

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

THAIS MARQUES DE SANTO

**AGRICULTURA DO CUIDADO E A CRIAÇÃO DE NOVAS PRÁTICAS SOCIAIS:
UMA CONTRAPOSIÇÃO À FORMA DE VIDA CAPITALISTA NEOLIBERAL**

Porto Alegre
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

THAIS MARQUES DE SANTO

**AGRICULTURA DO CUIDADO E A CRIAÇÃO DE NOVAS PRÁTICAS SOCIAIS:
UMA CONTRAPOSIÇÃO À FORMA DE VIDA CAPITALISTA NEOLIBERAL**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Ciências Sociais, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Emil Albert Sobottka

Porto Alegre

2021

Ficha Catalográfica

S237a Santo, Thais Marques de

Agricultura do cuidado e a criação de novas práticas sociais :
uma contraposição à forma de vida capitalista neoliberal /
Thais Marques de Santo. – 2021.

96 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Emil Albert Sobottka.

1. Agricultura do cuidado. 2. Neoliberalismo. 3. Formas de vida. I.
Sobottka, Emil Albert. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

THAIS MARQUES DE SANTO

**AGRICULTURA DO CUIDADO E A CRIAÇÃO DE NOVAS PRÁTICAS SOCIAIS:
UMA CONTRAPOSIÇÃO À FORMA DE VIDA CAPITALISTA NEOLIBERAL**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Ciências Sociais, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Aprovada em: _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Emil Albert Sobottka (orientador)

Profa. Dra. Edla Eggert

Profa. Dra. Fernanda Bittencourt Ribeiro

Prof. Dr. Luiz Gustavo da Cunha de Souza

Prof. Dr. Marcelo Carvalho Rosa

Porto Alegre

2021

Aos agricultores e agricultoras que ousam enfrentar a dureza da vida com amor à terra, cuidando de si, do outro, da natureza e produzindo vida. Dedico esta tese também à Olívia, o principal motivo que me leva a esperar e contribuir para a construção de uma sociedade justa, acolhedora, solidária e livre.

AGRADECIMENTOS

Ninguém solta a mão de ninguém! Esta frase tem servido de guia, pois ao final de tudo, só temos mesmo uns aos outros, umas às outras. O contexto brasileiro tem sido de profundos desalentos, mas saber que temos pessoas queridas e generosas por perto nos auxilia a enfrentar, dar sentido à vida e estender a mão a quem precisa.

Que alegria chegar ao final deste percurso, relembrar minha trajetória e perceber que ela foi permeada de apoio, amizade e parcerias. Preciso iniciar agradecendo aos professores e professoras que contribuíram com minha formação e que foram decisivos para que hoje eu tenha um imenso amor pela sala de aula e pela construção coletiva de saberes. Em especial, agradeço ao professor Emil que orientou generosamente este trabalho, se colocou sensível ao meu contexto de estudante, trabalhadora e mãe; fico feliz que nossa amizade seguirá após o doutorado.

Menciono também o professor Gustavo e a professora Edla que contribuíram com a qualificação desta tese, lamento que o pouco tempo não tenha me permitido a merecida apropriação das sugestões, que bom que esta pesquisa não se encerra neste texto. E o prof. Marcelo e a profa. Fernanda por aceitarem compor a banca final.

Agradeço ao PPGCS-PUCRS por ser um espaço de trocas, aprendizados e acolhimento. Referencio principalmente o prof. Rafael Madeira, coordenador do Programa, pelo apoio e compreensão neste contexto de adversidades que a pandemia gerou. E a colega Taiane Bringhenti, incansável no esforço de agregar a todos e todas, colher demandas, organizar e mobilizar para o Seminário Discente, obrigada por ter sido nossa representante nos últimos anos.

Ao TMN, amigos e amigas fundamentais na minha formação intelectual e humana, compartilhando momentos alegres, viagens, vivências, experiências profissionais e visões de mundo. Especialmente, Adão, Douglas, Vagner, Alexandre, Débora, Ismael, Santiago e Liliane, sempre muito presentes na minha vida e abrigos da amizade.

Agradeço Candice pela amizade que já dura mais de 17 anos, pelo incentivo e por me ensinar tanto sobre resiliência. E aos meus familiares pelo afeto e pela torcida para que eu realize meu projeto de vida.

Ao Douglas e à Olívia, minha família, meu ponto de partida e de chegada. Douglas com seu abraço acolhedor e motivador, sem dúvidas, é um dos responsáveis por este percurso estar sendo concluído sem maiores traumas. E Olívia por ser tão cativante, alegre e me fazer repensar

todos os dias o senso de urgência e a noção de prioridade. Brincar, pular no sofá e jogar a bola para o céu não podem esperar, o resto dá-se um jeito.

Também sou grata aos espaços de trabalho que me abrigaram nestes últimos quatro anos. O IFSUL (câmpus Sapiranga e Novo Hamburgo) onde fui professora substituta durante um ano. E onde pude vivenciar a importância e a robustez desta política pública fundamental para o desenvolvimento do país, da formação técnica, da iniciação científica na educação básica e da formação profissional qualificada. Ensino público, gratuito e de qualidade transforma vidas e transforma um país. E ao SESI-RS onde atuo na EJA Ead desde 2018 e onde integro uma rede de professores e professoras comprometidos com a escolarização de estudantes trabalhadores e com o sonho de vida melhor que eles e elas manifestam. Incentivamos os estudantes a sonharem e a construir um futuro melhor para si, serem referência e exemplo para os seus, mesmo sabendo que o contexto é duro e a luta precisa ser grande e incessante. Conhecimento é ferramenta básica para a construção de uma sociedade mais justa, por isso sigo comprometida com a socialização dos saberes que a Sociologia me proporciona e fomentando a reflexão, o diálogo e a inclusão de todos e todas.

Aos homens e mulheres, agricultores e agricultoras familiares, que motivaram a realização deste trabalho e que me inspiram a acreditar que viver de outro modo é possível, de forma mais integrada com o outro e com o meio, com mais saúde e adotando uma postura ética e solidária.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Sendo assim, agradeço à CAPES pela bolsa taxas que me foi concedida e que possibilitou minha frequência no curso de doutorado em uma universidade comunitária. Desejo que muitos e muitas estudantes tenham essa oportunidade que viabiliza a produção do conhecimento e o desenvolvimento humanizado do país.

O feijão germina no algodão, a vida sempre vence
Emicida

Cuidar da terra, cuidar das sementes é mais que um ofício.
É uma filosofia.
Marivaldo Riva

Tú no puedes comprar al viento
Tú no puedes comprar al sol
Tú no puedes comprar la lluvia
Tú no puedes comprar el calor
Tú no puedes comprar las nubes
Tú no puedes comprar los colores
Tú no puedes comprar mi alegría
Tú no puedes comprar mis dolores
(Vamos caminando)
(Vamos caminando)
(Vamos dibujando el camino)
No puedes comprar mi vida (vamos caminando)
La tierra no se vende
Trabajo bruto, pero con orgullo
Aquí se comparte, lo mío es tuyo
Calle 13

RESUMO

A Revolução Verde foi o processo que criou as condições para a penetração e difusão do ideário neoliberal na agricultura. As inovações técnicas e tecnológicas e as transformações que fomenta criam um modo novo de relação com os produtos agrícolas, um novo paradigma de alimentação e comercialização. Estas mudanças afetam de diferentes modos a vida dos sujeitos produtores e consumidores, estes, por sua vez, deparam-se com problemas práticos derivados deste modo de produção e comercialização, como consequência, necessitam desenvolver coletivamente práticas sociais para dar conta da resolução destes problemas. Tendo em vista que a forma de vida forjada pelo capitalismo neoliberal não é capaz de garantir as condições para o desenvolvimento do aprendizado social necessário para a resolução dos problemas que engendra, é necessário buscar em práticas sociais estranhas ao neoliberalismo, como as produzidas pelas formas alternativas de agricultura, o caminho para a resolução destes problemas. Como referência dos modelos alternativos, analisamos as agriculturas familiares agroecológica e orgânica e propomos a noção de agricultura do cuidado como síntese delas, pois defendemos que o princípio ético-normativo que subjaz a estas formas alternativas de agricultura é o cuidado. Este tomado como constitutivo do ser e ligado ao modo como o ser humano realiza a sua existência no mundo, mas, especialmente, como um produto da sociabilidade. Queremos defender que a forma de vida que vem sendo criada pela agricultura do cuidado tem suas bases éticas no cuidado consigo, com o outro e com a natureza; e seu fundamento normativo são relações emancipatórias assentadas em liberdade social, autonomia e solidariedade. O objetivo geral do presente trabalho é verificar se ou em que medida as práticas sociais produzidas pela agricultura do cuidado são capazes de apontar para uma forma de vida alternativa à forma de vida capitalista neoliberal. Nosso estudo é qualitativo e está dividido em duas partes: uma crítica à forma de vida capitalista neoliberal e uma investigação empírica sobre a formação de um projeto alternativo, uma forma de vida antagônica à instituída. A etapa empírica é composta por dados primários e secundários.

Palavras-chave: Agricultura do cuidado; neoliberalismo; formas de vida.

ABSTRACT

The Green Revolution was the process that created the conditions for the penetration and diffusion of neoliberal ideology in agriculture. The technical and technological innovations and the transformations it fosters create a new way of relating to agricultural products, a new paradigm of feeding and commercialization. These changes affect in different ways the lives of producers and consumers, who, in turn, are faced with practical problems derived from this mode of production and commercialization, and as a consequence, need to collectively develop social practices to solve these problems. Considering that the form of life forged by neoliberal capitalism is not able to guarantee the conditions for the development of the social learning necessary to solve the problems it engenders, it is necessary to seek in social practices that are foreign to neoliberalism, such as those produced by alternative forms of agriculture, the way to solve these problems. As a reference of alternative models, we analyze agroecological and organic family farming and propose the notion of care agriculture as their synthesis, since we argue that the ethical-normative principle that underlies these alternative forms of agriculture is care. This principle is taken as constitutive of being and linked to the way human beings realize their existence in the world, but especially as a product of sociability. We want to argue that the form of life that is being created by care agriculture has its ethical basis in caring for oneself, for others, and for nature; and its normative foundation is emancipatory relationships based on social freedom, autonomy, and solidarity. The general objective of this thesis is to verify whether or to what extent the social practices produced by care agriculture are capable of pointing to an alternative form of life to the neoliberal capitalist form of life. Our study is qualitative and is divided into two parts: a critique of the neoliberal capitalist form of life and an empirical investigation about the formation of an alternative project, a form of life antagonistic to the established one. The empirical stage is composed of primary and secondary data.

Keywords: Care agriculture; neoliberalism; forms of life.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
1.1 METODOLOGIA.....	15
1.2 APONTAMENTOS SOBRE O CAMPO DE ESTUDOS.....	17
1.3 ESTRUTURA DO TRABALHO.....	21
2 O CAPITALISMO NEOLIBERAL COMO FORMA DE VIDA.....	23
2.1 CAPITALISMO E NEOLIBERALISMO: CARACTERIZAÇÃO.....	23
2.2 O QUE SÃO FORMAS DE VIDA?.....	31
2.2.1 O capitalismo como forma de vida.....	33
2.3 PRÁTICAS SOCIAIS CAPITALISTAS E EXPECTATIVAS NORMATIVAS FRUSTRADAS.....	35
2.4 CRISE DO CUIDADO, COMODIFICAÇÃO E BLOQUEIOS DE APRENDIZAGEM.....	42
3 AGRICULTURA DO CUIDADO: UMA CONTRAPOSIÇÃO À FORMA DE VIDA CAPITALISTA NEOLIBERAL?.....	50
3.1 AGRICULTURA FAMILIAR, AGROECOLOGIA E AGRICULTURA ORGÂNICA: CARACTERIZAÇÃO.....	50
3.1.1 A Agroecologia enquanto movimento: a Rede Ecovida.....	55
3.2 AGRICULTURA DO CUIDADO E NOVAS PRÁTICAS SOCIAIS.....	57
3.2.1 Racionalidade: produção, família e natureza.....	58
3.2.2 Liberdade, concorrência e livre mercado: comercialização e comunidade de valores.....	64
3.2.3 <i>Homo oeconomicus versus Ille qui curat</i>: da constituição de um outro tipo antropológico.....	70
3.3 MULHERES E CUIDADO.....	74
3.4 NASCE UMA NOVA FORMA DE VIDA?	83
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS.....	89

1 INTRODUÇÃO

Nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844, Marx (2010, p. 76-77) trata da renda da terra e do modo como a concentração fundiária empurra os trabalhadores rurais para o meio urbano, para o trabalho industrial e para a miséria. Este processo, conforme este autor argumenta, fortalece o setor industrial na condição de adversário da grande propriedade fundiária, que se vê submetida às regras de mercado, precisa renunciar a seu caráter feudal e se modernizar para se manter competitiva. Para além do fato de Marx ver com bons olhos o processo de desenvolvimento capitalista do meio rural, queremos enfatizar que desde sua origem, o capitalismo intervém e reorganiza o trabalho agrário e o universo rural de modo mais amplo.

Seguindo na mesma esteira, ao reconstruir a formação da classe operária inglesa, Thompson (1987) explica como os processos de cercamento e expropriação da terra foram impossibilitando a subsistência de um camada extensa de trabalhadores rurais que se viram obrigados a migrar para as cidades e para o trabalho industrial que se encontrava em ascensão. Este autor indica que “as consequências sociais [dos cercamentos] foram profundas porque o processo tornou visível, tanto em relação ao passado quanto ao futuro, a destruição dos elementos tradicionais na sociedade camponesa inglesa” (Thompson, 1987, p. 46). Embora os valores destas populações tenham sido decompostos, as lembranças do meio rural e as vivências camponesas foram incorporadas à cultura da classe operária urbana; este aspecto é demonstrado no rancor que estes trabalhadores expressam em relação à aristocracia rural e no fato de terem sido eles – na condição de filhos ou netos de camponeses – que organizaram, segundo Thompson (1987, p. 63-64; p. 66), o protesto nacional mais coerente pela devolução da terra na Inglaterra.

Em uma abordagem contemporânea e sobre o contexto brasileiro, Martins apresenta uma conclusão semelhante à proposta por Thompson. Conforme argumenta,

o deslocamento [para o meio urbano] nos mostrou, e já há estudos sobre o fenômeno, que o rural pode subsistir culturalmente por longo tempo fora da economia agrícola. Pode subsistir como visão de mundo, como nostalgia criativa e autodefensiva, como moralidade em ambientes moralmente degradados das grandes cidades, como criatividade e estratégia de vida (Martins, 2001, p. 32).

Retornando aos fenômenos sociais que mobilizaram o século XVIII, Marx e Thompson, ao explicitarem os processos que produziram o intenso êxodo rural, a proletarianização das cidades, a pauperização dos trabalhadores rurais e a destruição de seus valores tradicionais,

evidenciaram que o capitalismo, desde seus primórdios, significa um modo de vida mal sucedido que não cumpre suas promessas normativas de satisfação das necessidades.

A Revolução Verde, por sua vez, é um novo processo de transformação do meio rural. Este foi um fenômeno global que teve início no final da Segunda Guerra Mundial e também é conhecido como “modernização da agricultura” por ser marcado por inovações tecnológicas: adoção de maquinário do plantio à colheita, investimento em melhoramento genético de sementes (transgênicos) e utilização intensiva de agrotóxicos (herbicidas, fungicidas, inseticidas e fertilizantes químicos) na produção agrícola.

Com a bandeira de acabar com a fome, os preceitos da Revolução Verde foram difundidos pelo mundo e adotados por governos, inclusive dos países periféricos. No entanto, embora a modernização da agricultura tenha gerado um aumento exponencial da produtividade, não resultou na extinção da fome, pois a má distribuição de alimentos, a pobreza e a desigualdade social não foram combatidas com a mesma intensidade com que se investiu nas tecnologias agrícolas (Andrades; Ganimi, 2007).

De acordo com Moreira (2000), a partir da noção de sustentabilidade, produz-se críticas que enfatizam três aspectos distintos, mas complementares, da Revolução Verde. São eles: crítica da técnica, crítica social e crítica sociopolítica.

O primeiro aspecto refere-se à relação do ser humano com a natureza, pois a adoção das técnicas de produção preconizadas pela Revolução Verde implica uma determinada concepção de natureza subordinada à produção agrícola e a interesses econômicos. Esta crítica “leva em conta a poluição e envenenamento dos recursos naturais e dos alimentos, a perda da biodiversidade, a destruição dos solos e o assoreamento de nossos rios” (Moreira. 2000, p. 44). Os modos considerados alternativos de agricultura – agroecologia e agricultura orgânica, por exemplo – representam uma oposição a esta noção de produção rural que explora e deteriora a natureza.

A crítica social tem suas raízes no questionamento ao modo de produção capitalista e em seus efeitos. No caso da Revolução Verde, os efeitos sociais apontados por Moreira (2000, p. 45) são “empobrecimento, desemprego, favelização dos trabalhadores rurais, êxodo rural urbano, esvaziamento do campo, sobre-exploração da força de trabalho rural, incluindo o trabalho feminino, infantil e da terceira idade”. Embora os impactos da modernização da agricultura sejam percebidos no Brasil desde a década de 1960, estes foram intensificados nos anos 90 com a implementação de políticas neoliberais. Esta crítica social evidencia a importância de uma agricultura que se baseie em princípios de equidade e justiça social.

O terceiro aspecto de crítica, o sociopolítico, refere-se à dimensão econômica. A Revolução Verde criou uma dependência dos agricultores em relação aos insumos – sementes e agrotóxicos – produzidos fora do Brasil e gerou “custos produtivos crescentes devido à escassez relativa de recursos naturais daquela matriz energética [petróleo], ao uso intensivo de fertilizantes químicos e agrotóxicos e à deterioração dos recursos de solo, água e condições de clima das produções agrícolas” (Moreira, 2000, p. 46-47). Novamente, a agroecologia e a produção de orgânicos são apontadas como alternativas aos impactos econômicos negativos da modernização da agricultura, iremos retomar este ponto adiante.

Andrades e Ganimi (2007) argumentam na mesma direção de Moreira (2000), porém analisam os impactos da Revolução Verde a partir de outras categorias: social, econômica e ambiental. Para estes autores, a maximização do lucro, a monopolização do mercado, a aquisição de *royalties* e a adoção de pacotes tecnológicos (maquinário, sementes e agrotóxicos) produziram impactos negativos muito significativos no país, como “deterioração das condições sociais, êxodo rural, prejuízos à saúde, concentração fundiária e de renda, marginalização da população rural, envenenamento do ecossistema por agrotóxicos, diminuição da biodiversidade e da biomassa” (Andrades; Ganimi, 2007, p. 54-55), etc.

Com Santos (2001, p. 88-89), podemos afirmar que a transformação da agricultura em agricultura científica globalizada representou a adoção no setor primário dos preceitos do neoliberalismo e a inserção da produção agrícola no mercado global, competitivo, racionalizado da plantação à comercialização, com produtos homogeneizados e escolhidos conforme o padrão comercial definido.

Portanto, a Revolução Verde é o processo que cria as condições para a penetração e difusão do ideário neoliberal na agricultura. As inovações técnicas e tecnológicas e as transformações que fomenta criam um modo novo de relação com os produtos agrícolas, um novo paradigma de alimentação e comercialização, onde há, por exemplo, a valorização estética dos produtos, a uniformização dos mesmos e a impessoalidade na comercialização. Estas mudanças afetam de diferentes modos a vida dos sujeitos produtores e consumidores, estes, por sua vez, deparam-se com problemas práticos derivados deste modo de produção e comercialização, como consequência, necessitam desenvolver coletivamente práticas sociais para dar conta da resolução destes problemas.

Um determinado conjunto de práticas sociais desenvolvido pelos seres humanos em sociedade compõe uma forma de vida (Jaeggi, 2018a). O capitalismo, de acordo com Jaeggi, é uma forma de vida, exacerbada pelo neoliberalismo. Dentre as diferentes práticas sociais econômicas que caracterizam a forma de vida neoliberal, destacamos as associadas diretamente

à Revolução Verde, que surgiu como resposta ao problema da fome ocasionada pela Segunda Guerra Mundial. Esta solução consistiu em aplicar princípios industriais à produção agrícola a fim de ampliar a produção e tornar produtivas áreas de clima inóspito, com a utilização de adubação mineral e alteração genética das sementes. A ampliação da produtividade na agricultura foi notável, mas a fome segue sendo um problema ocasionado pela forma de vida capitalista, inclusive, intensificado pelas práticas neoliberais de produção e distribuição, políticas estatais e relações exploratórias entre países.

Neste cenário, criticar os impactos produzidos pela neoliberalização do meio rural através da Revolução Verde demanda que tomemos como ponto de partida a crítica a esta forma de vida que é engendrada pelo capitalismo neoliberal.

Jaeggi (2018a) propõe que esta crítica seja imanente, ou seja, busca se certificar de que os males que observa na sociedade são de fato produzidos pelo capitalismo e utiliza como critérios de julgamento do capitalismo sua própria normatividade, promessas e valores. A inquietação desta autora dialoga com o diagnóstico apresentado por Biebricher (2018, p. 8) segundo o qual os projetos políticos concretos neoliberais têm sido criticados sem que antes seja retomado o projeto intelectual neoliberal. Ou seja, este autor também requer que os critérios da crítica sejam imanentes e reivindica a necessidade de distinção entre o neoliberalismo enquanto projeto intelectual e enquanto projetos políticos concretos (Biebricher, 2018, p. 8).

Reconhecemos a coerência de Biebricher ao diagnosticar a complexidade da *problemática neoliberal*, porém nosso objetivo resume-se em evidenciar a invasão dos valores e práticas neoliberais no meio rural através da modernização da agricultura; e os esforços e o desenvolvimento de práticas para a superação deste modo de vida a partir da adoção de outro modo de produzir, de se relacionar e de integrar o meio, características que identificamos na agricultura do cuidado. Sendo assim, buscamos apresentar algumas diretrizes e promessas neoliberais expressas por seus intelectuais e tencioná-las com a facticidade. Nosso intento é identificar até que ponto suas proposições são postas em prática, porém nosso foco não está na reconstrução e no tensionamento profundos entre o projeto intelectual e o projeto político concreto, ou seja, não nos debruçamos sobre “o que é o neoliberalismo” e sim sobre os problemas sociais que ele engendra, como toda a forma de vida, e sobre os processos coletivos de aprendizagem que ele bloqueia.

Para este esforço, retomamos Jaeggi (2018a) e seu levantamento dos três níveis em que as críticas ao capitalismo se dão: funcional, moral e ético. No que tange a Revolução Verde e os processos que engendra, seu déficit funcional está associado à pauperização, onde, embora responda a um crescimento exponencial de produção, estes produtos não têm servido para a

alimentação das populações, seja pela ênfase na produção de *commodities*, pela má distribuição da produção, pela desigualdade econômica e social etc. Os críticos que levam em conta aspectos da funcionalidade do capitalismo, conforme Jaeggi (2018a, p. 16-17), destacam a tendência do capitalismo – tomamos aqui a Revolução Verde quase como um sinônimo do capitalismo, por ser uma expressão bem acabada de seu ideário – a produzir crises que levariam ao seu fim.

Já seu déficit moral refere-se à produção pelo capitalismo de uma estrutura social injusta, na qual os agricultores se tornam dependentes em relação a insumos para a produção, ou seja, mesmo os pequenos agricultores passam a ser subordinados ao – taxado em dólar – “pacote tecnológico” (sementes, agrotóxicos etc.), pois a promessa da alta produtividade os deixa sem saída em relação à venda de sua produção, à exigência de produtividade e estética dos produtos.

Do ponto de vista ético, o déficit identificado diz respeito à criação de uma vida alienada, onde o modo de se relacionar com o trabalho, especialmente, transforma-se de modo drástico e o alimento produzido ganha fortemente o *status* de mercadoria.

Ao passo em que reconstrói as três vias de crítica ao capitalismo, Jaeggi aponta as insuficiências de cada uma delas¹ e busca relacionar as dimensões funcional, moral e ética a fim de produzir uma crítica ao capitalismo enquanto uma forma de vida (Jaeggi, 2015, p. 34). Ao fazer isso, esta autora evidencia que o capitalismo é malsucedido por bloquear processos de aprendizagem que deveriam emergir da experiência coletiva dos sujeitos buscando resolver conjuntamente os problemas práticos que sua forma de vida cria.

Consideramos que aqui reside a justificativa para que formas alternativas de agricultura sejam apontadas como a saída para a superação dos impactos sociais, econômicos e ambientais ocasionados pela Revolução Verde. Tendo em vista que a forma de vida forjada pelo capitalismo neoliberal não é capaz de garantir as condições para o desenvolvimento do aprendizado social necessário para a resolução dos problemas que engendra, é necessário buscar em práticas sociais estranhas ao neoliberalismo, como as produzidas pelas formas alternativas de agricultura, o caminho para a resolução destes problemas.

Tomamos no escopo deste trabalho as agriculturas familiares orgânica e agroecológica como as representantes das formas alternativas de agricultura. Temos conhecimento de que existem outras diversas práticas agrícolas contrastantes ao modo convencional de produção – biodinâmica, natural, permacultura, sistemas agroflorestais, regenerativo etc. – no entanto, entendemos que a agroecologia e a produção orgânica são guarda-chuvas que englobam outras

¹ Ver mais em Jaeggi (2015) e Sousa Filho (2017).

formas alternativas e também são aquelas reivindicadas predominantemente pelos produtores que tomamos como fundamento empírico do presente estudo. É igualmente relevante anteciparmos que a agroecologia é uma prática agrícola, uma disciplina científica e um movimento social; e a produção orgânica têm sido alvo de um processo de convencionalização, neste sentido, enfatizamos que nos interessa apenas estas formas alternativas em sua configuração familiar.

Como síntese destas duas conformações, propomos a noção de agricultura do cuidado², conceito central para este estudo, pois defendemos que o princípio ético-normativo que subjaz a estas formas alternativas de agricultura é o cuidado. Este tomado como constitutivo do ser e ligado ao modo como o ser humano realiza a sua existência no mundo, mas, especialmente, como um produto da sociabilidade.

Nesta direção, nosso estudo quer apontar para uma forma de vida nova, que não representa o resgate de formas tradicionais de vida no campo e nem a continuidade de formas modernas no que diz respeito à adoção de um modo convencional de produção. Queremos defender que a forma de vida que vem sendo criada pela agricultura do cuidado tem suas bases éticas no cuidado consigo, com o outro e com a natureza; e seu fundamento normativo são relações emancipatórias assentadas em liberdade social, autonomia e solidariedade.

1.1 METODOLOGIA

A Teoria Crítica propõe a realização de uma crítica interna à sociedade a partir de um ponto de vista funcional, ético ou moral. Jaeggi (2018a) compreende que a crítica às formas de vida leva em consideração estes três pontos de vista para a produção de uma crítica imanente da forma de vida capitalista neoliberal.

Os esforços críticos do presente trabalho relacionam-se com nosso entendimento de que o capitalismo neoliberal não cumpre suas promessas e que seus preceitos de vida boa associada à liberdade, consumo e competição/mérito são realizadas apenas por 1% da população mundial, como enfatiza o lema do movimento *Occupy Wall Street* de 2011: “Nós somos os 99%”. As práticas sociais associadas a esta forma de vida baseiam-se na liberdade como ausência de impeditivos frente à escolha do que consumir, para quem vender sua força de trabalho (em termos relativos) ou em que ramo empreender, sendo que em grande parte dos casos em que se

² Identificamos a expressão “caring agriculture” utilizada por Sastoque (2022) no sentido de práticas que se opõem ao modelo industrial de agricultura e “agricultura do cuidado” empregada pelo Coletivo Folhas Compostas (2021) atrelada à noção de economia do cuidado e em oposição à noção de “agricultura do despejamento”.

atribui o título de empreendedorismo está-se referindo a trabalho flexível, precarizado e desumanizado.

Frente a este quadro, é fundamental retomarmos Horkheimer (1989) quando este afirma que a Teoria Crítica é uma atitude humana frente à sociedade e que o intelectual crítico deve estar a serviço da emancipação humana, articulando análise empírica com reflexão e elaboração teórica.

Sendo assim, além de uma crítica à forma de vida capitalista neoliberal, o presente estudo busca lançar luz sobre práticas sociais que se opõem a esta forma de vida com o intuito de identificar se elas apontam para o desenvolvimento de uma nova forma de vida que tem bases normativas emancipatórias, como autonomia, solidariedade e liberdade social.

O objetivo geral do presente trabalho é verificar se ou em que medida as práticas sociais produzidas pela agricultura do cuidado são capazes de apontar para uma forma de vida alternativa à forma de vida capitalista neoliberal.

Esse objetivo principal se desdobra em: identificar quais problemas práticos derivados da forma de vida capitalista neoliberal encontram contraposição em práticas sociais da agricultura do cuidado; analisar as práticas sociais, presentes na agricultura do cuidado, que se contrapõem a práticas sociais capitalistas neoliberais; demonstrar a centralidade das mulheres e de uma sociabilidade ligada ao cuidado na criação das práticas sociais que constituem a agricultura do cuidado.

Os objetivos pretendem responder ao seguinte problema de pesquisa: As práticas sociais produzidas pela agricultura do cuidado apontam para o surgimento de uma forma de vida alternativa à capitalista neoliberal?

O presente estudo está dividido em duas partes: uma crítica à forma de vida capitalista neoliberal e uma análise de depoimentos e entrevistas com produtores e produtoras rurais ecologistas como ponto de partida para uma discussão sobre a formação de um projeto alternativo, uma forma de vida antagônica à instituída.

Nosso estudo é qualitativo e conta com dados primários e secundários. Na condição de dados primários, analisamos quatro entrevistas semiestruturadas, realizadas entre 2015 e 2016, com mulheres produtoras rurais ligadas ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e assentadas da reforma agrária nos municípios de Nova Santa Rita (RS) e Eldorado do Sul (RS). Estas entrevistas compõem a etapa empírica de nossa dissertação de mestrado³ e a escolha do assentamento de Eldorado do Sul se deu em função da relevância dele na região

³ Ver mais em Santo (2016).

metropolitana. A primeira entrevistada nos recebeu na sede do assentamento onde atua no escritório de assessoramento técnico. Ela indicou o nome da segunda entrevistada. A terceira – assentada em Nova Santa Rita – é uma liderança do Setor de Gênero do MST e por isso buscamos entrevistá-la. A última entrevistada foi acessada através do empreendimento Pão da Terra do qual faz parte.

Os dados secundários são depoimentos de 37 produtores e produtoras rurais ecologistas. Destes, 12 homens e 10 mulheres foram entrevistadas(os) por Meirelles (2018) em *Voices da agricultura ecológica* onde este autor busca recuperar trajetórias de famílias que foram assessoradas pelo Centro Ecológico⁴ nos municípios de Ipê, Antônio Prado (Serra Gaúcha) e região de Torres (Litoral Norte gaúcho), enfatizando a opção e as práticas agroecológicas e os projetos de vida destes sujeitos; um produtor rural entrevistado por Meirelles (2019) em *Voices da agricultura ecológica II*; dois produtores e uma produtora assentados da reforma agrária participantes do documentário *Arroz ecológico: alimento iluminado* de Oliveira (2016), sobre a produção cooperativa de arroz orgânico nos assentamentos da Região Metropolitana de Porto Alegre (RS); um produtor e duas produtoras participantes da *live* de *Aniversário de três anos do Sítio Casa de Barro* (2021), uma unidade de produção rural agroecológica e um canal de comercialização direta de alimentos orgânicos por meio da entrega domiciliar de alimentos produzidos no próprio Sítio e por parceiros; duas produtoras rurais e lideranças do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) do estado de Santa Catarina entrevistadas por Muraca (2015); uma produtora da região da Zona da Mata (MG) integrante do documentário realizado pelo Projeto #Colabora (2019) sobre a utilização de cadernetas agroecológicas; uma liderança do MMC do estado de Santa Catarina entrevistada por Paulilo e Boni (2016) sobre o papel central das mulheres para a preservação das sementes crioulas; uma agricultora e uma especialista em agroecologia e produção orgânica entrevistadas por Dias (2020) para uma reportagem do periódico *Brasil de Fato* sobre sementes crioulas. Ao total, somamos 39 participações e 37 pessoas diferentes, pois duas entrevistadas são ouvidas em mais de uma fonte⁵.

1.2 APONTAMENTOS SOBRE O CAMPO DE ESTUDOS

4 “O Centro Ecológico é uma ONG que desde 1985, trabalha para viabilizar avanços sustentáveis na produção agrícola, mediante a adoção de tecnologias alternativas orientadas pela filosofia da preservação ambiental e da justiça social” (Centro Ecológico, s.d.).

5 Alteramos o nome das agricultoras cujas entrevistas foram concedidas diretamente a nós. Já os demais materiais são públicos, por este motivo utilizamos os nomes reais dos(as) produtores(as) rurais e optamos por identificá-los(as) pelo primeiro nome a fim de possibilitar a diferenciação do gênero do(a) entrevistado(a).

O meio rural é tomado constantemente como objeto de pesquisas científicas no campo das ciências humanas, desde temas clássicos como a formação da sociedade brasileira até temas bastante contemporâneos como as relações de gênero no meio rural. Os diversos estudos evidenciam que há interesse sociológico e antropológico tanto por aspectos estruturais quanto de sociabilidade no meio rural.

Em *Estrutura agrária brasileira: permanência e diversificação de um debate*, Gnaccarini e Moura (1983) resenham de modo exaustivo este campo de estudos até os anos 1980. E, como síntese, indicam que

a produção intelectual sobre a estrutura agrária brasileira vai interpretá-la sobre o prisma do atraso das mentalidades no meio rural de países em desenvolvimento, da resistência à mudança, das etapas de desenvolvimento econômico a serem percorridas, até o da necessidade de “avançar” socialmente para formas mais democráticas de organização da produção (Gnaccarini; Moura, 1983, p. 5-6).

Mais recentemente, Navarro (2019, p. 474) empreende o esforço de reconstruir 50 anos de estudos sobre o rural brasileiro e aponta que os primeiros ensaios tratavam da estruturação do capitalismo e da sociedade, bem como do papel da agricultura, das regiões rurais e da população rural nestes processos. Duas abordagens antagônicas surgiram, uma que enfatizava “o papel da agricultura no padrão de acumulação de capital”, ou seja, temas culturais e sociais (visão agrária); e o outro “os mecanismos através dos quais o excedente iria contribuir para assegurar a industrialização e a expansão econômica”, portanto, temáticas econômicas e financeiras (visão agrícola) (Navarro, 2019, p. 474). Conforme diagnostica,

examinadas a partir de uma transição ocorrida ao longo de cinco décadas, estas perspectivas explicativas (ou estes modos de interpretação) vêm competindo, desde então, pela hegemonia da comunidade de cientistas sociais, com a “visão agrária” prevalecendo até recentemente. A recente e acelerada expansão do setor agropecuário, contudo, inverteu tal ordem e, atualmente, a “visão agrícola” gradualmente vem suplantando a narrativa agrária (Navarro, 2019, p. 474-475).

Retomaremos este ponto específico posteriormente, o aspecto que queremos destacar neste momento é a menção que Navarro faz à obra *Os parceiros do Rio Bonito* de Antônio Cândido (2017) como representante da perspectiva agrária de estudos neste período. A obra clássica de Cândido versa sobre a vida caipira tradicional, cujos sujeitos eram “famílias de arrendatários pobres imersos em uma rede de laços de subordinação aos proprietários” (Navarro, 2019, p. 475). Do contexto estudado por Cândido é relevante enfatizarmos algumas características: produção para subsistência, inadequação ao trabalho em grandes propriedades, economia fechada, isolamento em relação a outras culturas e, como sintetizado por Navarro

(2019, p. 476), “era um modo de vida ancorado em uma forma de produção pré-capitalista lentamente deslocada pela modernização econômica”.

A resistência à mudança é uma característica marcante desta cultura e sociabilidade. Como definido pelo próprio Cândido (2017, p. 96-97):

Tendo conseguido formas de equilíbrio ecológico e social, o caipira se apegou a elas como expressão da sua própria razão de ser, enquanto tipo de cultura e sociabilidade. [...] A cultura do caipira, como a do primitivo, não foi feita para o progresso: a sua mudança é o seu fim, porque está baseada em tipos tão precários de ajustamento ecológico e social que a alteração destes provoca a derrocada das formas de cultura por eles condicionada.

Sendo assim, resistir à mudança é, para o caipira, condição intransponível para a preservação de seu modo de viver. Resgataremos este aspecto posteriormente ao diferenciar a presente pesquisa das abordagens clássicas.

O segundo momento das narrativas sobre o mundo rural, apontado por Navarro, é nomeado por este autor como “anos dourados” e durou em torno de 20 anos, entre as décadas de 1970 e 1990. Neste período, muitos estudiosos buscaram compreender o mundo rural, sua (ainda forte) relevância para as dinâmicas econômicas e sociais do Brasil, a ascensão dos conflitos de terras e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a articulação da pauta ecológica foram três aspectos importantes para este forte interesse pela área rural (Navarro, 2019, p. 479-480).

Martins (2001) argumenta que a sociologia rural vivenciou um processo de desencantamento e isso, podemos afirmar, pode ter contribuído para o encerramento dos “anos dourados” dos estudos sobre o mundo rural. Nas palavras deste autor,

a sociologia rural desencantou-se a si mesma, ao descobrir lentamente que as populações rurais têm seus próprios códigos de conhecimento e sua própria concepção de destino, que são tão legítimos quanto os códigos e as concepções dos setores da sociedade dos quais os sociólogos se sentem mais próximos e mais acolhidos. Nenhum campo da sociologia ficou mais exposto a esse desencantamento do que a sociologia rural. Porque nenhum ficou tão obstinadamente preso à suposição de que as populações rurais são populações retardatárias do desenvolvimento econômico e da História, supostas ilhas de primitivismo no suposto paraíso da modernidade (Martins, 2001, p. 31).

A forte crítica de Martins nos remete à necessidade de reinauguração da sociologia rural. Desconectada de uma visão idílica dos sujeitos rurais, onde uma vida pré-capitalista preservada pudesse resguardar nossa humanidade. E também descolada da percepção, ressaltada por Martins, de que o meio rural é o atraso, o entrave ao desenvolvimento e à modernização; logo, precisa ser superado ou englobado.

Esta recolocação da sociologia rural deve partir, no nosso entendimento, deste fenômeno relevante que são as agriculturas familiares orgânica e agroecológica. Tomadas em sua complexidade, ou seja, percebidas como uma forma de vida, como uma sociabilidade, produtoras de cultura e de práticas sociais que buscam resolver problemas fundamentais criados pela forma de vida capitalista neoliberal instituída.

A afirmação de Martins (2001, p. 35), de que “as populações rurais, mais do que instrumentos da produção agrícola, são autoras e consumidoras de um modo de vida que é também um poderoso referencial de compreensão das irracionalidades e contradições que existem fora do mundo rural”, é uma bússola apontando para os caminhos que este novo momento da sociologia rural deve percorrer e que pretendemos perseguir com a presente pesquisa.

Retomando nosso olhar sobre o campo de estudos, após os “anos dourados” vêm as tendências recentes. Estas demonstram um desinteresse das ciências sociais pela temática agrária e uma ascensão dos estudos de economia rural. Nesta direção, Navarro (2019, p. 475) afirma que “as trajetórias da pesquisa e da explicação científica têm observado a perda de influência de vertentes influenciadas pela ‘visão agrária’ e a crescente influência, sobretudo, das escolas explicativas da Economia Rural que afirmam a ordem social”.

Como ilustração deste argumento, apresentamos o levantamento realizado no portal de periódicos *SciELO* onde se destacam alguns temas ligados à pauta rural: agricultura familiar, movimentos sociais do campo, políticas públicas e políticas agrárias, agroecologia e produção de orgânicos, educação do campo, agricultura biodinâmica, agronegócio, uso de agrotóxicos e o impacto na saúde humana, questões identitárias no campo (gênero e étnico-raciais), cooperativismo camponês e alimentação escolar.

Como o presente trabalho tem como objeto de estudos as agriculturas familiares agroecológica e orgânica, utilizamos essas palavras-chave para mapear os artigos publicados no Brasil na área temática Sociologia entre 2017 e 2021.

Utilizando a “agricultura familiar” como palavra-chave encontramos 45 artigos de cujos temas destacamos a comercialização (Verano; Figueiredo; Medina, 2021); o acesso a políticas de crédito (Cruz et al., 2021); a participação na alimentação escolar (Grisa; Elias; Thies, 2020; Troian et al., 2020); a regulamentação de alimentos artesanais (Cruz, 2020); e a participação política (Medeiros et al., 2020).

“Agroecologia” gerou seis artigos, onde se destacam os temas da educação no campo (Barbosa; Roset, 2017; Sousa, 2017) e do processo de institucionalização (Paulino; Gomes, 2020).

E, a partir da palavra-chave “orgânicos”, também chegamos a seis artigos cujos temas principais são consumo responsável (Miranda et al., 2021); processo de certificação e participação política (Niederle; Dorville; Lemeilleur, 2021); incentivos competitivos e cooperativos por parte dos compradores (Cislaghi et al., 2019).

Este breve levantamento nos permitiu perceber que a maior parte dos estudos sobre esta temática, como alertado por Navarro (2019), foram publicados pela Revista de Economia e Sociologia Rural, nenhum deles vinculado a discussões de teoria social e fortemente distanciados da visão agrária sobre o mundo rural.

Além disso, entendemos que nosso trabalho se diferencia das pesquisas recentemente desenvolvidas neste campo de estudos na medida em que nossos objetivos têm como pano de fundo a intersubjetividade, as relações de cuidado e as práticas sociais que surgem na relação entre produtores e produtores, produtores e natureza, e entre produtores e consumidores.

A realização do presente estudo nos colocou em uma posição de distanciamento dos estudos clássicos na medida em que, embora fundamentais para a compreensão da formação do Brasil, não nos auxiliam a compreender os sujeitos e a forma de vida da agricultura do cuidado. Não estamos falando de um processo de retomada de práticas e de uma sociabilidade tradicionais; também não estamos tratando de processos de resistência à modernização e ao capitalismo. Os produtores e produtoras ecologistas estão desenvolvendo novas práticas sociais a partir dos problemas atuais, que emergem cotidianamente em suas comunidades e vida social. Eles estão, com isso, contribuindo para a superação de relações capitalistas de produção e comercialização no meio rural. Resistência remete à uma postura estática, refratária; eles e elas estão em movimento, agindo para a construção de outras relações sociais, de trabalho e com a natureza.

Quanto aos estudos recentes, nosso distanciamento é ainda mais evidente, pois, de modo geral, ocupam-se de pautas da economia rural, em especial, contemplam discussões que enfatizam a viabilidade econômica da produção agroecológica e de orgânicos; por situarem-se em outro campo de estudos, não levam em consideração aspectos de sociabilidade e, tampouco, tomam as agriculturas familiares orgânica e agroecológica como formas de vida.

1.3 ESTRUTURA DO TRABALHO

No capítulo seguinte (2) apresentamos uma caracterização do capitalismo e de sua vertente neoliberal, apontando as promessas construídas por seus teóricos e estruturantes desta forma de vida. Apresentamos a concepção de Jaeggi sobre formas de vida e adotamos sua

perspectiva ao assumir que o capitalismo é uma forma de vida malsucedida, onde os aprendizados coletivos são bloqueados e suas promessas normativas não são realizadas. Além disso, argumentamos no sentido de que o bloqueio dos processos de aprendizagem social está ligado à crise do cuidado que é engendrada pelo próprio capitalismo, especialmente em sua etapa atual marcada pela financeirização da economia e comodificação das relações de cuidado.

No terceiro capítulo, tomamos as agriculturas familiares orgânica e agroecológica como ponto de partida para uma reflexão sobre a possibilidade de surgimento de uma forma de vida alternativa à capitalista neoliberal. Iniciamos caracterizando estes modos de produção agrícola – que agruparemos sob a categoria agricultura do cuidado – para diferenciá-los da agricultura convencional. A partir da contribuição dos dados empíricos vamos apresentar as práticas sociais que compõem esta sociabilidade e buscar identificar se elas apontam para o surgimento de uma forma de vida alternativa, cujas práticas sociais se contrapõem às fomentadas pelo capitalismo neoliberal. Damos certa ênfase para a relação que se estabelece entre mulheres e cuidado e para a capacidade desta potencial forma de vida de estabelecer laços de intersubjetividade no sentido de construção relacional da liberdade em sua conotação social.

Na conclusão retomaremos o projeto ético emancipatório ligado ao cuidado que entendemos encontrar nas agriculturas familiares orgânica e agroecológica um embrião de um projeto universalizável.

2 O CAPITALISMO NEOLIBERAL COMO FORMA DE VIDA

As relações capitalistas não são apenas as de produção, o modo como a vida social se estrutura está ancorado em valores e princípios ligados a este regime que tem, predominantemente, informado diferentes esferas da vida com a gramática e as significações econômicas capitalistas.

Ao interpretá-lo como forma de vida, Jaeggi (2018b) apresenta o capitalismo como um conjunto de práticas sociais que são desenvolvidas para dar conta de problemas práticos e que vão se tornando patrimônio ou parte da cultura de um grupo, ou seja, o capitalismo compreende modos coletivos de viver, para além de preferências e estilos de vida individuais.

O objetivo do presente capítulo é caracterizar o capitalismo e sua variante neoliberal, para isso, utilizamos tanto abordagens que partem da análise da estrutura social, quanto perspectivas que tomam o sujeito e a subjetivação como ponto de partida.

Esta pluralidade de enfoques nos permite afirmar que o capitalismo neoliberal constitui-se em uma forma de vida malsucedida na medida em que engendra problemas práticos, mas não possibilita o aprendizado social capaz de desenvolver práticas sociais que deem conta destes problemas.

2.1 CAPITALISMO E NEOLIBERALISMO: CARACTERIZAÇÃO

Ao desenvolver uma definição de capitalismo, o Dicionário de Política indica que há uma acepção restrita e outra extensa do termo. A definição restrita – e amplamente difundida – concebe o capitalismo como “uma forma particular, historicamente específica, de agir econômico, ou um modo de produção em sentido estrito, ou subsistema econômico” (Rusconi, 1998, p. 141). Suas características elementares são: propriedade privada dos meios de produção e divisão entre proprietários e produtores; mercado de trabalho livre; acumulação de capital voltada ao lucro e não à satisfação de necessidades (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 29); e, “alocação de mercado dos insumos produtivos e do excedente social” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 43).

O capitalismo está orientado por uma racionalidade econômica, que, conforme argumenta Castoriadis, foi caracterizada com precisão por Marx

quando [este] considerou serem determinantes do capitalismo a acumulação das forças produtivas, combinada com a transformação sistemática dos processos de produção e de trabalho e aquilo a que ele chamou “a aplicação racional da ciência ao processo de produção”. O elemento decisivo não é a acumulação enquanto tal, mas a

contínua transformação do processo de produção, com vista ao crescimento do produto, combinada com uma redução dos custos (Castoriadis, 1999, p. 68).

O capitalismo opera, portanto, a partir de uma racionalidade orientada por fins econômicos que é incessante na busca por produzir cada vez mais e de modo cada vez mais eficiente, inovando constantemente as técnicas gerenciais e de produção a fim de perseguir sua lógica interna de maximização (da produção) e minimização (dos custos).

Além desta definição estritamente econômica, o capitalismo apresenta uma acepção extensa que abarca sentidos econômicos, sociais, culturais e políticos, ou seja, o capitalismo é concebido como uma “relação social geral”, pois “atinge a sociedade no seu todo como formação social, historicamente qualificada, de forma determinante, pelo seu modo de produção” (Rusconi, 1998, p. 141).

Esta acepção extensa, embora mais ampla, compreende um diagnóstico de que o capitalismo não só estrutura outras esferas da vida, mas produz a subordinação delas pela esfera econômica.

Há diferentes formas de organização do capitalismo, no presente trabalho iremos nos ater à forma neoliberal e à radicalização, promovida por ela, deste processo de sobreposição dos sentidos construídos nas demais esferas da vida social pelas significações e pela gramática econômicas.

Biebricher (2018, p. 12) elabora esta questão de outro modo, pois compreende o neoliberalismo como uma resposta política aos projetos coletivistas – fascismo, nazismo e stalinismo –, sendo assim, enfatiza que a questão econômica não estava no centro da problemática neoliberal. Retomaremos esta discussão posteriormente.

Neste momento, queremos definir o neoliberalismo enquanto a síntese do encontro de pensadores na Sociedade *Mont Pèlerin*⁶ em 1947. Sendo concebido

em primeiro lugar [como] uma teoria das práticas político-econômicas que propõe que o bem-estar humano pode ser melhor promovido liberando-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos a propriedade privada, livres mercados e livre comércio (Harvey, 2011, p. 12).

Nesta conformação, o papel do Estado é o de fornecer as condições institucionais para o desenvolvimento destas práticas, criar mercados em novas áreas, garantir a segurança das

⁶ “Entre os célebres participantes estavam não somente adversários firmes do Estado de bem-estar europeu, mas também inimigos férreos do *New Deal* norte-americano. Na seleta assistência encontravam-se Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Eupken, Walter Lipman, Michael Polanyi, Salvador de Madariaga, entre outros” (Anderson, 1995, p. 9).

propriedades privadas, a estabilidade monetária e, segundo Harvey (2011, p. 75), valer-se do monopólio dos meios de violência, para preservar as liberdades de ação, expressão e escolha. O Estado atua, portanto, como um operador e criador da estrutura, mas não como um jogador do mercado.

Conforme a declaração de fundação da Sociedade *Mont Pèlerin*, o objetivo do grupo é defender a dignidade humana e as liberdades de pensamento e reflexão que, conforme argumentam, estão em perigo devido a tendências políticas que, em nome de poder, suprimem pontos de vista divergentes dos seus próprios (*Mont Pèlerin*, 1947).

Na perspectiva Anderson (1995, p. 9), aqueles intelectuais se opunham, especialmente, ao Estado intervencionista, ao keynesianismo e às políticas de bem-estar social emergentes na Europa do pós-guerra. Já a tese defendida por Biebricher (2018, p. 19) é de que, economicamente, os intelectuais neoliberais não se diferenciavam tanto do liberalismo clássico ou do keynesianismo. De fato, o ponto de sustentação do neoliberalismo era a oposição intelectual e política a modelos coletivistas – notadamente o fascismo/nazismo e o stalinismo – e os mercados eram tidos como o elemento central para o enfrentamento destes projetos coletivistas (Biebricher, 2018, p. 18). Conforme defende, “se o principal adversário do neoliberalismo é o coletivismo, e esse coletivismo, por sua vez, se opõe à economia de mercado capitalista, então não é surpresa que a defesa dos mercados capitalistas amplamente entendida seja a peça central do pensamento neoliberal” (Biebricher, 2018, p. 25). Esta constatação leva Biebricher (2018, p. 12) a argumentar que a problemática neoliberal é política e não econômica.

Retomando a declaração de fundação da Sociedade *Mont Pèlerin*, as “tendências políticas” a que se opunham seus membros eram o Partido Trabalhista Inglês, o movimento operário e os sindicatos, alvos diretos de Hayek em *O caminho da servidão*, obra considerada inaugural do pensamento neoliberal, publicada três anos antes do encontro em *Mont Pèlerin*.

Na citada obra, Hayek faz uma ampla defesa da concorrência como meio para a realização da prosperidade de todos. Conforme argumenta,

a doutrina liberal é a favor do emprego mais efetivo das forças da concorrência como um meio de coordenar os esforços humanos, e não de deixar as coisas como estão. Baseia-se na convicção de que, onde exista a concorrência efetiva, ela sempre se revelará a melhor maneira de orientar os esforços individuais (Hayek, 1990, p. 62).

Sua crítica às políticas sociais leva em consideração o entendimento de que a intervenção do Estado bloquearia o potencial humano de competir e, com isso, bloquearia o desenvolvimento individual e da sociedade. A livre concorrência no mercado livre, portanto, garante a prosperidade de todos os indivíduos na medida em que cada um emprega seus maiores

esforços para atingir objetivos próprios. Ou seja, a prosperidade coletiva é o resultado do empenho de cada indivíduo para atingir suas metas particulares.

Hayek também afirma que “a concorrência, na qual se baseia o processo de seleção, deve ser entendida no seu mais amplo sentido. Ela implica não apenas a concorrência entre indivíduos como também a concorrência entre grupos organizados e não organizados” (Hayek, 1983, p. 76). A ideia de “seleção” contida nesta afirmação ilustra a afinidade deste autor com uma perspectiva evolucionista, onde o mercado é concebido como o meio onde os mais aptos podem se destacar na concorrência com os demais e, com isso, evoluírem na sua posição social.

Sobre a ideia de concorrência, Hayek defende ainda que ela é constitutiva dos indivíduos e o meio mais eficaz para coordenar esforços individuais a fim de despertar o potencial de cada um. Este autor e seus companheiros, afirma Anderson, “argumentavam que a desigualdade era um valor positivo – na realidade imprescindível em si –, pois disso precisavam as sociedades ocidentais”, na medida em que o igualitarismo associado ao Estado de bem-estar daquele período, no entendimento dos teóricos neoliberais, “destruía a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da concorrência, da qual dependia a prosperidade de todos” (Anderson, 1995, p. 10). Nos termos de Hayek (1983, p. 87), “o rápido avanço econômico com que passamos a contar parece, em grande medida, resultar dessa desigualdade e ser impossível sem ela. O progresso num ritmo tão rápido não pode ocorrer em uma frente uniforme, mas de forma escalonada, ficando alguns bem adiante dos outros”.

Ainda sobre a centralidade da concorrência para o neoliberalismo, Foucault (2008, p. 201) identifica que, neste modelo, os mecanismos da concorrência assumem o lugar da troca de mercadorias como princípio regulador, com isso, a ênfase no mercado estabelecido entre sujeitos livres dá lugar à construção da empresa de si mesmo. Trata-se de

constituir uma trama social na qual as unidades de base teriam precisamente a forma da empresa, porque o que é a propriedade privada, senão uma empresa? O que é uma casa individual, senão uma empresa? O que é a gestão dessas pequenas comunidades de vizinhança, senão outras formas de empresa? Em outras palavras, trata-se de generalizar, difundindo-as e multiplicando-as na medida do possível, as formas “empresa” que não devem, justamente, ser concentradas na forma nem das grandes empresas de escala nacional ou internacional, nem tampouco das grandes empresas do tipo do Estado. É essa multiplicação da forma “empresa” no interior do corpo social que constitui, a meu ver, o escopo da política neoliberal (Foucault, 2008, p. 203).

A constatação de Foucault nos permite indicar que o tipo antropológico⁷ necessário para operar o capitalismo também sofreu alterações, ou melhor, o *homo oeconomicus* neoliberal

⁷ Cada sociedade, conforme Castoriadis (1982), fabrica os indivíduos sociais (tipo antropológico) responsáveis por fazê-la existir.

diferencia-se de sua versão clássica construída a partir da concepção de Smith (Polanyi, 2000, p. 62) de que a natureza humana apresenta uma “propensão a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra” (Smith, 1996, p. 73). No neoliberalismo, o *homo oeconomicus* passa a ser definido como capital humano financeirizado: “seu projeto é auto investir em formas que aumentem seu valor ou atrair investidores por meio de atenção constante à sua classificação de crédito real ou figurativa, e fazer isso em todas as esferas de sua existência” (Brown, 2015, p. 32-33).

O *homo oeconomicus*, portanto, deixa de ser concebido como o sujeito voltado para a satisfação de suas necessidades a partir do comércio e da troca. Segundo argumenta Foucault (2008, p. 310-311),

o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda.

Safatle nomeia a fabricação deste novo tipo antropológico de “trabalho de design psicológico”, pois entende que, no neoliberalismo, o Estado é atuante e intervencionista no que se refere à configuração dos conflitos sociais e à estrutura psíquica dos indivíduos (Safatle, 2020, p. 18). A atuação do Estado, portanto, tem como intencionalidade a

internalização de predisposições psicológicas visando à produção de um tipo de relação a si, aos outros e ao mundo guiada através da generalização de princípios empresariais de performance, de investimento, de rentabilidade, de posicionamento, para todos os meandros da vida (Safatle, 2020, p. 23).

Em consonância com a argumentação que temos construído neste trabalho, o neoliberalismo, para além de um modelo econômico, é definido por Safatle (2020, p. 18) como uma engenharia social.

Dialogando com esta abordagem, encontramos em Brown a definição do neoliberalismo como uma racionalidade que vai sendo construída na medida em que “os princípios do mercado se tornam princípios de governo aplicados pelo e no Estado, mas também que circulam através de instituições e entidades em toda a sociedade – escolas, locais de trabalho, clínicas etc.” (Brown, 2019, p. 30-31). Nessa direção, os termos e métricas econômicas passam a dar sentido e a orientar as autorrelações e a relação entre os sujeitos, passam a informar os “vocabulários, princípios de justiça, culturas políticas, hábitos de cidadania, práticas de governo e, acima de tudo, imaginários democráticos” (Brown, 2015, p. 17), os elementos de uma razão democrática vão dando lugar a uma razão neoliberal.

Mesmo partindo de uma abordagem marxista, a conclusão de Harvey é bastante semelhante. Conforme argumenta, “o neoliberalismo se tornou hegemônico como modalidade de discurso e passou a afetar tão amplamente os modos de pensamento que se incorporou às maneiras cotidianas de muitas pessoas interpretarem, viverem e compreenderem o mundo” (Harvey, 2011, p. 13).

A noção gramsciana de hegemonia, mobilizada por Harvey, pressupõe a existência de uma relação dialética entre a construção de uma visão de mundo e a transformação da economia (Dias, 2014). Gramsci tinha como alvo de sua proposição teórico-prática a criação de uma estratégia de ação política, através do partido, para a ascensão da classe trabalhadora. No entanto, o neoliberalismo talvez seja o exemplo concreto mais fértil da concepção gramsciana de ação política com o objetivo de construção de uma hegemonia. A liberdade é o ponto de apoio dos teóricos neoliberais na dialética entre as estruturas econômica e cultural da sociedade. O recurso estratégico daqueles autores foi a imbricação entre as liberdades de mercado e comércio e as liberdades individuais.

Nesse sentido, a liberdade individual – valor fundamental no neoliberalismo – é garantida através do exercício das liberdades de mercado e de comércio. Desta forma, os autores desta corrente de pensamento amarram as diferentes esferas da vida e suas significações à esfera das relações e significações econômicas, dando centralidade para a economia e para sua normatividade. Todas as ações humanas, portanto, estão postas no domínio do mercado, pois o projeto neoliberal sustenta que “o bem social é maximizado se se maximizam o alcance e a frequência das transações de mercado” (Harvey, 2011, p. 13); ou seja, aqui retomamos a ideia já apresentada de que a concorrência (no mercado) é considerada a potencializadora das qualidades individuais e tem como consequência o progresso de todos.

Sobre a ideia de liberdade individual, cabe ressaltar ainda que, para além de um princípio normativo no neoliberalismo, Honneth a concebe como o princípio normativo que orienta a noção de justiça na modernidade, ou seja, diagnostica que “deve valer como justo o que garante a proteção, o incentivo ou a realização da autonomia de todos os membros da sociedade” (Honneth, 2015, p. 40).

Liberdade, no entanto, é um conceito exposto a diferentes interpretações e significações. Sua definição se dá na articulação com um projeto ético normativo, assim, a noção mobilizada pelo projeto neoliberal é a da liberdade negativa, cuja definição foi proposta por Hobbes.

Na concepção hobbesiana, livre é aquele que não encontra resistência externa. Essa noção é externalizada na corriqueira expressão “cada um no seu quadrado”, assim, cada indivíduo é livre para agir dentro do seu espaço conforme seus impulsos, não podendo, porém,

violar o mesmo direito de seus concidadãos, ou seja, fica vedada a invasão do espaço alheio, notadamente a propriedade privada. Conforme Hayek (1983, p. 37), um estado de liberdade é “aquela condição do ser humano na qual a coerção que alguns exercem sobre outros se encontra reduzida, tanto quanto possível, no âmbito da sociedade” e “liberdade pressupõe que o indivíduo tenha assegurada uma esfera privada, que exista certo conjunto de circunstâncias no qual outros não possam interferir” (Hayek, 1983, p. 39).

De modo sucinto, podemos indicar que, na concepção neoliberal o indivíduo é livre se tem a inviolabilidade da sua propriedade privada assegurada, se pode atuar sem impeditivos no mercado também livre e se não experiencia a coerção estatal em questões consideradas de ordem privada.

A centralidade no neoliberalismo da relação entre liberdade, concorrência e mercado, chegando a tratar o capitalismo neoliberal como “sociedade de mercado”, sugere que este é um elemento exclusivo do capitalismo, porém “mercados existiram em sociedades não capitalistas e pré-capitalistas” (Jaeggi em Fraser; Jaeggi, 2020, p. 33), sendo assim, faz-se necessário diferenciar mercado de mercado capitalista.

O mercado, a rigor, “é um local de encontro para a finalidade da permuta ou da compra e venda” (Polanyi, 2000, p. 76). Nesse sentido, é elemento constitutivo de diferentes formações econômicas. A questão do nosso tempo, conforme Polanyi (2000, p. 62), é o controle da economia pelos mercados. Valendo-se de estudos historiográficos e etnográficos, este autor constata que, na vida econômica de outras sociedades, o mercado tinha um papel periférico, “nenhuma economia anterior à nossa [era] controlada e regulada por mercados, mesmo aproximadamente” (Polanyi, 2000, p. 63).

Jaeggi explica esta diferenciação indicando que a especificidade do mercado capitalista consiste no fato de este não servir apenas para distribuir bens de consumo, “mas para alocar os principais insumos da produção – incluindo, entre outras coisas, a força de trabalho – e a disposição do excedente social” (Jaeggi em Fraser; Jaeggi, 2020, p. 43). Para Fraser, uma característica marcante do capitalismo, por suas consequências, é a “entrega dos assuntos humanos mais importantes ao mercado – por exemplo, onde as pessoas devem investir suas energias coletivas; como querem balancear o ‘trabalho produtivo’ frente à vida familiar, o lazer e outras atividades; quanto e o que querem deixar para gerações futuras” (Fraser em Fraser; Jaeggi, 2020, p. 40).

O mercado capitalista, portanto, deixa de ser o local das trocas para se tornar uma instituição imaginária da sociedade⁸, logo, orienta as ações humanas, suas escolhas e projetos de vida. As possibilidades ou o melhor desempenho no mercado (de trabalho, de relacionamentos etc.) motiva os indivíduos a adotarem um determinado comportamento, realizarem uma escolha ou definirem um projeto de vida em detrimento de outros. Os indivíduos se colocam socialmente como atores do mercado, entusiasmados pela “promessa [neoliberal] de inovação, liberdade, novidade e riqueza” (Brown, 2019, p. 110).

A busca individual pela realização das promessas do neoliberalismo – tomadas como próprias pelos indivíduos – produz práticas sociais que compõem uma forma de vida cujo epicentro é o indivíduo que empreende, que enriquece por mérito e que se reinventa constantemente. Nesta conformação, o *outro* é percebido como um concorrente e a cooperação é posta como uma aliança pragmática, que permite, momentaneamente, a aquisição de melhores resultados. Como ilustra Hayek (1983, p. 76): “o esforço para conseguir certos resultados mediante a cooperação e a organização é tão inerente à concorrência quanto os esforços individuais”.

Essa disseminação de um “*modelo de mercado* para todos os domínios e atividades – mesmo onde o dinheiro não está em questão” (Brown, 2015, p. 31) – reforça a primazia, construída pelo capitalismo, da esfera econômica em relação às demais esferas da vida, convertendo relações em geral em relações econômicas. Jaeggi (2018b) defende a tese de que é necessário ter uma visão ampla da economia e que, para isso, precisamos concebê-la como um conjunto de práticas sociais econômicas, “como tais, são interligadas de formas múltiplas com outras práticas e (junto com elas) fazem parte do tecido sociocultural da sociedade” (Jaeggi, 2018b, p. 507), logo, não devem estar sobrepostas às demais e sim interconectadas, criando e resolvendo problemas coletivos.

Esta proposição de Jaeggi está ancorada em sua leitura do capitalismo como uma forma de vida, aspecto que iremos abordar na seção seguinte, tendo em vista que a normatividade capitalista neoliberal, exposta no presente capítulo, atua na construção de um entendimento de que o modo como os sujeitos vivem é resultado de escolhas e preferências individuais. A noção de liberdade negativa, a concorrência no mercado e o *homo oeconomicus* como o tipo antropológico são elementos centrais nesta concepção – centrada no indivíduo – do modo como se vive no capitalismo.

⁸ Na compreensão de Castoriadis (1982), a sociedade é instituída pelos seres humanos a partir da criação de significados imaginários sociais. Desse modo, a instituição da sociedade é a instituição imaginária da sociedade.

Jaeggi transcende esse entendimento individualizante, compreendendo o capitalismo como uma forma de vida que surge na interação entre os sujeitos e responde a problemas coletivos. Supera, com isso, a tese liberal de neutralidade, onde as instituições sociais devem ser isentas em relação ao modo particular de viver de cada indivíduo (Jaeggi, 2019, p. 79), não cabendo, segundo esta abordagem, uma crítica às formas de vida que estariam amparadas em princípios éticos individuais.

Na seção seguinte vamos apresentar a proposição teórica desta autora a fim de construir as bases de nossa crítica à forma de vida (coletiva) engendrada pelo capitalismo e, mais especificamente, por sua variante neoliberal.

2.2 O QUE SÃO FORMAS DE VIDA?

Habermas propõe um desafio às gerações que o sucederam no campo da Teoria Crítica, “detectar padrões que permitam identificar as contradições e crises das sociedades atuais enquanto, ao mesmo tempo, fornece a elas orientações para suas possíveis transformações” (Niederberger; Wehrauch, 2015). A obra *Crítica das formas de vida* lançada por Jaeggi em 2014, inscreve a autora nestes esforços das novas gerações da Teoria Crítica.

O pluralismo ético da modernidade afastou a filosofia da indagação socrática de “como devemos viver” (Jaeggi, 2019, p. 78), ainda assim, Jaeggi compreende que é possível produzir uma crítica imanente à forma como vivemos nas sociedades capitalistas e, a partir dela, apontar uma direção emancipatória.

O primeiro passo dado pela autora é superar a leitura liberal de que as formas de viver são definições privadas. Para Jaeggi (2019, p. 82), uma forma de vida é “uma ‘ordem de coexistência humana’ culturalmente informada que abarca um ‘conjunto de práticas e orientações’, bem como suas manifestações institucionais e materializações”. Em outras palavras, formas de vida são “feixes inertes de práticas sociais”. Com esta definição, Jaeggi quer chamar a atenção para o fato de que as formas de vida são dinâmicas ao mesmo tempo em que carregam algo de perene;

não configuram algo paralisado, mas podem se transformar e de fato se transformam. Ainda assim, elas não são tão voláteis quanto poderíamos imaginar que a troca de uma interpretação para outra poderia torná-las. Elas são, portanto, até certo ponto, inertes. Elas mantêm “elementos sedimentares”, componentes da práxis que não são sempre acessíveis, explícitos ou transparentes (Jaeggi, 2019, p. 84).

As formas de vida são constantemente dadas e criadas (Jaeggi, 2019, p. 85) pelo estabelecimento – pelos indivíduos vivendo em sociedade – de novas práticas sociais. “Formas de vida, portanto, abrangem uma diversidade de práticas que estão relacionadas umas às outras sem compor uma totalidade fechada e impenetrável” (Jaeggi, 2019, p. 84).

As práticas sociais, por sua vez, são definidas por seu caráter repetitivo e habitual, não são ações necessariamente intencionais; também não são fatos em si, precisam ser interpretadas e compreendidas a partir de seu sentido socialmente partilhado; são regulamentadas por normas e geram expectativas normativas; e são dirigidas a um fim que pode variar para a mesma prática (Jaeggi, 2018b, p. 508-509). São, portanto, “estruturas normativas de referência ou orientações dentro das quais agimos (moralmente ou não)” (Allen; Mendieta, 2018, p. 11).

Como forma de exemplificar o que são práticas sociais, podemos mencionar fenômenos muito variados como a realização de compras em um supermercado, o casamento monogâmico ou o depósito de dinheiro em uma instituição bancária.

Cada prática social surge para dar conta de questões ou problemas rotineiros da vida em sociedade. Por esse motivo, Jaeggi (2019, p. 88) indica que as formas de vida são “instâncias de resolução de problemas” de segunda ordem. Por exemplo, a seca provocada pela estiagem é um problema de primeira ordem, mas o modo como a sociedade lida com ele, criando estruturas para armazenamento de água, é uma questão de segunda ordem que reflete o modo como vivemos e nos impõe a necessidade de criar práticas sociais a fim de dar conta das questões que surgem a partir desse modo de viver. “Os problemas de segunda ordem, portanto, nunca tratam de ‘fatos puros’, mas de fatos que se desenvolvem a partir de práticas e interpretações estabelecidas – mesmo que esses problemas possam resultar de um problema (contingente) de primeira ordem” (Jaeggi, 2019, p. 91), como o trazido no exemplo.

As próprias práticas sociais vão colocando novos problemas para a vida comunitária e impondo que outras práticas sejam desenvolvidas e, conseqüentemente, incorporadas à sociabilidade e à cultura. Nesse sentido, ao assumirmos as formas de vida como estratégias de resolução de problemas, assumimos que elas “podem ser avaliadas racionalmente em termos de quão bem sucedem (ou fracassam) na resolução dos problemas que surgem dentro delas” (Allen; Mendieta, 2018, p. 11). Portanto, as formas de vida podem ser classificadas como bem-sucedidas ou como malsucedidas, seguindo critérios imanentes.

O parâmetro de classificação apresentado por Jaeggi (2019) é a possibilidade ou bloqueio de processos coletivos de aprendizagem pelos quais as sociedades passam e que podem produzir transformações emancipatórias.

O fato de uma prática, instituição, hábito etc. ser percebido como criação social, confere a ele o caráter de mutável, de passível de questionamento e transformação. Os processos coletivos de aprendizagem – aos quais Jaeggi se refere – dizem respeito às crises vividas em sociedade e às alternativas criadas coletivamente para a superação destas crises. O maior ou menor potencial de racionalidade e racionalização de uma forma de vida reside, exatamente, em sua habilidade (ou inabilidade) de aprender com as dificuldades e crises que engendra e a produção de meios para superá-las (Niederberger; Weihrauch, 2015).

Jaeggi (2019, p. 95) afirma que “formas de vida que não mais são capazes de resolver problemas entram em crise ou se deterioram e conseqüentemente engendram uma dinâmica de mudança”.

É importante retomar aqui o desafio proposto por Habermas para reafirmar a inscrição de Jaeggi nele. A crítica desta autora é, ao mesmo tempo, imanente e emancipatória, pois “toma como ponto de partida a referência às crises imanentes e ao desgaste de práticas e instituições sociais. E é transformativa porque a avaliação de processos de resolução de problemas permite uma transcendência do contexto – e introduz a mudança” (Jaeggi, 2019, p. 96).

Assumindo este argumento, entendemos ser possível produzir uma crítica à forma de vida capitalista neoliberal, apontando para embriões de outras formas de vida.

2.2.1 O capitalismo como forma de vida

Como apresentamos anteriormente a título de caracterização, Fraser e Jaeggi (2020) postulam como elementos básicos do capitalismo a propriedade privada dos meios de produção e divisão entre proprietários e produtores; mercado de trabalho livre; acumulação de capital voltada ao lucro e não à satisfação de necessidades (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 29); e, “alocação de mercado dos insumos produtivos e do excedente social” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 43).

De cada um destes fundamentos do capitalismo derivam práticas sociais, isto é, do fato de termos adotado, por exemplo, a propriedade privada dos meios de produção derivam modos de ação, comportamentos e dinâmicas sociais cujos sentidos são socialmente partilhados.

Jaeggi enfatiza a condição de sociais das práticas econômicas a fim de retirar delas o véu de inexoráveis, de alheias ao domínio social. Esta autora confere à economia capitalista a condição de ideológica e normativa; bem como diagnostica seu caráter de forma de vida malsucedida, na medida em que bloqueia processos coletivos de aprendizagem que deveriam derivar das crises que suscita.

As práticas sociais econômicas, assim como práticas de natureza cultural, por exemplo, são interligadas a outras práticas – “que se explicam e se fundamentam reciprocamente” (Jaeggi, 2018b, p. 511) – e possuem equivalente relevância social. Com isso, Jaeggi (2018b), assim como fez Castoriadis (1999), lança luz sobre o caráter ideológico do capitalismo, pois, na medida em que são sociais, as práticas econômicas são produzidas, reproduzidas e transformadas pelos sujeitos em interação. Não são nem neutras, nem imutáveis.

Nos termos de Jaeggi, a esfera econômica

é a expressão de uma determinada forma de vida e visão de mundo que exclui ou, pelo menos, influencia outras formas de vida e visões de mundo. Considerar certas coisas, habilidades e relacionamentos como "mercadorias" não significa apenas traduzi-los – em termos eticamente neutros – por outro meio. Concebê-los como objetos alienados que podem ser trocados por outros bens (ou dinheiro), muda nossa concepção e nossa relação com essas coisas⁹ (Jaeggi, 1999, p. 990).

Sendo assim, Jaeggi nos convida a pensar o capitalismo como uma forma de vida, conformada por diferentes práticas sociais, inclusive práticas econômicas, mas não apenas. Isso nos permite reforçar a ideia de que a economia tem bases normativas,

mesmo que a organização capitalista da economia se apresente como algo “desenraizado” e “livre de normas”. Uma vez que vemos que não pode haver uma prática social não normativa, o próprio modo pelo qual práticas como as associadas à economia parecem depender de sua aparência “livre de normas” nos diz que algo está errado (Jaeggi in Fraser; Jaeggi, 2020, p. 71).

Este “algo errado” diz respeito ao fato de que, sob a ordem política liberal, o modo como vivemos foi confinado nos domínios privados e tratado como tema do campo das preferências, das escolhas individuais. Sendo considerado deste modo, não caberia uma crítica a esta forma de vida, às formas de vida engendradas pelo ideário capitalista liberal.

Jaeggi (2019), porém, reconsidera essa discussão indicando que cabe sim uma crítica às formas de vida na medida em que cabe uma crítica à ideologia da neutralidade liberal que coloca as instituições capitalistas como neutras e alheias às formas de vida. Jaeggi (2019, p. 79) resgata a tarefa da Teoria Crítica de criticar as formas de vida a partir das possibilidades (ou não) de autodeterminação (individual e coletiva), superando as distinções entre ética e moralidade, vida

⁹ No original: “Die Marktbeziehungen aber überhaupt in einer solchen Perspektive diskutieren zu wollen, setzt (mindestens) eines voraus: Die ökonomische Sphäre ist - sonst würde es gar keinen Sinn machen, hier zu kritisieren - ethisch nicht neutral. Sie ist Ausdruck einer je bestimmten Lebensform und Weltsicht, die andere Lebensformen und Weltsichten ausschließt oder zumindest beeinflusst. Bestimmte Dinge, Fähigkeiten und Beziehungen als "Ware" aufzufassen, bedeutet nicht bloß, sie - ethisch neutral - in ein anderes Medium zu übersetzen. Sie als entäußerlichte, gegen andere Güter (bzw. Geld) tauschbare Objekte aufzufassen, ändert unsere Auffassung von und unser Verhältnis zu den Dingen” (Jaeggi, 1999, p. 990).

boa e princípios morais, correto e bom; a intenção da autora, com isso, é a de realizar uma crítica social e imanente ao capitalismo a partir da crítica às formas de vida que ele engendra.

Assumindo a proposição desta autora, afirmamos que as características fundamentais do capitalismo – propriedade privada dos meios de produção, mercado de trabalho livre, acumulação de capital e economia de mercado – embora estejam atreladas à reprodução material da vida, não ficam restritas à esfera econômica, elas perpassam e influenciam outras dimensões da vida social e individual através de práticas sociais que as conformam, assim, as práticas econômicas estão interligadas a práticas sociais em geral, compondo o tecido sociocultural da sociedade (Jaeggi, 2018b, p. 507).

Sendo assim, queremos argumentar neste trabalho que as práticas sociais capitalistas são a expressão de uma forma de vida malsucedida que falha em cumprir suas promessas e que bloqueia os processos de aprendizagem que poderiam derivar de suas crises.

2.3 PRÁTICAS SOCIAIS CAPITALISTAS E EXPECTATIVAS NORMATIVAS FRUSTRADAS

Jaeggi propõe que uma crítica à forma de vida capitalista parta de critérios imanentes, ou seja, que tenha como ponto de partida as promessas realizadas e não cumpridas pelo próprio capitalismo. Conforme os objetivos do presente trabalho, apresentamos na primeira parte deste capítulo uma caracterização do capitalismo, especialmente, de sua variante neoliberal. Dando sequência àquele empenho, buscaremos na presente seção demonstrar que os valores capitalistas como racionalidade, liberdade, concorrência, mercado livre e *homo oeconomicus* são malsucedidos na vida fática.

Em relação à reivindicação capitalista de regime racionalmente legitimado, Castoriadis (1999) pontua que o capitalismo constrói essa autodefinição opondo-se às instituições míticas, religiosas ou tradicionais que mediavam anteriormente as relações em sociedade. No entanto, este autor questiona este título quando afirma que esta autodefinição é parcial, pois diz respeito a uma razão estritamente econômica orientada pela fórmula maximização/minimização e que se justifica e se legitima apenas em si mesma. Isto é, o capitalismo utiliza-se de uma justificação circular, onde os critérios de justificação são criados pelo regime para validar seus próprios valores. Por exemplo, o que pode ser considerado produto e deve ser maximizado, qual será o valor e quais custos deverão ser minimizados, como o valor do trabalho.

Para embasar estas decisões é mobilizado o argumento de que são escolhas racionais, assentadas em cálculos matemáticos e, portanto, neutras. Bourdieu (1998, p. 50), todavia,

ressalta que o neoliberalismo tomou a matemática (e a mídia) como arma para impor uma ordem conservadora que chamou de “fim das ideologias”, indicando a pretensão de se colocar como um sistema localizado ao nível da técnica, da razão, uma lei natural fora da história, avesso a ideologias e visões de mundo. Comentando a obra de Jaeggi, Sousa Filho (2017, p. 73) destaca que é, exatamente, esse esforço de “obnubilar sua não neutralidade axiológica” que caracteriza a condição ideológica do capitalismo.

Um dos elementos centrais da ideologia capitalista é o determinismo econômico que produz a crença de que existe um sistema econômico separado cujas significações determinam todas as outras instituições da sociedade. O capitalismo, conforme Polanyi (1947, p. 101), busca legitimar seu caráter exploratório e depredatório fazendo crer que nenhuma alternativa a ele é possível, devido à dependência humana em relação aos bens materiais que produz.

Ainda questionando a racionalidade capitalista, Castoriadis (1999, p. 160-161) chama a atenção para o fato de que, mesmo que consideremos apenas critérios estritamente econômicos, o capitalismo não pode ser considerado um regime racional. Pois, para ser considerado racional, o mercado capitalista deveria ter concorrência perfeita entre as empresas; transparência nas informações aos consumidores e produtores; fluidez perfeita dos fatores de produção (transformabilidade das unidades concretas de capital e de trabalho); racionalidade dos custos de produção (preço do trabalho, custo e preço do capital, preço dos recursos não reprodutíveis) e, finalmente, equilíbrio espontâneo do mercado global. Porém, este autor evidencia que, desde a tendência aos oligopólios e monopólios, passando pelo ocultamento de informações aos consumidores e produtores, chegando à ausência do pleno emprego dos recursos produtivos, nenhum dos critérios de racionalidade é cumprido pelo mercado capitalista.

Outro indício de que se trata apenas de uma razão econômica é a gestão estatal e a publicização dessa gestão e dos debates políticos que derivam dela. As decisões que levam em conta a eficiência da máquina pública em termos de cortes de “gastos” – incluindo os cortes na seguridade social –, de enxugamento do Estado e de transferência de questões estratégicas para o mercado são consideradas decisões técnicas; já as decisões que fogem à lógica maximização/minimização, mas que respondem a direitos de cidadania são categorizadas pejorativamente como decisões ideológicas ou políticas.

A elaboração e implementação de políticas públicas com caráter de distribuição de renda e de acesso a direitos básicos, por exemplo, seguindo esta lógica, só fazem sentido se e quando produzem um efeito positivo no mercado financeiro ou, do ponto de vista do proponente delas, quando podem representar um “retorno” em capital eleitoral para ele.

Por parte da imprensa há a adoção e difusão de eufemismos para descrever os efeitos danosos do neoliberalismo, como demissões em massa ou a precarização das condições de trabalho, por exemplo, que ganham uma roupagem atualizada com o uso de termos como “flexibilidade, maleabilidade, desregulamentação, que tendem a fazer crer que a mensagem neoliberal é uma mensagem universalista de libertação” (Bourdieu, 1998, p. 44).

A não atenção às necessidades sociais são acompanhadas de justificativas que tomam o Estado e as decisões de governo como subordinadas à esfera financeira na medida em que a adoção de uma política gera “reações” no mercado que, inclusive, responde com bom ou mau humor. Assim, para além de virtudes humanistas e cidadãos dos governantes e das necessidades e direitos da população, o que define a implementação ou não de uma política social é o retorno financeiro que terá para o mercado.

Outro aspecto que devemos destacar no sentido de questionar a racionalidade capitalista é a degradação ambiental fruto do modo de produção exploratório e depredatório que monopoliza os ganhos da exploração e democratiza os riscos ambientais (Beck, 2011). Fraser destaca que a natureza no capitalismo é tratada tanto “como uma ‘torneira’ de energia e matéria-prima quanto como uma ‘pia’ que absorve nosso lixo” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 15), com isso chama a atenção para a postura extrativista, exploratória e destrutiva das práticas humanas capitalistas de produção em relação ao ambiente e aos recursos naturais, não considerando sua finitude e bem-estar. Alinhado a estas compreensões, Castoriadis (1999, p. 62) afirma que a destruição ambiental em escala planetária denota a postura suicida do capitalismo.

O impulso para a produção ilimitada fez emergir nos anos 1960 e 1970 a chamada Revolução Verde que, a fim de ampliar exponencialmente a produção de alimentos, fomentou o desenvolvimento de tecnologias para a produção rural como agrotóxicos, fungicidas, herbicidas, fertilizantes químicos e sementes melhor adaptadas a diferentes climas. Desconsiderando os danos ambientais e humanos destes produtos, a produção capitalista de alimentos teve um acréscimo significativo, no entanto, a má distribuição destes alimentos não foi resolvida e criou-se a dependência por parte dos países periféricos das sementes e defensivos produzidos nos grandes centros.

Conforme argumenta Castoriadis (1999, p. 83-84),

o capitalismo é o regime que visa aumentar, por todos os meios, a produção – uma certa produção, não o esqueçamos – e diminuir, por todos os meios, os seus ‘custos’ – custos, não o esqueçamos igualmente, muito restritivamente definidos: nem a destruição do ambiente, nem o esmagamento das vidas humanas, nem a fealdade das cidades, nem a vitória universal da irresponsabilidade e do cinismo, nem a substituição da tragédia e da festa popular pelo folhetim televisivo são tidos em conta neste cálculo, nem poderiam sê-lo em qualquer cálculo deste tipo. Para realizar este

fim, soube contar e contou de fato com um desenvolvimento da tecnologia sem precedentes na história, que ele próprio promoveu de mil maneiras – tecnologia, também ela, estritamente orientada, é certo, mas adequada aos fins pretendidos.

Como síntese deste cenário de destruição ambiental, opressão humana e cultural, deterioração das cidades e enfraquecimento da intersubjetividade, consideramos que o capitalismo não se vale de critérios racionais amplos para definir sua relação com os recursos naturais que são finitos. Se orientado por uma racionalidade em sentido amplo, o capitalismo tomaria em conta a reprodutibilidade do sistema, a manutenção da sociedade e não fomentaria práticas que colocam em risco seu próprio funcionamento. Ou seja, a suposta racionalidade capitalista é irracional, inclusive, no que se refere à preservação da existência humana.

O segundo aspecto que destacamos da normatividade capitalista neoliberal é a liberdade. Rusconi (1998, p. 145) afirma que o liberalismo clássico foi tão forte e eficaz como doutrina econômica e prática política que fez acreditar que capitalismo é sinônimo de igualdade entre os cidadãos e liberdade. Já Polanyi (1947, p. 102) reconhece que as liberdades cívicas e de expressão são subprodutos do capitalismo, no entanto enfatiza que elas não desapareceriam com o capitalismo como subentende Hayek a partir de seu (ilógico) determinismo econômico. Ao contrário, poderíamos estender as liberdades cívicas a outras esferas da vida, como a do trabalho (Polanyi, 1947, p. 102).

Jaeggi, por sua vez, afirma que a liberdade e a igualdade “são efetivamente realizadas no capitalismo e, de fato, *precisam* ser realizadas para que o sistema funcione. Ao mesmo tempo, não são realizadas, haja vista que a realidade das relações de trabalho capitalistas parece minar e contradizer essas normas – e não de modo acidental” (Jaeggi in Fraser; Jaeggi, 2020, p. 31). Nesse sentido, é na esfera do trabalho que é externalizada a coerção implícita nas relações (supostamente) livres.

A ideologia liberal busca ocultar a dimensão coercitiva do mercado de trabalho livre, mas esta pode ser evidenciada na necessária formação – neste modo de organização do trabalho e da produção da vida material – de um exército de reserva que nada mais é do que um conjunto de seres humanos cuja finalidade social é a de reprimir e silenciar os trabalhadores contratados frente à reivindicação de seus direitos; também na constante precarização das relações trabalhistas e na flexibilização descontrolada ou “uberização”, que produzem trabalho e relações de trabalho precárias, onde os trabalhadores são desassistidos e as condições de trabalho desregulamentadas (Antunes, 2018; 2020).

Sobre esta questão, Bourdieu (1998, p. 139-140) diagnostica que

o fundamento último de toda essa ordem econômica sob a chancela invocada da liberdade dos indivíduos é efetivamente a violência estrutural do desemprego, da precariedade e do medo inspirado pela ameaça da demissão: a condição do funcionamento "harmonioso" do modelo microeconômico individualista e o princípio da "motivação" individual para o trabalho residem, em última análise, num fenômeno de massa, qual seja, a existência do exército de reserva dos desempregados. Nem se trata a rigor de um exército, pois o desemprego isola, atomiza, individualiza, desmobiliza e rompe com a solidariedade (Bourdieu, 1998, p. 139-140).

Nesse sentido, retomamos a primeira seção deste capítulo onde apresentamos a definição de liberdade negativa, exatamente este sentido atomizante e individualizante de liberdade. Na concepção de Polanyi, uma noção degenerada de liberdade construída na defesa da livre empresa. “Isto significa uma liberdade total para aqueles cuja renda, lazer e segurança não precisam ser enfatizados, e um mínimo de liberdade para o povo, que pode tentar em vão valer-se dos seus direitos democráticos para se proteger do poder dos donos da propriedade” (Polanyi, 2000, p. 297-298). Assim, mesmo a liberdade garantida aos “donos da propriedade” é uma liberdade restrita e construída a partir da negação do *outro* que representa um potencial bloqueio à liberdade do *eu*.

Conforme defendido pelos ideólogos neoliberais, liberdade é um recurso possuído pelos indivíduos. Este recurso, por sua vez, está sob ameaça constante e cabe ao indivíduo o esforço contínuo de preservação deste bem. Este entendimento vai de encontro a uma noção que compreende a liberdade como social, isto é, como produto de relações sociais autônomas. Retomaremos no próximo capítulo a liberdade social, tal como definido por Honneth (2015).

Passamos ao terceiro ponto de nossa crítica, a ênfase atribuída por Hayek à concorrência, que concebe o *eu* como um indivíduo isolado buscando realizar suas ambições – apesar dos entraves postos ou representados pelos demais indivíduos – e o *outro* como um meio ou obstáculo à realização dos projetos (individualizados) de vida.

É a partir da relação com o *outro* que o *eu* se reconhece enquanto humano, aprende (e desenvolve) as normas e a cultura na qual está inserido, também estabelece autorrelações que possibilitam o autorreconhecimento como indivíduo e desenvolve afetos por si e pelos outros. Logo, o *outro* é figura central e decisiva tanto na individualização quanto na socialização do sujeito. O imaginário neoliberal, em oposição, constrói e difunde amplamente uma noção negativa do *outro*, que o associa à competição e estabelece que o indivíduo se basta em si mesmo.

Na sua elaboração sobre a teoria do reconhecimento, Honneth (2006) indica que, nas sociedades capitalistas, os sujeitos, geralmente, aprendem a se perceber como sujeitos singulares, como sujeitos semelhantes a outros e como dotados de qualidades com valor

coletivo. Estes aprendizados possibilitam ao sujeito se reconhecer socialmente como único, como igual e como relevante. Nas palavras deste autor, os sujeitos aprendem a referir-se a si mesmos em três diferentes atitudes, conforme a esfera da vida:

en las relaciones íntimas, marcadas por prácticas de afecto y preocupación mutuos, son capaces de comprenderse como individuos con sus propias necesidades; en las relaciones jurídicas, que se desarrollan según el modelo de igualdad de derechos (y obligaciones) mutuamente otorgados, aprenden a comprenderse como personas jurídicas a las que se debe la misma autonomía que los demás miembros de la sociedad, y, por último, en las relaciones sociales flexibles [...] en principio, aprenden a comprenderse como sujetos que poseen habilidades y talentos valiosos para la sociedad (Honneth, 2006, p. 113).

Os processos de socialização e individualização dependem, portanto, de intersubjetividade. O neoliberalismo, em contraposição, precariza esses processos na medida em que assume uma noção de sujeito “independente dos outros, não submetido a norma alguma e, em sua essência, concebido em uma relação de exclusão mútua com o outro” (Silva Junior, 2020, p. 267). Na acepção neoliberal, os sujeitos não são cidadãos, parceiros de interação ou sujeitos sociais; são empreendedores, *players* no mercado ou empresários de si. E a intersubjetividade é reduzida a “uma forma de contrato civil entre os sujeitos sem responsabilidade pelo seu outro” e o contrato social “fundado sobre o direito individual à propriedade” (Silva Junior, 2020, p. 267).

A ênfase atribuída pelo neoliberalismo à competição, portanto, enfraquece ou deteriora os laços de intersubjetividade e deposita exclusivamente no sujeito a responsabilização por seu bem-estar. Conforme argumenta Harvey (2011, p. 76),

o sucesso e o fracasso individuais são interpretados em termos de virtudes empreendedoras ou de falhas pessoais (como não investir o suficiente em seu próprio capital humano por meio da educação), em vez de atribuídos a alguma propriedade sistêmica (como as exclusões de classe que se costumam atribuir ao capitalismo).

Franco et al. (2020, p. 64) chamam a atenção para o fato de que mesmo gerando sofrimento nos sujeitos – “carregados de expectativas, descolados de suas condições objetivas e totalmente responsabilizados por seus fracassos” – essa mentalidade mobiliza afetos e ganha a adesão social.

Partimos deste ponto para apresentar o quarto aspecto de nossa crítica: a noção de mercado livre. A adesão social aos imperativos neoliberais, como a intensa concorrência, se dá em função da crença de que a ordem do mercado é o palco da realização de uma série de valores (Franco et al., 2020, p. 64), especialmente, a dignidade humana e a liberdade individual,

considerados os “valores centrais da civilização” pelos fundadores do pensamento neoliberal (Harvey, 2011, p. 15).

Harvey constata que

assim agindo, [os pensadores do neoliberalismo] fizeram uma sábia escolha, porque esses certamente são ideais bem convincentes e sedutores. Esses valores, sustentavam essas figuras, estavam ameaçados não somente pelo fascismo, pelas ditaduras e pelo comunismo, mas também por todas as formas de intervenção do Estado que substituíssem os julgamentos de indivíduos dotados de livre escolha por juízos coletivos (Harvey, 2011, p. 15).

E a arena fundamental da livre escolha, portanto, é o mercado livre, sem intervenção estatal ou regras compensatórias em relação às assimetrias socioeconômicas, por exemplo. O sofrimento gerado pela responsabilização do sujeito pelos objetivos não alcançados devido sua *performance* individual é tido como contingente, como efeito colateral do gozo da liberdade na busca por sua dignidade, alheio à caridade estatal.

Castoriadis (1999, p. 84), no entanto, alerta para o fato de que o mercado capitalista nunca irá realizar a promessa de ser verdadeiramente concorrencial como postulam os manuais de economia política. Conforme argumenta, o mercado capitalista é “caracterizado por intervenções do poder estatal, por coligações de capitalistas, por retenções de informação, por manipulações dos consumidores e pela violência, aberta ou camuflada, contra os trabalhadores”. Desse modo, fica evidente que a perseguição pelo sujeito da sua liberdade individual e dignidade via mercado é apenas retórica, na prática social o que ocorre são conquistas ou fracassos econômicos que materializam os ideais preconizados. Ou seja, o sujeito projeta sua liberdade e sua dignidade nas mercadorias que pode comprar, na quantidade de dinheiro que consegue acumular e na flexibilidade de sua vida laboral.

O quinto e último ponto de nossa crítica à normatividade capitalista recai sobre a noção de *homo oeconomicus*, o tipo antropológico necessário ao funcionamento do capitalismo e do capitalismo neoliberal. Se tomamos como critério de análise a difusão crescente do empreendedorismo e a consequente ênfase no empresário de si mesmo, podemos vir a assumir que o sujeito que calcula suas ações em termos de ganhos e perdas encontra correspondência na vida fática e que o neoliberalismo foi bem sucedido na constatação de uma natureza humana voltada para a competição e para o individualismo.

Porém, queremos enfatizar aqui os argumentos de Polanyi e Bourdieu em relação à condição social e antropológica da economia. Polanyi recorre a pesquisas históricas e antropológicas para constatar que a economia é constituída por relações sociais, logo, a motivação dos sujeitos não é a posse de bens, mas a salvaguarda de sua situação social, suas

exigências sociais e seu patrimônio social. Nesse sentido, “é natural que esses interesses [sociais] sejam muito diferentes numa pequena comunidade de caçadores ou pescadores e numa ampla sociedade despótica, mas tanto numa como noutra o sistema econômico será dirigido por motivações não-econômicas” (Polanyi, 2000, p. 65) de sujeitos concretos: “mulheres e homens de uma certa idade, situados no espaço social, portadores de uma história individual e coletiva” (Garcia-Parpet, 2006, p. 341).

Seguindo a trilha de Polanyi, Bourdieu argumenta que o *homo oeconomicus* é uma ficção da teoria econômica, que o define a partir das expectativas e características esperadas pelo sistema capitalista. Nesse sentido, este autor alerta que o sujeito econômico é “o resultado de uma dedução *a priori* que tende a encontrar confirmação na experiência, ao menos no limite, porque o sistema econômico em vias de racionalização tende a formatar os sujeitos em conformidade às suas expectativas e exigências” (Bourdieu apud Garcia-Parpet, 2006, p. 341). Ou seja, as categorias que compõem a consciência econômica própria do capitalismo não são universais nem independentes das condições econômicas e sociais, como o ideário capitalista faz crer a partir da produção de sujeitos orientados pela lógica de maximização/minimização.

Estes pontos destacados envolvem práticas sociais direcionadas a preocupações econômicas e estão interligadas a práticas sociais de outras naturezas, conformam, portanto, a compreensão do capitalismo como uma forma de vida. Tendo em vista os argumentos e evidências das quais nos valem para demonstrar que o capitalismo e sua variante neoliberal não atendem às expectativas normativas que estabelecem, acreditamos ser possível afirmar que o capitalismo é uma forma de vida malsucedida que bloqueia os processos de aprendizagem que suas crises engendram.

2.4 CRISE DO CUIDADO, COMODIFICAÇÃO E BLOQUEIOS DE APRENDIZAGEM

“Não temos cuidado. Somos cuidado” (Boff, 2013). A afirmação de Boff está amparada na ontologia proposta por Heidegger (2005), onde o cuidado é apresentado como elemento que possibilita que o ser realize suas potencialidades. Ao passo que existir é existir com os outros, o ser só consegue ser o que tem potencial para ser na medida em que há cuidado. Este, por sua vez, aparece na filosofia heideggeriana enquanto preocupação, assistência, auxílio e atenção ao diverso. Para além das relações de cuidado primárias, a vida é orientada pelo cuidado de si e do outro.

O cuidado é um dos primeiros meios ou mediadores da relação do nascido com outro ser humano, “é a forma como a pessoa humana se estrutura e se realiza no mundo com os outros.

Melhor ainda: é um modo de ser-no-mundo que funda as relações que se estabelecem com todas as coisas” (Boff, 2013, p. 104).

É através do cuidado, portanto, que se iniciam os processos de socialização e de individualização. O cuidado é central para que o sujeito seja capaz de reconhecer sua individualidade, sua inserção na sociedade e para que aprenda os sentidos e práticas compartilhadas com outros seres humanos. Fraser afirma que são as

atividades de prover, cuidar e interagir que produzem e mantêm vínculos sociais [...]. Chamada quer de “cuidado”, quer de “labor afetivo”, quer de “subjetivação”, tal atividade forma os sujeitos humanos do capitalismo, sustentando-os como seres naturais dotados de corpo, ao mesmo tempo que os constitui também como seres sociais, formando seu *habitus* e o *ethos* cultural no qual eles se movem (Fraser, 2020, p. 264).

Sendo assim, ser cuidado e manter relações de cuidado é fundamental para que o sujeito estabeleça relações de reconhecimento recíproco com outros seres humanos e para que desenvolva autorrelações saudáveis – autoconfiança, autorrespeito e autoestima –, conforme a esfera da vida – respectivamente, família, direito e comunidade de valores (Honneth, 2006).

Podemos partir da afirmação de Honneth (2006) de que, nas sociedades modernas, a luta por reconhecimento se dá na família, no âmbito do direito e na comunidade de valores para analisar de que modo as relações de cuidado se expressam e particularizam em cada uma destas dimensões da vida.

Na esfera da comunidade de valores o cuidado está nas relações de cooperação, solidariedade e apoio mútuo; relações intersubjetivas construídas a partir da valorização do *outro* no projeto de vida do *eu*. Podendo ser este *outro* concreto ou generalizado, ou seja, o cuidado não se dá necessariamente entre pessoas com vínculos de afeto como na esfera da família. As relações de cuidado na comunidade de valores podem conectar pessoas que pertencem, por exemplo, ao mesmo grupo identitário. Enquanto mulher, a pessoa opta por consumir produtos de empreendimentos de mulheres. Há aí uma postura ética de cuidado entre agentes ligadas apenas simbolicamente.

A diferença é uma questão chave, pois o cuidado enquanto cooperação, solidariedade e apoio mútuo se dá entre pessoas que não são íntimas, não fazem parte da mesma unidade familiar. O cuidado é, portanto, o acolhimento e a contribuição com o *outro*, com o diferente do *eu*.

Já na esfera da família, o cuidado está relacionado ao amor, à atenção primária ao nascido e ao reconhecimento das necessidades singulares dos sujeitos. Nesta esfera, encontramos a melhor expressão do cuidado como constitutivo do ser, como “um modo-de-ser

singular do homem e da mulher” (Boff, 2013. p. 101), onde fica evidente tanto a necessidade vital de ser cuidado, quanto a necessidade de cuidar do outro. Nesse ponto, torna-se fundamental desnaturalizar o cuidado primário como tarefa feminina e, mais ainda, indicar que a dominação masculina, de modo geral, aliena os homens de uma importante dimensão constitutiva de si.

Ao longo do processo de socialização, os homens vão assumindo papéis sociais que, pouco a pouco, subtraem deles o cuidado como fenômeno social, como elemento que marca sua relação com os outros. A identidade masculina vai sendo forjada na relação consigo mesmo, voltada para si. E, ao assumir eventualmente o papel de provedor do lar, o homem passa a ocupar um lugar de cuidado que está subordinado a valores econômicos e não à alteridade.

Já para as mulheres, cuja socialização é marcada pela relação com o outro, a sociedade vai atribuindo, desde a infância, o papel do cuidado materializado nas tarefas de cuidado e na responsabilidade para com o outro. Chodorow (1979, p. 65-66) afirma que “as mulheres, universal e largamente, são responsáveis pelo primeiro cuidado das crianças”, resultando com isso que “em qualquer sociedade, a personalidade feminina define-se em relação e conexão com outras pessoas, mais do que a personalidade masculina faz”. Assim, a primeira definição do *self* das meninas é assentada em empatia e elas constituem-se mais abertas a experimentarem “as necessidades ou sentimentos do outro como se fossem seus próprios” (Chodorow, 1978, p. 167).

Nessa direção, afirmamos que o cuidado foi sendo socialmente transformado de fundamento das relações sociais, da relação consigo e com o outro, em um compromisso feminino de reprodução social e, com isso, passou a expressar as relações assimétricas entre homens e mulheres no interior das famílias, com elas ocupando posições subordinadas, espelhando a hierarquia entre trabalho produtivo e trabalho reprodutivo. Mesmo no contexto contemporâneo onde a realidade da maior parte das mulheres é o trabalho remunerado, amplamente, as tarefas domésticas de cuidado seguem sendo obrigação delas. E muitas têm como profissão ou ocupação atividades que incorporam o cuidado com os vulneráveis (idosos, crianças, acamados etc.).

Na esfera do direito, o cuidado aparece como balizador de políticas públicas orientadas pela preservação da vida, da integridade e da dignidade humanas. Não se trata de conceber um Estado paternalista, mas de considerar que o reconhecimento da igualdade entre todos os membros, ao mesmo tempo em que legisla e põe em prática o respeito às diferenças, significa romper com a elaboração neoliberal de que o Estado é um adversário da população, na medida em que políticas sociais são gastos e o objetivo do Estado é enxugar despesas e investir em quem é mais rentável, por exemplo bancos e grandes empresas.

A compreensão de Estado que foge tanto ao paternalismo quanto à indiferença neoliberal é aquela que toma o Estado como o agente responsável por assegurar o cumprimento dos deveres e garantir o acesso dos cidadãos aos direitos que a comunidade definiu para si mesma, ou seja, o Estado como um operador da cidadania tomada enquanto “um *status* concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade” (Marshall, 1967, p. 76).

O reconhecimento da igualdade jurídica demanda o rompimento com a privatização mercadológica da seguridade social. Implica que o Estado garanta saúde, educação (inclusive superior), aposentadoria etc. como garantia mínima de iguais possibilidades.

No entanto, como já pontuamos, a racionalidade neoliberal converte os princípios do mercado em princípios de governo aplicados pelo e no Estado (Brown, 2019, p. 30-31). Logo, o cuidado que poderia estar ligado ao Estado configura-se em serviços que devem ser contratados pelos indivíduos (que tiverem condições para isso) a fim de garantirem o acesso da própria família a oportunidades e proteção social. Esta constatação leva Fraser (2020) a enfatizar que no capitalismo financeirizado¹⁰ as atividades reprodutivas estão no centro de uma contradição entre capital e cuidado.

Esta forma particular desenvolvida pelo capitalismo promove o esvaziamento do Estado e das políticas de assistência e bem-estar social, ao mesmo tempo em que as mulheres estão massivamente no mercado de trabalho. Estas variáveis compõem o quadro de esvaziamento da esfera reprodutiva da vida, pois as famílias não contam com um membro responsável exclusivamente pelas tarefas de cuidado e nem contam com a atuação do Estado para suprir esta demanda. Parafrazeando Fraser (2020), o salário familiar¹¹ foi substituído pela família com dois salários e nenhum cuidador.

Esta autora questiona a interpretação da corrente feminista liberal que associa a presença massiva das mulheres no mercado de trabalho, necessariamente, à emancipação. Pois compreende que nessa configuração social as tarefas do cuidado passaram a pertencer ao domínio do mercado, acessíveis àquelas que podem pagar por elas. Já as que não podem, também não contarão com a assistência estatal. Conforme Fraser (2020, p. 278), “a emancipação se junta com a mercadorização para minar a proteção social”. Evidenciando a

¹⁰ Caracterizado, basicamente, pelo rentismo, pela especulação, pelos mercados e empresas globalizadas e pela neoliberalização da economia. Nesta etapa financeirizada, os principais agentes capitalistas têm seus rendimentos derivados da propriedade e não mais originados na produção como ocorria no capitalismo industrial (Ribeiro et al., 2020, p. 13).

¹¹ No original *family wage*: “um salário que é suficiente para sustentar uma família, incluindo um cônjuge dependente e filhos. [...] O salário familiar é baseado no modelo de ganha-pão masculino, no qual se pressupõe que os homens trabalhem e sustentem a família, enquanto as mulheres com filhos trabalham como donas de casa” (Oxford Reference, s.d.).

desigualdade de classe social que subjaz a este processo, desconsiderada pelo feminismo liberal que acaba atuando no fortalecimento dos valores neoliberais (Fraser, 2013).

Este cenário desenhado por Fraser evidencia a negligência conferida ao cuidado em sociedades capitalistas neoliberais e o conseqüente enfraquecimento das conexões sociais construídas a partir das relações de cuidado. A autora chama atenção ainda para o fato de que a economia capitalista não confere nenhum valor às atividades reprodutivas, embora a produção e manutenção de vínculos sociais dependa das atividades de prover, cuidar e interagir: “o trabalho de dar à luz e socializar as crianças é central para esse processo, assim como cuidar dos idosos, manter lares, construir comunidades e sustentar os sentidos compartilhados, as disposições afetivas e os horizontes de valor que dão suporte à cooperação social” (Fraser, 2020, p. 264).

Aqui retomamos a constatação de Fraser (2020) de que a tendência de crise socio-reprodutiva no capitalismo financeirizado assume a forma de crise do cuidado (Fraser, 2020, p. 262):

essa crise diz respeito às pressões que, provindas de diversas direções, estão a espremer, atualmente, um conjunto-chave de capacidades sociais: as capacidades sociais disponíveis para dar à luz e criar crianças, cuidar de amigos e familiares, manter lares e comunidades mais amplas e, de modo mais geral, sustentar conexões (Fraser, 2020, p. 261).

Identificamos como um dos aspectos centrais que derivam desta crise a comodificação do cuidado, especialmente no que diz respeito à primeira socialização das crianças, pois, ao ser transformado em mercadoria, o cuidado perde sua condição de fio conector de subjetividades e torna-se um produto, um objeto precificável. Ao mesmo tempo em que emergem diversas correntes e diretrizes de educação que enfocam o desenvolvimento da autonomia e independência do bebê nos primeiros anos de vida, com treinamento para dormir sozinho, treinamento para utilizar precocemente o banheiro, controle das emoções, ensino de habilidades como língua estrangeira e educação financeira etc¹².

Assim, o cuidado primário fundamental para que o ser humano exista enquanto humano (Boff, 2013), torna-se uma mercadoria mediada por contrato e não por apego ou vínculo duradouro. E volta-se para a preparação precoce desse ser para ser mais competitivo no mercado de trabalho em tempo futuro.

Jaeggi (1999, p. 993) destaca que a comodificação é um problema ético porque, “como práxis social, a circulação de mercadorias forma a maneira como os indivíduos podem

¹² Há escolas, docentes e projetos pedagógicos que se opõem a este modelo.

comportar-se em relação a si mesmos e ao mundo”. Sendo assim, quando o cuidado é transformado em mercadoria – em função da necessidade imposta pelo modo como as sociedades se organizam em sua forma capitalista neoliberal – a construção da intersubjetividade é afetada e o sujeito tem sua individualização e sua socialização prejudicadas pela ausência positiva do *outro* nestes processos.

Afirmamos, com isso, que a forma de vida capitalista produz uma sociabilidade – marcada por valores como competição, individualismo, maximização de ganhos variados, primazia da propriedade privada sobre o bem-estar humano, animal e ambiental etc. – que bloqueia o desenvolvimento potencial do ser humano e deteriora os laços de intersubjetividade, resultando em isolamento e negação do *outro*. Nos termos de Boff (2013, p. 11), o neoliberalismo é uma “antirrealidade [que] afeta a vida humana naquilo que ela possui de mais fundamental: o cuidado e a compaixão”.

Na mesma direção, Polanyi (1947, p. 96) argumenta que o sistema de mercado distorce profundamente nossas visões sobre o ser humano e a sociedade e “essas visões distorcidas estão se revelando um dos principais obstáculos à solução dos problemas de nossa civilização”. Articulado a esta constatação, conforme apresentado anteriormente, as formas de vida são marcadas por crises, por problemas práticos que demandam a criação coletiva de soluções para eles.

Sendo assim, ao afirmar que o capitalismo impõe entraves para a resolução dos problemas que ele mesmo cria, Polanyi (1947) fortalece o argumento de Jaeggi (2019) de que esta é uma forma de vida malsucedida que, além de não realizar suas promessas normativas, bloqueia os processos coletivos de aprendizagem ou de acúmulo de experiências. Onde as soluções para os problemas engendrados pelo capitalismo não são produzidas coletivamente, pois ele sequer possibilita que estes sejam reconhecidos como tal.

Em outras palavras, o esforço empreendido pelo neoliberalismo de produzir subjetividades (Foucault, 2008; Brown, 2015; 2019) bloqueia a capacidade de os sujeitos perceberem os problemas vivenciados como estruturais e não como fracassos individuais.

Na elaboração proposta por Safatle (2020), esse quadro reflete a condição moral do neoliberalismo. Nos termos deste autor,

a recusa ao primado da propriedade privada e da competitividade não seria apenas um equívoco econômico, mas principalmente uma falta moral. Sua defesa deverá ser não apenas assentada em sua pretensa eficácia econômica diante dos imperativos de produção de riqueza. Ela devia se dar através da exortação moral dos valores imbuídos na livre iniciativa, na “independência” em relação ao Estado e na pretensa autodeterminação individual (Safatle, 2020, p. 14).

Ou seja, ao fazer pesar sobre o indivíduo a responsabilização sobre seus fracassos e êxitos, o capitalismo neoliberal faz com que o indivíduo vivencie as dificuldades de ordem estrutural como se fossem motivadas por ele próprio. Daí deriva um ponto importante em relação aos bloqueios de aprendizagem: a sociedade não consegue desenvolver soluções coletivas para os problemas, pois sequer consegue percebê-los como problemas coletivos.

Podemos exemplificar a partir da crise do cuidado, diagnosticada por Fraser (2020), onde a autora enfatiza que esta crise é motivada pelo esvaziamento da família como espaço fundamental de socialização e produção de laços fortes de intersubjetividade, na medida em que homens e mulheres estão massivamente no mercado de trabalho e não há mais uma pessoa responsável pela atenção às crianças. Estas atividades são, como já destacamos, transferidas (por quem pode pagar) para o mercado, deste modo transfere-se a produção de vínculos sociais, de laços de cooperação e de intersubjetividade.

Estas questões que envolvem o cuidado e que são engendradas pelo capitalismo, pela forma como a sociedade se organiza em torno da produção, tal qual argumentamos, não motivam o desenvolvimento de resoluções coletivas amplas – a exceção parece residir em movimentos sociais – pois moradia, saúde, segurança alimentar, renda básica incondicional, creches e casas geriátricas, redução da jornada de trabalho e ampliação do tempo de licença maternidade e paternidade, por exemplo, são aspectos pouco ou nada debatidos no âmbito da sociedade civil. São pautas sobre as quais recai o peso do moralismo neoliberal e, com isso, ficam restritas a grupos minoritários.

Nesta direção, podemos concluir que o capitalismo neoliberal bloqueia severamente o processo de aprendizagem relacionado aos direitos de cidadania. A forma de vida engendrada por este modo de produção e organização da vida social não possibilita a construção coletiva da noção de cidadania, do sentimento de pertencimento a uma comunidade e dos direitos e deveres que o grupo quer atribuir para si. Logo, o Estado como o espaço de regulação da cidadania é tomado apenas em sentidos pejorativos: excesso de impostos, cabides de emprego, *habitat* da corrupção, impeditivo à realização plena da liberdade dos indivíduos etc.

Dialogando com Polanyi, Fraser e Jaeggi (2020, p. 36-37; p. 67) evidenciam que no capitalismo coexistem zonas e aspectos comodificados com não comodificados, sendo que os segundos possibilitam os primeiros. As autoras identificam as zonas social, ecológica e política como aquelas que operam em uma lógica diferente da lógica da mercadoria. No entanto, queremos defender aqui que a terceirização do cuidado coloca, pelo menos em parte, o âmbito social entre as zonas de comodificação. Logo, aponta para uma fragilização das relações sociais

que estão sendo tocadas pela lógica da economia de mercado ou, nos termos de Brown (2015), operando a partir da racionalidade neoliberal.

Esta constatação aponta para a necessidade de que o cuidado seja colocado no centro de uma forma de vida alternativa, isto é, que seja tomado como critério para avaliar se determinadas práticas sociais que contrariam os valores neoliberais são capazes de apontar para o surgimento de outra forma de vida, esta capaz de engendrar práticas voltadas para a resolução das crises da forma de vida capitalista neoliberal e bem-sucedida no que se refere à possibilidade de desenvolvimento de aprendizados coletivos.

Nesse sentido é que buscamos nas agriculturas familiares orgânica e agroecológica este embrião de uma forma de vida amparada em solidariedade, cooperação e práticas de liberdade social. Onde o cuidado é retirado da zona de comodificação e restabelecido como elemento de criação de laços de intersubjetividade.

3 AGRICULTURA DO CUIDADO: UMA CONTRAPOSIÇÃO À FORMA DE VIDA CAPITALISTA NEOLIBERAL?

A Revolução Verde estabeleceu e difundiu um novo paradigma de produção agrícola, centrada basicamente na utilização de sementes geneticamente modificadas, agrotóxicos e maquinário do plantio à colheita. Esta forma de produzir tornou-se hegemônica e passou a ser tratada como “agricultura convencional”. Em contraponto, outras formas de agricultura passam a ser nomeadas de “alternativas”. É feita ainda uma distinção entre agricultura em larga escala, média escala, pequena escala e agricultura familiar.

No escopo do presente trabalho é relevante caracterizarmos a agricultura orgânica, a agroecologia e a agricultura familiar, pois estas categorias são o ponto de partida de nossa reflexão e investigação sobre a possibilidade de surgimento de embriões de uma forma de vida alternativa à capitalista neoliberal. Bem como irão embasar a construção da noção de agricultura do cuidado.

3.1 AGRICULTURA FAMILIAR, AGROECOLOGIA E AGRICULTURA ORGÂNICA: CARACTERIZAÇÃO

A Lei nº 11.326 de 2006 caracteriza a agricultura familiar e estabelece as diretrizes para a formulação de políticas públicas para este setor. Conforme esta legislação, para ser considerado agricultor familiar, o sujeito deve deter uma propriedade rural de, no máximo, quatro módulos fiscais¹³, a mão-de-obra utilizada na propriedade deve ser predominantemente da própria família, um percentual mínimo da renda familiar deve ter origem nas atividades econômicas do empreendimento rural e a direção do estabelecimento rural deve ser realizada pelo agricultor com sua família (Brasil, 2006).

Além disso, também podem ser considerados agricultores familiares silvicultores, aquícultores, extrativistas, pescadores, povos indígenas, integrantes de comunidades remanescentes de quilombos rurais e demais povos e comunidades tradicionais desde que atendidos, conforme o caso, os critérios anteriormente expressos.

¹³ “Módulo fiscal é uma unidade de medida, em hectares, cujo valor é fixado pelo INCRA para cada município levando-se em conta: (a) o tipo de exploração predominante no município (hortifrutigranjeira, cultura permanente, cultura temporária, pecuária ou florestal); (b) a renda obtida no tipo de exploração predominante; (c) outras explorações existentes no município que, embora não predominantes, sejam expressivas em função da renda ou da área utilizada; (d) o conceito de “propriedade familiar”. A dimensão de um módulo fiscal varia de acordo com o município onde está localizada a propriedade. O valor do módulo fiscal no Brasil varia de 5 a 110 hectares” (EMBRAPA, S/d).

A legislação enfatiza o tamanho da propriedade, sua capacidade produtiva e a mão-de-obra envolvida. No entanto, as literaturas sociológicas e antropológicas levam em consideração outros aspectos na caracterização da agricultura familiar.

Ploeg (2014, p. 7) reforça que – para além de deter a propriedade da terra (de extensão limitada) e do trabalho ser realizado pelos membros da família – a agricultura familiar deve ser definida pela forma como as pessoas cultivam e vivem. Este autor – já um clássico da Sociologia Rural – caracteriza a agricultura familiar a partir de suas dez qualidades, dentre as quais destacamos quatro: 1) há um nexos entre a família e o estabelecimento rural, onde o estabelecimento satisfaz variadas necessidades da família e esta, por sua vez, garante o seu desenvolvimento; 2) o estabelecimento rural é o local de pertencimento da família, para além de um lugar de produção, é onde a família vive e reproduz a vida; 3) as experiências, os aprendizados coletivos e a transmissão de conhecimento para as novas gerações se dão através do estabelecimento familiar, incluem aqui redes de trocas que se formam com sujeitos externos a partir da existência da propriedade familiar; e 4) o estabelecimento familiar é onde se vivencia e preserva a cultura da comunidade rural mais ampla (Ploeg, 2014, p. 8-10).

Destacamos, especificamente, estes quatro aspectos dentre os dez elencados por Ploeg por considerarmos que eles contribuem para a definição da agricultura familiar enquanto uma forma de vida, constituída por práticas sociais necessárias para a reprodução da vida coletiva e resolução dos problemas que a realidade fática apresenta para estes sujeitos rurais. Retomaremos este ponto adiante.

Antes disso, destacamos as ponderações de Wanderley (2003, p. 47-48) sobre os agricultores familiares (modernos) e sua condição de atores sociais, construtores e parceiros de um projeto de sociedade que tem referência na continuidade e na ruptura, ou seja, ao mesmo tempo em que são identificados pela tradição fundamentada na família, no modo de produzir e viver, os agricultores familiares estão inseridos e conectados ao mercado moderno e à dita sociedade englobante.

Woortmann (1990) vai mais longe, pois, além de perceber o agricultor familiar para além de sua condição objetiva de pequeno produtor, enfatiza que a agricultura familiar é uma ordem moral que se opõe a uma ordem econômica. Conforme argumenta,

nessa perspectiva, não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria (Woortmann, 1990, p. 12).

O trecho acima ilustra que esta ordem moral a qual Woortmann se refere tem como pontos de apoio a família, a terra e o trabalho. Este autor enfatiza que estes três aspectos são centrais e estruturantes da vida social do agricultor familiar e estão imbricados um ao outro, são indissociáveis, na medida em que “nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família” (Woortmann, 1990, p. 23).

Tomando como apoio estudos etnográficos com populações rurais de diferentes regiões do Brasil, Woortmann defende que, para o agricultor familiar, o apego à tradição tem um papel de resistência à proletarização e ao empobrecimento gerados pelas transformações econômicas e sociais. A tradição, portanto, “não é o passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói as possibilidades do futuro” (Woortmann, 1990, p. 17).

E essa construção do futuro está diretamente referenciada no desenvolvimento sustentável na agricultura e, para isso, na adoção de formas alternativas de produzir, como a agricultura orgânica. Nesse sentido, podemos indicar que, para o agricultor familiar, as formas alternativas de agricultura são um elo importante entre passado e tradição – métodos tradicionais de plantio, de controle de pragas, de colheita, respeito aos ciclos da natureza etc. – com uma noção sustentável de presente e futuro.

Em síntese, “o modelo produtivista, que realizou a modernização agrícola, é hoje profundamente questionado pelos seus efeitos perversos de ordem econômica, social e ambiental, e que afetam o conjunto da sociedade” (Wanderley, 2003, p. 53) e os agricultores familiares têm se colocado antagônicos a este modelo e defendido um modelo de agricultura fundado na qualidade dos produtos, no conhecimento detalhado da terra, das plantas e dos animais, no respeito e na preservação da natureza e no amor pela profissão (Wanderley, 2003, p. 54).

A agroecologia e a agricultura orgânica são representantes deste modelo antagônico à modernização agrícola. Assis e Romeiro (2002, p. 71) esclarecem que a agroecologia é uma área científica que surge nos anos 1970 para dar subsídios teóricos para as práticas agrícolas alternativas que começaram a se desenvolver em função do esgotamento do modelo “moderno” de agricultura.

Nesse sentido, seus princípios básicos são “a menor dependência possível de insumos externos e a conservação dos recursos naturais” (Assis; Romeiro, 2002, p. 72), ou seja, busca estabelecer agrossistemas que se assemelhem o máximo possível ao natural. Um contraste

direto com o modelo convencional de agricultura que busca superar os limites impostos pela natureza.

A agroecologia em nada representa uma volta ao passado, pois, enquanto ciência, seu esforço é o de desenvolver conhecimentos e tecnologias voltados para uma produção agrícola sustentável, inclusive em alguns casos legitimando cientificamente os saberes tradicionais das populações do campo.

Assim, a agroecologia, através de uma metodologia própria e tendo os agroecossistemas como unidade de estudo, procura compreender o funcionamento e a natureza dessas unidades, integrando para isso princípios ecológicos, agronômicos e socioeconômicos na compreensão e avaliação do efeito das tecnologias sobre os sistemas agrícolas e a sociedade como um todo (Assis; Romeiro, 2002, p. 72-73).

Nesse sentido, é central para a agroecologia que a agricultura supra as necessidades atuais dos seres humanos, mas faça isso respeitando os limites ambientais para que não sejam gerados problemas para as gerações futuras (Assis; Romeiro, 2002, p. 73-74).

Wezel et al. (2009, p. 1) produzem uma interpretação diferente da agroecologia. Segundo constataram em seu estudo comparativo entre quatro países, além de um campo científico, a agroecologia é um movimento social e uma prática agrícola. Na França a ênfase recai sobre a noção de prática agrícola; na Alemanha sobre a de disciplina científica; nos Estados Unidos sobre a de área científica; e no Brasil, embora os três usos sejam comuns, a ênfase recai sobre prática agrícola e movimento social.

O agrônomo e ambientalista José Lutzenberger é apontado por Wezel et al. (2009, p. 5) como um precursor no incentivo dos pequenos agricultores à adoção de práticas agrícolas alternativas. Ainda na década de 1970, ele já alertava sobre a contaminação por agrotóxicos e ensinava sobre a produção orgânica. A preocupação que Lutzenberger expressava era com a deterioração ambiental e com a exclusão dos pequenos agricultores gerada pelos processos de modernização da agricultura (Wezel et al., 2009, p. 5).

Violeta¹⁴, nossa entrevistada, relata como se deu a inserção de Lutzenberger e de sua Fundação Gaia no início do Assentamento Integração Gaúcha em Eldorado do Sul (RS) e enfatiza a relevância desta experiência para o desenvolvimento posterior da Cooperativa de Produtos Orgânicos Pão da Terra Ltda., fundada em 1995. Conforme explica,

a Fundação [Gaia] veio pra cá pra fazer um trabalho de educação ambiental, com o Lutzenberger e tal. Nós ainda tava nos acampamento, ainda com muita dificuldade. [...] Só que o grupo do Lutz[enberger] era muito sensível, nos disse: “bom, o problema... nós temos que resolver outra coisa antes de começar, que é a questão da

¹⁴ Os nomes das entrevistadas (dados primários) foram alterados para respeitar suas identidades.

fome”. [...] Então vamos começar melhorando, né, aí começamos com a horta. A horta ecológica, com o apoio da Fundação. Aqui dentro deu muita discussão interna também, porque uns acreditavam, outros não acreditavam. [...] E aí, a gente entrou na aventura de fazer isso, começamos a fazer a horta. O que se produzia na horta se transformava no começo, pras pessoas comer. [...] Então se começou a aproveitar tudo que se tinha na horta, transformar em alimento. [...] O pão era uma coisa que ninguém tinha aqui, não existia. Pão? Só quando tua ia na casa da mãe que por mais pobre que fosse, pão nunca faltava. E aí começamos o trabalho, né, um dia em cada casa, um dia em cada casinha, né. [...] Aí cada semana o pessoal vinha e a gente ia numa casa e fazia um tipo de alimento. E aí a Fundação Gaia trazia a farinha integral pra gente, já na época. Eles compravam de outros agricultores e traziam pra gente aqui a farinha e a gente começou a fazer um dia em cada casa, aonde tinha fogão, porque a maioria não tinha fogão, então poucas casas que tinham um fogãozinho dava pra fazer um pãozinho pra assar. Daí se partilhava o pão. E fomos indo, fazendo o pão com verduras, pão com legumes, enfim. Fomos desenvolvendo esse trabalho pra envolver a mão de obra das mulheres, porque no começo aqui eu mesma fui trabalhar em Porto Alegre, eu trabalhava de faxineira, né?! [...] O Movimento [Sem Terra] nunca deixou de apoiar, sempre teve junto também, mas o pessoal da Fundação [Gaia] sempre nos acompanhando, nos orientando, né, porque a gente tinha que ter um suporte. E eu sempre agradeço a Deus a sensibilidade que eles tiveram de perceber que não adiantava cuidar do meio ambiente se não resolvesse a questão da fome (Violeta, 2016).

Além de resolver a questão da fome, como apontado por Violeta, Lutzenberger e a Fundação Gaia iniciaram um trabalho fundamental de educação para a agroecologia e para a produção de alimentos orgânicos. O que queremos enfatizar é que não apenas buscaram construir junto ao grupo uma resolução para o problema da fome, fizeram isso de um modo específico, apresentando um outro paradigma agrícola e alimentar.

Violeta destaca também a desconfiança que alguns assentados manifestaram à época, em relação à possibilidade de desenvolvimento de uma horta orgânica no tipo de solo que tinham à disposição. Porém, a iniciativa foi tão exitosa que a Cooperativa Pão da Terra atualmente inclui em sua descrição que um de seus objetivos é contribuir para a “consolidação da agroecologia, com vistas a um desenvolvimento rural sustentável e à soberania alimentar” (FAE, S/d).

A atuação de Lutzenberger e a experiência relatada por Violeta corroboram a afirmação de Wezel et al. (2009, p. 6) segundo a qual a agroecologia no Brasil primeiramente se desenvolveu enquanto um *movimento* para o desenvolvimento rural ambientalmente sustentável, cuja atuação estimulou a busca por *práticas* agroecológicas e, apenas posteriormente, tornou-se uma *disciplina científica*.

Nesse sentido, os conhecimentos desenvolvidos pela agroecologia têm servido de embasamento para diferentes práticas agrícolas. Sendo a agricultura orgânica a mais difundida delas.

Sobre a produção de orgânicos, a literatura especializada apresenta uma diferenciação entre a produção empresarial e a produção familiar (Canuto, 1998). Embora seja comum que o termo “orgânicos” seja utilizado para distintas formas alternativas de agricultura – exemplo: biodinâmica, natural, permacultura, sistemas agroflorestais, regenerativo, orgânica –, Abreu et al. (2012, p. 149) esclarecem que, no caso da agricultura orgânica, pode-se verificar a ocorrência de um processo de “convencionalização”, ou seja, ela pode estar alinhada aos preceitos da agroecologia em maior ou menor intensidade.

Como síntese das perspectivas de Canuto e Abreu et al., podemos afirmar que a agricultura orgânica empresarial é aquela que se localiza próxima à agricultura convencional, produzindo com foco no mercado externo ou em grandes redes de supermercados, monocultura etc., se aproximando da agroecologia apenas no que se refere à substituição de insumos, isto é, quanto à exclusão do uso de agrotóxicos nos cultivos. E a agricultura orgânica familiar é aquela que tem como foco a produção de alimentos para o mercado interno, organiza o processo produtivo a partir de uma lógica familiar (Assis; Romeiro, 2002, p. 74), busca “mercados alternativos e vendas diretas para consumidores” (Abreu et al., 2012, p. 151) etc.

Este segundo modelo é que nos interessa no escopo do presente trabalho, pois é aquele alinhado com os preceitos da agroecologia, como evidenciam Assis e Romeiro (2002, p. 77):

de modo geral, são os sistemas familiares de produção que estão melhor posicionados para implementar estas novas práticas agroecológicas, na medida que estes possuem estruturas de produção diversificadas, a um nível de complexidade desejado, passíveis de supervisão e controle do processo de trabalho.

Além disso, é no âmbito das formas familiares de agricultura que encontramos uma sociabilidade e práticas sociais ligadas de modo autêntico aos sujeitos rurais. A agricultura convencional – orgânica ou não – é uma prática direcionada ao mercado, representa o paradigma da agricultura de produtos, ou seja, a produção de alimentos que atende à mesma lógica da produção de quaisquer outras mercadorias, sua motivação são interesses produtivos e comerciais (Abreu et al., 2012, p. 154). Já as agriculturas familiares orgânica e ou agroecológica, são categorizadas como agricultura de processos, pois têm uma visão holística do processo de produção, isto é, atuam segundo motivações ético-ecológicas (Abreu et al., 2012, p. 154) que têm como preocupação tanto o(a) agricultor(a), o alimento produzido, o consumidor, a unidade produtiva quanto a natureza.

3.1.1 A Agroecologia enquanto movimento: a Rede Ecovida

A Rede Ecovida de Agroecologia foi formalizada em 1998 e atua nos três estados da região sul do Brasil. Ela pode ser tomada como um exemplo da natureza de movimento da agroecologia no Brasil, pois surge como uma articulação de organizações não governamentais (ONGs) e organizações de agricultores a fim de que, além da certificação por auditoria dos produtos orgânicos, houvesse o reconhecimento das certificações conferidas de modo participativo e cooperativo pelas próprias famílias agricultoras.

A atuação da Rede Ecovida teve como consequência positiva a previsão na Lei 10.831 de 2003 de três modos válidos de certificação de alimentos orgânicos: por auditoria de empresa contratada; por Sistemas Participativos de Garantia (SPGs); e por Organizações de Controle Social (OCS) (Rede Ecovida, s.d.).

O modelo participativo é organizado em quatro instâncias de certificação: 1) palavra do(a) agricultor(a) e de sua família; 2) Comissão de Ética do grupo local de famílias; 3) Comissão de Ética do Núcleo Regional; 4) Demais Núcleos (Rede Ecovida, s.d.).

Os produtos certificados recebem o *Selo Ecovida de produto orgânico* que busca expressar publicamente o compromisso da Rede e ser reconhecido pelos consumidores

como um selo que carrega um conjunto de valores e compromissos assumidos pela Rede, que não se resumem ao cumprimento da Lei e das características orgânicas ou ecológicas dos produtos. Preocupação com o meio ambiente para além das exigências legais, estímulo à organização das famílias produtoras, incentivo à transformação comunitária dos alimentos, prioridade aos circuitos curtos de comercialização, são alguns destes valores que pretendemos que o selo da Rede seja capaz de expressar (Rede Ecovida, s.d.).

Conforme Byé et al. (2002, p. 82), a Rede Ecovida “se organiza para escapar, o mais possível, das restrições colocadas por um reconhecimento oficial e da ‘indústria da certificação’, julgada redutora demais” e faz isso priorizando a venda direta aos consumidores e a conscientização deles, para que se configurem em parceiros no processo de certificação e, nos nossos termos, na defesa da agricultura orgânica como um modo de se viver.

Nesse sentido, “a prática militante implementada pela Rede Ecovida para construir, através de feiras locais, um consumidor parceiro, constitui a forma mais ambiciosa de controle social da certificação” (Byé; Schmidt; Schmidt, 2002, p. 82), pois está ligado à construção de um projeto social alternativo e não apenas ao rótulo de um produto.

Portanto, o processo de certificação que, aparentemente, corresponde à dimensão burocrática do fenômeno, é um dos pilares da compreensão das agriculturas familiares orgânica e agroecológica enquanto forma de vida. Aprofundaremos esta discussão no próximo tópico, nesta seção buscamos destacar a natureza de movimento da Rede Ecovida de Agroecologia e

também a valorização antropológica de sua atuação, pois, de acordo com Byé et al. (2002, p. 92), “os procedimentos da Rede Ecovida se inscrevem no tempo longo de comunidades marcadas pelo patrimônio sociocultural da agricultura familiar e no universo relativamente estreito dos mercados de proximidade”. Ou seja, em nada se assemelham com a natureza industrial da agricultura convencional ou com a certificação padronizada e estritamente técnica do modelo por auditoria externa.

3.2 AGRICULTURA DO CUIDADO E NOVAS PRÁTICAS SOCIAIS

Como síntese da caracterização que propomos sobre os modos alternativos de agricultura e sobre a agricultura familiar, queremos propor a adoção da expressão *agricultura do cuidado* para nomear estas formas específicas de produzir e de viver, que estão na base das práticas sociais que queremos investigar como alternativas às práticas sociais produzidas por relações capitalistas neoliberais.

Nossa proposta se baseia no entendimento de que o cuidado é o elemento que liga a agricultura familiar, a agroecologia e a agricultura orgânica; é o princípio ético que subjaz às três e que permite que pensemos nelas enquanto uma só, enquanto uma conformação que tem o cuidado para consigo, para com o outro e para com a natureza como sua identidade.

Para sustentar a adoção da expressão *agricultura do cuidado*, resgatamos, a partir de Boff (2013), o entendimento do cuidado enquanto ontológico, definição que este autor busca em Heidegger (2005). Boff argumenta que “cuidar é mais que um ato; é uma atitude. Portanto, abrange mais que um momento de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro” (Boff, 2013, p. 37), sendo assim, cuidar não se reduz ao desenvolvimento do trabalho reprodutivo, o cuidado está ligado ao modo como o ser humano se coloca no mundo, realiza sua existência. Dessa atitude deriva uma sociabilidade e, por consequência, práticas sociais que, ao buscar resolver problemas concretos, tomam como ponto de partida o bem-estar humano e natural.

Indo além da proposta de tomar o cuidado como ontológico, entendemos que, além de ser um elemento constitutivo do ser humano, o cuidado é profundamente marcado por relações sociais, por processos de aprendizagem e reconhecimento recíproco. O sujeito cuida de si e do outro, pois foi cuidado, aprendeu a ser cuidado e aprendeu que o outro é digno de sua atenção¹⁵.

¹⁵ Importante ressaltar que não nos referimos a cuidado enquanto sinônimo de afeto, amor ou carinho, mas enquanto um processo de socialização e individualização, ou seja, mesmo pessoas que não cresceram em um

Ao mesmo tempo, perceber a natureza como parte destas relações de cuidado recíproco é algo que é ensinado e aprendido. Trata-se de um círculo virtuoso de cuidado, que gera autocuidado, alterocuidado e ecocuidado.

Argumentamos, portanto, que a agricultura do cuidado é aquela que é orientada por princípios éticos sustentados na articulação eu-outro-meio. Sendo notadamente contrária à eticidade neoliberal que se caracteriza, como argumentamos no capítulo anterior, pelo rompimento da intersubjetividade e da interdependência eu-meio, na medida em que constrói a atomização dos sujeitos e a depredação ambiental em diferentes níveis.

Para respondermos ao problema que orienta a presente pesquisa, é fundamental, a partir deste ponto, resgatarmos as características centrais do capitalismo neoliberal – racionalidade, liberdade, concorrência, mercado livre e *homo oeconomicus* – a fim de identificar se ou em que medida as práticas sociais produzidas no âmbito da agricultura do cuidado se opõem a estes valores e se, com isso, podemos afirmar que apontam para uma forma de vida alternativa à capitalista neoliberal.

3.2.1 Racionalidade: produção, família e natureza

A agricultura do cuidado tem como fundamento a reprodução da vida, enquanto o capitalismo neoliberal orienta-se pela necessidade de reprodução do capital. Em consonância com esta afirmação, a racionalidade econômica baseada na lógica da maximização da produção e da minimização dos custos dá lugar a uma racionalidade que tem como pressuposto preservar a vida (humana e natural) e garantir a dignidade dela. A produtividade e a rentabilidade são apenas consequências desta postura ética.

O depoimento de Elci, agricultora, ex-militante e dirigente do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), ilustra este ponto:

Eu tinha tanta paixão pelo ideal de vida que colocava, totalmente, em segundo plano as necessidades de sobrevivência. Se iria dar dinheiro ou não, pouco importava, o foco era na qualidade de vida e no cuidado do meio ambiente (Elci em Meirelles, 2018, p. 85).

Em consonância, Boff indica que “o cuidado é mais do que um ato singular ou uma virtude ao lado de outras. É um modo de ser, isto é, a forma como a pessoa humana se estrutura e se realiza no mundo com os outros” (Boff, 2013, p. 104). Assim, o cuidado é o elemento que

contexto de boas relações e zelo familiar, na medida em que foram alimentadas, vestidas e abrigadas, receberam algum cuidado, embora precário, suficiente para garantir sua sobrevivência.

funda as relações dos sujeitos com todas as coisas, logo, a natureza não é tomada como um objeto e sim como um sujeito que “coexiste com todos os outros. A relação não é de domínio sobre, mas de con-vivência. Não é pura intervenção, mas inter-ação e comunhão” (Boff, 2013, p. 109). E nesta comunhão, não há a diferenciação entre o que é bom para o ser humano e o que é bom para a natureza, pois a qualidade de vida e a noção de vida digna é a mesma para ambos.

Além disso, as formas de produzir sem a utilização de veneno são práticas sociais, experiências compartilhadas que respondem a problemas objetivos derivados do uso dos agrotóxicos na produção de alimentos. Conforme os relatos:

Nessa época [da migração para a agroecologia], o Odir [esposo], já estava meio intoxicado, sentia falta de ar, dor no estômago. Cada vez que pulverizava tinha que tomar um remédio (Zilba em Meirelles, 2018, p. 26).

Ele [intermediário] me fez banhar a cenoura com um veneno para ela não chegar melada em São Paulo. Ele até pagou o produto. Perguntei se aquela cenoura não seria consumida e ele me respondeu que sim, mas por pessoas lá de São Paulo, não lhe importava muito. Aquilo me fez mal, não gostei de pensar que iam comer uma cenoura que eu não daria para minha família (Romeu em Meirelles, 2018, p. 60).

[A agricultura ecológica] foi uma benção que caiu do céu, trabalhávamos com fumo e estávamos cansados de veneno. As meninas trabalhavam conosco, vinham para casa e vomitavam. Depois que começamos com a feira, foi a melhor coisa que nos aconteceu (Nadir em Meirelles, 2018, p. 162).

E Meirelles (2018, p. 66), engenheiro agrônomo, complementa:

Esse fato de comer um fruto na lavoura pode soar corriqueiro. Mas em uma propriedade onde o uso de agrotóxicos é comum, torna-se também comum que os pais proibam as crianças de simplesmente colher algo e comer. Isso quando não as proibem de ir à lavoura, preocupados com os efeitos desses agrotóxicos sobre a saúde dos seus filhos. O que deveria ser bucólico e saudável, torna-se ameaçador.

Do ponto de vista da saúde humana, a família é o critério ético central para esta sociabilidade, pois aquilo que o sujeito não considera bom para sua família é universalmente ruim para as demais famílias, logo, não deve ser praticado.

Sendo assim, adotar uma forma “alternativa” de produzir sintetiza o esforço de preservar uma forma de vida, onde o vínculo com a terra e o gosto pela atividade agrícola são passados de geração em geração, com a produção de novas práticas que apontam para uma outra forma de vida, na medida em que a agricultura ecológica aproxima saberes tradicionais de conhecimentos novos, com embasamento científico, que necessitaram de apoio e orientação técnica para sua implantação e que são cancelados ou não pela experiência concreta. A agricultura convencional afeta práticas sociais fundamentais para a sociabilidade das

populações rurais na medida em que inviabiliza a presença das crianças nas plantações e gera medo no próprio produtor em relação aos seus cultivos.

Nessa direção, o cuidado consigo, com os seus, com os outros e com a natureza através da produção de alimentos saudáveis é uma resposta que emerge dos problemas mais diretos que os agrotóxicos provocam: envenenamento dos produtores e necessidade de afastar as crianças das atividades laborais da família.

Eu não gostava de veneno, queria vender meu produto a um preço melhor e ainda vender algo que minha família também comeria, que era saudável (Romeu em Meirelles, 2018, p. 62).

A nossa bandeira é a questão do veneno dentro dos assentamentos [do MST]. Uma discussão que começou vir dentro da necessidade mesmo... veio à tona com essa preocupação da mulher com essa questão do veneno, né, preocupação com os filhos, enfim, que atinge tudo dentro do assentamento (Mercedes, 2015).

[Os políticos e lideranças do MST] tão pegando pesado também sobre isso, porque às vezes esses grandes produtores eles não querem saber pela saúde de ninguém, eles tão ali por causa do dinheiro, mas daí dane-se, né, quem comer. Daí tu vai lá, olha aqueles produto maravilhoso ali, mas o veneno... (Flora, 2015).

A opção pela produção agroecológica é fortemente marcada pela alteridade, o perceber-se na relação com o outro e o colocar-se no lugar do outro. Os produtores e produtoras querem disponibilizar para seus consumidores apenas produtos que também consomem e que oferecem para suas famílias. A adoção do termo veneno em detrimento de agrotóxico ou do (embelezado) defensivo agrícola carrega o compromisso de evidenciar o que não se quer fazer, ou seja, produzir de modo convencional significa envenenar a terra, os alimentos, o produtor e o consumidor.

Até aqui enfatizamos critérios ético-políticos e objetivos para a adoção da agricultura do cuidado. No entanto, em uma sociedade capitalista, há a necessidade de comercialização e de geração satisfatória de renda. O elemento instigante é que o baixo custo de produção e o alto valor agregado aos produtos garantem uma boa margem de lucro aos agricultores e agricultoras, demonstrando que a produção convencional como único caminho para garantir a sobrevivência é uma falácia produzida por um amplo mercado monopolizado de químicos e de sementes geneticamente modificadas. Conforme relatam:

[Este ano] investi R\$ 8,00 em tratamento fitossanitário [bicarbonato de sódio] (Volmir em Meirelles, 2018, p. 41).

Gasto pouca energia para manter o mato baixo. A adubação verde de inverno fica alta, na primavera acamo ela, nem roço. No verão, quase não preciso manejar a vegetação. Em alguns anos, uso um pouco de esterco, calcário e fosfato. Pulverizo

cinza fervida, gosto do resultado. E é muito boa minha produção de uva (Hélio em Meirelles, 2018, p. 54).

Dá mais mão de obra, porque não usamos herbicidas, mas meu custo de produção é mais baixo do que o dos vizinhos e vendo com um preço muito melhor, ainda mais em momentos como os de agora, com o preço da banana convencional muito baixo. Os que estão no convencional trabalham menos do que eu, mas ganham menos também (Zeca em Meirelles, 2018, p. 87).

O primeiro plantio não foi arroz orgânico, mas frustrou de tal maneira que só foi feito uma vez e não foi feito mais. E aí parou tudo. Aí quando começou, começou orgânico. [...] Nós temos uma satisfação muito grande. Porque, assim, ele tem um retorno muito bom. Ele produz muito bem (Violeta, 2016).

Os depoimentos demonstram que, mesmo do ponto de vista de uma racionalidade estritamente econômica, a agricultura do cuidado é uma opção viável. Partindo da perspectiva neoliberal, a mão de obra humana é tomada como um custo que deve ser eliminado sempre que possível. Aqui está um ponto central de divergência entre os modelos convencional e alternativo de agricultura, tendo em vista que a mão de obra humana é bastante relevante e valorizada na agricultura do cuidado. A atenção e o zelo com a saúde do produtor, implicado diretamente na produção, e o engajamento da família na produção têm uma dimensão pragmática, pois são necessárias para a execução desta prática agrícola enquanto tal, e uma dimensão ligada à reprodução desta forma de vida, que tem uma relação distinta com o trabalho. Este, por sua vez, é tomado como parte da identidade do sujeito, como meio pelo qual ele se relaciona com seu entorno, com as demais pessoas, estabelece uma comunidade de valores e intervém no mundo. Ou seja, o trabalho aqui é fundamentado no cuidado, sendo assim, está em sintonia com a natureza e alheio “à vontade de poder que reduz tudo a objetos, desconectados da subjetividade humana” (Boff, 2014. p. 119).

Byé et al. (2002, p. 87) argumentam que “os aspectos ideológicos, como a preservação da saúde e da vida, o respeito à terra e seus ciclos biológicos ou a valorização da profissão e do *status* de agricultor, aparecem como o verdadeiro cimento desta conversão progressiva para outras formas de produzir e comercializar”. Aqui retomamos o argumento de que o ponto de sustentação é o cuidado com o ser humano e com a natureza, o bom resultado financeiro é uma consequência positiva deste cuidado, ou seja, a esfera econômica é subordinada às outras esferas da vida.

Esta mudança de perspectiva em relação ao lugar da economia, conforme Castoriadis (2002, p. 111), é necessária para que a destruição definitiva do meio ambiente seja evitada e também para o resgate psíquico e moral dos seres humanos contemporâneos. Para isso,

deveríamos desejar uma sociedade na qual os valores econômicos deixassem de ser centrais (ou únicos); em que a economia fosse recolocada em seu lugar de simples meio de vida humano e não de fim último; onde, portanto, se renunciasse a essa corrida louca para um consumo cada vez maior (Castoriadis, 2002, p. 110-111).

O reposicionamento da economia, além de colocar em questão o consumo e o consumismo, questiona o modelo de concorrência concebido por Hayek (1990) e pela escola neoliberal como um ponto de sustentação da economia neoliberal. As relações econômicas fomentadas pela agricultura do cuidado são baseadas em relações de cooperação e de apoio mútuo, tanto no que se refere à socialização de saberes, quanto aos processos de certificação, logística e comercialização.

No que se refere ao compartilhamento de saberes e conhecimentos adquiridos com a experiência, conforme Meirelles (2018, p. 43), a difusão destes aprendizados e vivências fez multiplicar o número de produtores ecológicos, com isso, tem reduzido as vendas dos precursores deste movimento que, no entanto, seguem comprometidos com a divulgação deste ideário. Conforme os depoimentos:

Eu me sinto realizado por ter a chance de estar neste trabalho [com o grupo de agricultores ecológicos da região de Torres (RS)], sair e conhecer outros trabalhos, aprender com os outros nas visitas às propriedades ou nos encontros [de certificação participativa] que participamos (Jorge S. em Meirelles, 2018, p. 202).

Estamos preocupados em selecionar as pessoas [para participar do grupo para comercialização] para que não entrem só por interesse econômico. Queremos trabalhar com quem quer mesmo sair do veneno (Ivanor em Meirelles, 2018, p. 223).

A busca pelo retorno financeiro, portanto, não está na competição com o outro produtor, acreditamos que ela está na multiplicação dos consumidores, na democratização da alimentação saudável ainda muito concentrada nos grandes centros urbanos e nas classes sociais mais abastadas, que têm mais acesso à informação e ao consumo de produtos com maior valor agregado.

Outro aspecto que emerge nesta discussão é o trabalho cooperado, considerado um desafio a ser enfrentado, um processo de aprendizado contínuo que demanda um constante exercício democrático e é um dos eixos centrais desta forma alternativa de vida. Aurora descreve este elemento:

Quero dizer e sou muito grata às cooperativas, porque a cooperação é que faz a gente crescer. Então por isso que eu também queria dizer que as nossas mulheres que estão cooperadas e isso nós já temos esse trabalho bonito aqui na região, que as mulheres tão cooperadas pra elas fazer a feira. A horta de cada uma pode ser individual, mas elas têm a cooperação da comercialização e isso o guarda-chuva nosso é a região. É a região que dá estrutura pra buscar o produto, pra fazer as entregas do PAA [Programa de Aquisição de Alimentos], as merendas, o núcleo lá na

base, lá no assentamento se organiza, é uma pessoa que recolhe, os coordenadores recolhe ou as coordenadoras, e faz a entrega (Aurora, 2015).

Defender a cooperação como uma prática social, implica o reconhecimento da agricultura do cuidado como um projeto coletivo e, como tal, produto de realizações individuais e coletivas, ou seja, há o reconhecimento da conexão entre o projeto de vida do eu com o projeto de vida do outro. O reconhecimento recíproco está na base destas relações, onde ele é premissa para o desenvolvimento da autonomia individual, ou seja, “el desarrollo y la realización de la autonomía individual sólo es posible, en cierto sentido, cuando todos los sujetos reúnen las condiciones sociales para realizar sus objetivos vitales sin desventajas injustificables y con la mayor libertad posible” (Honneth, 2006, p. 192).

Assim, a autonomia é uma realização individual, mas não individualizada, pois se tem mais autonomia quanto mais pessoas puderem elaborar e realizar seus projetos de vida, e mais autonomia se tem quanto mais esferas da vida puderem ser objeto de planos e realizações (Sobottka, 2015, p. 37).

Nesse sentido, as redes de cooperação, além de viabilizar maiores rendimentos, possibilitam o estabelecimento de relações de solidariedade entre os membros e o despertar da responsabilidade de cada um para com o projeto de vida do outro. Além disso, acrescentamos a preservação do planeta como um elemento presente nos diferentes projetos de vida e componente central da racionalidade da agricultura do cuidado que busca reverter o caráter autodestruidor do capitalismo (Castoriadis, 1999, p. 62) que, mesmo se autodenominando um sistema racional – baseado na neutralidade, na técnica e na matemática – coloca a sua própria existência e reprodução em questão devido à sua condição ambientalmente destrutiva.

Em termos de formas de vida, podemos inferir que a experiência da Revolução Verde e as políticas públicas de crédito associadas a ela impuseram à agricultura familiar um cenário muito difícil, de exclusão material e ou de abandono do campo. A cooperação, a solidariedade e o apoio mútuo, enquanto valores e práticas sociais, foram estratégias de resolução de problemas adotadas a fim de instituir novas relações, que produzissem uma outra forma de viver, articulando o tradicional com o novo, com o conhecimento e as tecnologias atuais, bem como respondendo à necessidade formal de certificação, resgatando o vínculo da família com a terra e o cuidado com a natureza como eixo central.

Como síntese dessa racionalidade que tem o cuidado como princípio ético, recuperamos Boff (2013, p. 14) quando afirma que “o cuidado serve de crítica à nossa civilização agonizante e também de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade”. Paradigma este

baseado em uma noção coletiva de autonomia, em solidariedade, em cooperação e em socialização de saberes.

3.2.2 Liberdade, concorrência e livre mercado: comercialização e comunidade de valores

Já argumentamos em seção anterior do presente trabalho que a noção de liberdade que orienta o neoliberalismo é a de liberdade negativa, noção que goza de afinidade com o individualismo moderno, concedendo aos sujeitos “a possibilidade de personalismo e excentricidade” (Honneth, 2015, p. 47). Baseia-se na negação do outro ao compreendê-lo como um concorrente, um entrave às realizações do eu.

Além deste entendimento, conforme Honneth (2015), há outras duas noções de liberdade: reflexiva e social.

Segundo o conceito de liberdade reflexiva, “é livre o indivíduo que consegue se relacionar consigo mesmo de modo que em seu agir ele se deixe conduzir apenas por suas próprias intenções” (Honneth, 2015, p. 58-59). Rousseau buscou definir a liberdade individual a partir da diferenciação entre ações autônomas e heterônomas, sendo que livre é o sujeito cuja intenção da ação for sua própria vontade (Honneth, 2015, p. 60).

Como expoentes desta perspectiva destacamos Kant, Habermas e Apel. Kant insere na formulação de Rousseau o aspecto da autolegislação, ou seja, “o sujeito humano deve ser considerado ‘livre’ uma vez que possui fortuna e à medida que tem a capacidade de se dar as leis de seu agir e se fazer ativo em conformidade a elas” (Honneth, 2015, p. 63). A noção kantiana pode ser sintetizada no dizer popular: “só faça para os outros o que gostaria que fizessem para você”. Nesse sentido, o sujeito deve guiar suas ações por princípios morais que podem ser generalizáveis.

Habermas e Apel, por sua vez, agregam à proposição kantiana a intersubjetividade (teórica). Assim, passamos de uma noção monológica de liberdade reflexiva para uma noção dialógica ou comunicativa.

[Esta] mais fortemente ancorada nas estruturas sociais do mundo real, já que o sujeito individual só chega à autonomia da autolegislação ao socializar-se numa comunidade comunicativa na qual aprende a se compreender como destinatário das normas gerais que, simultaneamente, foi ele próprio que constituiu com todos os demais (Honneth, 2015, p. 70).

O projeto ético-normativo que se articula a esta noção de liberdade reflexiva é democrático, na medida em que ele promove a deliberação e a cooperação; em contraposição

ao anterior que suscita egoísmo e individualismo. Nos termos de Habermas (1995, p. 44), a busca pelo consenso “pressupõem, certamente, a disponibilidade para a cooperação; a saber, a disposição de, respeitando as regras do jogo, chegar a resultados que possam ser aceitos por todas as partes, ainda que por razões distintas”. Sendo assim, “tudo gira em torno das condições de comunicação e dos procedimentos que outorgam à formação institucionalizada da opinião e da vontade políticas sua força legitimadora” (Habermas, 1995, p. 45).

Esta pequena introdução não faz jus à complexidade das noções negativa e reflexiva de liberdade, no entanto, serve de embasamento e referência para conceitualizarmos a liberdade social, noção construída por Honneth a partir da releitura de Hegel.

De acordo com Sobottka (2015, p. 43-44), com a noção de liberdade social, Honneth recoloca a “intersubjetividade no centro da constituição do indivíduo em sociedade”, ou seja, tornar-se um indivíduo livre e autônomo depende inteiramente de relações sociais de reconhecimento e cooperação.

Nesse sentido, “a aspiração à liberdade deixa de ser um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com outros sujeitos cujos objetivos se comportam de maneira complementar aos próprios” (Honneth, 2015, p. 85). A realização da liberdade social, portanto, tem como requisito sujeitos socializados eticamente para abrirem-se ao outro, para perceberem esse outro como um parceiro digno de reconhecimento; e não como um competidor, meio ou empecilho para a realização de seus objetivos particulares (Santo; Porto, 2020, p. 76); ao contrário, as relações de reconhecimento estabelecidas com o outro passam a ser percebidas como requisito para que o eu seja capaz de realizar seu projeto individual de vida.

No caso da agricultura do cuidado, as relações de reconhecimento recíproco se dão entre os produtores e, fortemente, entre produtores e consumidores. Esse nível de interação é inexistente em outras formas de produção ou na agricultura convencional de caráter industrial. O que suscita, inclusive, a problematização do uso do termo consumidor no escopo da agroecologia:

Na feira eu não tenho ideia, mas são muitas pessoas e a gente percebe pela satisfação com que os parceiros urbanos, né, que eu resisto a chamar essas pessoas de consumidor. A expressão consumidor é uma expressão reducionista, ela reduz ao fim de um processo e o fato de se alimentar desse arroz não é o fim do processo. É um processo contínuo, pois a luz que está nesse alimento é absorvida pelo ser humano e ele vai pro mundo, ele vai para a sociedade refletindo essa luz (Juarez em Oliveira, 2016).

Embora o termo consumidor seja amplamente utilizado pelos produtores ecológicos, a reflexão de Juarez se encontra fundamentada por Gorz (2005, p. 49), segundo o qual “o consumidor, individual por definição, foi concebido desde a origem como o contrário do cidadão; como o antídoto da expressão coletiva de necessidades coletivas, contrário ao desejo de mudança social, à preocupação com o bem comum”. Sendo assim, não seria supérflua a adoção de outro termo para dar conta da relação que se estabelece entre quem produz o alimento e quem se alimenta dele. Tendo em vista que esta relação “não é mais considerada como uma simples permuta de mercadorias por dinheiro, mas como uma troca de informações, de reconhecimentos recíprocos e, portanto, de partilha de experiências. A venda é um instrumento e um objeto de formação e de construção de projetos” (Byé; Schmidt; Schmidt, 2002, p. 86).

Seguindo este rastro, observamos que a comercialização direta preserva o caráter de transação comercial, no entanto, apoia-se em significações distintas das presentes no mercado estritamente capitalista. Os alimentos agroecológicos, portanto, caracterizam-se como um intermediário entre a mercadoria e a dádiva.

Lanna nos auxilia nesta reflexão ao explicar a noção de dádiva em Mauss. Segundo aquele autor,

ao dar, dou sempre algo de mim mesmo. Ao aceitar, o recebedor aceita algo do doador. Ele deixa, ainda que momentaneamente, de ser um outro; a dádiva aproxima-os, torna-os semelhantes. [...] Para dar algo adequadamente, devo colocar-me um pouco no lugar do outro [...], entender, em maior ou menor grau, como este, recebendo algo de mim, recebe a mim mesmo (Lanna, 2000, p. 176).

Seguindo na mesma trilha, Woortmann (1990, p. 57) afirma que a reciprocidade é um elemento constitutivo da ética campesina, onde, mesmo que não haja uma troca, o espírito da reciprocidade está presente e se opõe ao espírito ou fetiche da mercadoria construído pela modernidade individualizante.

As feiras ou entregas domiciliares, portanto, são espaços de reciprocidade. Através da comercialização direta é viabilizada a conexão entre quem produz e quem se alimenta. E os alimentos agroecológicos são a dádiva, o elo que conecta estas partes e a partir do qual se formam laços de intersubjetividade entre produtores e consumidores.

Talvez este processo seja mais patente entre os produtores. Anderson é produtor de alimentos orgânicos no Sítio Casa de Barro, uma unidade de produção rural agroecológica, mas também um meio de comercialização direta de alimentos orgânicos por meio da entrega domiciliar de alimentos produzidos no próprio Sítio e por parceiros. Anderson explica a opção pela venda direta:

Esse não é só o serviço de você disponibilizar os alimentos até a casa das pessoas, mas é todo esse processo, né, que consegue valorizar... a valorização do produtor, a valorização de quem tá produzindo, fazer esse contato direto, né, porque tem toda uma questão econômica. Fica mais barato para quem compra, a gente que vende consegue ter uma margem um pouco melhor. Mas também tem uma questão da relação. Essa relação que pra... a relação com as pessoas, isso pra nós foi sempre uma das coisas que foi muito forte, porque a gente planta a semente, planta a muda, cuida dela, daí depois vai lá chega e disponibiliza para as pessoas, então, tipo assim, esse olhar, esse sorriso, quando a gente podia se abraçar ainda, a gente sempre se abraçava, então isso pra nós também sempre foi muito motivador e sempre foi muito bom. Então é dentro desta perspectiva que a gente também queria trabalhar com a entrega direta para as pessoas (Anderson em Sítio, 2021).

E Anelise, produtora e parceira do Sítio, reforça:

A gente acredita nesse trabalho de comercialização direta, do contato com os consumidores, isso de a gente conversar [...] a gente faz feira até hoje. Essa forma de diálogo com aquelas pessoas que tão comendo o alimento que a gente produz, isso é muito gratificante, quando a gente entrega um alimento que a gente produziu sem veneno, que é o mesmo alimento que a gente dá para os nossos filhos, que o mesmo alimento que a gente quer ofertar para quem tá consumindo, então essa questão da venda direta ela é bem pautada em relação a isso (Anelise em Sítio, 2021)

Os depoimentos reforçam o argumento de que as práticas sociais produzidas pela agricultura do cuidado, são amparadas por uma noção de liberdade social, na medida em que há o forte entendimento de que o outro (parceiro na comercialização ou no ato de consumir) é parte fundamental da construção da autonomia individual do eu. Este processo de reconhecimento recíproco tem como fator-chave a solidariedade e uma ligação ética.

Aqui, a concorrência – um dos pilares de sustentação do ideário neoliberal – ganha um outro sentido. Nas feiras, os produtores não competem uns contra os outros pelo melhor produto ou menor preço, não se lança mão de estratégias de oscilação de preços, por exemplo, para vender mais do que os outros. Há laços de cooperação e um objetivo mútuo de vendas e de prática de preços justos. Marinês endossa esse argumento:

A gente só usa o que a gente tem na nossa horta e o que tem na feira, porque, além de a gente ser produtor, né, vender na feira, nós também somos grandes consumidores da feira ecológica. A gente não vai na feira ecológica só porque vai vender o nosso produto. Nós vamos porque a gente precisa nos abastecer daquilo que a gente não produz aqui (Marinês em Oliveira, 2016).

No entanto, podemos afirmar que o exercício de concorrência se dá contra o modo industrial de produção, onde as feiras têm um papel de educação e divulgação da agroecologia e da alimentação saudável. Conforme Byé et al. (2002, p. 92), a proximidade com os clientes tem como questão de fundo “a reconstrução do comportamento dos consumidores e a

construção de um ‘outro mercado’”, onde o reconhecimento dos produtos dá lugar ao reconhecimento dos produtores (Byé; Schmidt; Schmidt, 2002, p. 86).

Esta ideia é fundamental, pois demonstra uma diferença central entre a forma de vida capitalista neoliberal e a agricultura do cuidado: os produtos não são buscados ou escolhidos por sua embalagem, por sua marca, pela publicidade que se faz deles. Com o tempo de frequência nas feiras, os clientes passam a reconhecer os produtores, sua produção e aderem aos alimentos daqueles e daquelas com quem estabeleceram laços de empatia. Além disso, subverte o papel fundamental da publicidade na economia capitalista onde “é a marca que faz o valor do produto, não o inverso” (Gorz, 2005, p. 51).

Também por isso, as feiras são os principais espaços de comercialização e de aprendizagem coletiva. São elas que possibilitam a troca de saberes e a difusão dos valores e princípios éticos que orientam a agricultura do cuidado. Os produtores nas feiras, portanto, têm uma tarefa pedagógica importante, que Marivaldo sintetiza na afirmação de que “*aqui todo mundo tem consciência, não se vem na feira só para vender um produto. Você vem aqui para trocar uma filosofia. A gente prova que é possível produzir sem agrotóxico*” (Marivaldo em Oliveira, 2016).

A troca com os clientes é também o fechamento de um circuito de trabalho não-alienado, o produtor se vê no produto do seu trabalho e pode se ver em quem vai se nutrir daquilo que ele produziu e que também nutriu a si e a sua família.

As falas de outros produtores e produtoras também exemplificam a importância simbólica das feiras como motivação e incentivo para o trabalho e para o fortalecimento de seu modo de vida:

Gosto muito de ir à feira. Muito. Claro que cansa, mas a interação com os consumidores, alguns de décadas, é meu incentivo a seguir participando (Rosane em Meirelles, 2018, p. 108).

Gosto muito do que faço, senão já tinha saído. Sair, só para passear. Gosto de tudo que fazemos aqui. Banana, horta, açaí. Mas o que mais gosto é de ir para a feira, me acostumo com nossos fregueses. Canso, mas vou e me animo (Mecias em Meirelles, 2018, p. 134-135).

Gosto das amigadas que faço, do contato com os consumidores. Nem procuramos outros meios de comercialização, quase tudo vendemos nas Feiras. Nos profissionalizamos em Feiras (Valdirene em Meirelles, 2018, p. 145).

Como defendeu Juarez (em Oliveira, 2016), o objetivo não é o de encontrar apenas um consumidor, mas o de formar parceiros urbanos, de construir uma comunidade de valores ampla. Segundo Mônica (em Sítio, 2021), o que se vem fazendo é resgatar “essa cultura de

produzir comida de verdade e de forma familiar, organizada, em parceria, com uma comunidade, numa rede, aproximando quem produz e quem consome”.

Inferimos que esse ação pedagógica reflete em outras práticas de consumo destes parceiros urbanos que passam a refletir sobre os impactos e sentidos de seu consumo, passando, por exemplo, a priorizar a compra direta de quem produz, a valorizar o artesanato, a priorizar pequenos comércios de bairro, a valorizar o comércio local, empreendimentos de mulheres, de pessoas negras, de LGBTQIA+, a priorizar os circuitos curtos de comercialização, a atentar para empresas e produtos que demonstrem preocupação ambiental etc.

Esse impacto entre os consumidores pode ser objeto de estudo futuro, mas em relação aos próprios produtores agroecológicos, podemos destacar os seguintes depoimentos:

Há uns três anos, a palestra do Jaques Saldanha, aqui na nossa região, nos fez ver algumas coisas de forma diferente. Ele falava da incoerência dos agricultores ecologistas comprarem produtos convencionais. A partir daí mudamos muito, passamos a comprar produtos ecológicos para nosso consumo e mesmo o detergente ou o sabonete comum cortamos da casa. Só usamos o caseiro! (Valdirene em Meirelles, 2018, p. 144).

Este sabão comprado contamina muito a natureza. E nós gostamos de fazer tudo o que pudermos em casa. Comida, mesmo, compramos muito pouco (Ana em Meirelles, 2018, p. 212).

O ecocuidado emerge aí como produto de aprendizados, de trocas coletivas que vão demonstrando que a preocupação com a natureza não pode se encerrar na produção de alimentos sem a utilização de venenos. A construção de uma forma de vida alternativa à capitalista neoliberal implica repensar atitudes e escolhas, como exemplificado acima, podendo ser a opção por comprar produtos de higiene e limpeza ecológicos ou a produção de seus próprios produtos de modo ambientalmente responsável.

Estas iniciativas são pequenas e sutis, mas demonstram que as práticas sociais que estão sendo desenvolvidas pelos e pelas agricultoras do cuidado carregam um conteúdo anticapitalista. Obviamente não são ações revolucionárias em um sentido ortodoxo, mas são práticas sociais que rompem com os valores e práticas neoliberais, e são capazes de acomodar dentro de uma lógica comercial uma lógica de produção e consumo que coloca o bem-estar humano, animal e vegetal em primeiro plano. Nesse sentido, rompe com os bloqueios de aprendizagem gerados pelo capitalismo neoliberal, na medida em que, coletivamente, os sujeitos desenvolvem estratégias para atender suas demandas de consumo, em grande parte dos casos, sem precisar aderir a produtos industriais de larga escala.

O catálogo de produtos oferecidos pelo Sítio Casa de Barro é um exemplo disso, pois, além de alimentícios – legumes, verduras, frutas, grãos, processados etc. – inclui bebidas

alcoólicas e itens de higiene e limpeza – sabonetes, xampus e condicionadores sólidos, buchas vegetais – com isso, apoia o trabalho de outros trabalhadores comprometidos com o mesmo projeto ético e proporciona aos clientes um maior número de produtos a fim de abarcar mais áreas da vida, suprir mais necessidades.

Reforçamos que a adoção de comportamentos e o desenvolvimento de práticas sociais que fortaleçam o círculo virtuoso do cuidado, que levem em consideração o indivíduo (auto), a sociedade (altero) e a natureza de modo amplo (eco) vai conformando uma forma de vida, onde este modo de viver passa a constituir a cultura e a sociabilidade dos agricultores do cuidado e se expande para uma comunidade de valores urbana também.

3.2.3 *Homo oeconomicus versus ille qui curat*: da constituição de um outro tipo antropológico

Como já caracterizamos no presente trabalho, o *homo oeconomicus* neoliberal é definido pela racionalidade voltada à maximização de seus ganhos individuais e por sua condição de empresário de si mesmo. Nos termos de Brown (2015), no neoliberalismo o *homo oeconomicus* é capital humano financeirizado, ou seja, uma empresa que precisa atrair “investidores” a partir do convencimento de seus predicados nas diferentes esferas da vida.

Este tipo antropológico do capitalismo neoliberal, no entanto, difere-se do tipo de sujeito necessário para viver da agroecologia concebida como uma forma de vida. Sendo assim, na presente seção deste estudo propomos delinear o *ille qui curat* – aquele que cuida – como o tipo antropológico da agricultura do cuidado.

O autocuidado, o alterocuidado e o ecocuidado constituem o *ille qui curat*. A opção pela produção sem veneno, ou seja, a primazia da saúde é o elemento que conecta estas três dimensões do sujeito, pois é através da preservação da saúde que ele expressa de modo patente o cuidado consigo, com o outro e com a natureza. A fala de Antônio ilustra este ponto:

Quando entramos na agricultura ecológica tivemos grandes dificuldades e muitos motivos para desistir. Mas a fé e a insistência nos levaram adiante porque esse era o nosso caminho de vida. Nosso esforço foi recompensado com ganhos materiais. Mas o maior ganho foi a consciência. Da importância da preservação e do respeito a toda e qualquer forma de vida e também da saúde própria e do semelhante. Gosto de saber que trabalhamos para a sustentabilidade da casa onde nós vivemos, que é o nosso planeta (Antônio em Meirelles, 2019, p. 199)

A fronteira entre o autocuidado e o alterocuidado é tênue, pois como a alteridade está no centro desta eticidade, zelar por si mesmo e zelar pelo outro, em diversos momentos, se confundem, como se fossem a mesma ação. De todo modo, destacamos falas de produtores e

produtoras que expressam a realização pessoal ligada à autopreservação e à preservação do outro, bem como a qualidade de vida e realização pelo trabalho:

Acordo bem, venho feliz para a lavoura. Dou bom dia para os meus tomates, converso com eles! (Sandra em Meirelles, 2018, p. 169).

Gosto muito [do trabalho]. Eu me sinto melhor por não estar prejudicando, matando os outros. [...] Sei que não estou lesando ninguém, incentivo as pessoas a não usarem veneno. Ajudo e não prejudico os outros. [...] Aqui é bem melhor de viver, ganhei também na saúde, nem se compara. O financeiro não é tudo. Olha nossa horta, temos quase tudo de comer aí, sem veneno (Juarez em Meirelles, 2018, p. 223).

A vida aqui está muito boa. Voltamos a atuar mais na comunidade, o que eu sempre gostei. [...] Valorizamos muito a qualidade da nossa alimentação. Andamos mais em família, todos juntos. Hoje eu vejo que minha escolha por ficar na comunidade e trabalhar com agricultura ecológica foi a escolha certa (Valdirene em Meirelles, 2018, p. 146).

O ecocuidado também está imbricado com as outras duas expressões na medida em que há uma maior percepção destes produtores de que não há a separação entre humanidade e natureza. O ser humano é parte da natureza e, como tal, preserva a si mesmo quando preserva o meio ambiente. Nesta direção, a relação do produtor ecologista com a natureza compreende o respeito ao tempo, às estações do ano, às espécies que brotam espontaneamente na horta, compreende também o esforço de preservar a biodiversidade através do cultivo e compartilhamento de sementes crioulas e de vegetação nativa e o processo de aprender a interpretar as lições e orientações que a própria terra dá. Alguns depoimentos exemplificam essa relação produtor-meio:

[Cultivo algodão arbóreo] só para ter. Nas Feiras da Biodiversidade, que todos os anos o Centro Ecológico organiza em Três Cachoeiras, levo sementes para dar. Não podemos perder estas plantas, né? Se levo e outros plantam, elas não desaparecem (Zenilda em Meirelles, 2018, p. 197).

Eu sempre digo quando vou nesses encontros [dos grupos de agricultores ecologistas]: se me derem uma semente eu não garanto, mas se me derem duas eu não perco a variedade (Jorge S. em Meirelles, 2018, p. 203).

Hoje sei que não vou resolver todos os problemas e nem convencer a todos. Mas consegui lançar uma boa semente, faço o bem, sinto que cuido do que eu recebi de Deus, que é a natureza. Se faço isso, não preciso nem ir na missa, né?! (Jorge M. em Meirelles, 2018, p. 181-182).

[Meu bananal] é agroflorestal. Gosto de estar no meio do mato, de aprender com a natureza (Leandro em Meirelles, 2018, p. 158).

Na Romaria da Terra, todo ano eu vou, mas não é para rezar, é para conseguir sementes (Valdeci em Meirelles, 2018, p. 129).

Em [19]87 eu fui numa Romaria da Terra. [...] Nós fizemos a Romaria lá [em Carlos Gomes] e protestamos contra a barragem que ia sair lá, que muitas famílias iam sair expulsas das suas terras. A gente sabe que é importante, que é o crescimento,

é a evolução, mas nós não precisamos fazer, como é que se diz, agressão à natureza, agressão ao meio ambiente, destruir (Aurora, 2015).

A fala de Aurora, em especial, coloca em destaque o tema do progresso como elemento de tensão entre o paradigma neoliberal e o paradigma do cuidado. O modelo industrial de produção visa à padronização dos produtos, à garantia de uniformidade e aponta para a produção infinita e o desenvolvimento técnico-científico contribuindo com a superação dos limites postos pela natureza, para seu controle e produção em escala industrial. A Revolução Verde é, mais uma vez, tomada como o exemplo mais bem acabado da implantação deste modelo no âmbito agrícola, onde o paradigma do progresso, da produção sem limites e do esforço de domínio da natureza estão postos. Além de perceber a natureza como um entrave que precisa ser superado, afirmamos que o ser humano também é concebido como um empecilho à produção ilimitada, ou seja, quanto menos pessoas forem implicadas no processo produtivo, mais eficiência ele obterá, conforme o entendimento industrial de agricultura.

A agricultura do cuidado, por outro lado, se inscreve em um paradigma diverso, que coloca a natureza, o ser humano e o trabalho humano no centro do processo de produção. Conforme reflete Anderson:

Tem uma questão que é muito forte, que é um dilema [...]: se é possível alimentar todo mundo com produtos orgânicos. E a grande questão é: isso só é possível se as pessoas tiverem trabalhando a terra, porque a produção orgânica ela demanda muito das mãos, da nossa mão, do nosso contato direto (Anderson em Sítio, 2021).

Embora equipamentos e pequenos maquinários possam ser adotados, as mãos humanas são as mediadoras fundamentais na transformação do solo e no manejo das plantas. Enquanto o trabalho industrial se caracteriza pela alienação do sujeito em relação a si e ao produto do seu trabalho, a agricultura do cuidado representa o trabalho não alienado, o resgate da relevância do ser humano para a produção e a total identificação do sujeito com o seu trabalho e com as pessoas a quem se direciona o produto do seu trabalho.

Ao propor o conceito de ressonância, Rosa (2019a, p. X) intenta oferecer um contraconceito à alienação. Conforme argumenta, alienação diz respeito “a um modo de relação no qual sujeito e mundo se colocam um ante o outro intrinsecamente desconectados, no qual a assimilação de um fragmento do mundo fracassa” (Rosa, 2019a, p. XXXVII) e, em contraposição, ressonância é “um modo relacional no qual sujeito e mundo colocam-se numa relação responsiva” (Rosa, 2019a, p. XXXI). Sendo assim, enquanto a natureza e o outro são tomados, no capitalismo neoliberal, como entraves e o trabalho como estranho e motivo de

angústia; no âmbito da agricultura do cuidado, os seres humanos estão abertos à ressonância, com outros seres humanos e com a natureza.

Na mesma direção, como já apontamos, Boff (2013, p. 109) argumenta que “pelo cuidado não vemos a natureza e tudo que nela existe como objetos. A relação não é sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito. [...] A relação não é de domínio sobre, mas de con-vivência. Não é pura intervenção, mas inter-ação e comunhão”. Convergindo as contribuições de Rosa e Boff, podemos afirmar que é através do cuidado que o ser humano se coloca ressonante, tanto com outros seres humanos quanto com a natureza, pois do manejo agroecológico, com implicação direta do agricultor, derivam experiências de ressonância, onde sujeito e natureza são mutuamente afetados e transformados a partir deste contato (Rosa, 2019a, p. XI).

O tipo antropológico da agricultura do cuidado, portanto, é um sujeito aberto a relações de ressonância, tanto com outras pessoas quanto com a natureza. A ressonância com a natureza pode ser exemplificada através da própria prática agrícola, pelo trabalho e cuidado com o ecossistema. Já as relações de ressonância com o outro humano, queremos exemplificar a partir da disposição do *ille qui curat* a envolver-se e estabelecer comunidades de valor, vincular-se a movimentos sociais, igrejas e ou associações.

Entrei na coordenação da Econativa. Sonho que ela seja mais do que um canal de vendas, que seja mais ativa, colabore com o desenvolvimento regional, aproveite sua estrutura e presença na região para discutir a agroecologia. Vou propor que ela tenha dois coletivos, um de mulheres, outro de jovens. E sigo ativa na PJR [Pastoral da Juventude Rural]. Estou na coordenação e na equipe de formação estadual (Anelise em Meirelles, 2018, p. 123).

Aqui, na comunidade e no município, tentamos colaborar com o grupo de jovens e participar o máximo das atividades sociais, religiosas, comunitárias. Gostamos desse tipo de trabalho (Marcelo em Meirelles, 2018, p. 123).

Tudo que sou devo à minha militância dentro do MMC [Movimento de Mulheres Camponesas] e à agricultura ecológica. Para algumas de nós, que fomos parte da direção estadual, o MMC nos deu o que temos. O que somos ou sabemos é fruto das oportunidades que tivemos nessa militância. Muito trabalho, dificuldades, incertezas, medos, mas valeu muito a pena. Conheci muita gente, muitos lugares, vi diferentes realidades de todo o país, senti na pele a dor dos outros. Sinto que me tornei uma pessoa melhor, mais sensível. Tenho uma enorme gratidão a tudo que vivi no MMC (Elci em Meirelles, 2018, p. 82).

E aí, eu digo assim, pra mim, a melhor escola que eu tive foi esse tempo que eu passei no acampamento [do MST], que pra minha vida, pra minha formação como ser humano e saber com quem que a gente tá lutando, contra quem, né, que é um poderio muito grande, mas se a gente juntar forças (Violeta, 2016).

Então, na Pastoral [da Terra], eu nasci pro Movimento Sem Terra, eu nasci, a entidade minha era a Igreja, a reunião que nós se organizava pra ir pro Sem Terra era dentro da Igreja. Eu dou esse testemunho sempre, porque é um espaço também (...), a Igreja também é um espaço de formação (Aurora, 2015).

De modo geral, os depoimentos indicam que os sujeitos acessam e se apropriam da agroecologia a partir de sua inserção em outras comunidades e a adesão a esse modo de produzir vai os conectando a outros grupos. A agricultura do cuidado, como temos argumentado neste trabalho, é mais do que um modo de produzir, ela promove o surgimento de práticas sociais e a formação de uma comunidade que compartilha uma sociabilidade e uma eticidade, logo, a adesão dos sujeitos a diferentes espaços coletivos parece ser um movimento muito conectado a este modo de viver que percebe o outro como parte do projeto individual de vida, sente que a liberdade é construída coletivamente, pois são relações e não um recurso que possa ser possuído por qualquer um.

Mais uma vez, afirmamos que o *ille qui curat* se constitui em oposição ao individualismo do *homo oeconomicus*. O tipo antropológico da agricultura do cuidado é marcado pela abertura e pelas experiências de ressonância com a natureza e com outros seres humanos.

3.3 MULHERES E CUIDADO

A opressão de gênero é um traço da forma de vida capitalista presente em distintas práticas sociais, especialmente naquelas associadas à reprodução da vida, onde o trabalho reprodutivo é significado como subordinado ao trabalho que gera lucro.

“O capitalismo reinventou a opressão das mulheres” (Arruzza et al., 2019, p. 51-52) ao impor o trabalho reprodutivo a elas e, mais do que isso, ao transformá-lo “em um atributo natural da psique e da personalidade femininas, uma necessidade interna, uma aspiração, supostamente vinda das profundezas da nossa natureza feminina” (Federici, 2019, p. 42).

Ao criar uma hierarquia entre as dimensões produtiva e reprodutiva do trabalho, o capitalismo potencializou a incidência de relações mudas em detrimento de relações ressonantes dos sujeitos com o mundo.

Rosa (2019b) indica que as relações mudas prevalecem nas sociedades patriarcais, onde há uma dominação masculina sobre as instituições e a cultura. Conforme este autor, nestas sociedades as mulheres dominam as esferas ressonantes da família e das organizações religiosas de caridade; enquanto os homens preponderam nas “esferas reificadoras e calculistas da economia, ciência e academia, tecnologia e política” (Rosa, 2019b, p. 394). Com isso, Rosa quer chamar a atenção para a correspondência entre o domínio masculino e a predominância de relações mudas nas sociedades capitalistas e para o fato de que uma feminização socioestrutural seria desejável para o desenvolvimento de relações de ressonância.

Este autor demonstra esclarecimento sobre a debate entre igualdade e diferença no campo feminista e tensiona na direção do estabelecimento de relações de igualdade tomando as qualidades associadas às mulheres como a referência para a equiparação, ou seja, na visão de Rosa, a relevância de relações ressonantes com o mundo deveria levar os homens a se adaptarem às esferas sociais codificadas como femininas (Rosa, 2019b, p. 394), tomando os valores e pressupostos éticos femininos como balizadores das instituições e da cultura.

O ponto que queremos destacar é o diagnóstico apresentado por Rosa (2019b) de uma maior abertura das mulheres para relações de ressonância, ou seja, de uma maior abertura das mulheres para o outro. Pois entendemos que a socialização feminina, embora impregnada de subjugamentos, produz sujeitos sociais potencialmente mais dispostos para relações de cuidado e para o desenvolvimento de práticas sociais inclusivas, baseadas em solidariedade e apoio mútuo. Como demonstram os estudos de Nancy Chodorow e Janet Lever sobre o desenvolvimento infantil, a partir dos quais Gilligan (2003) desenvolve suas análises e se opõe às conclusões de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, para quem os meninos demonstram uma superioridade moral ao serem mais inflexíveis nas brincadeiras, enquanto as meninas tendem a flexibilizar regras para incluir e satisfazer a todos.

Nosso intuito não é endossar uma diferença natural entre homens e mulheres ou generalizar o resultado de processos diferenciados de socialização, apenas chamar a atenção para a natureza das características comportamentais que se busca incutir nas meninas desde a primeira infância, bastante distintas das características ensinadas aos meninos. Além disso, evidenciar de que este processo reflete diretamente no modo como os adultos homens e mulheres se colocam no mundo e tensionam ou não a forma de vida instituída.

Sendo assim, tomamos o cuidado como constitutivo do ser, mas alienado dos homens e preservado nas mulheres pela socialização marcada por gênero. O cuidado como um traço ético-social feminino fica evidenciado no âmbito da agroecologia e da produção de orgânicos no pioneirismo e relevância das mulheres para este modo de produzir e viver. Numericamente é bem provável que tenhamos hoje mais homens engajados neste modo de agricultura, mas a presença delas na gênese, no fortalecimento e na defesa desta agricultura foi e segue sendo decisiva, seja nos movimentos sociais ou nas diferentes formas de associação.

Não por coincidência, ao longo de nossa pesquisa, nos deparamos com três importantes impulsionadoras da agroecologia e da produção de orgânicos no Brasil e no Rio Grande do Sul: a engenheira agrônoma Ana Maria Primavesi, pioneira na compreensão do solo como um organismo vivo, no desenvolvimento de técnicas de preservação do solo e recuperação de áreas degradadas, responsável pelo avanço nos estudos sobre o manejo ecológico do solo e referência

mundial na área da agroecologia (Sudré, 2020); a engenheira agrônoma Maria José Guazzelli, criadora, no Rio Grande do Sul, da primeira fazenda-modelo de treinamento que incorpora e combina todos os aspectos da agricultura alternativa, fundadora do Centro Ecológico, referência nacional e internacional em agricultura ecológica, tendo assessorado organizações de agricultores familiares ecologistas no planejamento da produção ecológica de alimentos e sua comercialização (Ashoka, S/d); e as mulheres militantes do MST que foram as precursoras da produção de orgânicos nos assentamentos da reforma agrária e da luta antivenenos que, posteriormente, foi encabeçada pelo Movimento como um todo:

Nós viemos desde os anos 90 que nós viemos travando essa luta contra o agronegócio, contra os venenos. [...] A nossa luta [das mulheres] é a luta da produção orgânica nos nossos assentamentos (Aurora, 2015).

[A produção sem veneno no MST] começa com as mulheres e aí vem a questão das hortas, né. [...] Nossa bandeira é essa contra os venenos, que a gente tá vendo que não é só nossa, mas quem começou foi nós (Mercedes, 2015).

A afinidade entre as mulheres e a alimentação saudável tem como elemento gerador o cuidado enquanto o princípio ético-normativo da agroecologia e da socialização feminina. E a preservação da vida – em suas diferentes formas – é o fio condutor desta ligação, onde as mulheres entendem que possuem a responsabilidade de preservar as diferentes formas de vida na medida em que têm o potencial de gerar vida. As práticas sociais que adotam, por conseguinte, devem ser coerentes com o compromisso ético de manutenção da vida, em sentido amplo.

[A produção orgânica] é o compromisso nosso, do nosso Movimento, na nossa região, no nosso Movimento e de nós mulheres que geramos a vida (Aurora, 2015).

A gente vê que tem muita gente engajada, né, na luta contra o veneno. [...] Se não tem alimentação saudável tu não tem saúde. Nossa preocupação, não só nossa nos assentamentos, mas também com a sociedade, as pessoas também que não tã no campo. É nós trazer do campo essa alimentação (Mercedes, 2015).

Eu acho que, como que a mulher gera vida, ela que carrega seu filho nove meses, ela sente todo o envolvimento do seu filho [...], você primeiro de tudo você pensa na vida [...]. Então a mulher antes dela usar um veneno, ela vai pensar no bichinho que tem ali, ela vai pensar no animal que pode escapar lá e comer a planta envenenada (Lucimar em Muraca, 2015).

A fala de Lucimar compõe o estudo de Muraca (2015) que, ao analisar os depoimentos de produtoras ecologistas, desenvolve a ideia de “essencialismo contraditório”, pois entende que suas entrevistadas misturam argumentos baseados na ideia de natureza feminina, ao mesmo

tempo em que reivindicam que as ações das mulheres se diferenciam das dos homens pelo modo como pensam sobre os temas e pelo modo como foram socializadas.

Queremos sustentar aqui que a defesa da vida – embora uma atitude instintiva de todos os seres vivos no que tange a própria sobrevivência – não está conectada com uma suposta inclinação das mulheres para a emoção e para o sentimentalismo. A defesa da vida é a base de uma outra racionalidade e, com isso, argumentamos que as mulheres são, potencialmente, as portadoras deste modo de reflexão que não é meramente instrumental, mas que se torna cada vez mais fundamental do ponto de vista – inclusive pragmático – de preservação da existência humana. Conforme Boff (2013, p. 93),

A perda da re-ligação de tudo com tudo é fruto da cultura patriarcal que não integrou as contribuições anteriores do matriarcado. Ela subjaz nas nossas principais instituições políticas e religiosas atuais. E mostra seus limites perigosos no descuido com o planeta Terra, na falta de cuidado com a vida em todas as suas formas e no incremento dos conflitos nas relações sociais.

Essa razão não é exclusiva de mulheres, assim como o cuidado também não, mas é feminina em sua gênese e conteúdo ético-normativo.

Além disso, torna-se importante resgatar a discussão que já propusemos sobre o equívoco que representa a atribuição de uma identidade entre o pensamento calculista, de maximização econômica com uma ideia de racionalidade. Trata-se, evidentemente, de um modo de reflexão e de pensamento, no entanto, não pode ser tratado como sinônimo de racionalidade. Isso só é possível, como destaca Costa (2019, p. 153), do ponto de vista de uma epistemologia ocidental hegemônica que baseia o pensamento econômico moderno numa noção de crescimento infinito da produção. E, “junto com essa noção de progresso, nossa cultura foi também moldada pela ideia de supremacia do humano, e especificamente do Homem sobre a Natureza e a necessidade da superação permanente dos seus limites através da ciência e da tecnologia” (Rodriguez, 2013, p. 44). Sendo assim, um modelo de pensamento que se opõe à superação dos limites da natureza e, mais do que isso, que percebe e assume a ligação decisiva do ser humano com a natureza, a condição de integrante da natureza, é tomada como não racional ou, no caso das mulheres, como subalterna e emocional.

Costa (2019) e Rodriguez (2013) estão situadas no campo ecofeminista, onde buscam “compreender e dar resposta às inúmeras lutas em defesa da natureza em que as mulheres se encontraram inseridas nos últimos anos no contexto brasileiro e também em muitos territórios do mundo” (Rodriguez, 2013, p. 42). A partir de nosso olhar sobre as práticas sociais da agricultura do cuidado, queremos construir uma linha de entendimento que estabelece que o

vínculo das mulheres com a natureza é socialmente construído a partir do processo de socialização delas que tem no cuidado seu elemento ético central.

Ou seja, não se trata de adotar uma leitura biologizante e essencialista que atribui à natureza feminina o cuidado com o outro, mas de propor uma abordagem que toma como ponto de partida a socialização distinta de meninas e meninos, e as diferentes éticas que subjazem a estes processos de fabricação de sujeitos sociais.

É neste sentido que compreendemos que a categoria cuidado pode ser explorada: um elemento constitutivo do ser, sem o qual a vida humana e social não existe, mas presente de modo marcante no modo como se educa e se insere as meninas na sociedade e deficiente no mesmo processo de meninos.

O estudo de Chu sobre o modo como “meninos se tornam meninos” enfatizou que “a adaptação dos meninos às normas de grupo e culturais, embora destinada a permitir suas conexões com os outros, pode ironicamente envolver ou resultar em desconexões dos outros e de si mesmos” (Chu, 2014, p. 200). A pesquisa desta autora, conforme prefácio de Gilligan (em Chu, 2014, p. xii), evidencia que a insensibilidade relacional frequentemente associada a meninos e homens é consequência de uma renúncia que fizeram a fim de serem reconhecidos enquanto meninos, de provarem sua masculinidade, cuja definição é construída a partir da traição do amor e em oposição a tudo o que é considerado feminino.

Este argumento encontra consonância em Gilligan (2003) quando esta defende que a socialização das crianças é um processo de diferenciação entre meninos e meninas. Esta diferenciação, conforme esta autora, gera concepções morais distintas marcadas por gênero e não é problemática em si. O problema reside no fato de as sociedades modernas apenas atribuírem valor à ética de princípios e valores designada aos homens, em detrimento da ética do cuidado associada às mulheres. Sendo assim, defende que os diferentes padrões morais coexistam numa estrutura democrática, em oposição à atual estrutura patriarcal em que vivemos.

Embora haja pontos de convergência entre as constatações de Chu e de Gilligan, entendemos que, enquanto a segunda busca fazer a defesa do modo como se socializa as meninas como um caminho válido em contraste com o modo masculino definido como o padrão; a primeira aponta os danos psicossociais que o processo de socialização gera nos meninos. Sendo assim, não podemos afirmar que Chu concorda com Gilligan quando esta defende que não há problema em haver modos diferentes de socialização de meninos e meninas, tendo em vista que os meninos têm sua capacidade de conexão com as outras pessoas afetada pelo modo de ser – dito masculino – que lhes é ensinado.

Nesta esteira, entendemos que, sendo a forma de vida capitalista neoliberal marcada por valores patriarcais, apenas uma forma de vida alternativa seria capaz de produzir seres humanos socializados de forma não hierarquizada em relação a gênero. Novamente, reivindicamos que somente no exercício de práticas sociais baseadas em cuidado – auto, altero e eco – que os seres humanos podem ser socializados na diversidade, para a liberdade em sua conotação social e abertos a relações de ressonância. Federici (2019, p. 19) argumenta que “é pelas atividades do dia a dia, através das quais produzimos nossa existência, que podemos desenvolver a nossa capacidade de cooperação, e não só resistir à nossa desumanização, mas aprender a reconstruir o mundo como um espaço de educação, criatividade e cuidado”.

Ou seja, é através das práticas sociais que o cuidado pode ser e em alguns contextos é reestabelecido como uma condição humana desejável, sem recortes de gênero. E os agricultores e as agricultoras ecologistas, ao demonstrarem que seu compromisso é com a natureza e com todas as pessoas, do campo e da cidade, explicitam o cuidado como motivador ético-normativo de sua ação e das práticas que desenvolvem para dar conta dos problemas enfrentados.

Com isso, não queremos (ingenuamente) argumentar que há equidade de gênero no âmbito da agricultura do cuidado, apenas enfatizar que esta forma de vida carrega o potencial para o desenvolvimento de, cada vez mais, práticas sociais que rompam com o lugar subalterno do trabalho reprodutivo e das relações assimétricas entre homens e mulheres. Diferente do modo de vida capitalista neoliberal que, embora não tenha criado a desigualdade de gênero, tem na subordinação das mulheres e das atividades do cuidado um de seus pilares, como já referido neste trabalho.

Além da produção de alimentos em si, queremos destacar duas áreas fundamentais, protagonizadas pelas mulheres da agroecologia onde o cuidado também é expresso de modo patente: o cultivo de ervas medicinais e a preservação das sementes crioulas.

As ervas medicinais representam o resgate de uma cultura ancestral, são impulsionadoras da defesa da produção sem veneno na medida em que não se pode tratar uma doença com uma planta envenenada e são um dos pilares a partir dos quais se constroem as formações do Setor de Gênero do MST nos assentamentos, como explicam Aurora e Mercedes:

As mulheres hoje, nós temos facilidade de reunir as mulheres quando nós temos a formação e uma oficina prática junto. E nossa metodologia de trabalho com as mulheres aqui na região é isso, nós chamamos elas pr'um encontro, mas nós temos a conjuntura política e nós temos junto com a questão política uma oficina prática. [...] A gente trabalha com formação, nós trabalhamos muito na questão das plantas medicinais (Aurora, 2015).

As atividades dentro dos assentamentos, as atividades sobre ervas medicinais, artesanato, enfim, os trabalhos, os estudos sobre as causas que trazem o veneno (Mercedes, 2015).

A produção de plantas medicinais coloca-se também como uma potencial fonte de renda para as mulheres e como mais uma oportunidade de fuga de substâncias sintéticas e de cuidado com os seus, como argumenta uma liderança do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) entrevistada por Paulilo e Boni (2016, p. 375-376):

Eu acho muito importante também o resgate que está tendo das ervas medicinais. Porque isso é uma coisa da natureza. E os nossos antepassados, eles usam muito isso, sobreviviam dos remédios caseiros, dos remédios de ervas medicinais. Mas depois, com o uso dos venenos aí que tanto tão usando, as ervas foram sendo extintas, e aí então esse projeto do movimento de Mulheres Camponesas vem trazendo pra nós ou resgatando de volta o uso pras nossas famílias, que é muito importante a mãe fazer um chazinho, usar os remédios naturais em vez de pra cada coisinha tem que estar correndo na farmácia ou estar comprando os remédios químicos. [...] Então, isso vem trazer pra nós um estímulo de volta pra nós aquilo que é da natureza. Os remédios, usando eles, utilizando e industrializando pro nosso uso e para o uso da nossa família, dos nossos filhos (Liderança do MMC em Paulilo; Boni, 2016, p. 375-376).

Aurora explicita seu entendimento sobre o uso das plantas medicinais enquanto uma prática social que deve ser reproduzida, mas qualificada no sentido de ampliação dos saberes coletivos. A importância da medicina tradicional também se coloca na produção e ampliação de conhecimento dos usuários sobre as plantas medicinais, possibilitando, com isso, certa independência da indústria e segurança no uso das substâncias naturais:

Que a nossa luta na reforma agrária é por escola, saúde e saúde de qualidade. Nós precisamos dos médicos pra fazer os exames, pra fazer acompanhamento, pra ter aqueles diagnóstico, mas nós precisamos de alimentação saudável que é o primeiro passo e isso nós já temos. E as plantas medicinais. Nós já tivemos muito crescimento da questão das plantas medicinais [...] E hoje com os nossos postos de saúde que nós temos nos assentamentos, dois aqui. Dois postos de saúde no nosso assentamento, nós tamos criando de novo as nossas ferramentas que é as nossas plantas medicinais, nossa matéria prima, né, lá no nosso posto de saúde. Tamo também chamando os médicos nossos que trabalham nos assentamentos, nas estratégias de saúde, fazendo a formação na questão do alimento e das plantas medicinais, quais as plantas mais usadas, o que que nós podemos usar, nós queremos botar que esses médicos vão falar pro nosso povo (Aurora, 2015).

Aurora indica a alimentação saudável, as plantas medicinais e o atendimento especializado como aspectos centrais para a saúde. Esta temática é frequentemente identificada em diferentes estudos como a preocupação central das mulheres e guarda relação estreita com a noção de cuidado que subjaz à agricultura agroecológica e orgânica. De acordo com Zenaide (em Muraca, 2015), “é a mulher que cuida da família, cuida dos filhos, de tudo, ela percebe

mais as coisas que estão acontecendo [...]. A mulher tem a cabeça mais voltada em qualidade, na saúde”.

Tendo décadas de assessoria agrônômica a famílias de agricultores ecologistas no Rio Grande do Sul, Meirelles (2018, p. 159) introduz a fala de Maria (a seguir) mencionando que é usual entre as mulheres uma atenção especial à saúde de sua família: “*Não gastamos nada com remédio. Tem gente que faz compra em farmácia igual em supermercado*” (Maria em Meirelles, 2018, p. 159).

O segundo aspecto que queremos destacar do protagonismo feminino na agroecologia é o resgate e preservação de sementes crioulas. Estas sementes são caracterizadas por não terem tido contato com agrotóxicos ou adubos sintéticos e nem terem sofrido qualquer modificação genética, são o resultado de uma seleção manual, colheita após colheita, e têm as mulheres como principais guardiãs, chamadas de guardiãs da biodiversidade, na medida em que preservam uma ampla variedade de espécies, em detrimento das poucas espécies vendidas pelos pacotes verdes. Como exemplo, destacamos Oldi, pequena agricultora que armazena aproximadamente 500 variedades de sementes (Dias, 2020).

Para Tauil (em Dias, 2020), especialista em agroecologia e produção orgânica, além de serem referência na preservação das sementes, as mulheres agricultoras ecologistas “carregam junto toda a agrobiodiversidade, todo um modo de viver. A cultura que envolve as sementes são vivências, saberes e sabores”.

Há uma relação direta entre a atenção às sementes crioulas e a busca da soberania alimentar (Paulilo; Boni, 2016, p. 370), pois a posse delas possibilita a autonomia dos produtores em relação à indústria de sementes e agrotóxicos e amplia a variedade de espécies e, por consequência, o espectro nutricional.

Conforme Carvalho (em Brasil de Fato, 2021), agricultura e cientista agrária, o papel das mulheres como guardiãs das sementes crioulas tem sua origem nos primórdios da agricultura, quando as mulheres eram as responsáveis pelo plantio, coleta de frutos e seleção das melhores espécies, enquanto os homens desenvolviam a caça.

Entendemos que estas duas dimensões – o cultivo das plantas medicinais e a proteção das sementes crioulas – promovem o borramento da fronteira entre o trabalho produtivo e o trabalho reprodutivo. Esta constatação deriva da proposta de Jaeggi (2018b, p. 507) de desenvolver um conceito amplo de economia, na medida em que esta é percebida enquanto um conjunto de práticas sociais econômicas interligadas a práticas não econômicas. E estas atividades carregam estas duas naturezas, são práticas tradicionais, ensinadas de geração em geração, responsáveis por resolver problemas práticos, na medida em que promovem um grau

de autonomia dos sujeitos em relação aos fármacos e agroquímicos, e estão ligadas ao trabalho doméstico, às atividades reprodutivas de cuidado com a família e com o entorno da casa. Além disso, são também práticas econômicas pois envolvem relações de troca, de comercialização e renda para as mulheres.

A natureza dual destas atividades é ressaltada pelo diagnóstico produzido a partir do uso das Cadernetas Agroecológicas. Esta ferramenta foi desenvolvida pelo Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA-ZM) como metodologia de monitoramento da renda das mulheres camponesas.

Elas são divididas em quatro partes: consumo próprio, doação, troca e venda. Na caderneta agroecológica “a gente anota tudo aquilo que a gente produziu no quintal, na propriedade como um todo, aquilo que a gente produziu em parceria fora, algum produto do extrativismo que a gente vai buscar na mata, tudo aquilo que a gente colheu, produziu a gente anota na caderneta” (Cardoso em CTA-ZM, 2020).

O objetivo deste instrumento político-pedagógico é proporcionar às mulheres camponesas o conhecimento sobre o seu trabalho produtivo e sobre sua contribuição para a economia familiar, pois através deste monitoramento proporcionado pela caderneta elas visualizam e quantificam monetariamente o trabalho que desenvolvem e o volume que produzem. De acordo com Maria, usuária da ferramenta,

antes da caderneta a gente trabalhava no quintal, porque a gente nunca parou [...], mas, igual eu dizia sempre, de tarde eu tava cansada e não sabia o que eu tinha feito. Aí quando veio a caderneta que eu fui descobrir que eu contribuía bastante com a economia da casa e estava cansada no fim da tarde não era à toa, porque eu trabalhava. [...] A gente descobriu essa facilidade de tentar se encontrar como mulher, que muitas das vezes a gente trabalha tanto e não sabe o que faz. [...] Quando a gente anota na caderneta é a facilidade que a gente encontrou de se valorizar mais, que muitas das vezes a gente não se sentia assim tão valorizada (Maria em Projeto #Colabora, 2019)

Este instrumento ainda não é difundido por todo o país, no entanto, nos possibilita refletir e chamar a atenção para o trabalho das mulheres rurais e, mais especificamente, para o fato de que apenas partindo de uma noção ampla de economia se pode dar conta da complexidade do trabalho feminino ao promover o borrimento da fronteira entre o trabalho reprodutivo e o trabalho produtivo. Suas práticas sociais de autoconsumo, doação, troca e venda demonstram o dinamismo e natureza complexa destas práticas sociais que são econômicas, mas não apenas e não em um sentido estrito de economia. Reciprocidade, pertencimento à comunidade, alimentação da família são mais significativos do que a comercialização mediada por dinheiro. Inclusive a necessidade do dinheiro é superada através da utilização dos cultivos

como moeda de troca, mais uma vez solucionando um problema imposto pelo modo de vida capitalista.

3.4 NASCE UMA NOVA FORMA DE VIDA?

No presente capítulo, buscamos delinear os elementos que nos possibilitam pensar e propor uma interpretação sobre as práticas sociais da agricultura do cuidado enquanto indicativos de uma forma de vida alternativa à capitalista neoliberal.

Estas práticas sociais respondem aos déficits funcional, moral e ético associados à Revolução Verde e à, conseqüente, neoliberalização do campo. Do ponto de vista funcional, enquanto a modernização da agricultura fomentou a pauperização e, por diversas razões, não sanou o problema da fome, a agricultura do cuidado proporciona uma melhor condição socioeconômica aos produtores, produz alimentos de verdade, trabalha no sentido de popularização e democratização do acesso a esses alimentos e, com isso, demonstra construir sua sustentabilidade e garantir sua reprodutibilidade enquanto modo de produção agrícola.

A crítica moral refere-se ao contexto de injustiças criado pela neoliberalização do campo, onde os agricultores tornam-se dependentes de insumos estrangeiros, de atravessadores, de exigências de produtividade e padronização. A agricultura do cuidado, por outro lado, possibilita maior autonomia aos produtores na definição dos cultivos, no acesso a sementes, na comercialização, na definição das estratégias de manejo do solo e de controle de insetos, bem como fomenta a criação de redes de apoio para troca de conhecimentos, suporte frente aos processos de certificação, para a comercialização e troca de sementes etc. Além disso, promove a valorização dos produtos pela saúde deles e não pela aparência, o que garante o aproveitamento amplo da produção.

E o déficit ético associado à Revolução Verde (e ao capitalismo de modo geral), está relacionado com o trabalho alienado na agricultura industrial. A relação direta que é estabelecida entre produtores e consumidores através da comercialização em feiras e por entregas domiciliares rompe com a condição comodificada dos produtos da agricultura do cuidado, também proporciona que o produtor se reconheça no resultado do seu trabalho e se reconheça nos sujeitos que irão consumir o alimento que produziu.

Ao buscar resolver os problemas postos pela modernização da agricultura, especialmente os danos diretos provocados pela utilização de venenos na produção, a agricultura do cuidado passou a apontar para o surgimento de uma outra forma de vida, pois as práticas sociais que vem sendo desenvolvidas – ancoradas em autocuidado, alterocuidado,

ecocuidado, na formação de uma comunidade de valores ampla e no desenvolvimento de relações sociais emancipatórias – não são acomodadas dentro do neoliberalismo sem tensões e necessidade de, cada vez mais, se distanciar da forma de vida instituída.

Ao resenharem a obra de Jaeggi, Niederberger e Weihrauch (2015) afirmam que formas de vida constituem-se por reivindicações de efetividade e racionalidade. Sendo assim, é na busca pela resolução de problemas humanos, sociais e ambientais gerados pelo capitalismo neoliberal que a agricultura do cuidado expressa sua reivindicação de racionalidade. Isto é, demonstra seu potencial para produzir respostas lógicas, ao mesmo tempo que ancoradas em uma razão que transcende sua função instrumental, assenta-se no cuidado, portanto, toma o bem-estar humano e a preservação de todas as formas de vida como seu ponto de partida. Desta forma, a racionalidade da agricultura do cuidado não está na maximização de ganhos financeiros, mas na garantia de manutenção e reprodução da vida e do meio.

Já sua efetividade é expressa através dos projetos de vida de agricultores e agricultoras do cuidado que têm suas vivências e desejos para o futuro atrelados a esse modo de viver, de produzir, de se relacionar com o entorno, consigo mesmo e com os outros indivíduos.

Seguindo nesta trilha e conectando com a afirmação de Jaeggi (2018a, p. 216) de que “existem processos de resolução de problemas bem-sucedidos, mas também processos deficientes”, afirmamos que a agricultura do cuidado vem se constituindo em uma forma de vida alternativa e pode ser classificada como uma forma de vida bem sucedida, em contraste ao fracasso em promover processos coletivos de aprendizagem representado pela forma de vida capitalista neoliberal.

Destacamos ainda que um novo modo de relação com a natureza vem sendo constantemente colocado no centro das críticas ao modo de vida capitalista neoliberal. Rosa (2019a, p. XLVI) defende que a ressonância tomada como ponto de apoio para uma crítica social implica que práticas sociais e instituições se ponham mais sensíveis à relação social com a natureza. Castoriadis (2002, p. 81) afirma que a salvação do meio ambiente deriva de uma mudança radical do modo de vida atual, marcado pelo consumo desenfreado. E Löwy (2014, p. 45) apresenta o ecossocialismo como a corrente de pensamento que rompe com a ideologia produtivista do progresso, com a expansão infinita da produção e do consumo articulado com a preservação da natureza.

Estes três autores exemplificam o lugar central que a preservação da natureza tem ocupado nas críticas ao capitalismo e nas proposições de novos caminhos para a sociedade. Desta forma, a agricultura do cuidado se coloca, mais uma vez, como um conjunto de práticas desejáveis e urgentes para a superação – através de outra sociabilidade e eticidade – deste modo

de vida que, além de não resolver os problemas que engendra e bloquear processos coletivos de aprendizagem, gera sofrimento.

Ao final do processo de escrita deste trabalho, nos encontramos com o profícuo texto de Buriel e Pinzani (2021), onde sustentam o argumento de que uma crítica à forma de vida neoliberal deve ter como critério, exatamente, a produção ou não de sofrimento, seja ele exploração, precariedade, exclusão ou depressão, ansiedade e outros problemas psicológicos. E argumentam:

Como Horkheimer apontou, o primeiro passo de um projeto crítico realmente comprometido com a transformação de uma forma de vida são as crises, sofrimentos e misérias do presente. Não só porque partir de uma constelação normativa poderia nos levar a um tipo de crítica comprometida com a preservação de uma forma de vida opressora, mas também porque as experiências de sofrimento parecem expor as lacunas de normas problemáticas. Afinal, o sofrimento sempre tem uma forte face social (Buriel; Pinzani, 2021, p. 381-382).

Nesse sentido, embora não tenhamos dialogado diretamente com a discussão de Buriel e Pinzani (2021), compreendemos que o ponto da crítica que apresentam dialoga com a proposição deste trabalho, com a compreensão do neoliberalismo como uma forma de vida mal sucedida e, mais do que isso, causadora de sofrimentos de todas as ordens; e a agricultura do cuidado como uma forma de vida que representa “a ideia humanista de que as formas de vida que produzem sofrimentos evitáveis devem ser radicalmente transformadas” (Buriel; Pinzani, 2021, p. 370-371).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diversos diagnósticos contemporâneos têm apontado para a necessidade de superação do neoliberalismo. Ao adotarmos a perspectiva de Jaeggi de pensar o capitalismo e suas variantes enquanto formas de vida, também nos deparamos com a urgência de repensar o modo como nossa vida social se organiza, hierarquiza pessoas, fomenta relações sociais de sujeição, bloqueia o desenvolvimento de laços de intersubjetividade, produz relações mudas, sobrepõe a esfera econômica às demais esferas da vida e suprime o cuidado como elemento que conecta as pessoas e a natureza.

Identificar alternativas implica se colocar sensível e aberto à potência presente em todo o tipo de ação. A transformação se encontra no ato cotidiano, na atitude corriqueira, como síntese de pequenas fissuras, rupturas e mudanças que irrompem dentro do instituído e naturalizado.

Racionalidade, liberdade, concorrência, mercado livre e *homo oeconomicus* foram os pontos de partida de nosso olhar sobre o projeto neoliberal. Caracterizamos brevemente o capitalismo e nos ativemos à sua variante neoliberal, às promessas que estruturam esta forma de vida, tal qual teorizadas por seus intelectuais. Mobilizamos diferentes autores e abordagens a fim de complexificar a crítica e evidenciar que as promessas neoliberais não se realizam e que esta forma de vida bloqueia o potencial humano de resolver problemas práticos, aprender coletivamente com as experiências e desenvolver laços de intersubjetividade.

Tomamos as agriculturas familiares orgânica e agroecológica como ponto de apoio para pensar a emergência de formas alternativas de vida. Para isso, caracterizamos estes modos de produção e os agrupamos sob a categoria agricultura do cuidado por compreendermos que o cuidado é o princípio ético normativo que conecta estas três categorias. Retomamos os cinco pontos que entendemos serem pilares do neoliberalismo – racionalidade, liberdade, concorrência, mercado livre e *homo oeconomicus* – e os utilizamos como os elementos que conduziram a análise dos dados empíricos, dos depoimentos e entrevistas com produtores e produtoras rurais ligados à agricultura do cuidado.

As falas provenientes de diversas fontes evidenciaram que a racionalidade da agricultura do cuidado leva em consideração a rentabilidade da produção, mas mais ainda a preservação da natureza, o bem-estar dos seres humanos e a integração da família no processo produtivo. Este modo de vida é ancorado em cooperação e é tomado como um projeto coletivo, logo, seus adeptos se deparam com desafios e problemas que o convívio e a tomada democrática de decisões impõe.

A liberdade perseguida pela agricultura do cuidado é relacional, ou seja, tem-se a consciência de que os projetos de vida são imbricados e que a realização do outro contribui para que o eu também realize seus desejos e aspirações. Nesse sentido, a solidariedade e o apoio mútuo se manifestam através das práticas adotadas pelos agricultores e agricultoras: socialização de saberes, trocas de experiências, comercialização coletiva, precificação justa, enfrentamento à agricultura convencional e abertura para a formação de uma comunidade de valores com produtores parceiros e consumidores urbanos.

O tipo antropológico desta forma de vida é representado por nós pela expressão *ille qui curat* na medida em que o cuidado consigo, com o outro e com a natureza – auto, altero e ecocuidado – são características marcantes deste sujeito e pilares desta forma de vida. Abertura para relações de ressonância e para o estabelecimento de laços de intersubjetividade derivam desta forma de ser no mundo ligada ao cuidado.

Enfim, as práticas sociais produzidas têm como elementos marcantes a cooperação, a preservação da natureza, o compartilhamento de saberes, a solidariedade, a defesa da vida, práticas de cuidado, intersubjetividade, liberdade social e ressonância.

Nossa análise lançou luz sobre a afinidade que se estabelece entre mulheres, cuidado e, por conseguinte, a agricultura do cuidado. Identificamos que as mulheres foram as precursoras na proposição de um outro modo de produzir alimentos. Por trás da defesa de uma outra agricultura está a preocupação com a saúde e a manutenção da vida, em todas as suas formas, mas especialmente, dos filhos seus e das mães urbanas. As mulheres são os sujeitos privilegiados para o desenvolvimento da agricultura do cuidado enquanto forma de vida, pois sua socialização preserva o lugar do cuidado como constitutivo do ser e fundamental na mediação das relações e inserção dos seres humanos no mundo.

Este percurso nos possibilitou concluir que a agricultura do cuidado vem se desenvolvendo enquanto uma forma de vida e que seu empenho pedagógico de conscientizar consumidores e produtores convencionais demonstra que representa um projeto universalizável, na medida em que suas bases ético-normativas não se referem apenas a vidas rurais. A produção agroecológica e ou orgânica é a base material ligada a um conjunto de relações sociais. E são exatamente estas relações sociais que caracterizam esta forma de vida e configuram seu caráter de novidade em comparação com a sociabilidade rural diagnosticada pelos estudos clássicos da Sociologia Rural.

Queremos destacar com isso que o conjunto de relações sociais que são fomentadas pela agricultura do cuidado compõe uma sociabilidade universalizável, independentemente da base material a qual se vincula. Os aprendizados que proporciona estão diretamente relacionados

com o exercício democrático, com a tomada coletiva de decisões, com a cooperação na produção, na comercialização e impõem aos sujeitos que, além de produzirem alimentos saudáveis, adotem outras atitudes e posturas sustentáveis. Com isso, vão sendo ampliadas as práticas sociais e produzida uma outra forma de vida.

A síntese de nossa reflexão pode ser exemplificada na declaração de Jorge M. (Meirelles, 2018, p. 181-182): “*Hoje sei que não vou resolver todos os problemas e nem convencer a todos. Mas consegui lançar uma boa semente, faço o bem, sinto que cuido do que eu recebi de Deus, que é a natureza*”. A agricultura do cuidado não está diretamente vinculada a um projeto revolucionário em termos estritos ou ortodoxos, mas cotidianamente lança sementes e sensibiliza mais pessoas a repensarem sua própria alimentação, o cuidado consigo, os impactos de seu consumo, expandindo para o cuidado com o outro, para a valorização do trabalho do outro e para o respeito e preservação da natureza. O cuidado aqui nos parece ser o sal da terra.

REFERÊNCIAS

- ABREU, L. S. et al. Relações entre agricultura orgânica e agroecologia: desafios atuais em torno dos princípios da agroecologia. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 26, p. 143–160, 2012. <https://doi.org/10.5380/dma.v26i0.26865>
- ALLEN, A.; MENDIETA, E. (Eds.). **From alienation to forms of life: the critical theory of Rahel Jaeggi**. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018.
- ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, E.; GENTILI, P. (Eds.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 9–23.
- ANDRADES, T. O. DE; GANIMI, R. N. Revolução Verde e a apropriação capitalista. **CES Revista**, v. 21, n. 1, p. 43–56, 2007.
- ANTUNES, R. **O privilégio da servidão: O novo proletariado de serviço na era digital**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ANTUNES, R. (Ed.). **Uberização, trabalho digital e Indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ASHOKA BRAZIL. **Fellow Ashoka: Maria José Bocchese Guazzelli**. S/d. Disponível em: <<https://www.ashoka.org/pt-br/fellow/maria-jos%C3%A9-bocchese-guazzelli>>. Acesso em: 23 out. 2021
- ASSIS, R. L. DE; ROMEIRO, A. R. Agroecologia e agricultura orgânica: controvérsias e tendências. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 6, p. 67–80, 2002. <https://doi.org/10.5380/dma.v6i0.22129>
- AURORA. **As mulheres do MST**, 2015.
- BARBOSA, L. P.; ROSSET, P. M. Educação do campo e pedagogia camponesa agroecológica na América Latina: aportes da La Via Campesina e da CLOC. **Educação & Sociedade**, v. 38, n. 140, 2017. <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302017175593>
- BECK, U. **Sociedade de risco: Rumo a uma outra Modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- BIEBRICHER, T. **The political theory of neoliberalism**. Stanford, California: Stanford University Press, 2018.
- BOFF, L. **Saber Cuidar: ética do humano - compaixão pela terra**. 19. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BOURDIEU, P. **Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BRASIL. **Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006**. Diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. Brasília, DF: Presidência da República, 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11326.htm. Acesso em: 21 jul. 2021.

BRASIL DE FATO. **Guardiães das sementes crioulas, confira no Bem Viver**, 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vAJSLCOe6rw>>. Acesso em: 27 out. 2021.

BROWN, W. **Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution**. New York: Zone Books, 2015.

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BURIL, B.; PINZANI, A. For an immanent critique of a neoliberal form of life. *ethic@*, v. 20, n. 1, p. 362–386, 2021. <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2021.e79812>

BYÉ, P.; SCHMIDT, V. D. B.; SCHMIDT, W. Transferência de dispositivos de reconhecimento da agricultura orgânica e apropriação local: uma análise sobre a Rede Ecovida. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 6, p. 81–93, 2002.

CANDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito**. Rio de Janeiro; São Paulo: Ouro sobre Azul; Edusp, 2017.

CANUTO, J. C. Agricultura ecológica e sustentabilidade socioambiental. *Raízes*, v. 16, p. 13–24, 1998.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, C. **Figuras do pensável: as encruzilhadas do labirinto**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

CASTORIADIS, C. **A ascensão da insignificância**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. v. 4

CENTRO ECOLÓGICO. **Quem somos - Centro Ecológico**, [s.d.]. Disponível em: <<http://m.centroecologico.org.br/>>. Acesso em: 11 jan. 2022

CHODOROW, N. **The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender**. California: University of California Press, 1978.

CHODOROW, N. Estrutura familiar e personalidade feminina. In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. (Eds.). **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 65–94.

CHU, J. Y. **When boys become boys: development, relationships, and masculinity**. New York; London: New York University Press, 2014.

CISLAGHI, T. P. et al. Incentivos competitivos e cooperativos em relações diádicas: um estudo de caso na cadeia de uvas orgânicas. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 57, n. 3, 2019. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2019.179934>

COLETIVO FOLHAS COMPOSTAS. Plurais em todas as dimensões: os sistemas agrícolas tradicionais. **Ciência & Cultura**, v. 73, n. 1, p. 29–35, 2021.

COSTA, M. DA G. Conhecimento e luta política das mulheres no movimento agroecológico: diálogos ecofeminista e descoloniais. In: ROSENDO, D. et al. (Eds.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019. p. 150–164.

CRUZ, F. T. DA. Agricultura familiar, processamento de alimentos e avanços e retrocessos na regulamentação de alimentos tradicionais e artesanais. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 58, n. 2, 2020. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2020.190965>

CRUZ, N. B. DA et al. Acesso da agricultura familiar ao crédito e à assistência técnica no Brasil. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 59, n. 3, 2021. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2021.226850>

CTA-ZM. **Como utilizar a caderneta agroecológica?** 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RhfzkviA2zs>>. Acesso em: 29 out. 2021

CTA-ZM. **Cadernetas Agroecológicas: Construindo a autonomia econômica das agricultoras agroecológicas**. Viçosa/MG, 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ku-od4vaYNQ>>. Acesso em: 28 out. 2021

DIAS, E. F. Hegemonia: nova civilta ou domínio ideológico? **História e Perspectivas**, n. 50, p. 89–146, 2014.

DIAS, P. N. Guardiãs de sementes crioulas mostram alternativas para uma outra economia possível. **Brasil de Fato**, 2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/12/12/guardias-de-sementes-crioulas-mostram-alternativas-para-uma-outra-economia-possivel>> Acesso em: 28 out. 2021.

EMBRAPA. **Módulos fiscais**, [s.d.]. Disponível em: <https://www.embrapa.br/codigo-florestal/area-de-reserva-legal-arl/modulo-fiscal>. Acesso em: 21 jul. 2021

FAE. **Nossos agricultores: Cooperativa Pão da Terra**, [s.d.]. Disponível em: <<https://feiraecologica.com.br/fae/team/pao-da-terra/>>. Acesso em: 20 ago. 2021

FEDERICI, S. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. São Paulo: Elefante, 2019.

FLORA. **As mulheres do MST**, 2015.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCO, F. et al. O sujeito e a ordem do mercado: gênese teórica do neoliberalismo. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N. DA; DUNKER, C. (Eds.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 39–68.

FRASER, N. **Como o feminismo se tornou a empregada do capitalismo – e como resgatá-lo**. UniNômade Brasil, 2013. Disponível em: <https://uninomade.net/tenda/como-o-feminismo-se-tornou-a-empregada-do-capitalismo-e-como-resgata-lo/>. Acesso em: 16 fev. 2021.

FRASER, N. Contradições entre capital e cuidado. **Princípios: Revista de Filosofia**, v. 27, n. 53, p. 261–288, 2020.

FRASER, N.; JAEGGI, R. **Capitalismo em debate: uma conversa na Teoria Crítica**. São Paulo: Boitempo, 2020.

GARCIA-PARPET, M.-F. A gênese social do *homo-economicus*: a Argélia e a sociologia da economia em Pierre Bourdieu. **Mana**, v. 12, n. 2, p. 333–357, 2006. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000200004>

GILLIGAN, C. **In a different voice**. USA: Harvard University Press, 2003.

GNACCARTNI, J. C.; MOURA, M. M. Estrutura agrária brasileira: permanência e diversificação de um debate. **BIB**, v. 15, p. 5–52, 1983.

GORZ, A. **O imaterial: conhecimento, valor e capital**. São Paulo: Annablume, 2005.

GRISA, C.; ELIAS, L. DE P.; THIES, V. F. Partidos políticos e participação da agricultura familiar na alimentação escolar: análise nos municípios do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. **Sociedade e Estado**, v. 35, n. 2, 2020. <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202035020010>

HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. **Lua Nova**, v. 36, p. 39–53, 1995. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451995000200003>

HARVEY, D. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HAYEK, F. A. V. **Os fundamentos da liberdade**. [s.l.] Visão, 1983.

HAYEK, F. A. V. **O caminho da servidão**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

HEIDEGGER, M. A cura como ser da presença. In: **Ser e tempo - Parte 1**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 243–300.

HONNETH, A. Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. (Eds.). **¿Redistribución o reconocimiento? Um debate político-filosófico**. Madrid: Ediciones Morata, 2006. p. 89–148.

HONNETH, A. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

- HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 31–68.
- JAEGGI, R. Der Markt und sein Preis. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, v. 47, n. 6, p. 987–1004, 1999. <https://doi.org/10.1524/dzph.1999.47.6.987>
- JAEGGI, R. O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, v. 20, n. 2, p. 13–36, 2015. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p13-36>
- JAEGGI, R. **Critique of forms of life**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018a.
- JAEGGI, R. Um conceito amplo de economia: Economia como prática social e a crítica ao capitalismo. **Civitas**, v. 18, n. 3, p. 503–522, 2018b. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.3.32368>
- JAEGGI, R. Rumo à crítica imanente das formas de vida. **Problemata: R. Intern. Fil.**, v. 10, n. 4, p. 77–98, 2019. <https://doi.org/10.7443/problemata.v10i4.49711>
- LANNA, M. Nota sobre Marcel Mauss e o *Ensaio sobre a Dádiva*. **Revista de Sociologia e Política**, v. 14, p. 173–194, 2000. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782000000100010>
- LÖWY, M. **O que é ecossocialismo?** São Paulo: Cortez, 2014.
- MARSHALL, T. H. Cidadania e classe social. In: **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 57–114.
- MARTINS, J. DE S. O futuro da Sociologia Rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural. **Estudos Avançados**, v. 15, n. 43, p. 31–36, 2001. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142001000300004>
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MEDEIROS, M. et al. A constituição de uma novidade organizacional no Sul do Brasil: avanços e limites da participação da agricultura familiar. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 58, n. 3, 2020. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2020.209211>
- MEIRELLES, L. **Vozes da agricultura ecológica**. Torres: Centro Ecológico, 2018.
- MEIRELLES, L. **Vozes da agricultura ecológica II**. Porto Alegre: Essência do Saber, 2019.
- MERCEDES. **As mulheres do MST**, 2015.
- MIRANDA, D. L. R. et al. Construção social de mercados orgânicos: o caso das Células de Consumidores Responsáveis em Florianópolis-SC. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 59, n. 2, 2021. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2021.220071>
- MONT PELERIN, S. **Statement of Aims**, 1947. Disponível em: <https://www.montpelerin.org/>. Acesso em: 24 abr. 2021

MOREIRA, R. J. Críticas ambientalistas à Revolução Verde. **Estudos Sociedade e Agricultura**, n. 15, p. 39–52, 2000.

MURACA, M. **Práticas pedagógicas populares, feministas e decoloniais do Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina: uma etnografia colaborativa**. Tese (doutorado) – Florianópolis, SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

NAVARRO, Z. Meio século de interpretações sobre o rural brasileiro (1968-2018). **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 57, n. 3, p. 472–489, 2019. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2019.219449>

NIEDERBERGER, A.; WEIHRAUCH, T. **Review: Kritik von Lebensformen** Notre Dame **Philosophical Reviews**, 2015. Disponível em: <https://ndpr.nd.edu/reviews/kritik-von-lebensformen/>. Acesso em: 11 maio. 2021

NIEDERLE, P.; DORVILLE, C.; LEMEILLEUR, S. Diferenciação institucional na certificação de produtos orgânicos: uma comparação dos Organismos Participativos de Avaliação da Conformidade no estado do Rio Grande do Sul. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 59, n. 2, 2021. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2021.224827>

OLIVEIRA, A. DE. **Arroz ecológico - Alimento iluminado**: Curta Agroecologia.RS, 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AfgwzKR5Kxg>>. Acesso em: 8 set. 2021

OXFORD REFERENCE. **Family wage**, [s.d.]. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095809945>. Acesso em: 6 mar. 2021

PAULILO, M. I.; BONI, V. Movimentos de mulheres agricultoras e ecologia. In: PAULILO, M. I. (Ed.). **Mulheres rurais: quatro décadas de diálogo**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2016. p. 355–383.

PAULINO, J. S.; GOMES, R. A. A institucionalização da agroecologia no Brasil: trajetórias acadêmicas e laços discursivos. **Sociedade e Estado**, v. 35, n. 01, 2020. <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202035010013>

PLOEG, J. D. VAN DER. **Dez qualidades da agricultura familiar**. Rio de Janeiro: Revista Agriculturas, 2014.

POLANYI, K. On belief in economic determinism. **Sociological Review**, v. 37, n. 1, p. 96–112, 1947. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1947.tb02267.x>

POLANYI, K. **A grande transformação**. Rio de Janeiro: Compus, 2000.

PROJETO #COLABORA. **Cadernetas agroecológicas - feminismo na prática**, 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Qw4EnmWud7M>>. Acesso em: 28 out. 2021

REDE ECOVIDA. **Histórico de participação da Rede no Marco Regulatório da Lei Federal**. Certificação, S/d. Disponível em: <<http://ecovida.org.br/certificacao/>>. Acesso em: 25 ago. 2021

RIBEIRO, L. C. DE Q. et al. Nexos Financeirização/Urbanização: construindo um marco teórico. In: RIBEIRO, L. C. DE Q. (Ed.). **As metrópoles e o capitalismo financeirizado**. Rio de Janeiro: Letra Capital: Observatório das Metrópoles, 2020. p. 7–59.

RODRIGUEZ, G. Ecofeminismo: superando a dicotomia natureza/cultura. In: INSTITUTO EQUIT (Ed.). **As mulheres na Rio+20: diversas visões contribuindo ao debate**. Rio de Janeiro: Instituto Equit, 2013. p. 39–56.

ROSA, H. Escalada ou saída? O fim da estabilização dinâmica e o conceito de ressonância. In: **Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 2019a. p. IX–L.

ROSA, H. **Resonance: a sociology of our relationship to the world**. Cambridge: Polity Press, 2019b.

RUSCONI, G. E. **Capitalismo** (N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Eds.). **Dicionário de política**. Brasília: Editora UnB, 1998.

SAFATLE, V. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N. DA; DUNKER, C. (Eds.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 11–38.

SANTO, T. M. DE. **As publicações do Setor de Gênero do MST e as vivências de mulheres Sem Terra: reflexões sobre desrespeito, reconhecimento e autonomia**. Dissertação em Ciências Sociais—Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2016.

SANTO, T. M. DE; PORTO, D. Primeiro como negação: esperança, ética do cuidado e autonomia no #elenão. **Sociologias Plurais**, v. 6, n. 2, p. 63–84, 2020.
<http://dx.doi.org/10.5380/sclplr.v6i2.80279>

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SASTOQUE, M. J. M. Towards a living agriculture: extension of the notion of agriculture among rural extension agents based on a comprehensive approach to indigenous knowledge in Caldas, Colombia. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 60, n. 3, p. 1–20, 2022.
<https://doi.org/10.1590/1806-9479.2021.230388>

SILVA JUNIOR, N. DA. O Brasil da barbárie à desumanização neoliberal: do “Pacto edípico, pacto social”, de Hélio Pellegrino, ao “E daí?”, de Jair Bolsonaro. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N. DA; DUNKER, C. (Eds.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 249–278.

SÍTIO CASA DE BARRO. **Live de aniversário de 3 anos**. Caraá, 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CNI4vUPAY0Z/?utm_medium=copy_link>. Acesso em: 23 set. 2021

SMITH, A. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v. 1

SOBOTTKA, E. A. **Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica**. São Paulo: Annablume, 2015.

SOUSA FILHO, J. I. R. DE. Para uma crítica política do capitalismo – a partir de Rahel Jaeggi. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, v. 22, n. 4, p. 63–83, 2017.

SOUSA, R. DA P. Agroecologia e educação do campo: desafios da institucionalização no Brasil. **Educação & Sociedade**, v. 38, n. 140, 2017. <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302017180924>

SUDRÉ, L. Centenário de Ana Primavesi: uma vida de amor à terra. **Brasil de Fato**, 2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/10/03/centenario-de-ana-primavesi-uma-vida-de-amor-a-terra>> Acesso em: 22 out. 2021.

THOMPSON, E. P. Os trabalhadores rurais. In: **A formação da classe operária inglesa II - A maldição de Adão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 39–69.

TROIAN, A. et al. Desempenho dos municípios do Rio Grande do Sul na execução dos recursos do PNAE com a agricultura familiar. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 58, n. 3, 2020. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2020.204558>

VERANO, T. DE C.; FIGUEIREDO, R. S.; MEDINA, G. DA S. Agricultores familiares em canais curtos de comercialização: uma análise quantitativa das feiras municipais. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 59, n. 3, 2021. <https://doi.org/10.1590/1806-9479.2021.228830>

VIOLETA. **As mulheres do MST**, 2016.

WANDERLEY, M. DE N. B. Agricultura familiar e campesinato rupturas e continuidade. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 11, n. 2, p. 42–61, 2003.

WEZEL, A. et al. Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. **Agronomy for Sustainable Development**, v. 29, n. 4, p. 1–13, 2009.

WOORTMANN, K. “Com parente não se negueia” O campesinato como ordem moral. In: **Anuário Antropológico**. Brasília: Editora UnB, Tempo Brasileiro, 1990. v. 87. p. 11–73.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br