Mariateresa Muraca

AGROECOLOGIA E RELAÇÃO COM A "OUTRA"

AS IMPLICAÇÕES DECOLONIAIS DAS PRÁTICAS AGROECOLÓGICAS DO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA (BRASIL)*

1. INTRODUÇÃO

Este capítulo tem origem nas reflexões que estou desenvolvendo no interior do *Laboratorio Connessioni Decoloniali*[1] com Rosanna Cima e Maria Livia Alga e na pesquisa de doutorado que conduzi de 2011 a 2015 junto ao Movimento de Mulheres Camponesas (MMC)[2], um movimento feminista e camponês atualmente organizado em dezoito Estados brasileiros. A pesquisa focava as práticas político-pedagógicas do movimento e foi realizada no Estado de Santa Catarina.

Mais profundamente, a escrita expressa minha dívida de gratidão para com as epistemologias, as teorias e as práticas políticas enraizadas no continente latinoamericano e visa destacar as contribuições

* Muraca, M. 2014 "Agroecologia e relazione con l'altra. Appunti di un'etnografia collaborativa con il Movimento di Donne Contadine in Santa Catarina (Br)" en *Dadarivista*, Nº2, pp123-150.

1 Trata-se de um espaço informal de pesquisa sobre processos de construção partilhada do saber, práticas de cura, imaginários pós-exôticos, experiências comunitárias, fundado em 2015 em Verona por Rosanna Cima, Maria Livia Alga e Mariateresa Muraca. Página web: connessionidecoloniali.tumblr.com, página facebook: connessioni decoloniali.

2 No decorrer do capítulo usarei as siglas MMC e MMC/SC para indicar respectivamente o movimento nacional e sua articulação no Estado de Santa Catarina.

dos movimentos sociais brasileiros, em um momento histórico marcado pela violência do golpe institucional no Brasil.

Em particular, no cápitulo argumentarei as implicações decoloniais das práticas e das reflexões agroecológicas do MMC, referindo-me em particular ao contexto sócio-cultural de Santa Catarina e à "relação negada" (Brunello, 1998) entre camponeses de origem europeia e caboclos. Primeiramente contextualizarei o estudo de um ponto de vista teórico e metodológico, com o intuito de mostrar o processo graças ao qual emergiu e foi discutida essa ideia.

2. CONTEXTUALIZAÇÕES TEÓRICAS: MOVIMENTOS SOCIAIS E EDUCAÇÃO

A literatura pedagógica italiana revela uma atenção esporádica às dimensões político-pedagógicas dos movimentos sociais, mesmo que o nexo entre pedagogia e política, tematizado por experiências históricas de pedagogia popular (o centro educativo de Mirto em Partinico; as iniciativas de não-violência ativa; a escola de Barbiana) e pelas pedagogias críticas (citando algumas: o pensamento gramsciano; o Problematicismo; a Pedagogia da Diferença Sexual), constitua um importante antecedente nesse sentido. No Brasil, pelo contrário, essa temática goza de uma tradição notável, ligada principalmente à pedagogia freiriana e, nos últimos anos, tem originado uma pedagogia dos movimentos sociais (Caldart, 2004). Situando-me nesse campo de estudo, proponho quatro perspectivas a partir das quais ler a complexa relação entre movimentos sociais e educação:

- Primeiramente, os movimentos sociais podem ser considerados como *sujeitos educativos e agentes de transformação* (Muraca, 2015), ou seja, "o mais amplo contexto geral no qual podem atuar com eficácia as iniciativas educativas de transformação social" (Mayo, 2008; tradução minha). De fato, a educação libertadora favorece um conhecimento crítico, problematizadora e desmitificadora da realidade, desvendando seu caráter histórico e dinâmico, mas não pode sozinha garantir a mudança social (Freire, 1987). Para que o processo educativo não mude apenas a consciência individual, mas contribua também para a transformação sociopolítica, é fundamental que se articule à ação social, realizada no interior de associações, sindicatos, partidos e, especialmente, movimentos sociais (Mayo, 2008).
- os movimentos sociais constituem também *contextos educativos* (Muraca, 2015), espaços de compreensão crítica do mundo (Grzybowski, 1987), em que se aprende participando, semeando interrogações, potencializando formas de conflito não-vio-

lento, imaginando juntos e sozinhos molas propulsoras para as mudanças essenciais (Dolci, 1985). Nos movimentos sociais se realizam diferentes formas de aprendizagens: aprendizagens práticas (aprender a se unir, organizar, participar), linguísticas (decifrar temas e problemas e construir uma linguagem comum que permita ler o mundo), simbólicas (reconhecer e reformular as heterorrepresentações e produzir representações e autorrepresentações), reflexivas (refletir sobre a própria prática, gerando saber) éticas (cultivar valores como a partilha, a solidariedade, a escuta recíproca), cognitivas e teóricas (aprender novos conteúdos, conceitos, categorias de análise que permitam compreender criticamente a própria realidade), político-técnicas (reconhecer os interlocutores na cena pública e aprender a se relacionar com eles), culturais (construir identidades comuns, valorizar as diferenças internas) (Gohn, 2011). A literatura destaca a dialogicidade como característica principal dos processos educativos que se cumprem nos movimentos sociais. Mais especificatamente, o equilíbrio complexo entre dialogicidade e assimetrias é uma questão pedagogicamente muito relevante, sendo que nos movimentos sociais podem se encontrar também marcas de autoritarismo, em relação a diferentes eixos de poder (gênero, etnia, cultura), à gestão dos recursos, à divisão das tarefas, aos processos de tomada das decisões, etc (Motta; Esteves, 2014).

- os movimentos sociais podem ser também *espaços gerativos de teorias pedagógicas* (Muraca, 2015), onde leituras críticas da realidade são criadas a partir da reflexão comum sobre as práticas. Trata-se de uma dinâmica de elaboração do pensamento que subverte o paradigma dominante, de acordo com o qual a prática deve ser "modelada" com base na aplicação da teoria. Nesse ponto se encontra uma interessante afinidade entre o feminismo e a educação popular de inspiração freiriana. De fato, no feminismo, a teoria é a mediação conceitual que permite nomear as práticas do movimento político das mulheres (Piussi, 2011), por outro lado, a pedagogia freiriana se configura, desde sua origem, como uma pedagogia dos movimentos sociais, uma pedagogia gerada, problematizada e reformulada a partir das práticas dos movimentos sociais (Streck, 2009).
- finalmente os movimentos sociais são *laboratórios de decolonização dos saberes*, contextos de luta, resistência e transformação capazes de *desnorteiar* a razão única da modernidade ocidental, através de genealogias, racionalidades, saberes radicalmente outros (Walsh, 2013).

Em particular, a vocação decolonial-pedagógica dos movimentos sociais se articula na tríade aprender/desaprender/reaprender (Ibidem): em um momento desconstrutivo das marcas da colonialidade do saber (Lander, 2000), de sua imposição do eurocentrismo como ordem exclusiva de pensamento, de sua penetração nas perspectivas epistemológicas, acadêmicas e disciplinares; e em um momento construtivo de alternativas, a partir da reinvenção de formas de produção do conhecimento, sistemas de sentido e universos simbólicos silenciados pela modernidade colonial e da criação de outros sistemas de vida e civilização.

Nesse capítulo, deterei-me especialmente nessa última perspectiva, a partir da etnografia colaborativa que realizei junto ao Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina (MMC/SC). Em particular, tentarei mostrar como as práticas agroecológicas desenvolvidas pelo movimento podem ativar processos de decolonização do ser, do saber e das relações na realidade sociocultural de Santa Catarina.

3. CONTEXTUALIZAÇÕES METODOLÓGICAS: UMA ETNOGRAFIA COLABORATIVA

As motivações político-existenciais da pesquisa, minha identificação com as lutas do MMC e meu interesse por procedimentos metodológicos voltados a produzir conhecimento, mas também para expressar compromisso com a realidade (Fals-Borda, 2009), me motivaram a adotar uma abordagem que reconhecesse e valorizasse a dialogicidade na construção do conhecimento. Obviamente a etnografia é dialógica por definição, pois não existe interpretação etnográfica sem comunicação e partilha (Piasere, 2002). Todavia, o que distingue a etnografia colaborativa é que ela põe no centro aquilo que, no geral, permanece apenas cenário, envolvendo as participantes ao longo de todo o processo da pesquisa: desde a definicão do tema até diferentes formas de devolução (Lassiter, 2005). Nesse sentido, por exemplo, decidir focalizar minha atenção sobre a agroecologia —que atualmente constitue o núcleo articulador das lutas do MMC como de outros movimentos camponeses do Brasil— permitiu-me conciliar meus interesses com os desejos, as inquietudes e as prioridades de minhas interlocutoras (Ibidem). A preocupação com a elaboração de um saber relevante para os sujeitos da pesquisa me levou também a consultar seu ponto de vista sobre minhas interpretações, antes que a escrita da tese fosse concluída, e especialmente quando elas expressavam algumas divergências com relação às perspectivas do MMC. Com essa finalidade, depois da fase intensiva de trabalho de campo, durante a qual foi acolhida por seis meses nas casas de vinte militantes do MMC/SC, propus várias ocasiões de encontro e discussão com as mulheres envolvidas

na pesquisa (Pacheco, 2012). Em particular, negociei a organização de alguns momentos de devolução-discussão-formação para debater a ideia que aprensento nesse ensaio: isto é, que a agroecologia pode oferecer algumas direções de pensamento úteis para reformular em termos decoloniais a relação com a alteridade. Antes de entrar no mérito dessa tese, descreverei brevemente a realidade sociocultural de Santa Catarina.

4. A RELAÇÃO NEGADA ENTRE MIGRANTES DE ORIGEM EUROPEIA E POPULAÇÕES LOCAIS NO ESTADO DE SANTA CATARINA

A população do Estado de Santa Catarina, como acontece nos outros Estados do Sul do Brasil, é predominantemente branca e de origem europeia. Este é o resultado das modalidades de ocupação do espaço promovidas com a consolidação do domínio português, e sobretudo dos fluxos migratórios encorajados a partir da segunda metade do XIX século. As políticas migratórias, de fato, eram inspiradas nas teorias racistas do branqueamento, que propunham o mestiçado como solução para "refinar" a raça brasileira e, no Sul do Brasil, respondiam à necessidade de promover a pequena agricultura longe do latifundio exportador.

Enquanto o Brasil atraia Europeus, o velho continente, devido à crise econômica e demográfica e às instabilidades políticas, os impulsionava a sair. Na propaganda italiana, o Brasil era representado como uma área vazia, sem moradores e vista em função dos migrantes. Os Índios eram igualados às bestas ferozes, considerados parte da natureza adversa e selvagem, e como esta, destinados inevitavelmente a desaparecer diante da obra de civilização conduzida pelas famílias de colonos. A própria existência de populações locais não era mencionada e a relação entre elas e os migrantes era negada (Brunello, 1998).

Com relação ao Oeste de Santa Catarina —ou seja, o contexto no qual nasceu o Movimento de Mulheres Camponesas nos anos 80 e no qual condufiz a pesquisa de campo— a migração começou a ser impulsionada sobretudo depois do fim da Guerra do Contestado (1912-1916), tendo em vista a consolidação do governo catarinense na região, e alcançõu seu ápice entre os anos 40 e 60. A maioria dos colonos provinha das "velhas colônias" do Rio Grande do Sul e era motivada pelas mesmas expectativas de terra e prosperidade que, há algumas décadas atrás, tinham induzido seus antepassados a deixar a Europa, principalmente a Itália e a Alemanha.

Em troca da construção de estradas, algumas empresas colonizadoras passaram a controlar uma grande área, que dividiam em pequenos lotes e vendiam para as famílias de descendência europeia. As

populações locais, indígenas e caboclas[3], eram excluídas do processo de colonização e expulsas de suas terras. De fato, embora a Lei das Terras (lei n. 601, de 18 de setembro de 1850) previsse a possibilidade de registrar a posse[4], apenas uma pequena parcela da população local conhecia os vínculos legais e dispunha de recursos econômicos necessários à legalização. Dessa forma, as companhias apresentavam aos posseiros duas opções: a compra da terra ou a retirada. A maioria deles, porém, não tinha condições de comprar um lote ou desistia da terra depois de ter pago a primeira prestação (Werlang, 2006). Até os que conseguiam quitar o pagamento, revendiam a terra logo que tivessem terminado de derrubar o mato, sendo comum para os posseiros se deslocarem em busca de áreas melhores. Nos casos de resistência, as empresas tentavam afastar os habitantes ameaçando-os ou atemorizando-os e, se estas práticas não resultassem eficazes, empregavam a polícia para despejá-los. Existia também a possibilidade de vender a área com os "intrusos" por um preço menor, de modo que os próprios compradores tivessem o ônus de afastá-los (Renk, 2006).

Na época da chegada das colonizadoras, a população indígena Kaingang que habitava o Oeste de Santa Catarina, mesmo sendo ainda significativa, tinha sido aldeada. O aldeamento, de fato, tinha se revelado uma estratégia útil para manter os indígenas confinados em uma determinada área e submetê-los ao governo (Angelis, 2006). Todavia, mesmo dentro das reservas, a sua situação não era fácil: eles sofriam, por um lado, os ataques dos grupos hostis, por outro, as pressões das colonizadoras com intenção de ocupar seus territórios (Ibidem). Apesar da fundação recente do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), de fato, as empresas não renunciavam facilmente às terras reservadas aos indígenas por decreto estadual.

Quanto à população cabocla, é preciso destacar que a colonização não implicou apenas a expropriação das suas terras, mas também a desestruturação do seu modo de vida, baseado na agricultura em pequena escala e na criação de gado para o autoconsumo. Renk (2004) argumenta que a colonização representou o momento de descoberta da diferença e, por consequência, da construção das identidades étnicas, através da ativação de categorias discursivas que estabeleciam distinções entre os grupos, relegando ao passado a presença de indígenas e caboclos.

---

3 Segundo o vocabulário Aurélio da língua portuguesa, *caboclo* é o mestiço do branco com o indígena, porém, nos autores consultados e em relação ao contexto que é objeto da minha pesquisa, a palavra é usada para indicar genericamente os mestiços.

4 O uso da terra sem escritura que comprove a propriedade.

A organização das colónias na base de critérios étnico-culturais —organização promovida pelas companhias colonizadoras— estimulava a essencialização dos traços culturais ligados à origem europeia, a endogamia e a fidelidade à língua materna, frequentemente em detrimento do português. A emergência das identidades étnicas, porém, estava relacionada, mais do que à situação de isolamento e homogeneidade cultural das colônias, à experiência do contato entre migrantes e populações locais (Ibidem). Neste sentido, o próprio vocábulo "brasileiro" usado como sinônimo de caboclo não deve ser considerado neutro: inicialmente era usado para distinguir os descendentes de portugueses nascidos na colônia dos portugueses emigrados do seu país mas —depois da imigração dos colonos no Sul do Brasil— passou a ser usado para identificar as populações locais "sem origem", em contraposição aos migrantes "de origem" europeia (Oliveira, 2001).

Desta forma, desenvolveu-se um modelo étnico fundado sobre o mito da descendência e reforçado pela prosperidade econômica (Renk, 2004). As narrativas da migração, de fato, apresentavam os colonos como pioneiros que, com seus esforços, estavam criando um mundo civilizado no meio de uma barbárie cabocla.

> O projeto colonizador, à medida que privilegiava e enaltecia o campesinato de origem, excluía os brasileiros e índios localizados na área, pela falta de vocação agrícola (... e) pela ausência de acumulação de capital econômico para a compra da terra (...). O trabalho do colono foi tomado como sinônimo de liberdade e também símbolo do progresso e do pioneirismo. (...) Não era um trabalho qualquer, mas aquele concebido enquanto virtude inata dos de origem. (...) Implicitamente é apresentada a presença do colonizador como aquele que trouxe a ordem ao caos, transformando o Oeste catarinense no celeiro do Brasil (...). A representação do pioneirismo é a face pública da história, conhecida e reconhecida enquanto História oficial e utilitária dos de origem (Renk, 2006, pp. 29- 33).

As representações que valorizam o componente europeu, em detrimento das populações nativas, continuam vivas no imaginário público do contexto considerado pela minha pesquisa. Em particular, Oliveira (2001) particulariza três planos em que se ativam os estereótipos a respeito dos caboclos: um plano socioeconômico, que os qualifica como indolentes, ociosos, e por isso, responsáveis pelo seu inferior *status* socioeconômico; um plano físico-estético que assume como ideal de beleza o fenótipo itálico-germânico; um plano ético-moral, que identifica caboclos e indígenas como desordeiros, agressivos, violentos, sexualmente promíscuos, beberrões e desprovidos de habilidades necessárias à realização de atividade de responsabilidade e gestão.

5. A COMPLEXIDADE CULTURAL NAS REFLEXÕES DO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA

No decorrer da pesquisa, o fato de ser italiana constituiu um elemento fundamental de facilitação do meu acesso ao campo e de aproximação com minhas interlocutoras. Como muitas reconheceram em diferentes ocasiões, poder me acolher representava para elas e suas famílias a possibilidade de se reconectar com suas raízes e com o mundo do qual provinham seus antepassados; falar uma língua esquecida ou talvez nunca aprendida, mas que percebem como íntima; conhecer uma pessoa da "mesma família" ou da "mesma nação". De fato, a grande maioria das mulheres que se envolveram na pesquisa, se definem de "origem" européia. A força desse elemento na construção da relação e na definição do percurso da pesquisa, induziu-me a examinar as relações interculturais no contexto estudado e a dimensão da complexidade sociocultural no MMC/SC.

Apesar disso, minhas interlocutoras me ofereciam respostas quase sempre reticentes toda vez que, nas conversas do dia-a-dia ou durante a entrevista, eu propunha perguntas sobre as relações entre pessoas "de origem" europeia e caboclos nas comunidades onde elas vivem. Não mencionavam os conflitos pela terra entre migrantes e populações locais, que tinham acompanhado a construção da pequena agricultura no Oeste de Santa Catarina e a fundação dos munícipios onde moram. Alias, quando perguntava quem morava essas terras antes da chegada de suas famílias, falavam de terras vázias, reafirmando a negação da relação entre descendentes de migrantes europeus e populações locais (Brunello, 1998). Mesmo reconhecendo formas de racismo contra os caboclos, reduziam seu peso no presente, sublinhando os progressos alcançados em relação à geração de seus pais, graças também à introdução de medidas legislativas para combatê-lo.

Em relação às modalidades com que o MMC/SC lida com o tema das diferenças étnico-culturais, minhas interlocutoras declaravam genericamente que o movimento promove a participação de todas as mulheres e favorece o respeito entre suas militantes, incentivando as trocas entre "tradições culturais" diferentes. Além disso, insistiam na categoria unitária de "mulher camponesa" enquanto capaz de incluir diversos eixos de opressão —de classe, gênero e etnia—, e esclareciam que o movimento promove a participação de *todas* as mulheres de acordo com o princípio da igualdade. Em síntese, apresentavam o racismo como uma dimensão alheia à sua experiência de vida, mesmo condenando-o em termos abstratos e genéricos. As poucas exceções nesta direção encontrei nas palavras de algumas mulheres que se definem como caboclas ou "brasileiras".

> Às vezes a gente vai (fazer formação em) uma área que tem muitas alemãs, outros lugares muitas italianas: "mas essa nega, caboclinha aí?". Ultimamente elas me conhecem tanto assim que elas brincam, elas chamam "essa neguinha". "Essa neguinha aí, é fogo na bota", elas dizem. Mas que a gente sabe que no início foi preciso a gente provar que a gente é cabocla, mas que tem responsabilidade e que entende essa história da nossa caminhada e da nossa vida (da entrevista de Rosa da Silva[5], coordenadora do MMC no munícipio de Chapecó-SC).

Um reconhecimento análogo das desigualdades centradas no eixo étnico-cultural por parte de mulheres "de origem" pareceu ser mais difícil. Esta constatação confirma as conclusões de Corossacz (2012), que sublinha como os pontos de vista sobre o racismo no geral não se expressam a respeito daqueles que não o sofrem, mas sempre a partir das vítimas identificadas como "negros", de acordo com um mecanismo que frequentemente contribuiu para reproduzir a posição dos subordinados como uma posição de passividade. Pelo contrário, a "brancura" —tanto referente àqueles que se identificam e são identificados como brancos, quanto no interior das ciências sociais— se apresenta como uma condição neutra, normal, invisível, que não é preciso interrogar (Ibidem).

Algumas entrevistadas destacaram que a participação no movimento as motivou a abandonar a autoidentificação enquanto "italianas" ou "alemãs" e a se nomearem como "brasileiras". Todavia, o modelo binário que, através da construção da diferença étnica, contrapõe "pessoas de origem" e caboclas, resultava transparentes para a maioria delas. A única que chamou a atenção para este modelo foi Ângela de Deus, coordenadora do MMC no municício de Dionísio Cerqueira, que contou ter tomado consciência destas representações opositivas depois de sua mudança do vizinho Estado do Paraná:

> As primeiras perguntas quando eu cheguei aqui: "de que origem você é? Ah, seu pai é caboclo? Tu é morena!". Essas coisas assim, me incomodaram (…). Então acho que essa mudança de espaço contribuiu para eu me sentir de uma forma um pouco discriminada, não aceita (…). A gente nota nas falas, nas maneiras, que as pessoas às vezes se dirigem a tal família (…) pela sua origem (…): "ele é alemão, ele é italiano, é um negro", então isso para mim é uma forma de preconceito. Como se isso justificasse o comportamento da pessoa pelo fato de ela ser da origem. Isso me afeta muito, não sei se é porque para, para mim não é natural (da entrevista de Ângela de Deus).

5 Coerentemente com os princípios da etnografia colaborativa, negociei com minhas interlocutoras o uso de seus nomes verdadeiros, como forma de dar visibilidade à sua contribuição.

Além disso, o mito da descendência e o módelo étníco baseado nas oposições, estão presentes na prática genealógica do movimento. Ao longo da minha pesquisa, observei que, muitas vezes, as militantes do MMC/SC se referiam às pioneiras como antecedentes e fontes de inspiração para sua luta, destacando que a determinação, o engajamento comunitário e o espírito de sacrifício que tinham caracterizado a história dessas mulheres constituem elementos imprescindíveis na vida de um movimento social. Este tipo de narrativas não é exclusivo do MMC/SC: as ouvi também no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). A propósito disso, cito um trecho de uma entrevista com Stédile, co-fundador, dirigente e voz intelectualmente influente do MST:

> Sou descendente de imigrantes italianos, pelos avôs dos dois lados. Eles migraram, como pobres camponeses, para Antônio Prado, no Rio Grande do Sul. Criei-me nesse ambiente e duas coisas influíram na minha formação pessoal: o espírito de trabalho, isto é, de que tudo na vida se ganha trabalhando, e a presença da Igreja Católica (Stedile, 1997).

De fato, valorizando a coragem, a vocação para o trabalho, a audácia das antepassadas como antecedentes da própria luta, o MMC/SC, por muitos aspectos, reitera a retórica do pioneirismo, que reconhece essas características como "qualidades étnicas" das pessoas de "origem" (europeia) enquanto as nega aos indígenas e aos mestiços. A ênfase discursiva sobre tais atributos em relação ao nascimento e à gestão do movimento contribui para que a comparação étnica se desdobre também a respeito do movimento nacional, apresentando as militantes e as lideranças do Sul como mais aptas para guiar o movimento e mais responsáveis[6], e considerando a alteridade exclusivamente em termos de *falta* (Cima, 2009) de protagonismo, dinamicidade, desenvolvimento, progresso, bem-estar, etc.

Ao longo da pesquisa, a reticência geral que suscitavam minhas perguntas sobre as relações entre camponeses descendentes de europeus e caboclos me convidou a refletir sobre a possibilidade de construir um percurso político-educativo capaz de se esquivar das contraposições, analisando o conflito a partir de outro ponto de vista. Em particular, veio à tona a hipótese de que justamente a agroecologia, em torno da qual se concentram as lutas atuais do MMC, poderia oferecer algumas direções de pensamento úteis para reformular a relação

6 O papel das lideranças da região Sul é predominante na coordenação nacional do MMC.

com a "Outra". Nas próximas páginas, depois de uma breve referência ao paradigma agroecológico, descreverei como —coerentemente com minhas preocupações aplicativas e colaborativas— discuti essa proposta junto com as mulheres envolvidas na pesquisa.

6. AS PRÁTICAS AGROECOLÓGICAS DO MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA

A agroecologia pode ser definida, em primeira instância, como a aplicação da ecologia à agricultura (Wezel et al., 2009). Já no início do século XX, começaram a aparecer múltiplas abordagens de agricultura alternativa com diversas denominações —biodinâmica, biológica, permacultura, natural, ecológica, etc— e diversos princípios filosóficos e técnicos de base (Caporal, Costabeber, 2004). Mas é especialmente a partir dos anos setenta que o uso do termo "agroecologia" cresceu de forma exponencial para indicar —dependendo das circunstâncias e dos atores sociais envolvidos— um campo científico, um movimento ou um conjunto de práticas agrícolas. No Brasil, onde a agroecologia é bastante consolidada e goza de certa institucionalização (especialmente nos Estados do Sul), convivem as três acepções, mas prevalece a conotação de movimento (Wezel et al., 2009). Aqui, de fato, a agroecologia se firmou nos anos noventa como uma referência prático-conceitual fundamental para um rico panorama de experiências críticas ao modelo da Revolução Verde (Schmitt, 2009), surgidas especialmente graças à articulação política das organizações de esquerda e da ala progressista da Igreja católica e protestante. Esta trajetória explica a forte dimensão ideológica que caracteriza o movimento agroecológico até hoje (Almeida, 2002).

Em Santa Catarina, a Revolução Verde se estabeleceu definitivamente nos anos setenta através da criação de linhas de crédito subsidiado para a agricultura; da extensão rural; do incentivo ao uso de máquinas, variedades de sementes geneticamente melhoradas de alto rendimento e agrotóxicos. Mussoi (2003) atenta ao caráter autoritário desse modelo, que implicava a exclusão dos agricultores dos processos de tomada das decisões e a marginalização de seus saberes. Com a Revolução Verde, de fato, os conhecimentos sobre o cuidado da terra, que os camponeses e sobretudo as camponesas tinham repassado e inovado de geração em geração, foram considerados "primitivos" e subordinados ao saber dos tecnocratas e das multinacionais (Shiva, 1990).

Enquanto modelo baseado na importação de um pacote tecnológico como via para garantir a modernização agrícola e a transição das sociedades tradicionais para sociedades modernas (Ndiaye, disponível em www.codesria.org, último acesso em 25 de setembro

de 2016), a Revolução Verde pode ser considerada como a aplicação às políticas agrícolas do "programa de desenvolvimento" (Shiva, 1990) que, a partir da metade do século XX, pretendeu erradicar a miséria, que envolve (e continua envolvendo) uma parte considerável da humanidade, repetindo em outros contextos o percurso que tinha conduzido os países do Norte do mundo à prosperidade. Todavia a Revolução Verde logo revelou seus dramáticos efeitos, traduzindo-se num profundo processo de concentração de terras e de seleção no meio rural (Paulilo; Schmidt, 2003). Os incentivos à modernização, a queda dos preços dos produtos e o aumento dos custos de produção tornaram inviáveis as formas tradicionais de produção. Com isso, os agricultores que não conseguiram acompanhar a mudança se endividaram para pagar seus empréstimos, frequentemente tendo que vender seus bens e até mesmo a terra. Muitos contribuíram para inchar as periferias das cidades, sendo que nem sempre o meio urbano proporcionava alternativas reais (Stedile, Fernandes, 2012).

Mesmo que a atenção para as práticas de produção tenha sido sempre presente dentro do MMC/SC, o compromisso em direção à agroecologia se consolidou especialmente a partir do ano de 2000. Minhas interlocutoras evidenciaram dois fatores na origem desta passagem: a introdução no Brasil da lei de liberação dos transgênicos (lei 11.1105 de 2005); a adesão do MMC à *Via Campesina*, já envolvida numa reflexão sobre o modelo popular de agricultura camponesa (Cinelli, 2012). A afirmação da agroecologia no MMC/SC não se traduziu simplesmente na incorporação de mais uma reivindicação, mas estimulou uma restruturação das lutas do movimento, marcando o início de uma nova fase no seu percurso político (Boni, 2012). Esta fase é caracterizada por uma redução significativa da participação das mulheres camponesas —em alguma medida por conta do alcance de conquistas significativas no âmbito dos direitos sociais—, mas também por uma radicalização do compromisso do MMC em torno dos temas da defesa do meio ambiente, da produção orgânica, da soberania e da segurança alimentar, entendidas como diretos dos povos de definir suas próprias políticas de produção, distribuição e consumo de alimentos, de modo a garantir para todos uma alimentação regular, em quantidade e qualidade suficientes, no respeito da sustentabilidade ambiental e das diferenças culturais (Ibidem).

Atualmente algumas das principais práticas agroecológicas promovidas pelo MMC/SC são relacionadas à recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas; ao cultivo de plantas medicinais e à produção de fitoterápicos; à construção de canais alternativos de

comercialização; à criação de animais crioulos; ao cultivo da horta orgânica e à produção de alimentos saudáveis; à recuperação da mata nativa.

7. A PESQUISA COMO CO-CONSCIENTIZAÇÃO: O POTENCIAL DECOLONIAL DAS PRÁTICAS AGROECOLÓGICAS

As rodas de conversa são uma ferramenta eficaz para discutir alguns aspectos da pesquisa junto com as participantes, especialmente quando elas não têm tempo, energias ou interesse para se envolver em um exame mais aprofundado dos textos produzidos pela pesquisadora (Lassiter, 2005). Dessa forma, negociei a realização de alguns momentos de devolução-discussão-formação com o objetivo de discutir com as minhas interlocutoras as intuições emergidas no decorrer do processo de pesquisa e de verificar sua relevância com para o movimento. A maioria das mulheres que participaram tinham me hospedado em suas casas, durante a fase intensiva de meu trabalho de campo, mas estavam presentes também outras amigas e vizinhas.

Dadas as reticências e as resistências que já mencionei, nas rodas de conversas a discussão foi mediada pelo instrumento do genograma, em virtude da sua utilidade para recuperar dimensões esquecidas, desconhecidas ou ignoradas (Rosenbaum, 2009). No debate, privilegiamos as ligações entre as histórias familiares das participantes e o contexto regional, detendo-nos sobre temas como: as trajetórias migratórias[7], o assentamento nas novas terras em Santa Catarina, a relação com os habitantes precedentes, as práticas de agricultura herdadas das mães, as práticas de agricultura com que entraram em contato no novo contexto, a ruptura introduzida pela Revolução Verde, suas consequências sobre a realidade atual do campo, as práticas e reflexões agroecológicas desenvolvidas no MMC/SC.

Diferentemente de como tinha acontecido anteriormente, a existência de populações locais no momento da chegada dos migrantes oriundos do Rio Grande do Sul foi explicitamente afirmada desde o início. Além disso, foram lembrados e denunciados episódios de violência, expulsões e assassínios de indígenas, e especialmente caboclos:

> A: não podemos esquecer também que quando eles (os migrantes) chegaram em Santa Catarina e no Paraná, tinham pessoas que moravam aqui (…). Daí aonde que tinha um caboclo, um brasileiro, era discriminado. O que eu quero chegar a dizer é que eles vieram reproduzindo:

7 Todas as militantes do MMC envolvidas na pesquisa fazem parte da geração que cumpriu a viagem migratória do Rio Grande do Sul para o Oeste de Santa Catarina ou da primeira geração que nasceu no novo contexto.

> eles vieram da Europa à procura de terra e daí eles também discriminaram aqui (…). N: olha ali na Poçato, eu sei umas histórias cabeludas, terríveis, de pessoas que venderam as terras para os outros, mas eles se apossaram, invadiram e mataram os caboclos. Teve um tio meu que assistiu: o cara se ajoelhou com a família, impedindo que tirassem a terrinha deles, morreram todos! (intervenções de Ângela de Deus e Nelsa Pagno, militantes do MMC no município di Dionísio Cerqueira).

Durante a discussão, as participantes reafirmaram o que já tinham evidenciado nas entrevistas sobre a educação racista recebida dos seus pais e as restrições a respeito das escolhas matrimoniais e das atividades no tempo livre (Oliveira, 2001), lembrando os sentimentos de medo vividos na infância e na adolescência em relação aos caboclos:

> A: a gente tinha muito medo, eu tinha medo dos negros, mãe de Deus! I: porque os pais botavam medo, falavam que eles eram bandidos. A: que moravam no mato, eu me matava de medo (…) I: tipo, quando eu tinha 17-18 anos, uma tarde de domingo, tinha um matiné na minha comunidade e eu dancei com um brasileiro, mas nem era negro, era meio avermelhado. Minha irmã sabia que meu pai não gostava de negros e foi para casa antes de mim, para contar que tinha dançado com um brasileiro. Quando voltei, meu pai fez o maior escândalo, me xingou, me xingou, me xingou como se o caboclo fosse um bicho, de raiva que ele tinha dos caboclos (intervenções de Adiles Pelisser e Ivanete Mantelli, militantes do MMC no município de Palma Sola).

Para explicar estas atitudes racistas, que continuam existindo hoje, se bem que atenuadas, as participantes se referiram a um choque cultural e, em particular, ao embate entre diversas concepções do trabalho da terra que se verificou no momento da colonização.

> A: o pessoal que vivia aqui, ele tinha outra maneira de pensar a produção: eles desmatavam, queimavam um pedacinho, plantavam e produziam num pequeno espaço para o consumo mesmo. R: eles usavam muito da natureza também. N: da caça também. D: eu sei que os caboclos plantavam as rocinhas, daí para eles comprar no comércio, eles trabalhavam de diarista, pião. A: ou trocavam. N: eles faziam muito fumo, vassouras, cestos e vendiam também (…) A: e quando chegaram (os migrantes): "aqui vocês estão errado na forma de plantar, de produzir". N: e eles (os *caboclos*) foram mão de obra barata (intervenções de Ângela de Deus e Nelsa Pagno, militantes do MMC no município de Dionísio Cerqueira e de Delci Gonçalvez, militante em São José do Cedro).

Ao delinear estas diferentes maneiras de viver e de produzir alimentos, minhas interlocutoras aludiram a visões estereotipadas, reconduzíveis ao modelo binário da diferença étnica. Este contrapõe os colonos

—associados ao dinamismo, à modernidade e a uma "laboriosidade 'congênita' por pertencimento étnico" (Franzina, 2008, p.45; tradução minha)— e os caboclos, vistos como atrasados, passivos e, de alguma forma, derrotados pela marcha da história[8]. Cito em seguida algumas frases, extraídas das rodas de conversa, que me parecem significativas a esse respeito: "eles (os caboclos) tinham uma cultura totalmente diferente de nós, porque nós que somos descendentes de Europeus somos aqueles de fazer, de desmanchar, de construir, de produzir, de acumular, eles não, eles não têm isso" (intervenção de Mirian Dalla Vecchia, militante do MMC no município de Anchieta). "Eles não trabalhavam. O que é que eles faziam na época eram peneira de taquara, os cestos, cestinha tudo que é tipo, nunca vi um trabalhar na roça ou que tivesse terra. I: eles trabalhavam se eles queriam e eles só plantavam o que eles precisavam para sobreviver" (intervenção de Adiles Pelisser e Ivanete Mantelli, militantes do MMC no município de Palma Sola). "O pai da madrasta da Zenaide e da Mirian, ele é um dos primeiros aqui de Anchieta, ele podia ser um homem muito rico, ele vivia acomodado. Ele era uma pessoa humilde, não tinha ganância. Eles (os caboclos) viviam para eles, o dia que eles queriam trabalhar trabalhavam, o dia que eles queriam caçar eles viviam de caça" (intervenção de Onorabile Mapelli, militante do MMC no município de Anchieta). "O: nem se envolviam para querer um pedacinho. A: não, não se mexiam, por isso morreram tudo. Z: morreram? I: foram matados" (intervenções de Onorabile Mapelli e Zenaide Da Silva, militantes do MMC no município de Anchieta e de Ivanete Mantelli, militante em Palma Sola). "L: a cultura deles era o que? 'Vamos plantar mandioca para nós ter o que comer' e o povo que veio da Europa já era mais ganancioso, queria era dinheiro" (intervenção de Lucimar Roman, militante do MMC no município de São José do Cedro e coordenadora estadual do MMC/SC). "Z: os nossos antepassados eram gente que trabalhava, que não tinha medo do serviço, mas às vezes trabalhavam tipo escravos e eram mandados. E esses brasileiros que já estavam no Brasil eles não eram mandados, trabalhavam quando queriam, se queriam. L-Z: e faziam o que queriam" (intervenções de Lourdes Schein, militante do MMC no município de Palma Sola e Zenaide Da Silva, militante do MMC em Anchieta e coordenadora da regional de São José do Cedro).

A roda de conversa e o genograma permitiram, em boa medida, desviar as hesitações e os silêncios que eu tinha percebido nas entrevistas e nas trocas do dia-a-dia. Portanto, a partir dos pontos de

8 É significativo o uso dos tempos verbais passados em relação aos caboclos por parte das participantes às rodas de conversa.

vista manifestos, foi possível interrogar o olhar através do qual se observa a Outra e se interage com ela (Cima, 2009). Propus então uma comparação específica: entre as narrativas que sustentaram a colonização do Oeste catarinense e as que justificaram a Revolução Verde, sobre as quais o movimento —pelo seu engajamento nas práticas agroecológicas— já desenvolveu uma reflexão profunda. Em particular, examinamos as dicotomias tradição/progresso, subsistência/lucro, subdesenvolvido/desenvolvido, atrasado/inovador, ativas em ambos os processos. Emergiu, então, que se, por um lado, a propaganda da Revolução Verde opunha a modernidade da qual era promotora às práticas de agricultura "tradicionais", que teriam sido superadas junto com os camponeses que tivessem recusado de aderir ao progresso; por outro, a colonização tinha legitimado a marginalização das modalidades de produção de alimentos das populações locais —e as visões de trabalho da terra a elas subjacentes— porque consideradas "subdesenvolvidas" e ineficientes em relação ao vasto emprego de espaço e aos escassos rendimentos obtidos.

A comparação entre a colonização e a Revolução Verde —duas dimensões de um processo de "imposição da modernidade"— e a avaliação de seus efeitos em termos de expulsões da população do campo e exclusão dos saberes populares em favor de soluções verticais, ancoradas em uma perspectiva unilinear, permitiram às participantes das reuniões de devolução de discussão encontrar nelas mesmas algo que pudesse servir como ponte para as Outras (Wikan, 2013).

> De uma certa maneira você percebe que o domínio dos Europeus com os de origem brasileira no passado e o domínio do capitalismo com o presente, com as pessoas hoje, só mudou algumas coisas, mas que na verdade, se você analizar, é só uma maneira diferente de dominar, mas que existe e que nós temos que aprender a lidar com isso, mas a lidar de uma maneira onde venha a nosso favor e não contra nós (intervenção de Zenaide Da Silva, militante do MMC em Anchieta e coordenadora da regional de São José do Cedro).

A ativação de ressonâncias e a evocação de experiências comuns mitigaram as contraposições exotizantes implícitas na visão reificada das identidades étnicas construídas com base no mito da descendência (Muraca, 2015) e motivaram uma problematização do carácter "cultural" das diferenças, à luz dos processos históricos, das relações de poder e das ideologias discriminatórias que contribuíram para construí-las (Freire; Macedo, 2008). A focalização sobre a proximidade de vivências agiu também no plano do reconhecimento da dívida que a agroecologia tem para com os saberes de indígenas e caboclos. Em particular, a consciência de que a agroecologia praticada pelo

MMC/SC resgata e —à luz de novos critérios científicos, econômicos e técnicos— proporciona sentidos inéditos não apenas ao trabalho silencioso das antepassadas, mas também aos princípios de produção das populações nativas (o respeito para com os ciclos naturais, a sensibilidade para com os ecossistemas, a orientação prioritária para a vida), estimulou um questionamento do significado da palavra "modernidade" (Rabhi, em www.pierrerabhi.org, último acesso em 25 de setembro de 2016):

> L: se você avaliar o que não sabia produzir e o que sabia —se é que se diz "saber produzir"— o que não sabia produzir tinha muito mais vida, mais saúde, não tinha mais dinheiro, mas tinha muito mais vida. Porque hoje o povo trabalha para quem? Para as grandes empresas, essa revolução que se diz que veio para aumentar o poder do povo, veio para dominar, para tornar escravo. Os primeiros que vieram no Brasil escravizaram os negros e hoje o próprio branco escraviza o branco (...). O que é buscar a felicidade? O que é viver bem? Porque hoje para viver bem você tem que ter toda a modernidade (... mas) o que é viver bem? É ter dinheiro ou ter saúde? É uma pergunta para se fazer (intervenção de Lucimar Roman, militante do MMC no município de São José do Cedro e coordenadora estadual do MMC/SC).

8. CONCLUSÕES

A realização dos encontros de devolução-discussão-formação visou manifestar a minha vontade de me experimentar em uma pesquisa orientada para produzir ações, além de conhecimento. Além disso, ofereceu-me a ocasião de julgar, junto com minhas interlocutoras, a validade político-pedagógica, de algumas interrogações acerca da ligação entre agroecologia e pensamento decolonial: em particular, de que forma as práticas agroecológicas podem contribuir para problematizar a ideologia desenvolvimentista própria, não somente da Revolução Verde, mas também das políticas migratórias associadas ao nascimento da pequena agricoltura em Santa Catarina? A luta agroecológica pode contribuir para construir percursos de conscientização a respeito da exclusão das práticas de produção e das concepções do trabalho da terra das populações locais, para além das mulheres? A possibilidade de que estas perguntas gerem um percurso mais articulado acerca da relação com a alteridade dependerá do interesse do MMC/SC. De toda forma, acredito que uma reflexão mais profunda sobre a dimensão da complexidade sociocultural, voltada a de-essencializar as diferenças e considerar as relações de poder dentro das quais ocorre o encontro com a Outra, tornaria mais crítica a proposta político-pedagógica do MMC, seja em relação ao contexto de Santa Catarina, seja em relação ao movimento nacional.

Até aqui, à luz das reflexões surgidas no decorrer da entografia colaborativa com o MMC/SC e retomando a tríade aprender/desaprender/reaprender proposta por Walsh (2013) para qualificar a luta decolonial dos movimentos sociais, podemos afirmar que a agroecologia como terreno de decolonização se expressa:

- antes de tudo, no compromisso para *desaprender* as dicotomias tradição/progresso, subsistência/lucro, subdesenvolvimento/desenvolvimento, atraso/inovação próprias de uma visão moderno-colonial, que modificou profundamente "o original significado da agricultura, de atividade que operava uma atenta salvaguarda do capital natural dos terrenos férteis e dava à sociedade comida e alimento (…) numa atividade dedicada prevalentemente à produção de produtos agrícolas para o lucro" (Shiva, 1990, p. 123; tradução minha).
- ainda em um convite para se *reaprender* os saberes femininos, camponeses e indígenas, aperfeiçoados de geração em geração com base na coevolução entre sistemas naturais e culturais (Norgaard apud Gomes, 2011). Não se trata simplesmente de substituir o pacote tecnológico convencional com práticas e princípios de produção, recuperados de um passado utópico e ancestral, mas sobretudo de reinterpretá-los a partir dos desafios do presente (Walsh, 2002).
- finalmente, em um pluralismo epistemológico que implica novas *aprendizagens* e possibilita um diálogo entre saberes originados de bases diferentes e historicamente não comunicantes (Gomes, 2011). As aquisições das ciências (agrárias e não) e das instituições (as universidades, os centros de pesquisa, etc), desta forma, podem integrar os saberes populares e os conhecimentos enraizados nas lutas dos movimentos sociais, em um processo que incentive a participação de todos os sujeitos envolvidos e a autonomia das comunidades camponesas (Ibidem).

BIBLIOGRAFIA

Almeida, J. 2002 "Agroecologia: paradigma para tempos futuros ou resistência para o tempo presente?" em *Desenvolvimento e meio ambiente*, N°6, pp. 29-40, jul./dez..

D'Angelis, W. R. 2006 "Para uma história dos índios do oeste catarinense" em *Cadernos do CEOM***.** *CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina* (Chapecó: Argos), ano 19, N° 23, pp. 265-343.

Brunello, P. 1998 "Índios e colonos italianos no sul do Brasil" em Fleuri, Reinaldo (org.) *Intercultura e Movimentos Sociais*. (Florianópolis: MOVER/NUP).

Caldart, R. S. 2004 *Pedagogia do Movimento Sem Terra* (Expressão Popular: São Paulo).

Caporal, F. y Costabeber, J. A. 2004 *Agroecologia alguns conceitos e princípios*. (Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA).

Cima, R. 2009 *Incontri possibili. Mediazione culturale per una pedagogia sociale* (Roma: Carocci).

Corossacz, V. R. 2012 "In bilico tra colore e classe. Esperienze di bianchezza tra uomini bianchi di Rio de Janeiro" em Casella, Anna P. (org.) *Incontri transatlantici. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana* (Novalogos: Aprilia).

Dolci, D. 1985 *Palpitare di nessi. Ricerca di educare creativo a un mondo non violento* (Roma: Armando).

Fals Borda, O. 2009 [1979] "Cómo investigar la realidad para transformarla" em *Una sociologia sentipensante para América Latina* (Buenos Aires/Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre Editores).

Fernandes, B. M. y Stédile, J. P. 2012 *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil* (São Paulo: Expressão Popular/ Fundação Perseu Abramo).

Franzina, E. 2008 *L'America Gringa. Storie italiane d'immigrazione tra Argentina e Brasile* (Parma: Diabasis).

Freire, P. 1987 *Pedagogia do oprimido* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Freire, P. y Macedo, D. 2008 *Cultura, lingua, razza. Un dialogo* (Udine: Forum).

Gohn, M. G. 2011 *Movimentos sociais na contemporaneidade*. Trabalho encomendado pelo grupo Educação e Movimentos Sociais, 33ª Reunião Anual da Anped (Caxambú).

Gomes, J. C. C. 2011 "As bases epistemológicas da Agroecologia" em Caporal, Francisco R.; Azevedo, Edisio O. de (orgs.) *Princípio e perspectivas da agroecologia* (Curitiba: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná).

Grzybowski, C. 1987 *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais do campo* (Petrópolis: Vozes-Fases).

Lander, E. (org.) 2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latino-americanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Lassiter, L. 2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography* (Chicago: University of Chicago Press).

Motta, S.; Esteves, A. M. 2014 "Editorial: The Pedagogical Practices of Social Movements" em *Interface: a journal for and about social movements*, v. 6, pp. 1-26, may, 2014.

Muraca, M. 2015 "Práticas pedagógicas populares, feministas e decoloniais do Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina. Uma etnografia colaborativa". Tese (doutorado interdisciplinar em Ciências Humanas) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Mayo, P. 2008 *Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti* (Sassari: Carlo Delfino).

Ndiaye, M. T. Y. 2016 "A agroecologia, alternativa ao modelo agrícola desenvolvimentista na África". Disponivél em: www.codesria.org. Acesso em: 25 setembro de 2016.

Oliveira, A. P. de 2001 "'Brasileiros' e 'de origem' na oralidade cotidiana escolar: emblemas de uma tensão interétnica". Dissertação (Educação) - Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

Pacheco, J. O. 2012 "Antropologia, etica e regulamentaçao da pesquisa". Seminário - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis..

Paulilo, I. M. y SChmidt, W. 2003 (orgs.) *Agricultura e espaço rural em Santa Catarina* (Florianópolis: Editora da UFSC, 2003).

Piasere, L. 2013 "L'etnografia come esperienza" em Cappelletto, Francesca (org.) *Vivere l'etnografia* (Firenze: Seid).

Piussi, A. M. 2011 "Co-costruire apprendimento e conoscenze come bene comune: partnership tra università comunità per la ricerca socialmente responsabile e trasformativa". Seminário - Universidade de Verona.

Rabhi, P. 2016 "J'ai un énorme contentieux avec la modernité" em: www.pierrerabhi.org. Acesso em: 25 setembro de 2016.

Renk, A. 2006 "A colonização do oeste catarinense: as representações dos brasileiros" em *Cadernos do CEOM***.** *CEOM: 20 Anos de Memórias e Histórias no Oeste de Santa Catarina*, Chapecó: Argos, ano 19, Nº 23, pp. 37-71.

——— 2004 *Narrativas da diferença* (Chapecó: Argos).

Rosembaum, F. 1997 *Approche transculturelle des troubles de la communication* (Masson: Paris).

Santos, S. C. dos 1998 "Os Índios Xokleng e os imigrantes" em Fleuri, Reinaldo (org.) *Intercultura e Movimentos Sociais* (Florianópolis: MOVER/NUP).

Schmitt, C. J. 2009 "Transição agroecológica e desenvolvimento rural: um olhar a partir da experiência brasileira" em Balestro, Moisés V.; Sauer, Sérgio (orgs.). *Agroecologia e os desafios da transição agroecológica* (São Paulo: Expressão popular).

Shiva, V. 1990 *Sopravvivere allo sviluppo* (Torino: Isedi).

Stédile, J. P. 1997 "O MST e a questão agrária". Entrevista com Alfredo Bosi, Marco Coelho e Dario Borelli en *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, Nº 31, pp. 69-97, set./dez., 1997.

Walsh, C. 2013 "Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos" em Walsh, Catherine (org.) *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. (Quito: Abya-Yala).

——— 2002 "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador" em Fuller, Norma (org.) *Interculturalidad y Política: desafíos e possibilidades* (Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales).

Werlang, A. 2006 *Disputas e ocupação do espaço no oeste catarinense. A articulação da Companhia Territorial Sul Brasil* (Chapecó: Argos).

Wezel, A. 2009 et al. "Agroecology as a science, a movement and a practice. A review" em *Agronomy for Sustainable Development*, Nº 4. pp. 503-515, out./dez.

Wikan, U. 2013 "Oltre le parole. Il potere della risonanza" em Cappelletto, Francesca (org.) *Vivere l'etnografia* (Firenze: Seid,).