online)*. v. 7, n.1, 2007, pp. 182-210.

MIES, M; SHIVA, V. *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria, 2007.

PULEO, A. Luces y sombras de la teoría y la praxis ecofeminista. Puleo, A, & Segura, C. *Mujeres y ecología*, Madrid: Almudayna, 2004, pp.21 – 34.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder - Eurocentrismo e América Latina. *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, v. 2, n. 1, 2005, pp. 118 – 142.

SANDOVAL, C. *Methodology of the oppressed*. Londres: Minnieapolis, 2004.

SILIPRANDI, E. *Mulheres e Agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil, 2009.

TAIT, M. Camponesas, feminismos e lutas atuais: resistência e potência na construção de epistemologias do Sul. *Mundos Plurales - Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, v. 2, n. 1., 2005, pp. 77 – 102.

Agroecology, (eco) feminisms and "living well": decolonial emergencies in the Brazilian environmentalist movement

Abstract: The Agroecology represents a field of knowledge and integrated practices constituting as much as a technology, as a political and social movement to think about not only the transformation of the whole process of agricultural production, as well as an in-depth reconfiguration of the capitalist relations, racist and patriarchal anthropocentric that structure the sciences, technologies and the socius in general. Along with the strengthening of this movement in Brazil, we see the emergence of black women, rural workers, indigenous peoples and other traditional peoples as subjects politicians who will guide a new feminist agenda for the environmental movement in Brazil, incorporating different forms of struggle and to see the relationship genre/environment beyond the hegemony of modern Western paradigm. The present work aims to reflect on the emergence of forms of decolonials resistance within the environmental movement among the social environmental conflicts that have reached the Brazil and Latin America in recent decades. To do so, I seek to examine concepts such the “well living” - concept from the Andean people - and feminism and the decolonial debate are developed within the ecological movement in different scenarios: between women militants quilombolas and from the urban agriculture movement in the city of Rio de Janeiro, from the movement of Landless Workers and National Agroecology Articulation.

Keywords: Ethnography, decolonial, Agroecology, feminisms, social movements.