

O respeito à economia da vida e as pedagogias ecofeministas Reflexões sobre a prática da agroecologia e do *hamutuk*

El respeto por la economía de la vida y las pedagogías ecofeministas.
Reflexiones sobre la práctica de la agroecología y del *hamutuk*

The respect for the economy of life and ecofeminist pedagogies.
Reflections on the practices of agroecology and *hamutuk*

Teresa Cunha*

teresacunha@ces.uc.pt

Luísa de Pinho Valle**

luisadepinhovalle@gmail.com

Resumo: Vincular a economia à vida implica reconhecer a interdependência entre humanidade, sociedade e natureza; além da compreensão de que a vida humana e não-humana é finita. O capitalismo contemporâneo fomentou práticas patriarcais-coloniais: um eco-apartheid que inflige uma guerra permanente e anti-democrática contra a terra, as pessoas, em particular as mulheres para garantir a acumulação do capital. Em resposta a esse arcabouço sistêmico do racionalismo instrumental moderno, analisaremos pedagogias ecofeministas que sustentam a inexistência de um abismo ontológico entre seres humanos e natureza, e também demonstram a indivisibilidade da vida, assim como, a coexistência de outras epistemologias e práticas de organização socioeconômica e política com potencialidades efetivas de transformação social e epistemológica. Afirmamos que as alternativas são sempre situadas, por isso, refletiremos sobre as experiências e os conhecimentos de mulheres agricultoras no Brasil, especificamente no Polo da Borborema, estado da Paraíba e as que praticam o *hamutuk* que é uma prática ancestral de trabalho cooperativo e intercomunitário em Timor-Leste, nomeadamente na prática da agricultura. Estas experiências, fortemente contextuais, incluem formas de transmissão de conhecimentos e de práticas que, a nosso ver, devem ser consideradas pedagogias ecofeministas sobre a gestão e conservação sustentável da vida individual-coletiva e do ecossistema donde vivem. Metodologicamente ancoramos este trabalho no conceito de corazonar (Guerrero Arias, 2010) que é um esforço de descolonização do pensamento que articula as dimensões afetivas, éticas, políticas e racionais na produção de conhecimento. Neste texto combinamos a reflexão teórica através de uma análise crítica da literatura, e os laços construídos ao longo de três décadas de convívio com a matriarca Mina Bessa e a comunidade de Eluli no distrito de Maubara, em Timor-Leste. Este convívio baseado nos afetos, nos vínculos interpessoais e comunitários, na observação-participante e nas reflexões partilhadas nas muitas conversas tem sido a matriz desta produção de conhecimento.

Palavras-chave: pedagogia ecofeminista, ecologia de saberes, economias da vida, *hamutuk*, agroecologia.

Resumen: Vincular la economía con la vida implica reconocer la interdependencia entre humanidad, sociedad y

* Universidade de Coímbra, Coímbra, Portugal.

** Universidade de Coímbra, Coímbra, Portugal.

naturaleza, además de la comprensión que la vida humana y no-humana es finita. El capitalismo contemporáneo fomentó reiteradamente prácticas patriarcales-coloniales: un eco-apartheid que inflige una guerra permanente y anti-democrática contra la tierra y las personas -en particular las mujeres-, para garantizar la acumulación del capital. En respuesta a ese marco sistémico del racionalismo instrumental moderno, analizaremos cómo las pedagogías ecofeministas sostienen, por un lado, la inexistencia de un abismo ontológico entre humanos y naturaleza. Por otro lado, demuestran la indivisibilidad de la vida, así como la coexistencia de otras epistemologías y prácticas de organización socioeconómica y política que abren perspectivas con potencialidades efectivas de transformación social y epistemológica. Afirmamos que las alternativas están siempre situadas, y así, reflexionamos sobre las experiencias y los conocimientos de las mujeres agricultoras en Brasil, específicamente en el Polo de Borborema, estado de Paraíba; y el *hamutuk* que es una práctica ancestral de trabajo cooperativo e intercomunitario en Timor Oriental, especialmente en la práctica de la agricultura. Estas experiencias fuertemente contextuales incluyen formas de transmisión de conocimientos y prácticas que de nuestro punto de vista deben ser consideradas pedagogías ecofeministas sobre la gestión y conservación sostenible de la vida individual-colectiva y del ecosistema que habitan. Metodológicamente basamos este trabajo en el concepto de corazonar (Guerrero Arias, 2010) que es un esfuerzo de descolonización del pensamiento involucrando expresamente las dimensiones afectivas, éticas, políticas y racionales en la producción del conocimiento. Combinamos la reflexión teórica a través de un análisis crítico de la literatura y los lazos construidos durante tres décadas de convivencia con la matriarca Mina Bessa y la comunidad de Eluli en el distrito de Maubara (Timor Oriental). Esta convivencia basada en los afectos, los vínculos inter-personales y comunitarios, en la observación-participante y en las reflexiones compartidas en muchas conversaciones ha sido la matriz de esta producción de conocimiento.

Palabras clave: pedagogía ecofeminista, ecología de saberes, economías de la vida, *hamutuk*, agroecología.

Abstract: Linking the economy with life implies recognizing the interdependence between humanity, society and nature, in addition to the understanding that human and non-human life is finite. Contemporary capitalism repeatedly promoted patriarchal-colonial practices: an eco-apartheid that inflicts a permanent and anti-democratic war against land and people - particularly women - to guarantee the accumulation of capital. In response to that systemic framework of modern instrumental rationalism, we will analyze how ecofeminist pedagogies sustain, on the one hand, the non-existence of an ontological abyss between humans and nature. On the other hand, they demonstrate the indivisibility of life, as well as the coexistence of other epistemologies and practices of socio-economic and political organization that open perspectives with effective potential for social and epistemological transformation. We affirm that the alternatives are always located, and thus, we reflect on the experiences and knowledge of women farmers in Brazil, specifically at the Polo of Borborema, state of Paraíba; and the *hamutuk* which is an ancestral practice of cooperative and inter-community work in East Timor, especially in the practice of agriculture. These strongly contextual experiences include ways of transmitting knowledge and practices that from our point of view should be considered ecofeminist pedagogies on the management and sustainable conservation of individual-collective life and the ecosystem they inhabit. Methodologically, we base this work on the concept of corazonar (Guerrero Arias, 2010), which is an effort to decolonize thought, expressly involving affective, ethical, political and rational dimensions in the production of knowledge. We combine theoretical reflection through a critical analysis of literature and the bonds built during three decades of living with the matriarch Mina Bessa and the community of Eluli in the district of Maubara (East Timor). This coexistence based on affections, inter-personal and communitarian ties, on participant observation and on the reflections shared in many conversations has been the matrix of this knowledge production.

Key words: ecofeminist pedagogies, ecology of knowledges, economies of life, *hamutuk*, agroecology.

Introdução

Vincular a economia à vida implica reconhecer a interdependência ontológica entre humanidade, sociedade e natureza e que todas as formas de vida são finitas e vulneráveis. O capitalismo ao longo dos séculos tem vindo a reiterar um eco-apartheid que inflige uma guerra permanente contra a terra e

todos os seus seres vivos para impulsionar a acumulação do capital. Neste trabalho, a partir do marco teórico do ecofeminismo (Mies e Shiva, 1993; Valle, 2017; 2019) temos um duplo objetivo: por um lado, contribuir para uma resposta a esse arcabouço sistêmico do racionalismo instrumental moderno; por outro ampliar o conceito de pedagogias através da problematização das práticas da agroecologia e do *hamutuk*. Procuramos, através da análise das práticas agroecológicas das camponesas do Polo de Borborema no Brasil e do *hamutuk* em Timor-Leste, algumas das formas nelas inscritas que sustentam a inexistência de uma fratura ontológica entre seres humanos e não-humanos; a coexistência de epistemologias e modos de organização socioeconômica e política que abrem perspectivas capazes de superar essa linha abissal que divide a realidade do mundo entre seres e não-seres (Santos, 2018) e instrumentos de passagem de conhecimentos de vários tipos que permitem a sua disseminação pelo tecido social. Metodologicamente ancoramos este trabalho no conceito de corazonar (Guerrero, 2010), em respeito à regra nominal das pessoas hispânicas que é um esforço de descolonização do pensamento que implica a articulação expressa das dimensões afetivas, éticas, políticas e racionais na produção de conhecimento. Neste texto combinamos a reflexão teórica através de uma análise crítica da literatura, e os laços construídos ao longo de três décadas de convívio com a matriarca Mina Bessa e a comunidade de Eluli no distrito de Maubara, em Timor-Leste. Este convívio baseado nos afetos, nos vínculos interpessoais e comunitários, na observação-participante e nas reflexões partilhadas nas muitas conversas tem sido a matriz desta produção de conhecimento.

Este trabalho não pretende realizar uma reflexão sobre pedagogia no seu sentido escolar ou formal. A nossa análise é sociológica, isto é, discernir nas práticas sociais procedimentos e metodologias que asseguram tanto a sua replicabilidade como se constituem como pontos de partida para a inovação as quais designamos de pedagogias (Cunha, 2018). Deste modo, compreendemos por pedagogias as diferentes articulações entre métodos e técnicas de criação e passagem de conhecimentos com, ou sem, intencionalidade educativa. Isto quer dizer, a nosso ver, que as pedagogias imbricadas em qualquer prática social são, de alguma maneira normativas, pois têm em si mesmas, uma visão do mundo e de como ele pode e deve ser transformado. Defendemos assim que estas pedagogias, pensadas como currículos ocultos (Ibidem) são conhecimentos em ação; logo, implicam epistemologias, como políticas que dizem o mundo e a vida. Ao pensar em pedagogias ecofeministas buscamos reconhecer aquilo que, por um lado é instrumento de mudança e aquilo que é o horizonte para onde essa mudança aponta dentro do marco da ecodependência ontológica de todos os seres. Recorrendo a Freire (Freire, 1975; 2005) argumentamos ainda que todas as pedagogias são ações situadas em contextos concretos e que, articulam dialeticamente, a ação e a reflexão. Logo, as pedagogias ecofeministas, como aqui as designamos, realizam-se na tensão entre prática e teoria e estão presentes nas ações concretas realizadas por seres humanos (Streck, 2015), com o fim de fortalecer conhecimentos próprios e coletivos que impulsionam as transformações sociais que entendem ser adequadas e desejáveis à vida e à sua indivisibilidade.

Parece-nos importante sublinhar desde já que estas pedagogias ecofeministas que nos importam reconhecer e analisar traduzem ações políticas, críticas e reflexivas, que enfrentam as incertezas e os riscos da vida desde uma racionalidade criativa e contextualizada. Isso significa, a nosso ver, desenvolver relações inconformadas, imaginativas, para as quais a diversidade do mundo e a multiplicidade de conhecimentos disponíveis sejam forças capazes de disseminar outras racionalidades, avessas à instrumentalidade da razão moderna ocidental.

Na base do pensamento ecofeminista está a relacionalidade prático-transformadora que congrega mulheres e homens na árdua tarefa de realizarem nas ações cotidianas um exercício equilibrado de criação, formação e expansão de saberes, constituído em polirracionalidades para as quais o ambiente não é o entorno onde os seres humanos vivem, mas a matriz pluriversal e vital sem a qual a sua existência não seria possível e não teria sentido (Valle, 2019). Desde a confluência das lutas

ecológicas e feministas geradora do pensamento ecofeminista na década de 70¹ (século XX), o ecofeminismo hoje é plural, partilha vozes críticas e diversas que proporcionam olhares múltiplos para as diferentes realidades existentes, mas que convergem na necessidade de compartilhamento da vida humana e não-humana no planeta (Mies e Shiva, 1993; Merchant, 1990; Puleo, 2013; Shiva, 1995, 2018; Mies, 2014; Warren e Erkal, 1997) sendo capazes de inspirar práticas pedagógicas transformadoras.

Partilhamos com as Epistemologias do Sul (Santos, 2018) que os conhecimentos mais relevantes para a vida, em todas as suas formas e emergências, e para a transformação social nascem das lutas contra a opressão e das alternativas que essas lutas e resistências produzem. Faz sentido, então recorrer a uma hermenêutica feminista das Epistemologias do Sul (Cunha, Almeida e Bessa, 2018) para argumentar que as linhas abissais, criadas e mantidas pelo pensamento iluminista europeu, para dividir radicalmente sociedades e natureza, só serão desarticuladas e superadas por racionalidades que colocam no seu centro a indivisibilidade da vida. Como mostra a literatura, existem muitas alternativas que operam de forma variada e criativa nesta desarticulação e que respondem às necessidades e anseios das pessoas e das suas comunidades nos mais variados lugares do mundo (Coraggio, 2016; Hillekamp, 2015). Neste campo sabe-se também que as mulheres são muitas vezes protagonistas principais da emergência de ideias e práticas que desafiam o status quo assim como reinventam, a partir da sua cultura e contextos concretos, muitas e diferentes formas de preservar e garantir a vida em todas as suas manifestações (Hillekamp, 2015; Cunha, 2015). É nossa convicção, que são as experiências das mulheres e as alternativas que elas engendram nas suas resistências, que aqui afirmamos serem pedagogias ecofeministas, que estão em condições de se contraporem às linhas abissais e criarem alternativas a elas. Elas promovem aprendizagens recíprocas através dos seus corpos situados, respeitando e interagindo com toda a vida presente em seus espaços.

A partir das epistemologias nascidas de práticas de agricultura de mulheres, no Brasil e em Timor-Leste, podemos vislumbrar energias transgressoras que corroem as linhas abissais que a modernidade contemporânea insiste em manter. Assim, a agroecologia no Brasil e o *hamutuk* em Timor-Leste que trazemos à análise configuram, argumentamos, pedagogias ecofeministas, ou seja, alternativas operativas para a gestão e ampliação da vida individual e coletiva e do ecossistema, em espaços concretos, situados e contextualizados.

Dividimos o nosso trabalho em três momentos: primeiramente, revisitamos o arcabouço teórico escolhido, entrelaçadamente focado no diálogo entre pedagogias ecofeministas e a sua racionalidade ambiental, o conceito de ecologia de saberes e outras economias. No segundo momento trazemos as experiências da agroecologia e do *hamutuk* praticados por mulheres a partir dos seus lugares de fala. Definimos a agroecologia a partir dos trabalhos de Susanna Hecht (1999) para quem esta é uma abordagem agrícola que incorpora cuidados especiais relativos ao ambiente, assim como aos problemas sociais e na sustentabilidade ecológica do sistema de produção. Afirmamos também com Eduardo Sevilla Guzmán e Marta Soler Montiel (2009) que a agroecologia é, simultaneamente, uma ciência para análise e avaliação dos agroecossistemas e sistemas alimentares, como é uma proposta de práxis técnico-produtiva e sociopolítica em torno do manejo ecológico – equilibrado – dos recursos naturais. O *hamutuk* é uma palavra que significa juntar ou juntxs na língua Tetum, uma das línguas oficiais de Timor-Leste e também a mais falada entre as/os suas/seus habitantes. *Hamutuk* é como se designam vários tipos de práticas cooperativas e comunitárias de trabalho com a terra e que têm características particulares. Embora mulheres e homens pratiquem com frequência o *hamutuk*, esta

¹ *Écologie/féminisme. Révolution ou mutation?*, de Françoise d'Eaubonne (1978), trouxe à tona a associação entre as lutas feministas pela a liberdade do corpo, à capacidade reprodutiva, e os limites da natureza - haja vista os impactos causados na biosfera gerados pela cultura patriarcal-capitalista o qual denominou *falocracia*. D'Eaubonne sustentou que a mentalidade falocrática está na base do ciclo de consumo e produção ilimitados, ora em nome do lucro/capital, ora em defesa do progresso.

forma de trabalhar está mais difundida entre as mulheres.

Finalizamos com algumas considerações acerca desses imaginários e presenças que transformam e realizam uma justiça cognitiva e de gênero com a vida no centro.

Pedagogias ecofeministas e a equilibrada economia da vida: saberes outros para além da ecologia-capitalista²

Sociedade e natureza são dois conceitos criados para separar antagonicamente duas realidades que estão intrínseca e ontologicamente ligadas. A separação entre natureza e sociedade, tanto em termos conceituais como simbólicos e narrativos foi necessária à concretização da exploração capitalista e colonial que se iniciou com chamada expansão europeia (Cunha, 2014). A ocupação e expropriação colonial tanto da terra como dos territórios, dos corpos, das identidades, das culturas e modos de vida só foi possível através da criação dessa linha abissal que transforma a terra em mero recurso e a separa de maneira radical das comunidades humanas. Aliás, podemos afirmar que com o colonialismo europeu e o capitalismo que o tem sustentado esta separação é tanto radical quanto multifacetada: inventou-se a separação da natureza e da sociedade como entidades opostas; inventou-se a diferença entre seres humanos (brancos europeus) e seres sub-humanos (habitantes do resto do mundo); inventou-se um abismo ainda mais radical que pode ser traduzido pela expressão o outro-do-outro: as mulheres colonizadas que, além de sub-humanas porque pertencem a esse mundo de violência e apropriação, ainda têm vindo a ser consideradas abaixo dos sub-humanos machos (Mohanty, 1991; Cunha, 2014). Ora, todo este aparato conceitual e todas estas transformações só foram possíveis através de uma extraordinária e contínua violência (Merchant, 1990; Federici, 2014; Patel e Moore, 2018). Como nos alertam Raj Patel e Jason Moore:

A invenção de Natureza e Sociedade revestia-se de marcas de gênero em todos os momentos. Os binários Homem/Mulher e Natureza/Sociedade tinham tido origem na mesma fonte. A Natureza, e a sua fronteira com a Sociedade, foi ‘gin/ecológica’ desde o início. Através deste modo radicalmente novo de organizar a vida e o pensamento, a Natureza tornou-se não uma coisa mas uma estratégia que possibilitava o embaratecimento ético e econômico da vida (Patel e Moore, 2018, p.64).

O capitalismo, entendemo-lo aqui como um sistema econômico e uma forma específica de organizar as relações entre humanos e o restante das manifestações da vida (Paredes, 2014; Patel e Moore, 2018; Cunha, 2015, 2017a) e que tem a pretensão de ser totalitário e universal. Hoje, os agronegócios, as mineradoras, a exploração petrolífera, o turismo, as hidroelétricas e parques eólicos são as diferentes faces da expansão econômica que expulsa e domina os povos, explora e desertifica territórios, sem assumir qualquer responsabilidade sobre o que os seus impactos (Celentani, 2015).

Em linha com Silvia Federici (2014) e Maria Mies (2014) afirmamos também que o capitalismo é patriarcal desde o seu nascimento. Nas palavras de Lorena Cabnal (2010):

(...) el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres (2010, p.16).

² Ecologia-capitalista – fazemos aqui alusão à expressão ecologia do capitalismo usada por Patel e Moore (2018) quando argumentam que dinheiro, trabalho, cuidados, energia, comida, vidas e natureza são as coisas baratas que compõem um conjunto de estratégias para gerir as relações entre capitalismo e a rede da vida.

Contrapomos à hegemonia contemporânea do capitalismo, que coloca no seu centro a acumulação e o lucro, e do patriarcado para quem o homem branco heteronormativo é a medida de todas as coisas, visibilizar práticas de vida desses seres que se reconhecem como mulheres (Cunha, 2017b) que estão em condições de colocar em causa a racionalidade instrumental moderna.

Por outro lado, Vandana Shiva (2013) chama a nossa atenção para a guerra contra a terra a que assistimos hoje através dos processos da globalização financeira e extrativista. A terra, em vez de ser compreendida como a matriz na qual estão assentadas as condições vitais da existência, é reduzida a paisagem ou recurso de transação mercantil e barata (Patel; Moore, 2018). Esta ideologia, no século XXI é marcadamente acentuada por ciclos extrativistas cada vez mais violentos e em larga escala (Svampa, 2013), além de reforçar o abismo da separação entre vida e economia, entre o trabalho e os modos de vida e as mulheres dos homens. A economia corporativa global, fundada na ideia de crescimento ilimitado e acumulação do capital a qualquer custo, tornou-se uma economia de guerra permanente contra o planeta e os povos. Shiva (2013) designa este estado de coisas como um eco-apartheid. Neste contexto é epistemologicamente forte trazer à luz as lutas que muitas mulheres vêm desenvolvendo e que dizem da sua vontade de voltarem a uma relação de respeito e de intrínseca ligação com a terra e que revelam, entre outras coisas, na forma como se assumem na liderança da economia plural (Hillekamp, 2013) promovem a agricultura que garante a existência e a dignidade e o uso não comercial dos recursos naturais (Federici, 2018).

Em nosso entendimento, esta crítica ecofeminista, que afirma que a vida é indivisível e que a responsabilidade por ela tem que ser coletivamente compartilhada, é uma busca ética e cognitiva que permite a emergência de um conjunto de condições e metodologias que permitam a transferibilidade e aplicabilidade dos conhecimentos presentes em socioeconomias como a agroecologia e o *hamutuk*. Tanto a primeira como o segundo são diversos, plurais e envolvem tanto a razão quanto os demais sentidos do corpo; pensam a vida e os seus trabalhos de forma holística, ou seja, sem negligenciar nenhuma das suas formas, nenhuma das suas emergências sejam elas tangíveis ou intangíveis, têm capacidades para dismantelar a matriz dicotômica do pensamento ocidental moderno (Cunha, 2011; 2017; Pérez Orozco, 2017; Valle, 2017). Em linha com Maria Mies (2014) e Amaia Pérez Orozco (2017) argumentamos que estas experiências são traduções concretas de uma agricultura fortemente contextualizada e em harmonia com todos os seres vivos e reinstituem o valor intrínseco que cada cultura tem para interpretar e resolver os problemas e os desafios que a interdependência da vida, em todas as suas esferas, apresenta.

Assim, além dos conhecimentos, tecnologias e visões do mundo presentes nas práticas agroecológicas e do *hamutuk* encontramos o equilíbrio com as necessidades e as possibilidades dos biomas e ecossistemas de cada local e representam, ao mesmo tempo, uma prática política que questiona e enfrenta o sistema capitalista, e geram transformações da e na sociedade.

***Hamutuk* e agroecologia: duas expressões de práticas pedagógicas ecofeministas**

Como Patricio Guerrero Arias (2010, p.88) nos ensina, o pensamento iluminista eurocêntrico ao impor a razão como a única forma de conhecer e descrever a realidade fragmentou a nossa humanidade e tornou invisíveis muitas formas de conhecimento. Assim, a energia do heurística de um corazonar ecofeminista leva-nos a questionar todo pensamento feminista que não seja profundamente humilde, reflexivo e situado que produza efeitos reais na vida das pessoas e no meio material e imaterial onde vivem e não incluam diferentes formas de conhecer, aprender e ensinar (Cunha, 2017b). Defendemos que este exercício questionador implica a prática da ecologia dos saberes (Santos, 2018) que coloca em tensão dialógica a diversidade de conhecimentos do mundo e está atenta à importância, à validade e ao significado que cada um tem para a resolução dos problemas concretos enfrentados. Desta maneira, o diálogo necessita de um horizonte cognitivo onde se possam inscrever e

terem lugar outras narrativas e outros resultados não esperados, ou sequer imaginados pelas convenções socioeconômicas, culturais e políticas estabelecidas na racionalidade instrumental moderna.

Identificamos nas experiências das mulheres de duas realidades distintas, uma na América do Sul, Brasil, e outra no Sudeste Asiático, Timor-Leste, práticas de transformação social, econômica e política ancorados no conjunto de atividades e processos cíclicos necessários para a produção constante da vida (Federici, 2018).

As agricultoras-experimentadoras no Brasil, especificamente no Polo da Borborema, estado da Paraíba

Começamos pelas agricultoras-experimentadoras no Brasil, especificamente no Polo da Borborema, estado da Paraíba.³ Direcionamos a presente reflexão sobre as experiências e conhecimentos de mulheres daquele território e seus biomas em diálogo com o trabalho empírico levado a cabo por Júlia Serrano (2014).

O Polo da Borborema é um fórum que reúne sindicatos de trabalhadoras/es rurais e organizações de agricultoras/es de 14 municípios paraibanos do Agreste da Borborema, com o objetivo de fortalecer a agricultura familiar, em bases agroecológicas, na região.

Ao se contar a história do despertar coletivo das mulheres da Borborema, fala-se da história do campesinato na Paraíba. Destacam-se, nessa caminhada, trabalhadoras do campo que sempre lutaram por seus direitos, mulheres reconhecidas nacionalmente, como Elisabeth Teixeira, que assumiu a direção das Ligas Camponesas paraibanas, e Margarida Maria Alves, que deu sua vida na luta por direitos trabalhistas, educação e dignidade para as canavieiras e canavieiros do Brejo Paraibano (Serrano, 2014, p.45-46).

Elisabeth Altino Teixeira e Margarida Maria Alves, desde os anos 1960, lideraram a mobilização rural pelo direito à terra, à dignidade e ao trabalho no interior da Paraíba e nas lutas das Ligas Camponesas contra o sistema latifundiário do país. Desde o início da década de 90 do século XX, o Polo da Borborema foi reavivado por meio da iniciativa de três Sindicatos de Trabalhadoras/es Rurais da Paraíba dos municípios de Remígio, Solânea e Lagoa Seca. Este movimento sindical buscou construir novas práticas de intervenção e estratégias que gerassem outras formas de organização social, de acordo com a realidade e os problemas enfrentados na região. A agricultura familiar foi a primeira preocupação das atividades das/os camponesas/es sindicalizadas/os. Em parceria com a associação civil AS-PTA – Agricultura Familiar e Agroecologia iniciaram-se processos coletivos de experimentação político-organizativa que promovessem a produção alimentar local agroecológica. O trabalho coletivo baseou-se na convivência com o semiárido, no enfrentamento com os problemas relacionados à água e à reapropriação do projeto Sementes da Paixão, um projeto realizado por camponesas/es para o cultivo e proteção de sementes adaptadas às condições do semiárido.

Júlia Serrano (2014) realizou uma pesquisa sobre a trajetória organizativa das mulheres no Polo da Borborema e a sua relação com a agroecologia. Ela conta, juntamente com cinco agricultoras da região, como as transformações e o fortalecimento das mulheres ocorreram no semiárido paraibano

³ Esclarecemos também que a participação, e muitas vezes o protagonismo) das mulheres no movimento agroecológico brasileiro não ocorreu da criação da Articulação Nacional de Agroecologia-ANA, em 2002; mas identificamos que da formação do Grupo de Trabalho de Gênero, formado por lideranças femininas de diversas organizações do movimento agroecológico nacional vem sendo fortalecida a rede de comunidades promotoras da agroecologia em todo o país. Para melhor compreensão sobre o histórico do movimento agroecológico e a participação/protagonismo das mulheres no Brasil ver: Siliprandi (2015).

nas últimas duas décadas. O Grupo de Trabalho de Mulheres da Articulação Nacional de Agroecologia também participou das formações no Polo da Borborema. Dos relatos concedidos a Julia Serrano (2014) por D. Terezinha verificamos que a estratégia utilizada fomentou romper o isolamento de muitas mulheres e intensificar a participação delas em intercâmbios, oficinas, eventos, desde as próprias histórias de superação para incentivar a entrada de mais e mais mulheres na prática agroecológica. Citada por Julia Serrano (2014) D. Terezinha conta da importância deste:

Daí a gente viu que é muita mulher acompanhando esse trabalho: mulher com banco de semente, criação de ovelha, criação de cabra, mulher que luta no roçado e mulher que enfrenta com o marido as lutas do dia a dia. Eu sempre dizia à minha filha (secretária do STTR de Solânea) que seria bom um dia fazer uma comemoração do dia da mulher, aí foi se juntando o Polo os sindicatos (Serrano, 2014, p.66).

E assim são reapropriados saberes, fortalecidos os laços e ampliada a atuação-participação das mulheres agricultoras em toda dimensão de atividades do Polo da Borborema:

Se hoje eu morrer, vou feliz, pois aprendi o que eu tinha que aprender e graças a Deus minhas filhas tão sabendo que é o caminho que elas podem seguir e ensinar os filhos delas (Serrano, 2014, p.70).

As lutas e resistências contra as violências e opressões suportadas pelas mulheres do campo no Polo da Borborema formam parte da construção agroecológica da produção local. A vida das mulheres da Borborema está entrelaçada à produção da vida realizada na agricultura no semiárido paraibano. Anilda se expressa da seguinte maneira:

Pra mim é melhoria de vida né, é você ter saúde na sua casa e na sua família, porque você já sabe que você tá encapando a agroecologia, você tá contribuindo para o meio ambiente, você não desmata mais, você não polui mais, você só trabalha com produtos saudáveis, você só tem a melhorar. Então, pra mim significa saúde, amor e liberdade (Serrano, 2014, p.82-83).

Falar das mulheres agricultoras do Polo da Borborema é trazer para o protagonismo das transformações socioeconômicas e políticas do semiárido paraibano, a diversidade da vida manifestada nas histórias delas. Trajetórias, origens, gerações, técnicas de cultivo, sentimentos, conhecimentos, opressões, ativismos, são relatos de experiências concretas dessas mulheres que formam, interagem e proliferam nos intercâmbios de experiências e conhecimentos para a produção da vida na catinga da Paraíba. Elas refundam as bases ecológicas da agricultura; respeitam as formas organizativas aprendidas de geração em geração, prezam pela qualidade do alimento produzido (Leonel Junior, 2016) e libertam a produção e o consumo das lógicas que impõem o consumo de alimentos processados, geneticamente modificados e impregnados de agrotóxicos e pesticidas químicos. Além de organizarem no comércio circular da Borborema intercâmbios de produtos, conhecimentos e técnicas de cultivo com outras/os agricultoras/es de outras regiões fortalecendo a rede da agroecologia do país (Serrano, 2014). Estas práticas agroecológicas representam pedagogias ecofeministas num horizonte multidimensional porque traduzem-se em práticas continuadas e compartilhadas para e com as pessoas e ao mesmo tempo para e com a terra/Terra.⁴ Nas suas experiências de produção agroecológica elas reorganizaram o meio onde vivem gerando as transformações sociais que entendem adequadas e desejáveis à vida em todas as suas manifestações.

⁴ terra com a qual produzimos e compartilhamos nossos recursos e a Terra lugar onde cohabitamos.

O hamutuk em Eluli, Timor-Leste

Timor-Leste é um país do sudeste asiático que foi colônia portuguesa durante 500 anos. Fica situado na ilha de Timor entre a Austrália e a Indonésia e acedeu à sua plena independência em 2002 depois de 24 anos de ocupação militar indonésia e da destruição, pela guerra, de 80% do seu território (Cunha, 2014).⁵ É neste contexto de disrupção e resistência que fazemos a análise da prática do *hamutuk*. Como mencionamos acima embora mulheres e homens pratiquem com frequência o *hamutuk*, esta forma de trabalhar está mais difundida entre as mulheres. As razões porque isso acontece e quais os elementos que destacamos no *hamutuk* como pedagogias ecofeministas é o que nos ocupa a seguir.

O contexto de análise é o das montanhas de Eluli, junto a Maubara, na parte ocidental do país, em particular, nas terras de uma comunidade familiar da linhagem da matriarca Mina Bessa. A metodologia de trabalho inclui, participação nas tarefas da comunidade, conversas e apontamentos etnográficos mas também a narrativa da matriarca sobre o lugar, a terra, os seus trabalhos das mulheres e tudo aquilo que representam para si e para a sua família.

Em Timor-Leste a relação telúrica e vital entre as pessoas e a terra é constitutiva tanto das sociabilidades timorenses quanto da sua visão de si e do mundo. Muitos dos trabalhos associados à terra são da responsabilidade das mulheres que resultam, entre outras coisas, em socioeconomias fundamentais para a existência dos corpos, o alimento dos espíritos e a celebração da vida que existiu, existe e existirá. Contribui para o entendimento do *hamutuk*, como prática ancestral ressignificada no quotidiano das mulheres hoje em dia, esta complexidade de perceber-se que em Timor-Leste, a terra é considerada, tanto uma entidade material quanto sagrada (Cinatti, 1996; CES, 2017). Mina Bessa explica essa relação com a terra da seguinte maneira:

Um dia, no tempo das avós das minhas avós, elas viram uma rola que todos os dias voava junto das casas e pousava no mesmo ramo da ai-dila (papaieira). Era sempre a mesma rola, sempre à mesma hora. As penas eram brilhantes e o bico dela estava sempre cheio de água. Viam-se as gotas a cair na terra. As avós das minhas avós perceberam então que aquela rola falava com elas e lhes dizia que ali mesmo, junto às suas casas estava uma nascente de água. A rola ia e voltava todos os dias até que um dia, debaixo das pedras, a água chegou à terra com tanta abundância e tão cristalina que elas souberam que ali era uma terra sagrada onde a água nasce sagrada. Era o lugar Eluli, água sagrada. A rola, essa seria para a toda a família desde sempre e para sempre aquela que jamais seria tocada, ferida, aprisionada. A rola e água sagradas daquela terra sagrada (Cunha, Bessa e Almeida, 2018).

Essa visão sobre a terra faz com que, qualquer atividade que a envolva, tal como aquelas que as mulheres levam a cabo nas suas hortas e jardins, não deva ser entendida como uma mera ação para gerar alimentos e mercadorias (Narciso e Henriques, 2011). A imbricação primordial entre o social, o espiritual, a imanência e a transcendência marca, indelevelmente, as formas como em Timor-Leste são percebidos estes trabalhos das mulheres, que são os que nos interessam analisar neste trabalho.

Contudo não se trata de uma visão liberal ou individualista do trabalho das mulheres. Ao invés, pensamos que este só pode ser compreendido, em toda a sua amplitude, no âmbito do seu lugar e estatuto dentro das comunidades familiares e linhagens (Cunha, 2006a; 2006b; 2014). As famílias são compostas por pessoas com relações consanguíneas, mas também por outras pessoas aparentadas através de alianças ou outras razões radicadas em eventos intercomunitários. Essa multiplicidade de relações existentes nos agregados familiares é regida por rituais escrupulosamente conhecidos,

⁵ Para mais informação sobre o país existe uma ampla bibliografia entre a qual algumas das obras de Cunha, 2006a, 2006b, 2014, 2018b.

partilhados e seguidos que procuram estabelecer ou restaurar a coesão, o equilíbrio e a harmonia (Cunha, 2011; 2014). Mina diz-nos o seguinte:

Chamaram-se os homens para fazerem os seus trabalhos: limpar os cafezais, limpar os terrenos e fazer as paredes da casa e colocar o seu telhado. As mulheres, colhem a cereja do café, escolhem, torram, pilam e vão para os bazares vender o que lhes sobra. Também são as mulheres que plantam as hortas, capinam, colhem, e fazem os celeiros para guardar o milho e o feijão. Colhem as frutas, o inhame e a mandioca e preparam a comida para toda a gente. Cuidam das galinhas e dos porcos. Escavam os buracos na terra para as galinhas porem os seus ovos ao abrigo do calor e de roubos; recolhem os ovos e sabem guardá-los nos lugares mais frescos da casa. Juntam as frutas, as hortaliças e tudo o que podem para dar aos seus porcos alimentando-os tal como fazem com a sua prole e a sua descendência. Organizam a casa para se poder dormir, comer, estar e, conversar, tudo o que for preciso (Cunha, Bessa e Almeida, 2018).

Esses modos de organização familiar plasmados na centralidade da uma *lulik* (casa sagrada) familiar revelam também a fonte da autoridade e legitimidade, da diferenciação de lugar e estatuto de cada pessoa, estabelecendo e atualizando regras de convívio entre humanos e não-humanos, entre quem vive em quem ainda ou já não vive, entre o imanente e o transcendente (CES, 2017).

Argumentamos que estas relações estão tanto ancoradas nas experiências ancestrais que marcam as sociabilidades, conhecimentos e cosmovisões vigentes como são marcadas pelas experiências atuais de contato com elementos modernos que estão presentes nas instituições, sociabilidades e comportamentos. Estamos perante uma realidade muito dinâmica que tem sofrido, ao longo de vários séculos, muitas interferências e rupturas. Pode-se argumentar que as continuidades remanescentes, com o que se pode chamar de cosmovisões endógenas, mantidas pela persistência de certas práticas culturais, de normas jurídicas consuetudinárias e de um sentido profundo de resistência e dignidade (Mattoso, 2005), nos permitem perceber algumas singularidades fortemente radicadas na sociedade timorense.

A prática do *hamutuk* não é apenas um mutirão em que as pessoas se juntam, à vez, para realizar trabalhos que todas/os precisam. Na realidade, as pessoas em Timor-Leste falam do *hamutuk* como uma ética de obrigações mútuas. Esta é primeira característica que gostaríamos de destacar. O *hamutuk* é uma pedagogia intergeracional com que se aprende e se ensina segundo os contextos e as ocasiões tal como o sabemos desde os ecofeminsmos. A avó Mina, Florência e Umbelina são as três mulheres mais velhas de Eluli e que conhecem as suas responsabilidades não só para com as suas avós e avôs que, no alto da montanha, em Guguleu, continuam presentes de muitas formas. O *hamutuk* é a concretização desta visão cosmológica e deste horizonte social e ecológico onde as coisas fazem sentido:

Tenho que preparar a minha filha para continuar a ser de Eluli e também as suas filhas e filho. A vida renova-se em cada geração mas cada uma delas está tão fora como dentro da anterior. É isso que eu tenho que ensinar em casa, na horta ou nos cafezais onde as mais velhas e as mais novas continuam as tarefas de cuidar e de prolongar a vida: saber colher, escolher a fruta, saber onde as galinhas põem os seus ovos, como se faz para saber se estão em condições para comer, como se torra o café, como se faz o pó dele, onde ficam as sepulturas dos avós e avôs, o que é preciso fazer para honrar a todas e todos (Cunha, Bessa e Almeida, 2018).

À semelhança de outras manifestações sociais timorenses, o *hamutuk* é uma forma de realização da dignidade em dois sentidos entre as pessoas envolvidas, nomeadamente as mulheres. Isto significa que só pratica o *hamutuk* quem está em condições de se tornar credora de uma dívida, ou seja, o *hamutuk*

é trabalho cooperativo que indica que as pessoas que estão envolvidas se comprometem reciprocamente a reconhecer nas demais a sua própria humanidade. Não se trata de retribuir o trabalho mas sim, a certeza que ao ser aceite no grupo para trabalhar em conjunto está a ser reconhecida o seu lugar na comunidade e no mundo. Neste sentido, o pior que pode acontecer a uma mulher (ou homem) é não ser aceite no *hamutuk* pois significa, antes de mais, que ela (ou ele) não é qualificada/o com o respeito e a dignidade suficientes para fazer as outras pessoas credoras da dívida que o seu trabalho representa. Ser excluída/o de um *hamutuk* é, pois, a confirmação social e simbólica de que a sua humanidade está ferida ou obliterada.

No nosso entendimento esta característica do *hamutuk* pode ser considerada uma pedagogia ecofeminista pois ela revela a diversidade epistemológica do mundo mas sobretudo porque evidencia que a vida rege-se por obrigações, e não direitos, que existem para garantir a dignidade humana de todas/os que está umbilicalmente ancorada na sua relação com a terra e com tudo o que ela significa.

Em segundo lugar, o *hamutuk* só é possível ser entendido se tivermos em consideração um outro conceito de tempo e de economia. No *hamutuk* o trabalho, ou seja, essas atividades humanas que se fazem conjuntamente com outros seres vivos e a terra não podem ser compradas nem vendidas. Ora isto, está em linha com as práticas e pedagogias ecofeministas que vão na contramão tanto do androcentrismo como do antropocentrismo do pensamento moderno de matriz iluminista. A complexidade do *hamutuk* revela-se aqui de uma maneira profunda e que, em grande medida, talvez não seja possível ser compreendida com os nossos aparelhos analíticos ainda marcadamente logocêntricos.

É todo um currículo de aprendizagens fundamentais para se perceber e dar significado ao mundo onde se vive. Elas são as mestras que providenciam todas as lições e experiências necessárias. É uma escola sem paredes e sem horários, mas feita de muitos conhecimentos úteis, significantes e com significado que se aprendem experimentando tudo com a alegria da brincadeira ou, simplesmente, por estarem juntas e sentirem pertencer àquele lugar. E tudo isto se faz em conjunto, ita *hamutuk*, para que todas e todos sejam reconhecidas/os na sua humanidade e a vida se manifeste na circularidade do tempo presente, passado e futuro.

Considerações finais

O trabalho produtivo, gerador da existência e coexistência de mulheres, homens e ecossistemas em equilíbrio e harmonia, à margem dos valores da maximização do lucro e da racionalidade instrumental moderna, demanda compreendermos e alimentarmos práticas pedagógicas ecofeministas. Tais práticas estão presentes nos espaços ativamente ignorados e marginalizados pelas estruturas socioeconômicas das políticas neoliberais capitalista contemporânea e como demonstram as experiências agroecológicas das mulheres da Borborema e do *hamutuk* que apresentamos. Delas irrompem possibilidades de transformações socioeconômicas capazes de coconstruir ecologias de saberes e práticas que interagem na luta pela vida humana e não-humana, pela comunhão de ser, estar e viver no mundo e apontam alternativas em ação que, nas palavras de Vandana Shiva (2013), significam histórias alternativas de fazer as pazes com a Terra. Estas práticas inspiram o caminho a ser perseguido para mulheres e homens construir com compaixão, justiça e sustentabilidade relações socioeconômicas que forjadas na ecojustiça e numa ética-política nas relações entre humanos e não-humanos. As experiências trazidas aqui traduzem, no nosso entendimento, manifestações concretas e contextualizadas de pedagogias ecofeministas em harmonia com a existência plural dos seres vivos no planeta.

Referencias

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Em *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid, Espanha: ACSUR-Las Segovias.

Celentani, F. G. (2015). *Feminismo desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, Mexico: UACM.

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (2017). Para uma justiça de matriz timorense: o contributo das justiças comunitárias. Díli, Brasil: CRLTL, CES.

Cinatti, R. (1996). *Um cancionero para Timor*. Lisboa, Portugal: Editorial Presença.

Coraggio, J. L. (Org.) (2016). *Economía social y solidaria en movimiento*. Los Polvorines-Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Cunha, T. (2006a). *Vozes das mulheres de Timor-Leste*. Porto, Portugal: Afrontamento.

Cunha, T. (2006b). *Feto Timor Nain Hitu - Sete Mulheres de Timor*. Coimbra, Portugal: AJP.

Cunha, T. (2011). A arte de xiticar num mundo de circunstâncias não ideais. Feminismo e descolonização das teorias econômicas contemporâneas. Em T. Amal (Org.), *Ensaio pela democracia. Justiça, dignidade e bem-viver*. Porto, Portugal: Afrontamento.

Cunha, T. (2014). *Never Trust Sindarella. Feminismos, Pós-colonialismos, Moçambique e Timor-Leste*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina.

Cunha, T. (2015). *Women InPower Women. Outras economias criadas e lideradas por mulheres no Sul não-imperial*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Cunha, T. (2017a). Todo o trabalho é produtivo: economias de abundância e da sobriedade. Em X. H. González (Coord.), *[Re]Pensar a democracia*. Foro obcomún.

Cunha, T. (2017b). Cuestionando el principio de la escasez: miradas desde otras economías fuera de la economía neoclásica. Em T. Vicente Rabanaque, M. J. Hernandorena e T. V. Estevan (Orgs.), *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías* (pp. 888-898). Valencia, Espanha: Universitat de València.

Cunha, T. (2018). Somos diferentes, somos iguais. Diversidade, educação e democratização da política. Em A. Ribeiro de Almeida Júnior e S. R. Chaves Nunes (Org.), *Diversidade e Poder*. São Paulo, Brasil: Editora Hucitec.

Cunha, T., Bessa, M. e Almeida, P. F. (2018). Trabalhos das mulheres em Eluli e economias da terra em Timor-Leste. Trabalho apresentado em 1ª Conferência da TLSA, Rupturas, continuidades e novas sínteses em Timor-Leste, Seção Brasil. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

Federici, S. (2018). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas*

feministas. Trad. Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz. Madrid, Espanha: Traficantes de Sueños.

Federici, S. (2014). *Calibán y La bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid, Espanha: Traficantes de Sueños.

Freire, P. (1975). *Pedagogia do oprimido*. Porto, Portugal: Afrontamento.

Freire, P. (2005) [1996]. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo, Brasil: Paz e Terra.

Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia. (Primera Parte). *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 4(5), 80-94. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2790/279021514007>

Hecht, S. B. (1999). La evolución del pensamiento agroecológico. Em M. Altieri (Org.), *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo, Uruguay: Nordan-Comunidad.

Hillenkamp, I. (2013). *L'Economie Solidaire en Bolivie. Entre Marche' et Dé'mocratie [Solidarity Economy in Bolivia. Between Market and Democracy]*. Paris, Genève: Karthala, Graduate Institute Publications.

Hillenkamp, I. (2015). Solidarity Economy for Development and Women's Emancipation: Lessons from Bolivia. *Development and Change*, 46(5), 1133–1158.

Leonel Junior, G. (2016). *Direito à agroecologia: a viabilidade e os entraves de uma prática agrícola sustentável*. Curitiba, Brasil: Editora Prismas.

Mattoso, J. (2005). *A dignidade: Konis Santana e a resistência timorense*. Lisboa, Portugal: Temas e Debates.

Merchant, C. (1990). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco, Estados Unidos: Harper & Row Publishers.

Mies, M. (2014). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. Londres, Inglaterra: Zed Books.

Mies, M. e Shiva, V. (1993). *Ecofeminism*. Londres, Inglaterra: Zed Books.

Mohanty, C. T. (1991). Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. Em C. Talpade Mohanty, L. M. Torres e A. Russo (Eds.), *Third world women and the politics of feminism* (pp. 462-487). Bloomington: Indiana University Press.

Narciso, V. e Henriques, P. D. de S. (2011). Funções da terra para as comunidades rurais do Timor-Leste. Em K. Silva e L. Sousa (Orgs.), *Ita maun alin... o livro do irmão mais novo* (pp. 241-256). Lisboa, Portugal: Ed. Colibri/Instituto de Estudos de Literatura Tradicional.

Paredes, J. (2014). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Ciudad de México, Mexico: Cooperativa el Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante.

Patel, R., e Moore, J. W. (2018). *A história do mundo em sete coisas baratas. Um guia sobre o capitalismo, a natureza e o futuro do planeta*. Lisboa, Portugal: Presença.

Pérez Orozco, A. (2017). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Espanha: Traficantes de Sueños.

Puleo, A. H. (2013). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, Espanha: Cátedra. Colección Feminismos.

Santos, B. de S. (2018). *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham and London: Duke University Press.

Sevilla Guzmán, E., e Soler Montiel, M. (2009). Del desarrollo rural a la agroecología. Hacia un cambio de paradigma. Documentación Social. *Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*, 155, 23-39.

Serrano, J. S. (2014). Mulheres da Borborema construindo a agroecologia e a igualdade de gênero. (Dissertação de Mestrado em Ciências Agrárias no Centro de Ciências Humanas, Sociais e Agrárias). Universidade Federal da Paraíba. Recuperado de <http://aspta.org.br/files/2015/04/mulheres-da-borborema-JSS.pdf>

Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid, Espanha: Cuadernos inacabados 18, editora horas y horas.

Shiva, V. (2013). *Making Peace with the Earth*. Londres, Inglaterra: Pluto Press.

Shiva, V. (2018) *¿Quién alimenta realmente el mundo? El fracaso de la agricultura industrial y la promesa de la agroecología*. Madrid, Espanha: Capitán Swing.

Siliprandi, E. (2015). *Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas*. Rio de Janeiro, Brasil: Editora UFRJ.

Streck, D. R. (2015). Pedagogía(s). Em Streck, D. R. (Coord.); Rendín, E. e Zitkoski, J. (Orgs.), *Diccionario Paulo Freire*. Lima, Perú: CEAAL.

Svampa, M. (2013). Resource Extractivism and Alternatives: Latin American Perspectives on Development. Em Permanent Working Group on Alternatives to Development (Org.), *Beyond Development Alternative Visions from Latin America* (pp. 117-143). Transnational Institute Rosa Luxemburg Foundation.

Valle, L. de P. (2017). El ecofeminismo como propulsor de la expansión de la racionalidad ambiental. *Ecología Política*, 54, 28-36.

Valle, L. de P. (2019). Ecofeminismo. Dicionário Alice. Recuperado de

https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24270

Warren, K. e Erkal, N. (1997). *Ecofeminism: Women, culture, nature*. Indiana University Press.

Enviado: 05/03/2019

Aceptado: 15/10/2019

Cómo citar este artículo:

Cunha, T. y Valle, L. d. P. (2019). O respeito à economia da vida e as pedagogias ecofeministas. Reflexões sobre a prática da agroecologia e do *hamutuk*. *Otra Economía*, 12(22), 238-252.