



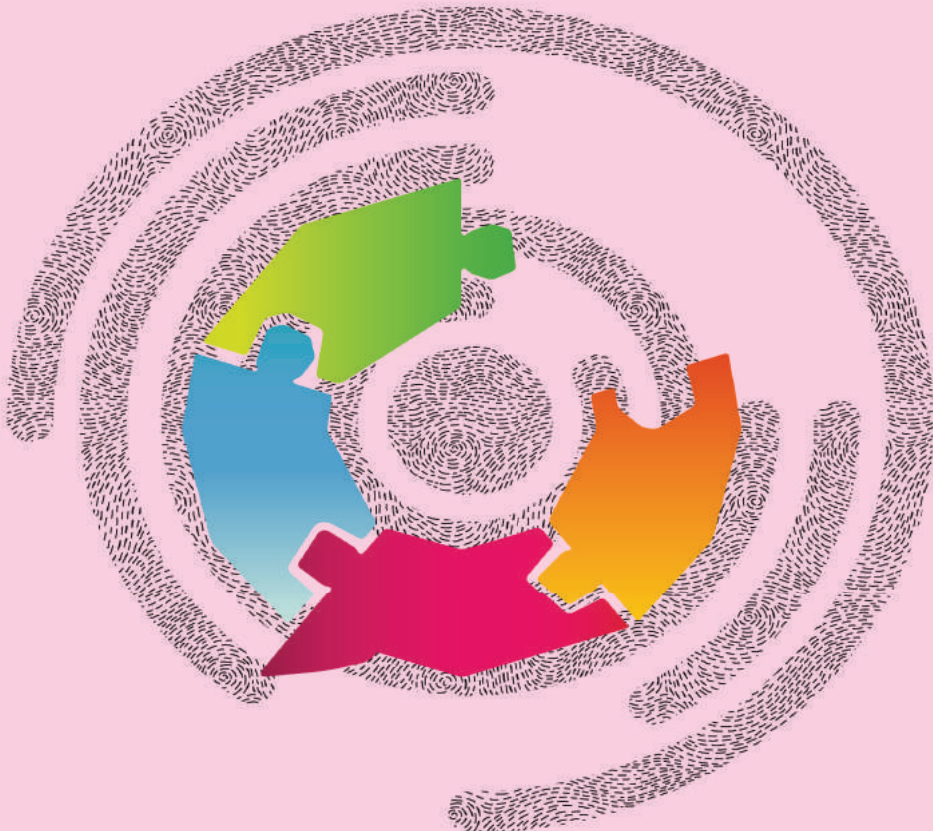
Actas

Proceedings

Colóquio Internacional Epistemologias do Sul:
aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul

International Colloquium Epistemologies of the South:
South-South, South-North and North-South global learnings

Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cunha (eds)



Volume 3

Outras economias / Other economies

Junho - June 2015

PROPRIEDADE E EDIÇÃO / PROPERTY AND EDITION

Centro de Estudos Sociais – Laboratório Associado
Universidade de Coimbra
www.ces.uc.pt
Colégio de S. Jerónimo, Apartados 3087
3000-995 Coimbra – Portugal
Tel: +351 239 855573/ + 351 239 855589

ISBN: 978-989-95840-5-1

Capa e projecto gráfico / Cover and graphic design

Cristiana Ralha

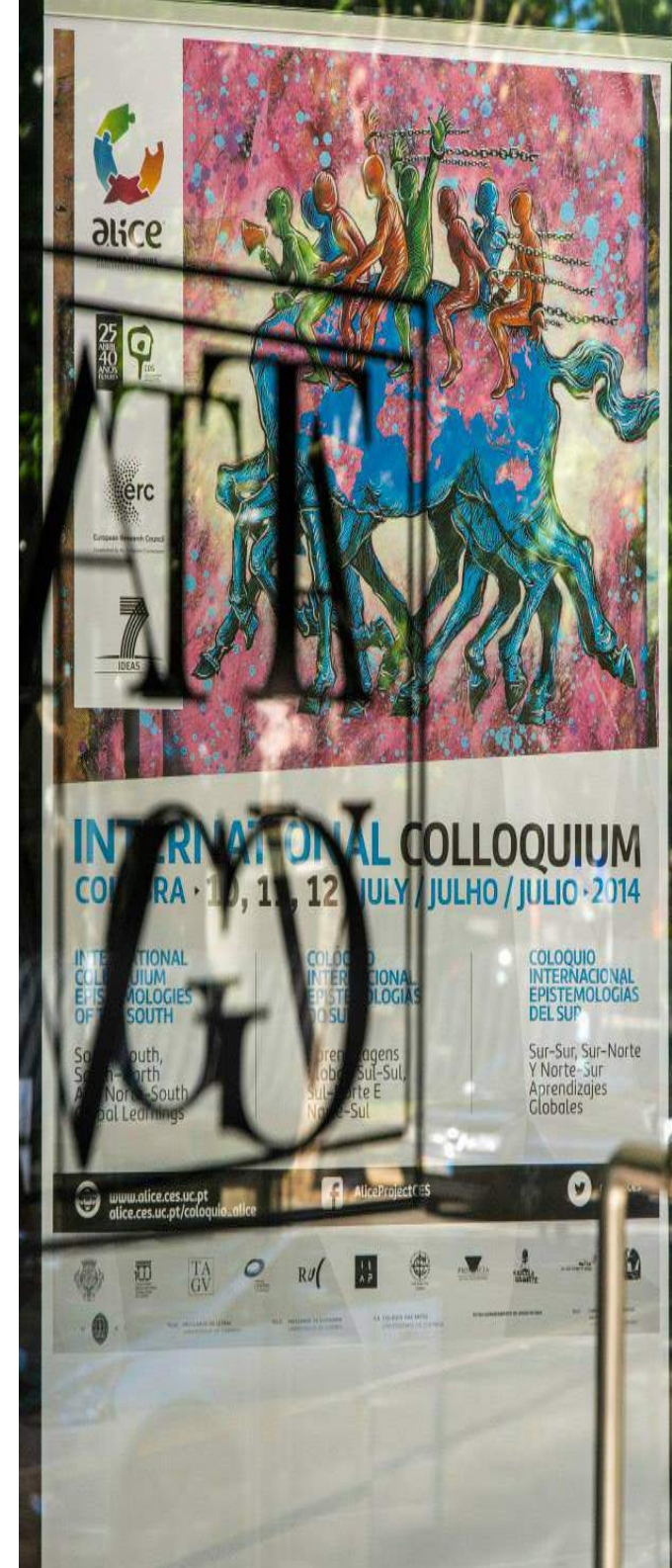
Coimbra, Junho, 2015

COMISSÃO CIENTÍFICA DO COLÓQUIO / SCIENTIFIC COMMITTEE

Boaventura de Sousa Santos
José Manuel Mendes
Maria Paula Meneses
Élida Lauris
Sara Araújo

COMISSÃO ORGANIZADORA DO COLÓQUIO / ORGANISING COMMITTEE

Alice Cruz
Aline Mendonça
André Brito Correia (Coord. do Programa Cultural / Cultural Programme Coord.)
Antoni Aguiló
Bruno Sena Martins
Catarina Gomes
Cristiano Gianolla
Dhruv Pande
Élida Lauris (Coord. Executiva / Executive Coord.)
Francisco Freitas
José Luis Exeni
Luciane Lucas dos Santos
Mara Bicas
Maurício Hashizume
Raúl Llasag
Rita Kacia Oliveira (Coord. Executiva / Executive Coord.)
Sara Araújo (Coord. Executiva / Executive Coord.)
Teresa Cunha



POR VONTADE DO AUTOR E DA AUTORA, ESTE TEXTO NÃO OBSERVA AS REGRAS DO NOVO ACORDO ORTOGRÁFICO

AGRADECIMENTOS INSTITUCIONAIS

Este livro, em quatro volumes, resulta de um esforço colectivo que envolveu várias instituições e muitas pessoas a quem queremos prestar o nosso profundo agradecimento.



Universidade de Coimbra



Colégio das Artes da Universidade



Departamento de Arquitetura da Faculdade



Escola da Noite / Teatro da



Faculdade de Economia da



Faculdade de Letras da



Machado de Castro National



NES - Núcleo de Estudantes



NES - Sociology Student Body



RUC - Radio Universidade de

Este livro de Actas foi elaborado no âmbito do projecto de investigação “ALICE – Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do Mundo”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt), no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – Portugal. O projecto é financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

INSTITUTIONAL ACKNOWLEDGMENTS

These Proceedings, in four volumes, would not have been possible without the kind support and help of many individuals and organizations. I would like to extend our sincere thanks to all of them.



University of Coimbra



College of Arts of the University of



Department of Architecture of the Faculty



Escola da Noite / Teatro da



Faculty of Economics of the



Faculty of Arts and Humanities



Machado de Castro National



NES - Sociology Student Body



RUC - Radio Universidade de

This book of proceedings was elaborated as part of research project “ALICE – Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences”, coordinated by Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt), at the Centre for Social Studies of the University of Coimbra – Portugal. The project is financed by the European Research Council (ERC), 7th Framework Programme of the European Union (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

Concerto de Rap , 12 de Julho 2015
Rap Concert, July 12th 2015Concerto de Rap , 12 de Julho 2015
Rap Concert, July 12th 2015Sessão de Abertura , 10 de Julho 2015
Opening Session, July 10 2015Recital de Piano, 10 de Julho 2015
Piano Recital, July 10th 2015

Outras economias

Pode-se afirmar que um novo senso-comum social e económico está a emergir apontando para futuros onde paradigmas pós-capitalistas e pós-desenvolvimentistas se corporizam em agendas políticas outras, pensadas como utopias tangíveis e concretizáveis. Organizações sociais de base e iniciativas de cidadãos e cidadãos têm revelado experiências que procuram ser construtoras efetivas de alternativas ao princípio de acumulação infinita capitalista e à degradação ambiental que ela pressupõe. Estas práticas cobrem campos tão diversos como cooperativas, comércio justo, economias de troca, bancos do tempo, economias solidárias, economias do decrescimento, moedas sociais, redes de empréstimo e investimento recíproco, mercados sociais, economias do dom, economias do cuidado. Estas iniciativas estão a fazer nascer novos campos de investigação científica e estão, cada vez mais, a marcar presença nos debates públicos. É necessário pensar sobre o alcance destas múltiplas e diversas experimentações sociais à escala global para que se possam analisar e teorizar como centralidades na superação da presente hegemonia das desigualdades e do desrespeito pela dignidade humana e na procura da justiça social para todas as criaturas do mundo.

Other economies

A new social and economic common sense seems to be emerging pointing to futures where post-capitalist and post-developmental paradigms, understood as tangible and achievable utopias, translate into other political agendas. Grassroots organizations and citizens' initiatives have been launching social experiments that aim to build alternatives to capitalist infinite accumulation that aim to be effective builders of alternatives to the principle of infinite capitalist accumulation and environmental degradation. They cover such diverse fields as cooperatives, fair trade, barter economy, time banks, solidarity economy, degrowth economy, social currencies, reciprocal investment and lend networks, social markets, gift economies, care economies. These initiatives are giving rise to new fields of scientific research and gradually enter the public opinion debates. The trend needs a broader scope and international outlook, multiple opportunities for social experimentation in order to become a central factor to overcome the present absence of equity, human dignity and social justice.

INTRODUÇÃO

Num mundo onde as contradições, as desigualdades e as violências atingem níveis de intensidade inéditos, o ritmo e a profusão com que se apresentam produtos e resultados, em todas as áreas e disciplinas da ciência eurocêntrica, parecem ser a garantia da sua capacidade de ler a realidade, formular os problemas e conceber as necessárias soluções. Por outras palavras, pode-se dizer que a ciência assim concebida e praticada é uma narrativa de transgressão infinita dos limites, ou seja, é uma meta-narrativa sobre a sua inexistência para ela. Ao invés, todas as soluções geradas fora do seu controlo, da sua linguagem, e do seu domínio são apresentadas como precárias, subordinadas, incertas, transitórias, improdutivas, ilusórias e, portanto, ontologicamente leves e evanescentes. É este terreno de atribuídas obscuridades ao que está fora dela, para além dela, e que pensa contra ela, que a ciência eurocêntrica chama ignorância. Neste contraste hipertrofico e performativo joga o combate estrutural sobre o seu poder na busca e na definição do que é a verdade transitada no julgado das suas respostas totalitárias. Ainda que rodeada da avassaladora evidência de conhecimentos híbridos ou hibridados, de outras racionalidades densas e persistentes, das suas ambiguidades e incertezas, a narrativa científica

INTRODUCTION

In a world where contradictions, inequalities and violence have reached unprecedented levels of intensity, the pace and profusion of outputs in all fields and disciplines of Eurocentric science, are deemed as its ability to read reality, formulate problems and design appropriate solutions. In other words, one can say that science conceived and practiced, as such, is a narrative of the endless transgression of limits, that is to say, it is a meta-narrative of the absence of limits to science. In contrast, all solutions generated outside of its control, language, and domain are presented as precarious, contingent, uncertain, transient, unproductive, deceptive and therefore ontologically shallow and ephemeral. It is this land of attributed obscurities to what is outside of science, beyond science, and believed against science, that Eurocentric science calls ignorance. Amidst this hypertrophic and performative contrast the structural struggle on its power comes to stage in the quest and definition of what is the truth, transited in the trial of its totalitarian answers. Although surrounded by the overwhelming evidence of hybrid or hybridized knowledges, of other dense and persistent rationales, of its ambiguities and uncertainties, modern scientific Eurocentric narrative presents itself as triumphalist and continuously reinvents itself as

moderna eurocêntrica apresenta-se triunfalista e vai-se reinventando como a fonte e o fim do conhecimento que importa. Contudo, como diz Boaventura de Sousa Santos, encontramos-nos num tempo em que as perguntas que as sociedades nos colocam são fortes e as respostas formuladas pelo paradigma eurocêntrico são fracas², pelo que, da suspeita da sua indolência e finitude, é necessário e urgente uma busca epistemológica mais exigente e mais crítica. É neste contexto que as **Epistemologias do Su.**³ são o aparelho conceptual que, além de reconhecerem a diversidade dos conhecimentos presentes e disponíveis no mundo, nos alertam que é preciso **ir para o sul e aprender com o sul**, esse sul não-imperial que é a metáfora, tanto do sofrimento humano, como da sua capacidade de subsistir, resistir e construir.

As gramáticas produzidas na conjugação dos três modos hegemónicos de dominação contemporânea, capitalista, patriarcal e colonial, conjugam dois mecanismos de desqualificação ontológica: o primeiro desiguala e, no limite, nega a alteridade como possibilidade existencial. O segundo pensa essas entidades desiguais e exóticas como espumas cuja densidade permite imaginar que não ocupam espaço nem tempo: estão vazias. É um vazio que é simultaneamente um abismo. E este abismo é uma das semióticas privilegiadas da construção da opressão pois permite mapear, atribuir significado e determinar o que está disponível para ser ocupado, ser redimido da sua falta de resiliência e cinestesia próprias dos entes espessos e consistentes. Boaventura de Sousa Santos, define o pensamento moderno ocidental como um pensamento abissal⁴, aquele que nas suas múltiplas versões e epifanias divide a realidade social entre aquilo que existe e o inexistente e que não admite a co-presença de racionalidades diversas, igualmente relevantes e inteligíveis do mesmo lado da linha⁵, Boaventura de Sousa Santos lança no campo teórico da sociologia uma poderosa ferramenta crítica. Ao problematizar as relações entre modernismo, pós-modernismo e pós-colonialismo⁶ Santos deixa aberto o caminho para colocar em evidência duas coisas. A primeira é a produção de ausências praticada contra a imensidão de experiências e saberes que estão além e para lá da linha abissal. Em segundo lugar, oferece instrumentos robustos para reconhecer essa energia formidável de auto-determinação, dissensão e de criação que o eurocentrismo não colonizou, não mercadorizou, nem patriarcalizou na totalidade. Assim sendo, cria a obrigação intelectual de realizar **reflexões de retaguarda**⁷ que acompanham as lutas

the source and the end of knowledge that matters. However, as says Boaventura de Sousa Santos, we find ourselves at a time when the questions that societies place us are strong and the answers given by the Eurocentric paradigm are weak¹. Therefore, in the extent of the suspicion of its indolence and finitude, a more demanding and more critical epistemological quest is necessary and urgent. In this context, **Epistemologies of the South**² are the conceptual framework that, in addition to recognizing the diversity of the existent and available knowledges in the world, warn us that it is necessary to **go to the South and learn from the South**, the non-imperial South which is the metaphor, both for human suffering, as for the ability to survive, endure and build.

Grammars produced on combining the three modes of contemporary hegemonic domination, capitalist, patriarchal and colonial, combine two mechanisms of ontological disqualification: the first unequal and, ultimately, denies the otherness as an existential possibility. The second perceives these entities as unequal and exotic, such as foams whose density induces the belief that they do not take up space nor time: they are empty. It is a void that is at the same time an abyss. And this abyss is one of the privileged semiotics for the construction of oppression because it allows mapping, assigning meaning and determining what is available to be occupied, to be redeemed from its own lack of resilience and kinesthetic, distinctive of dense and consistent entities. Boaventura de Sousa Santos, defines modern Western thinking as an abyssal thinking³, one that in its many versions and epiphanies divides social reality between what exists and the non-existent and that does not allow the co-presence of different rationalities equally relevant and intelligible on the same side of the line⁴, Boaventura de Sousa Santos casts onto theoretical sociology a powerful critical tool. To discuss the relationship between modernism, postmodernism and post-colonialism⁵ Santos leaves opens the path for the assertion of two things. The first is the production of absences practiced against a multitude of experiences and knowledges that are beyond and outside the abyssal line. Secondly, it offers robust tools to recognize this formidable power of self-determination, dissension and creation that Eurocentrism has not colonized, marketed or patriarchalized in full. Therefore, it establishes the intellectual obligation to make **rear-guard reflections**⁶ that accompany the social struggles and challenge the hierarchy created by West-

sociais e desafiam a hierarquia criada pela ciência de matriz ocidental.

Contudo esta não é a história toda. Nas várias tradições que contribuíram para a constituição da modernidade ocidental não têm faltado também interrogações, perplexidades, dúvidas por responder, perguntas por colocar. Ainda que apareça como uma narrativa subalterna, esta energia dissidente existe e deve ser mobilizada para melhor compreender o que realmente está em causa quanto à laboriosa tensão entre conhecimentos e ignorâncias no pensamento hegemónico moderno da ciência. Boaventura de Sousa Santos tem vindo a dialogar de maneira intensa com essas instâncias epistemológicas de contradição e rebeldia que demonstram que existe uma Europa não imperial que é preciso trazer para o debate.

“

Partilhando o mesmo esquecimento e marginalização a que foi sujeita a douta ignorância de Nicolau de Cusa, a aposta de Pascal pode, tal como a douta ignorância, servir de ponte ou de abertura para outras filosofias não ocidentais e para outras práticas de interpelação e de transformação social que não as que vieram a ser sufragadas pelo pensamento ortopédico e pela razão indolente. Aliás, entre a douta ignorância e a aposta há uma afinidade básica. Ambas assumem a incerteza e a precariedade do saber como uma condição que, sendo um constrangimento e uma fraqueza, é também uma força e uma oportunidade. Ambas se debatem com a “desproporção” entre o finito e o infinito e ambas procuram elevar ao limite máximo as potencialidades do que é possível pensar e fazer dentro dos limites do finito.⁸

”

Por um lado, a douta ignorância é a consciência deliberada de que nunca poderemos conhecer a dimensão da nossa ignorância porque ela é infinita e, como tal, não saberemos o quão ignorantes somos quanto às coisas sobre as quais sabemos ou procuramos saber alguma coisa. Neste sentido, a humildade cognitiva é uma posição de privilégio em que cada um dos sujeitos do conhecimento se deve colocar perante a finitude radical daquilo que sabe. Por outro lado, a aposta de Blaise Pascal é a metáfora de uma racionalidade que se sabe limitada mas que não se imobiliza perante o desconhecido e as incertezas por ela mesmo geradas. Ainda que não seja

ern matrix science.

However this is not the whole story. In the various traditions that contributed to the creation of Western modernity there have been many interrogations, perplexities, unanswered doubts, and questions to be put. Although it appears as a subordinate narrative, this dissident energy exists and must be mobilized to better understand what is really at issue as in what regards to the laborious tension between knowledges and ignorances in modern hegemonic thinking of science. Boaventura de Sousa Santos has dialogued intensively with these epistemological instances of contradiction and defiance that demonstrate that there is a non-imperial Europe that must be brought to the debate.

“

Sharing the same forgetfulness and marginalization as Nicholas of Cusa's learned ignorance, Pascal's wager can also serve as a bridge to other, nonwestern philosophies and to other practices of social interpretation and transformation than those eventually sanctioned by orthopedic thinking. Actually, there is a basic affinity between learned ignorance and Pascal's wager. They both assume the uncertainty and precariousness of knowledge as a condition, which being a constraint and a weakness, is also a strength and an opportunity. They both struggle with the 'disproportion' between the finite and the infinite and try to push to the maximum limit the potentialities of what is possible to think and make within the limits of the finite.⁷

”

On the one hand, the learned ignorance is the deliberate awareness that we can never know the extent of our ignorance because it is infinite and, as such, we will not know how ignorant we are about the things that we know or seek to know something. In this sense, cognitive humility is a privileged position in which each of the subjects of knowledge should be placed before the radical finitude of what they know. On the other hand, the Blaise Pascal's wager is the metaphor of a rationality, which is recognized as limited, but that does not halt neither before the unknown nor before the uncertainties generated by itself. Although it is not able to anticipate and control the

capaz de antecipar e controlar os resultados da sua escolha, ela enuncia e define as razões pelas quais faz a opção por um **outro mundo possível** mesmo que **o nosso infinito seja a incerteza infinita a respeito da possibilidade ou não de um outro mundo melhor**⁹. O mundo da utopia, gerado nas emergências emanadas pelas dinâmicas sociais e políticas subalternas, é uma representação de um lugar diferente e com possibilidades diversas; não é um mundo diferente do das circunstâncias históricas, mas um modo diverso de considerar o mundo.

A procura e a construção de um pensamento pós-abissal permite tornar perceptível a profundidade com que se estabeleceu e naturalizou a invisibilidade e a irrelevância das práticas, subjectividades, racionalidades e tecnologias da maioria das pessoas do mundo. Por outro lado, o pensamento pós-abissal permite assegurar uma ecologia de saberes que resgata essa complexidade em diálogos cruzados pela horizontalidade e uma dinâmica de tradução intercultural que permite comensurabilidades sem desqualificar identidades.

Ao longo de séculos, a hegemonia política, económica e cultural europeia e ocidental liquidou todas as possibilidades de aprendizagem recíproca com outras regiões, culturas e tradições do mundo. Impediu que se contextualizasse o conhecimento científico e se dialogasse criticamente com epistemologias e modos de vida distintos dos ocidentais, muitos deles respeitadores da natureza e do ser humano como um todo espiritual, religioso e político. Hoje a Europa está numa encruzilhada. Uma encruzilhada que obriga a desconstruir um passado erigido no mito de uma exceção e emerge como uma oportunidade para se pensar novas possibilidades de transformação e de emancipação globais. Por assim dizer, o mundo no seu conjunto está hoje mais livre e mais disponível para refletir sobre as diferentes formas, espaços e processos de conhecimento e de acção que compõem a sua finita capacidade de conhecer. Foi esta a oportunidade e o desafio a que este colóquio se dedicou.

O **Colóquio Internacional Epistemologias do Sul** propôs-se buscar nas fontes teóricas e analíticas de Boaventura de Sousa Santos a co-presença de racionalidades heterogéneas, até divergentes, mas que podem articular-se em ecologias dinâmicas fazendo devir novos campos de saber e identificando limites e ignorâncias. Foi na força pós-abissal que a busca cognitiva deste colóquio encontrou as suas razões para privilegiar o que se tem pensado, escrito, discutido e tematizado **pelos**

results of its choice, it enunciates and defines the reasons why it chooses **another possible world** even if **our infinite is the infinite uncertainty regarding the possibility of another and better world**⁸. The world of utopia, generated in emergencies issued by the social dynamics and subordinate policies, is a representation of a different place and with diverse possibilities; it is not different from the world of historical circumstances, but a different way of looking at the world.

The demand and the construction of a post-abysal thinking allow making apparent how deeply is settled naturalized invisibility and irrelevance of practices, subjectivities, rationalities and technologies of most people in the world. On the other hand, post-abysal thinking ensures an ecology of knowledges that rescues this complexity in dialogues crossed by horizontality and a dynamic of intercultural translation that enable commensurabilities without disqualifying identities.

Over centuries, European and Western political, economic and cultural hegemony has eliminated all possibilities of reciprocal learning involving other regions, cultures and traditions in the world. It has prevented any contextualisation of scientific knowledge or critical dialogue with non-Western epistemologies and ways of life, many of which respect nature and human beings as a spiritual, religious and political whole. Today Europe stands at a crossroads, requiring it to deconstruct a past that was built on the myth of exception and to emerge with the opportunity to formulate new possibilities for global transformation and emancipation. In other words, the world as a whole is nowadays more free and open to reflection on the different forms, areas and processes of knowledge and action that represent its finite capacity ability to perceive. This is the opportunity and the challenge to which this colloquium aimed to respond.

The **International Colloquium Epistemologies of the South** proposed to seek within the theoretical and analytical sources of Boaventura de Sousa Santos the co-presence of heterogeneous, even divergent, rationalities, but that can be articulated in dynamic ecologies bringing about new fields of knowledge and identifying limits and mutual ignorances. It was in the post-abysal vigour that the cognitive quest of this colloquium found its reasons for favouring what has been thought, written,

sul onde os impérios dos nortes se desgastaram e se confrontaram com aquilo e aquelas/es que activamente resistiram a ser apagadas/os.

Ao longo de três anos, a equipa ALICE levou a cabo diversas actividades de investigação, formação, reflexão, escrita e de intervenção social nos vários países dos diferentes continentes do Sul global onde o projecto se desenvolve. O dinamismo provindo de todas as experiências, estudos, reflexões e aprendizagens feitas abriram o caminho para a criação de um espaço maior e mais exigente de diálogo, de debate. Tornou-se evidente que esse lugar teria que ter a capacidade de juntar pessoas de todo o mundo interessadas em discutir a imensa diversidade de temas e problemas científicos, sociais, e políticos que as Epistemologias do Sul suscitam. Contudo, esse lugar de debate ficaria incompleto se não fosse, ele mesmo, também um tempo de encontro, de comunidade, de troca, de inovação, de criatividade ditas e expressas em várias línguas e linguagens. Foi neste contexto que o Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte, Norte-Sul foi organizado e realizado na Universidade de Coimbra entre os dias 10 e 12 de Julho de 2014.

Este colóquio partiu de duas ideias. A primeira é que a eventual crise final da hegemonia europeia e ocidental abre a possibilidade para novos caminhos de transformação e emancipação sociais construídos a partir de aprendizagens mais plurais e recíprocas. A segunda é que esta possibilidade só se concretizará a partir de epistemologias muito distintas das que fundaram e legitimaram a hegemonia europeia e ocidental. Tais epistemologias são as Epistemologias do Sul, ou seja, um conjunto de iniciativas de produção e de validação de conhecimento e de saber a partir das experiências da vasta maioria da população do mundo que sofreu as injustiças sistemáticas causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado.

O Colóquio foi estruturado em torno de quatro eixos temáticos para os quais foram convocados a participação e contributos de intelectuais e ativistas do Sul e Norte globais. Sem que a ordem seguinte represente qualquer hierarquia, estes eixos temáticos foram os seguintes:

discussed and themed by Souths where the empires of the Norths are worn and opposed by those who actively resisted annihilation.

Over three years, the ALICE team carried out various research activities, training, reflection, writing and social intervention in various countries from the different continents of the global South where the project develops. The way for the creation of a space for a greater and more demanding dialogue and debate was paved by the dynamism stemmed from all the experiences, studies, reflections and learnings. It became apparent that this space would have to have the ability to bring together people from around the world interested in discussing the enormous diversity of themes and scientific, social and political issues raised by the Epistemologies of South. However this space of debate would be incomplete if it was not, itself, also a time for encounters, community, exchange, innovation and creativity, spoken and expressed in several idioms and languages. In this context, the International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South global learnings was organized and held at the University of Coimbra between July 10 and 12, 2014.

The colloquium was based on two ideas. Firstly, that the possible final crisis in European and Western hegemony provides an opportunity to open up new paths for social transformation and emancipation, constructed on the basis of more plural and reciprocal forms of learning. Secondly, that this possibility will only be realised on the basis of epistemologies that are very different from those, which have formed the foundations and legitimisation for European and Western hegemony. They are the epistemologies of the South or, in other words, a set of initiatives for the production and validation of knowledge and understanding based on the experience of the vast majority of the world's population, which has endured the systematic injustices caused by capitalism, colonialism and patriarchy.

The colloquium was structured around four themes for which were called for participation and contributions of scholars and activists of the global South and North. Without this order representing any hierarchy, these themes were as follows:

- Democratizar a democracia: novas formas de “democracia de alta intensidade” e articulações entre diferentes formas de deliberação democrática num horizonte de interculturalidade e demodiversidade.
- Constitucionalismo transformador, interculturalidade e reforma do Estado: constitucionalismo experimental e pós-colonial, com origem em lutas populares, que rompe com os pressupostos de unidade, uniformidade e homogeneidade do Estado moderno eurocêntrico.
- Outras economias: outras racionalidades de produzir, trocar e viver, formas de organização económica não capitalistas, no horizonte de uma economia plural centrada numa nova relação entre seres humanos e entre estes e a natureza.
- Direitos humanos e outras gramáticas de dignidade: direitos e deveres entre humanos e entre humanos e não-humanos, partindo de uma perspectiva intercultural que vai para além dicotomias convencionais entre universalismo e relativismo cultural, entre coletivismo e individualismo, entre sociedade e natureza.

O programa científico do colóquio internacional **Epistemologias do Sul. Aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte, Norte-Norte** do projecto ALICE foi construído para ser uma experimentação do mandato cognitivo e político expresso nas seguintes palavras de Boaventura de Sousa Santos: *o conhecimento ocidental é apenas uma pequena parte da imensa diversidade de conhecimentos presentes e disponíveis no mundo e, por isso, não precisamos de um pensamento alternativo mas de um pensamento alternativo de alternativas*. Acreditamos que a partir destas premissas é possível uma reflexão mais profunda e capacitadora sobre as experiências emancipatórias no Sul e no Norte Globais protagonizadas por movimentos sociais, intelectuais, intelectuais-ativistas, colectivos, grupos, comunidades e nações.

Com uma estrutura diversificada e policêntrica no espaço e no tempo, o Colóquio contou com uma conferência inaugural proferida por Boaventura de Sousa Santos (PT), um sessão de abertura com a presença de José Manuel Mendes (PT), Arturo

- Democratising democracy: new forms of “high intensity democracy” and links between different forms of democratic decision-making within the horizons of interculturality and demodiversity.
- Transformative constitutionalism, interculturality and the reform of the state: experimental and post-colonial constitutionalism based on popular struggles, marking a break with presuppositions concerning the unity, uniformity and homogeneity of the modern Eurocentric state.
- Other economies: other rationalities of production, exchange and living, forms of non-capitalist economic organisation, within the horizons of a plural economy based on a new relationship between human beings and between humans and nature.
- Human rights and other grammars of human dignity: rights and obligations involving humans and between humans and non-human life, from an intercultural perspective which extends beyond the conventional dichotomies of universalism and cultural relativism, between collectivism and individualism, between society and nature

The scientific programme of **International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South global learnings**, of the ALICE project was built to be a trial of cognitive and political mandate expressed in the following words of Boaventura de Sousa Santos: *Western knowledge is only a small part of the vast diversity of and knowledges present and available in the world and therefore we do not need an alternative thinking but an alternative thinking of alternatives*. We believe that on the basis of these premises it will be possible to engage in a deeper and more empowering form of reflection on the emancipatory experiences of the global South and the global North, led by social movements and intellectual activists, collectives, groups, communities and nations.

With a diverse and polycentric structure, in space and time, the Colloquium featured an inaugural lecture by Boaventura de Sousa Santos, an opening session with the presence of José Manuel Mendes (PT), Arturo Escobar (CO), Gurminder Bham-

Escobar (CO), Gurminder Bhambra (UK) e Juan José Tamayo (SP); quatro sessões plenárias com as e os seguintes convidadas/os: Alberto Acosta (EC), Albie Sachs (ZA), Arzu Merali (UK), César Rodríguez Garavito (CO), Flávia Piovesan (BR), Jean-Louis Laville (FR) Juan Carlos Monedero (SP), Leonardo Avritzer (BR), Meena Menon (IN), Mireille Fanon (FR), Nelson Maldonado Torres (PR/US), Nina Pacari (EC) and Peter DeSouza (IN). Na sessão plenária sobre 'Outras Economias' foi homenageado Paul Singer (BR) pela sua obra sobre a Economia Solidária no Brasil.

Foram realizadas 92 sessões paralelas para apresentação de comunicações, 10 para apresentação de posters e ainda uma oficina interativa de ludopedagogia, nas quais foram apresentados (427 trabalhos escritos e 46 posters, num universo de 625 participantes provenientes de 28 países e 4 continentes diferentes¹⁰. A mesa redonda final 'Vozes do Mundo' contou com a participação de José Castiano (MZ), Nilma Gomes (BR), Houria Bouteldja (FR) e Mário Vitória (PT). Estas actividades tiveram lugar no Teatro Académico de Gil Vicente e nas Faculdades de Letras, Economia o Departamento de Arquitectura da Faculdade de Ciências e Tecnologia, e o Colégio das Artes da Universidade de Coimbra. Além de uma mostra e apresentação de livros de participantes no Foyer do TAGV, o programa percorreu vários espaços da cidade de Coimbra com eventos abertos como o Museu Machado de Castro com uma exposição de pintura de Mário Vitória e um recital de piano com António Pinho Vargas seguido de um jantar colectivo. Na baixa histórica da cidade, da rua Visconde da Luz até ao Largo da Portagem uma performance teatral, 'Périplo pela cidade', com Camaleão, Associação Cultural e Marionet; no Pátio da Inquisição o 'BAILEquanto - um convívio imprevisto' com Berta Teixeira, David Santos, Eurico Lopes e Flávia Gusmão; e, na Praça do Comércio, um concerto de Rap, 'Há palavras que nascem para a porrada', com Capicua, Chullage, Hezbó MC e LBC Soldjah, cujas músicas foram construídas a partir de motes e tópicos do projeto ALICE, adensadas pela escrita e interpretação destes rappers, acompanhadas pela projecção de frases do livro de Boaventura de Sousa Santos enquanto Queni N.S.L.Oeste, **Rap Global**. Não é possível deixar de referir todos os contributos de uma vasta equipa que foram decisivos para a coesão e a qualidade de todas as etapas deste Colóquio Internacional: a preciosa colaboração da Direcção do CES; a coordenação e execução geral pelas Investigadoras Coordenadoras do ALICE, Élide Lauris e Sara Araújo, e a Secretária

bra (UK), Juan José Tamayo (SP) and four plenary sessions with the following guest speakers: Alberto Acosta (EC), Albie Sachs (ZA), Arzu Merali (UK), César Rodríguez Garavito (CO), Flávia Piovesan (BR), Jean-Louis Laville (FR) Juan Carlos Monedero (SP), Leonardo Avritzer (BR), Meena Menon (IN), Mireille Fanon (FR), Nelson Maldonado Torres (PR/US), Nina Pacari (EC) and Peter DeSouza (IN). During the plenary session on 'Other Economies' Paul Singer (BR) was honoured for his work on Solidarity Economy in Brazil.

Out of the 625 participants from 28 countries and 4 different continents⁹, 427 papers and 46 posters were presented in 92 parallel sessions for paper presentations, 10 parallel sessions for poster presentations and a Ludopedagogy workshop. The final round table 'Voices of the World' counted on the participation of José Castiano (MZ), Nilma Gomes (BR), Houria Bouteldja (FR) and Mário Vitória (PT). These activities took place in Gil Vicente Academic Theatre, the Faculty of Arts and Humanities, Faculty of Economics, the Department of Architecture and the College of Arts of the University of Coimbra In addition to a Book Salon where participants were able to exhibit and present their own books at the TAGV Foyer, the programme covered several areas of the city of Coimbra with public events, such as the Machado de Castro Museum with a painting exhibition by Mário Vitória and a piano recital with António Pinho Vargas, which was followed by a collective dinner. In the city's historic downtown, from Rua Visconde da Luz to Largo da Portagem a theatrical performance, 'Performance Tour of the City', with Camaleão, Associação Cultural and Marionet; at Pátio da Inquisição the 'BAILEquanto - an unsuspected recreation' with Berta Teixeira, David Santos, Eurico Lopes and Flávia Gusmão; and, at Praça do Comércio, a rap concert, 'Some words were born to clash' with Capicua, Chullage, Hezbó MC and LBC Soldjah that built the songs from motes and topics of the ALICE project, strengthened by the writing and interpretation of these rappers along with phrases from Boaventura de Sousa Santos' book, (while Queni N.S.L.Oeste) **Global Rap**. We cannot fail to mention the decisive contributions of a vast team that made the cohesion and quality of this International Colloquium possible: the precious collaboration of the CES Executive Board; the general coordination and execution by the ALICE Coordinating Researchers, Élide Lauris and Sara Araújo, and the Executive Secretary, Rita Kacia Oliveira; the indispensable assistance of Inês Elias, Lassaete Paiva, Margarida

Executiva, Rita Kacia Oliveira; a assistência indispensável de Inês Elias, Lassaete Piva, Margarida Gomes e Pedro Dias da Silva; o notável trabalho criativo da Cristiana Ralha; o inestimável apoio das estudantes estagiárias do ITAP, Ana Albuquerque, Patrícia Duarte e Raquel Silva; o generoso grupo de estudantes voluntárias/os do Núcleo de Estudantes de Sociologia; o trabalho das/os 94 investigadoras/es e estudantes do CES¹ na moderação das sessões paralelas e profissionais de vários sectores como José Manuel Pinheiro (produtor de espectáculos); Pedro Rodrigues (Escola da Noite - Teatro da Cerca de S. Bernardo); Fernando Matos de Oliveira e Alexandra Vieira (Teatro Académico Gil Vicente); João Diogo (designer); Carlos Nolasco, Eduardo Basto e Rodrigo Reis (fotógrafo) e Nuno Nina Martins (responsável pela produção gráfica).

Este livro de Actas do **Colóquio Internacional Epistemologias do Sul. Aprendizagens Globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Norte** é a conclusão do intenso trabalho levado a cabo durante dois anos para que tudo se tornasse uma realidade. Este livro e este colóquio mostram como todo o trabalho é produtivo e de como são abundantes os seus resultados mensuráveis e também as sinergias criadas, as redes, as trocas, os laços e as perspectivas de futuro que foram lançadas e criadas. Para estas Actas foram submetidos 243 trabalhos científicos que obedeceram a uma estrita avaliação por pares feita por uma equipa de excelência composta por investigadoras/es ALICE: Aline Mendonça (BR), Antoní Aguiló (SP), Bruno Sena Martins (PT), Catarina Gomes (PT), Dhruv Pande (IN), Élide Lauris (BR), Fernando Carneiro (BR), José Luis Exeni (BO), Julia Suárez-Krabbe (CO), Luciana Jacob (BR), Luciane Lucas dos Santos (BR), Orlando Aragón Andrade (MX), Sara Araújo (PT) e Teresa Cunha (PT). Foram aprovados para publicação 176 textos que constituem o presente livro.

Esta obra, pela sua complexidade e dimensão apresenta-se em quatro volumes. Cada um dos volumes é consagrado a um eixo temático do Colóquio e apresenta os trabalhos aprovados por ordem de inclusão no programa do evento. Assim, o Volume 1 é dedicado a 'Democratizar a Democracia'; o Volume 2 ao Constitucionalismo Transformador, Interculturalidade e reforma do Estado; o Volume 3 a Outras Economias e o Volume 4 a Direitos Humanos e outras gramáticas da dignidade humana.

Reconhecendo e celebrando a diversidade e a abundância de conhecimentos, e de saberes do Colóquio Epistemologias do Sul. Aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-

Gomes and Pedro Dias da Silva; the remarkable creative work of Cristiana Ralha; the invaluable support of ITAP trainee students Ana Albuquerque, Patrícia Duarte and Raquel Silva; the generous group of volunteers from the Sociology Student Body of the Faculty of Economics [Núcleo de Estudantes de Sociologia]; the effort of 94 CES researchers and PhD. Students¹³ in moderating the parallel sessions and professionals from various sectors such as José Manuel Pinheiro (Cultural Programme Producer); Pedro Rodrigues (Escola da Noite - Cerca de S. Bernardo Theatre); Fernando Matos de Oliveira and Alexandra Vieira (Gil Vicente Academic Theatre); João Diogo (Designer); Carlos Nolasco, Eduardo Basto e Rodrigo Reis (Photographer) and Nina Nuno Martins (Graphics).

This book of Proceedings of the **International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South global learnings**, is the culmination of two years of intense work which allowed all to fall into place and become reality. This book and this colloquium are proof that all work is productive and how its measurable results are plentiful. Moreover, they are the image of all the synergies, networks, exchanges, ties and future prospects that were released and created. 243 papers were submitted to these Proceedings, and followed a strict peer review by a team of prominent ALICE researchers: Aline Mendonça (BR), Antoní Aguiló (SP), Bruno Sena Martins (PT), Catarina Gomes (PT), Dhruv Pande (IN), Élide Lauris (BR), Fernando Carneiro (BR), José Luis Exeni (BO), Julia Suárez-Krabbe (CO), Luciana Jacob (BR), Luciane Lucas dos Santos (BR), Orlando Aragón Andrade (MX), Sara Araújo (PT) and Teresa Cunha (PT). This book is the outcome of the 176 papers approved for publication.

This publication, due to its complexity and size, is presented in four volumes. Each volume is devoted to one of the Colloquium's themes, and the papers are presented in conformity to the colloquium's programme. Thus, Volume 1 is devoted to 'Democratizing Democracy'; Volume 2 to Transformative constitutionalism, interculturality and State reform; Volume 3 to Other economies and Volume 4 to Human Rights and other grammars of human dignity.

Recognizing and celebrating the diversity and abundance of knowledges of the International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and

Norte, Norte-Norte, ficam estas Actas obra como seu testemunho que, como não poderia deixar de ser, foram pensadas e escritas de muitas maneiras e a várias mãos.

O norte é sorte
O sul és tu
O oeste é peste
O leste és tu
O centro estaria dentro
Se o norte não fosse morte
Se o sul não fosses tu
Se o oeste não fosse peste
Se o leste não fosses tu
Se o centro fosse embora ¹¹

North-South global learnings, these Proceedings stand as its testimony, and, as it should be, they were thought and written in many ways and by many hands.

the north is luck
the south is you
the west is plague
the east is you
the centre would be in
if the north were not death
if the south were not you
if the west were not plague
if the east were not you
if the centre were to leave ¹¹

Notas

1 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2014), *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. Boulder – London: Paradigm Publishers, p. 20

2 Ibid.

3 Cf. Santos, 2009: 23.

4 Ibid. 24.

5 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Edições Almedina.

6 Cf. Santos, 2009.

7 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2008), 'A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 80, pp. 11 - 43; p. 33.

8 Ibid. 34.

9 África do Sul, Alemanha, Argentina, Austrália, Áustria, Bélgica, Bolívia, Brasil, Canadá, Chile, Colômbia, Dinamarca, Equador, Espanha, Estados Unidos, França, Holanda, Itália, México, Moçambique, Peru, Porto Rico, Portugal, Reino Unido, Roménia, Suíça, Turquia e Uruguai.

10 Aline Mendonça dos Santos, Alison Neilson, Allene Carvalho Lage, Ana Cordeiro Santos, Ana Oliveira, Ana Raquel Matos, André Brito Correia, Antoni Aguiló, Antonio Carlos Wolkmer, António Olaio, António Sousa Ribeiro, Bruna Muriel Huertas Fuscaldo, Bruno Sena Martins, Carlos Fortuna, Carlos Nolasco, Carolina Peixoto, Catarina Laranjeiro, Catarina Martins, Cecília MacDowell dos Santos, Cesar Baldi, Claudia Maisa Antunes Lins, Claudia Pato Carvalho, Claudino Ferreira, Conceição Gomes, Cristiano Gianolla, Daniel Francisco, David Slater, Dhruv Pande, Diana Andringa, Élide Lauris, Elísio Estanque, Eva Maria Garcia Chueca, Fabian Cevallos, Fábio André Diniz Merladet, Fabrice Schurmans, Felipe Milanez, Fernando Carneiro, Flávia Carlet, Francisco Freitas, Giovanna Micarelli, Giovanni Allegretti, Gonçalo Canto Moniz, Graça Capinha, Hermes Augusto Costa, Iolanda Vasile, Isabel Caldeira, Ivan Augusto Baraldi, Joana Sousa Ribeiro, João Arriscado Nunes, João Paulo Dias, João Pedroso, José Castiano, José Luis Exeni, José Manuel Mendes, José Manuel Pureza, Julia Garraio, Julia Suárez-Krabbe, Katia Cardoso, Lia Zóttola, Lino João de Oliveira Neves, Luciana Zaffalon Leme Cardoso, Madalena Duarte, Manuel Carvalho da Silva, Margarida Calafate Ribeiro, Margarida Gomes, Maria Alice Nunes Costa, Maria Clara Keating, Maria João Guia, Maria Paula Meneses, Marina Mello, Marina Henriques, Maurício Hashizume, Mauro Serapioni, Mónica Lopes, Orlando Aragón Andrade, Paula Casaleiro, Paula Duarte Lopes, Paula Fernando, Pedro Araújo, Said Jamal, Sara Araújo, Sílvia Ferreira, Sílvia Portugal, Silvia Rodríguez Maeso, Sofia José Santos, Stefania Barca, Teresa Cunha, Teresa Maneca Lima, Tiago Castela, Tiago Miguel Knob, Tiago Ribeiro, Virgínia Ferreira, Vivian Urquidi, Ximena Peredo

11 Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Rap Global Queni N.S.L. Oeste*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, p.91.

Notes

1 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2014), *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. Boulder – London: Paradigm Publishers, p. 20

2 Ibid.

3 Cf. Santos, 2009: 23.

4 Ibid. 24.

5 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Edições Almedina.

6 Cf. Santos, 2009.

7 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2008), 'A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal'. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 80, pp. 11 - 43; p. 33.

8 Ibid. 34.

9 South Africa, Germany, Argentina, Australia, Austria, Belgium, Bolivia, Brazil, Canada, Chile, Colombia, Denmark, Ecuador, Spain, United States, France, Holland, Italy, Mexico, Mozambique, Peru, Puerto Rico, Portugal, United Kingdom, Romania, Switzerland, Turkey and Uruguay.

10 Aline Mendonça dos Santos, Alison Neilson, Allene Carvalho Lage, Ana Cordeiro Santos, Ana Oliveira, Ana Raquel Matos, André Brito Correia, Antoni Aguiló, Antonio Carlos Wolkmer, António Olaio, António Sousa Ribeiro, Bruna Muriel Huertas Fuscaldo, Bruno Sena Martins, Carlos Fortuna, Carlos Nolasco, Carolina Peixoto, Catarina Laranjeiro, Catarina Martins, Cecília MacDowell dos Santos, Cesar Baldi, Claudia Maisa Antunes Lins, Claudia Pato Carvalho, Claudino Ferreira, Conceição Gomes, Cristiano Gianolla, Daniel Francisco, David Slater, Dhruv Pande, Diana Andringa, Élide Lauris, Elísio Estanque, Eva Maria Garcia Chueca, Fabian Cevallos, Fábio André Diniz Merladet, Fabrice Schurmans, Felipe Milanez, Fernando Carneiro, Flávia Carlet, Francisco Freitas, Giovanna Micarelli, Giovanni Allegretti, Gonçalo Canto Moniz, Graça Capinha, Hermes Augusto Costa, Iolanda Vasile, Isabel Caldeira, Ivan Augusto Baraldi, Joana Sousa Ribeiro, João Arriscado Nunes, João Paulo Dias, João Pedroso, José Castiano, José Luis Exeni, José Manuel Mendes, José Manuel Pureza, Julia Garraio, Julia Suárez-Krabbe, Katia Cardoso, Lia Zóttola, Lino João de Oliveira Neves, Luciana Zaffalon Leme Cardoso, Madalena Duarte, Manuel Carvalho da Silva, Margarida Calafate Ribeiro, Margarida Gomes, Maria Alice Nunes Costa, Maria Clara Keating, Maria João Guia, Maria Paula Meneses, Marina Mello, Marina Henriques, Maurício Hashizume, Mauro Serapioni, Mónica Lopes, Orlando Aragón Andrade, Paula Casaleiro, Paula Duarte Lopes, Paula Fernando, Pedro Araújo, Said Jamal, Sara Araújo, Sílvia Ferreira, Sílvia Portugal, Silvia Rodríguez Maeso, Sofia José Santos, Stefania Barca, Teresa Cunha, Teresa Maneca Lima, Tiago Castela, Tiago Miguel Knob, Tiago Ribeiro, Virgínia Ferreira, Vivian Urquidi, Ximena Peredo

11 Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Rap Global Queni N.S.L. Oeste*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, p.91.

TEXTOS / TEXTS¹

1 Os textos inseridos na presente publicação são da exclusiva responsabilidade do(s)/da(s) seu(s)/sua(s) autor(es)/autora(s)



Pablo Guerra¹

Resumen

Nuestras economías revelan una pluralidad de manifestaciones empresariales más allá del formato capitalista.

Nuestro objetivo es contribuir a precisar una base teórica que nos permita comprender la esencia y el significado de las diferentes expresiones de economía y empresa. Para ello, proponemos como punto de partida superar las nociones neoclásicas y marginalistas, para avanzar hacia nociones más comprensivas que nos permitan dar cuenta de la existencia de relaciones solidarias en la economía (primer nivel de análisis) y luego la existencia de formatos empresariales alternativos a los de la empresa capitalista, con el propósito de avanzar hacia un segundo nivel de análisis, admitiendo la pertinencia de un tercer sector de la economía actuando en el mercado determinado junto a los otros sectores (público y privado).

En esta tarea, pondremos énfasis en la identidad de la empresa de la economía solidaria, integrando una lectura que avanza desde lo microeconómico hacia lo sociológico.

Palabras clave: empresa, empresa solidaria, economía solidaria, empresa social, economía alternativa.

Abstract

Our economies reveal a plurality of business typology beyond the capitalist format. Our purpose is to define a theoretical basis that allows us to understand the essence and meaning of different expressions of economics and business. We propose as a starting point to overcome the neoclassical and marginalist notions, to move towards more comprehensive notions that allow us to account for the existence of supportive relationships in the economy (first level analysis), then the existence of alternative business formats, in order to advance to a second level of analysis, recognizing the relevance of a third sector of the economy performing at the given market with other sectors (public and private).

In this task, we will emphasize the business identity of the solidarity economy, integrating reading progresses from the micro economy to the sociological analysis.

Keywords: business, solidarity enterprise, social economy, social enterprise, alternative economy.

¹ Profesor e Investigador en la Universidad de la República (Montevideo, Uruguay). Coordinador de la Red Temática en Economía Social y Solidaria.

1. INTRODUCCIÓN

Nuestro punto de partida es que la solidaridad interviene en la economía a través de dos dimensiones de análisis. La primera dimensión refiere al conjunto de comportamientos más o menos cotidianos y/o habituales donde nos comportamos con una racionalidad abierta a los demás, de tipo comunitaria u orientada al bien común así como mediante relaciones económicas integradoras. De esta manera, se trata de evidenciar la existencia de comportamientos que rompen con la racionalidad egoísta (*homo oeconomicus*) así como con las meras relaciones de intercambio. A ésta dimensión la hemos denominado “análisis de la solidaridad en la economía”. Un segundo nivel de análisis refiere a la institucionalización de esos comportamientos mediante organizaciones y experiencias que actúan en las diversas fases de la economía. La solidaridad se transforma en ese sentido en factor económico que da lugar a las denominadas empresas solidarias. A éste nivel lo hemos denominado “análisis de la economía solidaria” a la que tratamos como sector específico de nuestras economías plurales².

A continuación expondremos algunas bases analíticas para comprender la identidad de esas empresas.

2. IDENTIDAD DE LA EMPRESA SOLIDARIA

La empresa, desde un punto de vista amplio, puede definirse como una unidad integrada de funciones que utiliza determinada combinación de factores para producir de manera racional un bien o servicio. Así entonces, teniendo como base la teoría de los tres grandes sectores de la economía (Barea y Monzón, 1992; Coraggio, 2011; Guerra, 2000; Laville, 2000; Razeto 1988), podemos distinguir en primer término a las empresas capitalistas, de las empresas públicas y las empresas solidarias. Cuando las ciencias económicas y los estudios organizacionales definen a las empresas, por lo general están haciendo referencia a las empresas capitalistas, pero nos dejan sin mayores elementos para comprender cabalmente a las empresas públicas y a las empresas del sector solidario. En esta materia de asimilar el concepto de empresa a la empresa capitalista, han jugado un rol relevante no solo la tradición neoclásica, sino además la weberiana e incluso la marxista (Laville, 2013:5).

Analicemos entonces el caso de las empresas solidarias para comprender la forma en que se combinan el capital y el trabajo.

¿Acaso las empresas del sector solidario persiguen la maximización del capital? Nuestra respuesta es NO. El capital en todos estos casos es un factor contratado que no dirige la actividad empresarial, mal podrían por lo tanto estas empresas orientarse a maximizarle.

² El sustantivo “solidaridad” cuando nos referimos a una economía de la solidaridad, es en ese sentido, una orientación explícita en términos afirmativos que se diluye cuando adoptamos términos como “economía social”, menos precisos en términos orientativos.

Descartada la posibilidad de maximizar el capital, se nos podría argumentar que en todo caso también podrían buscar el máximo beneficio posible de su factor organizador. Por ejemplo, una cooperativa de trabajadores según el modelo neoclásico debería perseguir la maximización del trabajo o una empresa comunitaria el máximo beneficio posible para su comunidad.

Para dar respuesta a esta pregunta más compleja repasemos las soluciones provistas hasta ahora. La doctrina cooperativista, por ejemplo, ha intentado responder a esta pregunta durante la segunda mitad del siglo XX recurriendo al debate sobre los fines de las asociaciones y sociedades, una temática muy atravesada por el derecho mercantil. Básicamente el razonamiento que se persigue es que en las sociedades contemporáneas existen dos grandes modelos de empresas: empresas comerciales y empresas sin fines de lucro. Aún hoy perdura en el léxico cooperativo o incluso legislativo, definiciones de cooperativas como empresas que no persiguen fines de lucro. ¿Es el lucro la ganancia, la utilidad o el beneficio? ¿O más bien es la forma en cómo distribuyo esos conceptos al interior de las organizaciones? Podríamos ahorrarnos las respuestas a estas preguntas pues la doctrina a nivel comparado jamás llegó a una conclusión satisfactoria. En todo caso el mismo concepto del lucro aparece en el imaginario como algo despectivo cuando no perverso, lo que en definitiva termina sumando complejidad y inoperancia. Pero por otro lado el concepto del “ánimo” (de lucro) se vuelve discutible. ¿Es posible una empresa que no tenga “ánimo de lucro” pero lucre? De hecho eso ocurre y por lo tanto devalúa y desdibuja la importancia del concepto. Finalmente, digamos que fin y ánimo no parecen ser sinónimos a pesar que muchos textos legales los hacen figurar como tales.

Así entonces, cualquier empresa se caracteriza por hacer un uso racional de sus medios para alcanzar beneficios y utilidades. A partir de esta sentencia podemos decir que luego, existen empresas que persiguen distintos tipos de beneficios y reparten con distinto criterio las utilidades, además de organizar racionalmente de forma distinta los factores. Solo comprendiendo estas lógicas podremos dar cuenta de la identidad de cada sector así como de los múltiples tipos de empresas.

Nótese cómo en este sentido, “lo medular de una empresa solidaria no es que no pretenda perseguir utilidades o beneficios, sino que éstos en caso de darse no retribuirán al capital” (Guerra, 2010:64). Esta constatación coincide con la propuesta de Gui (Gui, 1992) en base a las categorías beneficiario y dominante en las organizaciones. Cuando los beneficiarios son los inversores capitalistas, la empresa es capitalista. Si los beneficiarios son otros colectivos (usuarios o trabajadores, por ejemplo), entonces estamos en presencia de empresas alternativas. A su vez, estos beneficiarios pueden ser actores vinculados a la empresa (los socios de una cooperativa) o externos a la empresa (caso de las entidades altruistas).

De acuerdo al destino de las utilidades podemos distinguir dos subtipos de empresas solidarias: (1) aquellas que redistribuyen sus utilidades al factor organizador que en este caso

es el trabajo o el factor C³; y (2) aquellas que redistribuyen sus eventuales utilidades al propio fin social de la empresa. Las cooperativas son ejemplo del tipo (1) en tanto que las mutuales, asociaciones y ciertas empresas sociales son ejemplo del tipo (2).

Por lo demás, caracteriza a la economía solidaria, al menos en teoría, que esos beneficios o utilidades se persiguen en el marco de una serie de principios y valores como veremos luego.

Tomando el caso de las cooperativas, parece desafortunado definir las como empresas que no persigan fines de lucro. Es de destacar en ese sentido que las tendencias más actualizadas prescindan de este artilugio y avancen en una definición más propositiva y positiva sobre la empresa cooperativista y solidaria. Por ejemplo, la Ley 5/2011 sobre economía social de España, en ninguna parte menciona al lucro o ausencia de lucro como elemento determinante. La ACI, mientras tanto, define a la cooperativa como “una asociación autónoma de personas que se han unido voluntariamente para hacer frente a sus necesidades y aspiraciones económicas, sociales y culturales comunes por medio de una empresa de propiedad conjunta y democráticamente controlada” (ACI, 1995). Nótese que el máximo organismo mundial representativo del cooperativismo desecha al lucro (o no lucro) como determinante en su definición.

La multiplicidad de formatos empresariales en nuestras plurales economías, por lo tanto, nos obligan a tener una mirada más amplia a la vez que compleja sobre la materia.

Esa mirada nos lleva a ser críticos respecto a las conceptualizaciones más o menos convencionales que distinguen dos grandes modelos de empresas: por un lado las empresas comerciales y por otro lado las empresas que no persiguen ánimo de lucro.

Un esquema de este tipo, si bien goza de mucha influencia para dar cuenta de los formatos empresariales, claramente distorsiona una realidad más compleja.

Comencemos por la denominación: atribuirle a las “empresas” un carácter comercial para diferenciarlas de las “organizaciones”, supone no observar con criterio de realismo que estas organizaciones también emprenden y en muchos casos comercializan. Es desconocer además, que se puede comercializar de varias maneras, más allá de las relaciones de intercambio propias del mercado como sistema. Los otrora países socialistas por ejemplo, no comercializaban entre ellos con los criterios mercantiles propios del capitalismo; como tampoco había criterios mercantiles de intercambio en las finas experiencias de comercio antiguo descritas por autores como Malinowski, Mauss o el ya citado Polanyi. O como tampoco existen al interior de varios complejos cooperativos, como es notorio por ejemplo al interior de la corporación cooperativa de Mondragón (País Vasco). Por lo tanto si las “organizaciones” también comercializan (o pueden comercializar), ¿qué es lo que caracteriza

3 El factor C surge de estudiar las acciones conjuntas y solidarias emprendidas justamente por las empresas solidarias. Esta acción conjunta tiene resultados tangibles en materia económica, al combinarse con el resto de los factores, de manera que lo consideramos un verdadero factor económico. Su nombre, propuesto por Razeto, refiere a la letra con la que comienzan una serie de valores que aportan no solo socialmente, sino también económicamente, caso de comunidad, cooperación, comensalidad, colaboración, compañerismo, entre otros (Razeto, 1997).

a una empresa? Y más concretamente a los efectos de este artículo: ¿qué caracteriza a una empresa solidaria y cooperativa?

Sigamos con la clasificación para dar respuesta a estas preguntas: diferenciar meramente entre empresas comerciales y sin fines de lucro es demasiado simplista y erróneo para dar cuenta de las complejidades del mundo empresarial. Ya señalamos antes cómo desde hace un tiempo (sobre todo en la mitad del S. XX) ciertas legislaciones y doctrinas cooperativistas definen a sus empresas como organizaciones sin ánimo de lucro. Son, sin embargo, en la mayoría de los casos, empresas (sociológica y económicamente) comerciales, de tal manera que una clasificación tan simplista no puede dar cuenta de esta mayor complejidad. Desde un marco teórico que parta de la complejidad y la pluralidad de comportamientos, sin embargo, la respuesta es más ambigua. Son, claramente, empresas. Luego digamos que algunas de ellas son empresas comerciales. Finalmente digamos que la finalidad de lucro no es aconsejable como criterio de distinción.

Veamos más detenidamente estos tres aspectos:

a) Son empresas. Las cooperativas son empresas de acuerdo a la definición vista antes y no porque participen del mercado. De hecho, algunas cooperativas no participan del mercado. Es muy claro, por ejemplo, que una cooperativa de consumo participa en el mercado comercializando bienes que incluso compiten con otras empresas del sector. No hay duda respecto al carácter empresarial de estas cooperativas. Podría haberlas sin embargo en otros formatos cooperativos, caso de las cooperativas de vivienda, pues éstas no producen una mercancía. Sin embargo también son empresas en tanto entidades que se organizan combinando factores para producir un bien o servicio, o para decirlo en otros términos, producen valor de uso. “La sociedad cooperativa de viviendas se caracteriza como empresa, ya que en ella acontecen interrelacionados los tres tipos de flujos que caracterizan toda actividad empresarial: Los flujos de información-decisión; Los flujos reales relativos a la prestación de un servicio: suministrar alojamiento; Los flujos financieros asociados a los flujos reales” (Gómez, 2004:64)

b) Algunas de ellas son empresas comerciales. Justamente las cooperativas que producen bienes y servicios destinados al mercado son empresas comerciales. Esta realidad es la que lleva a confusiones acerca del estatus cooperativo desde el punto de vista jurídico. Así el debate Sociedad vs. Asociación se parece mucho al que en economía y sociología divide aguas entre empresa comercial y organización sin fines de lucro, en el entendido que la cooperativa es tanto una sociedad (mecanismo que por voluntad de sus organizadores les permite alcanzar un objetivo económico) como una asociación (reunión de voluntades con un fin social). Entre ambos, surge el concepto de “sociedades cooperativas” con el propósito de ampliar las miradas más allá de la bipolaridad con que se han manejado comúnmente los asuntos referidos al estatus empresarial⁴.

4 Otra discusión, que no trataremos en esta ocasión, es si las relaciones de cambio entre la cooperativa y los socios se rigen mediante el acto cooperativo (dispuesto en varias legislaciones latinoamericanas) o mediante actos puramente mercantiles.

Digamos finalmente, que el criterio de empresa comercial desde el punto de vista socioeconómico no es atribuible solo a las organizaciones que participan del mercado bajo la lógica de intercambios. También comercializan aquellas organizaciones del sector solidario que se basan en relaciones económicas más inclusivas, caso de la reciprocidad y donación (el comercio, como señala Polanyi, es anterior a la lógica de intercambios) (Polanyi, 1976) u organizaciones como las basadas en monedas sociales o el trueque, que recurren a un mercado alternativo para intercambiar bienes y servicios.

c) El criterio del lucro. Las cooperativas por el hecho de perseguir un fin social no dejan de tener un fin económico y empresarial que consiste en obtener utilidades (conjunto de beneficios). Eventualmente pueden generar excedentes, en cuyo caso su distribución entre los socios responde a criterios diferenciales (por ejemplo a prorrata, con criterios equitativos o de justicia social) respecto a la forma en cómo distribuye los excedentes las empresas capitalistas (de acuerdo al aporte de capital).

La identidad de una empresa solidaria entonces debe construirse en términos afirmativos, lo mismo respecto a la economía solidaria. Nos explicamos. El movimiento de la economía solidaria en todo el mundo viene construyendo su identidad como sucede con todos los movimientos sociales, comenzando a señalar a qué se oponen. En nuestro caso, la economía solidaria claramente se opone a un modelo de economía excluyente, consumista y especuladora, generador de inequidad, pobreza y destrucción del medioambiente. Un nuevo paso consiste en señalar qué propone en términos afirmativos. Lo mismo sucede con una empresa solidaria. Se puede construir su identidad a partir de lo que no pretende ser (una empresa verticalista, irresponsable social y ambientalmente, en manos de unos pocos, dirigida a maximizar ganancias, etc.), pero en algún momento hay que proponer una identidad en términos positivos.

En tal sentido, los principios y los valores que guían a las empresas solidarias, son, en la medida que se cumplan, sus principales características distintivas con independencia de las formas (sociales o jurídicas) que asuman los emprendimientos.

Más allá de las diferencias entre distintas visiones, en todas ellas el rescate de los “valores” podría considerarse como una de las principales características de la economía solidaria.

Y es que una de las características de las empresas solidarias es que se interrogan acerca del qué y del cómo para cada una de las fases de la economía, aspectos abandonados por buena parte de las prácticas económicas convencionales.

El cooperativismo, por ejemplo, reunido a nivel mundial en la ACI continúa la obra de los Pioneros de Rochdale, elaborando y reelaborando sus valores y principios distintivos. La II Asamblea General de la ACI (Manchester, 1995) adoptó una declaración sobre identidad cooperativa especificando sus valores y principios. En cuanto a los valores: “Las cooperativas se basan en los valores de ayuda mutua, responsabilidad, democracia, igualdad, equidad y

solidaridad. Siguiendo la tradición de sus fundadores, los miembros de las cooperativas creen en los valores éticos de honestidad, transparencia, responsabilidad social y preocupación por los demás” (ACI, 1996:13).

Esta declaración de la ACI es heredera de una elaboración anterior (Böök, 1992) donde se distinguía entre unos valores institucionales (igualdad, equidad, ayuda mutua, internacionalismo, etc.) y otros más personales del cooperativista (honestidad, humanidad, solidaridad, etc.).

En cuanto a los principios, los mismos son una herencia de los Pioneros de Rochdale, luego corregidos en sucesivas reuniones de la ACI (1937, 1966 y 1995), siendo actualmente siete: membresía abierta y voluntaria; control democrático de los miembros; participación económica de sus miembros; autonomía y independencia; educación, entrenamiento e información; cooperación entre cooperativas; y compromiso con la comunidad.

El Movimiento de la Economía Solidaria, por su parte, aún no tiene a nivel mundial un organismo representativo que haya desarrollado una tarea de definiciones como la realizada por la ACI desde hace tantos años. Incluso, son evidentes ciertas identidades latinoamericanas que no coinciden del todo con aquellas surgidas, por ejemplo, en Europa, Asia y África.

Podemos observar dos tipos bien definidos de empresas: las volcadas al mercado de intercambios, y aquellas que no aplican los criterios de mercado para la distribución de los bienes y/o servicios que producen. En todos los casos, lo que caracteriza a estas empresas es manejarse por una serie de principios entre los cuáles es de destacar la importancia de la gestión democrática a los efectos de diferenciarlos de otros formatos híbridos que analizaremos más adelante.

3. LA ECONOMÍA PLURAL Y LAS EMPRESAS Híbridas

Así como en el marco de la modernidad no ha sido posible advertir la existencia de una economía puramente capitalista ni de una economía puramente socialista⁵, lo cierto es que a nivel microeconómico no podemos trasladar el formato de la sociedad anónima como hegemónico en nuestros mercados determinados.

La idea de una economía plural intenta poner el acento en la multiplicidad de formas y racionalidades operando en nuestras economías. Al decir de Mauss:

“No hay tal cosa como una sociedad exclusivamente capitalista ... Sólo hay sociedades con un régimen dominante o, mejor dicho, para complicar aún más las cosas, con sistemas institucionales más o menos arbitrariamente definidas por el predominio de uno u otro de sus elementos” (en Laville, 2013:5).

⁵ En tal sentido Amartya Sen explica: “Algunos alegan que deben nacionalizar todos los medios de producción, entonces no hay ningún país socialista en el mundo. Otros dicen que el capitalismo significa que todos los mercados deben ser privados, pero tampoco hay un país así” (Sen, 2013).

Esto es lo que lleva a Laville a reflexionar sobre la necesidad de superar el paradigma dominante de la teoría económica, rescatando en el contexto de una economía plural:

“la existencia de una variedad de formas de propiedad, es decir, las diferentes categorías de personas que tienen los derechos de propiedad y por tanto son capaces de dar forma a los objetivos de una empresa. Los objetivos de una empresa dependen de la configuración de los derechos de propiedad y en los que las poseen. En efecto, a diferencia de las empresas capitalistas, algunas empresas no son propiedad de los inversores, sino también por otros tipos de actores, cuyo objetivo no es acumular capital (Laville, 2013:6)”.

En este contexto la clasificación habitual de empresas en tres sectores de la economía, resulta también insuficiente, pues en la realidad de nuestros mercados determinados irrumpen y se manifiestan múltiples racionalidades e instrumentos económicos traducidos en una pluralidad de manifestaciones empresariales.

La propia noción de la empresa cooperativa incluso resulta insuficiente para dar cabida a todos los formatos cooperativos, esto pues una cooperativa financiera tiene diferencias notorias respecto a una cooperativa de trabajo o una cooperativa de vivienda. No se trata solamente de hacer mención a la clásica diferencia entre cooperativas de usuarios y cooperativas de trabajadores, sino señalar que al interior de éstas incluso hay diferencias apreciables, como cuando comparamos, por ejemplo, una cooperativa de vivienda por autoconstrucción y una cooperativa de consumidores. El abanico se abre un poco más cuando damos un nuevo paso y avanzamos hacia una definición de la economía social y solidaria como sector. Aquí los consensos, como es lógico, son menores a pesar del esfuerzo realizado sobre todo en Europa para incluir bajo esta voz a cooperativas, mutuales, asociaciones e incluso fundaciones. En América Latina, por su parte, si tomamos como indicar las legislaciones en economía social y solidaria advertiremos numerosas interpretaciones (Guerra, 2012). Nótese en tal sentido, que a pesar de los avances realizados para llegar a posiciones más o menos consensuadas en cuanto al tipo de organización que forma parte de este sector, surgen dudas respecto a las asociaciones (para algunos solo deben figurar aquellas que realicen actividades económicas) y sobre todo respecto a las fundaciones. Éstas últimas claramente no suelen ser organizaciones democráticas a lo que se suma que muchas de ellas tampoco son autónomas al depender financieramente de empresas capitalistas.

Un nuevo paso es la clasificación del tercer sector, como sector no lucrativo de nuestras economías. Aquí surgen también dudas respecto a la inclusión o no de cooperativas que actúan en el mercado compitiendo con empresas capitalistas. Si bien como vimos antes, parte de la doctrina cooperativa insiste en tipificar a éstas como empresas no lucrativas, una buena parte de la literatura sobre el tercer sector prefiere no incluir a estas empresas en el

entendido que el tercer sector sólo debe conformarse con organizaciones que persigan fines sociales antes que económicos, siendo su figura emblemática la asociación nutrida de trabajo voluntario, las fundaciones o en la tradición anglosajona, las charities (Chaves, 1997:153). Esta visión, popularizada por la Universidad “Johns Hopkins” (Baltimore)⁶ no coincide del todo con la clasificación de los tres sectores analizadas desde la perspectiva de la economía social y solidaria, aunque es importante señalar que tiene puntos en común.

CONCLUYENDO

Las empresas solidarias en sus diversas variantes (cooperativas, mutuales, asociaciones, empresas recuperadas por sus trabajadores, organizaciones de comercio justo, comunidades, bancos éticos, etc.) son una expresión real y concreta de actuación económica subsumida a lo social (Polanyi). El marco de valores y principios con los que actúa, les aporta su principal seña de identidad: no se trata de producir, comercializar o consumir a cualquier costo, sino satisfacer necesidades bajo ciertas coordenadas morales. No es incluso el mero asociacionismo lo que caracteriza a estas empresas, sino la construcción de un modelo comunitario que implica seguir criterios como la gestión democrática y una distribución de utilidades que en caso de existir no remunera al capital.

Estas características, que se fueron construyendo en primer lugar para dar cuenta de las cooperativas y luego para ampliarlas a un abanico más amplio (economía social y solidaria), resultan insuficientes para dar cuenta de nuevos formatos híbridos (caso de las empresas sociales, BCorp, empresas del bien común) que también incorporaran un fuerte marco ético.

Es así necesario tomar en cuenta las siguientes variables para conformar nuevas tipologías: el factor organizador, el agente inversor, los destinos de las eventuales utilidades o ganancias y el modelo de gestión política de la empresa.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ACI (1996), *Identidad y Principios Cooperativos*, Montevideo, Nordan.

Barea y Monzón (1992), *Libro blanco de la economía social en España*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social

Böök, Sve Ake (1992), *Valores cooperativos para un mundo en cambio*, Tokio, ACI.

Chaves, Rafael (1997), “Economía política de la economía social. Una revisión de la literatura económica reciente”, *Ciriec España* 25, 141 – 161.

Coraggio, José Luis (2011), “La economía popular solidaria en Ecuador” (en línea) Scribd, consultado a 23/10/2013, en <http://es.scribd.com/doc/120178113/CORAGGIO-La->

⁶ Para mayor información sobre los programas de esta Universidad en materia de non profit sector, Cfr. <http://ips.jhu.edu/pub/Nonprofit-Sector>

[Economía-Popular-Solidaria-en-El-Ecuador](#)

Gómez, Pilar (2004), “Las sociedades cooperativas de vivienda. Especial referencia al País Vasco” (en línea) *Cuadernos de Gestión*, consultado a 6/6/2013, en <http://www.ehu.es/cuadernosdegestion/documentos/425.pdf>

Guerra, Pablo (2000), *Socioeconomía de la Solidaridad*, Montevideo, Nordan.

Guerra, Pablo (2010), “Economía y Empresas. Una visión desde el pensamiento comunitarista”, *RIDAA*, 56-57, 55-72.

Guerra, Pablo (2012), “Las legislaciones sobre economía social y solidaria en América Latina: entre la autogestión y la visión sectorial”, *Revista de la Facultad de Derecho*, 33, 73 – 94.

Gui, B. (1992), “Los papeles beneficiario y dominante en las organizaciones: el caso de las no lucrativas”, Cuaderno de trabajo, *Ciriec España*, 10.

Laville Jean-Luis (2000), “Le tiers secteur: un objet d'étude pour la sociologie économique”, in Lallement; Laville, Jean-Luis (org), *Qu'est-ce que le tiers secteur? Associations, économie solidaire, économie sociale*, special issue, *Sociologie du travail*, 4, 531-550.

Laville, Jean-Luis (2013), “La economía social y solidaria. Un marco teórico y plural”, consultado a 14/10/2013, en http://www3.diputados.gob.mx%2Fcamara%2Fcontent%2Fdownload%2F307684%2F1036939%2Ffile%2FLa_Economia_Social_Solidaria.pdf

Polanyi, Karl (1976), *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Madrid, Labor.

Razeto, Luis (1988), *Economía de la Solidaridad y Mercado Democrático*. Santiago, PET.

Razeto, Luis (1997), “El factor C”. (en línea) *Escuela Cooperativa Cecosesola*, consultado a 9/10/2013, en http://www.economiasolidaria.org/files/el_factor_c.pdf

Sen, Amartya (2013), “No hay ningún país capitalista o socialista en el mundo”, *Gestión*, consultado a 16/10/2013, en <http://gestion.pe/economia/amartya-sen-no-hay-ningun-pais-capitalista-socialista-mundo-2076266>.



AGRICULTURAS PERIURBANAS: DIMENSÕES E ESPAÇOS URBANOS

Leonardo Veronez Sousa¹

Resumo

O tema das agriculturas periurbanas (APU's) tem ganhado atenção global em diversas áreas académicas ao longo das duas últimas décadas, bem como tem sido alvo de políticas públicas em diversos temas. Nestes estudos, essas dimensões são quase em sua totalidade a volta das características da produção e da sua finalidade, consoante os contextos das cidades. Em outros tantos casos, sob formas de produção coletiva, as APU's podem ser percebidas como associativas, em alguma medida dissociadas das premissas mobilizadoras de pessoas que partilham ideias e interesses comuns, por um lado; por outro, distantes de uma forma cooperada de produção. Esse artigo pretende trabalhar algumas experiências de Lisboa e Maputo no que toca as produções coletivas periurbanas, numa análise inserida nas diferentes conceções de espaço urbano, sem desprezar as dimensões envolvidas e as pessoas que praticam tal atividade.

Palavras-chave: associativismo, espaço periurbano, produção coletiva de agricultura periurbana

Abstract

The theme of the periurban agriculture (UPA's) has gained global attention in various academic areas over the past two decades and has been the target of public policies on various topics. In these studies these dimensions are almost entirely around the production characteristics and purpose, depending on the contexts of cities. In many other cases the forms of collective production may be perceived by associative forms to some extent decoupled from mobilizing assumptions of people who share ideas and common interests, on the one hand and on the other, distant a cooperative form of production. This article intends to work some experiences in Lisbon and Maputo as regards periurban collective productions in an analysis inserted in different conceptions of urban space, without neglecting the dimensions involved and the people who practice this activity.

Keywords: associations, peri-urban space, collective forms of peri-urban agriculture.

1 Economista. Mestre em Economia com especialização em Economia do Crescimento e das Políticas Estruturais, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Doutorando em Sociologia no programa Democracia no Século XXI, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

1. INTRODUÇÃO

A agricultura (peri)urbana é um tema da atualidade e distanciado de uma reinvenção das formas rurais de produção agrícola na cidade. E, por isso, traz consigo características específicas de meios e formas de produção, condicionadas ao espaço urbano, distanciando-se de uma forma tradicional de agricultura.

Ao alargarmos o tema, encontramos uma pluralidade de significados condizentes aos contextos aos quais emergem, sem a perda dos fatores disponíveis (e ausentes) na cidade. Por seu turno, guardam influências de grandezas políticas, socioeconómicas, ecológicas e culturais. Optamos, portanto, de chama-las de agriculturas (peri)urbanas (APU's) numa tentativa de não delimitar a experiência por preconceitos epistémicos.

E, por isso, o tema das agriculturas (peri)urbanas possuem diferentes origens e motivações, mas de alguma forma podem convergir pela sua pluralidade de formas de ocupação e uso do espaço (peri)urbano. Assim, também podem ser tomadas com os possíveis resultados das relações que sobressaem na sociedade, daquelas pessoas às praticam, e políticos, quando por fim, também apreendem contornos políticos dos seus adjacentes, como a segurança e a soberania alimentar, políticas públicas de áreas verdes, etc. (Luiz e Veronez, 2012).

As políticas públicas locais podem ser percebidas, assim e consoante às suas intervenções, por uma estrutura analítica suficientemente forte quando as agriculturas (peri)urbanas transformam-se num instrumento de discussão geral. Discussões a volta de temas como áreas verdes, que podem ou não abranger as agriculturas, discorrem sobre espaços de atuação onde o local faz parte de um espectro partilhado por outros espaços locais.

Nesse sentido, os constrangimentos também são dependentes dos seus contextos e parecem alinhavados, mesmo sem intenções pré-definidas, às perceções partilhadas quer pelos agentes políticos, quer pela sociedade civil. De forma geral, para além das características culturais de produção hortícola, as agriculturas (peri)urbanas são condicionadas pelo território, bem como desenvolvem-se, transferem-se ou retraem-se na mesma proporção em que a cidade define e ocupa o seu espaço. (Sousa, 2013).

Para se encontrar um ponto de partida para uma definição que considere as grandezas supracitadas, nos valem da adaptação às conceções desenvolvidas por Zeeuw et al. (2007) quando identifica as iterações daquelas grandezas que extrapolam uma mera reprodução de uma forma de produção agrícola rural na cidade.

Noutras palavras, a influência de elementos do espaço urbano são conjugados com os aspetos: tipo de terreno utilizado e origem da sua propriedade; destino da produção; escala de produção; e o mais importante deles a conexão do sistema de APU'S com o espaço urbano. (Luiz e Veronez, 2012).

Para além disso, as pessoas devem ser postas em qualquer discussão a volta do tema das APU's pois são elas que qualificam e representam, também, um tipo de produção temporal. Sem classificar a temporalidade das pessoas, dificilmente se chega a uma análise condigna entre elementos produtivos e a relação espaço-tempo da produção e das pessoas afetadas. (Lefebvre, 2008).

Portanto, as relações socioeconómicas, existentes e vindouras, sofrem diferentes processos de reconhecimento e de pertença, na medida em que são parte dos movimentos históricos daquele espaço. São dinâmicas por serem o resultado da interação de uma perspectiva política e social, contemporâneas, por meio de uma negociação política ou apenas uma forma de reconhecimento sociopolítico de uma atividade inata àquele contexto. (Praian et al., 2002-2006; Cole et al., 2008).

Então, uma possível combinação analítica dos elementos condicionantes aqui propostos faz da APU'S um dos epicentros de um processo de recodificação do seu significado, onde o carácter interpessoal das experiências proporciona modos de produção e de relações sociais que a concebem como uma experiência auto contextualizada e fundada nos seus paradigmas urbanos, económicos e políticos. (Sousa, 2013).

O debate a volta das temáticas de cidade produtiva e cidade ecológica são fortemente influenciados pelos contextos recentes, e os históricos, dos espaços urbanos. Entretanto, e a partir da centralidade da sociedade civil nestas experiências, acredita-se que o cenário regional, local e global também retroalimentam a percepção de todos os agentes envolvidos. Essas inter-relações, de diferentes escalas e saberes, são contundentes aos cenários supracitados, onde as agriculturas urbanas condicionam-se às realidades partilhadas e próprias as cidades.

Quase o mesmo pode ser dito das políticas públicas locais: optar ou não pela implementação de políticas públicas sob o tema das APU's está, muitas das vezes, condicionadas a estas percepções. O que as diferenciam das ações da sociedade civil são os interesses políticos dos governos locais sobre a utilização da "bandeira" das agriculturas (peri)urbanas para além da dicotomia produtiva versus ecológica.

Então, a tensão causada por esta interseção de saberes, valores e poderes constitui o ambiente onde a APU's emerge na cidade. Por meio destas experiências pode-se apreender não apenas estas tensões, mas também os seus movimentos de retração e expansão ao longo da sua história.

2. ENQUADRAMENTO DOS CASOS

Não é de se estranhar que a agricultura apareça como um dos elementos que condicionam a intervenção humana no espaço ocupado. Na história da humanidade, a agricultura aparece, para além de razões alimentares, com uma das formas de pertença e uso do território,

condicionadas a sua origem e a um dispositivo de interação entre pessoas num conjunto de características culturais, económicas e sociais.

Assim, a APU emerge de uma abordagem essencial para se compreender tal fenómeno: a congruência, em um local transformado, de pessoas que possuem perceções individuais, mecanismos de sentimentos de pertença e os elementos naturais, humanos e não-humanos, preexistentes numa intensa troca de valores que condicionam suas ações. (Armiero, 2008).

A perceção das agriculturas (peri)urbanas como um fenómeno emergente do espaço urbano, consoante as características da cidade, estão intimamente ligadas à forma de organização social daquele espaço. Os indivíduos organizados num modelo de cidade, em qualquer escala e sob diferentes modelos, oferecem um eixo de análise que põe em discussão a centralidade do poder local com uma entidade que age e reage, em maior ou menor escala, à sociedade.

Quando se toma em linha conta algumas experiências recentes, esta abordagem ganha uma maior dimensão de análise, posto a complexidade de possibilidades que sugerem. Os temas da segurança alimentar, políticas de áreas verdes, aspetos culturais e tradicionais são alguns dos exemplos. Por seu turno, algumas dessas experiências, em diferentes espaços globais, mostram como as agriculturas (peri)urbanas escapam aos reducionismos teóricos e simplistas; parecem estar interlaçadas por ideários partilhados: em ambientes de crise política com impactos sociais, como as observadas em algumas cidades da África subsaariana.

Pela força de políticas públicas em grandes cidades, como em Moscovo, Toronto e São Paulo, bem como por outros espaços sob a forma de incentivos ao mercado de trabalho e ao abastecimento agrícola da cidade, Barcelona e Havana, respetivamente. As agriculturas (peri)urbanas mostram-se como os elos de integração entre as diferentes esferas sócio espaciais (Sánchez, 2005; Luiz e Veronez, 2012).

Sob outro ponto de vista, o espacial, as APU's também podem representar um instrumento de resistência social ao avanço do modelo urbano de cidade. Casos onde a expansão habitacional alcança territórios até então percebidos com rurais, quer pela sua geografia, quer pela forma de ocupação, constituem uma abordagem amplia a perceção do seu significado dentro e a partir da cidade.

Uma simples alteração formal dos limites de uma cidade ou uma intervenção urbanística num território onde as práticas não urbanas estão presentes, representam este fenómeno onde o "urbano" torna-se apenas um adjetivo àquela atividade. No entanto, o que caracteriza este tipo de experiência como algo (peri)urbano também se dá interseção da política pública local com as diferentes ações e reações da sociedade face a este novo espaço construído.

Por outro lado, as APU's podem emergir de um processo cultural e social apoiado em valores partilhados pela sociedade. Nesses casos, onde tais experiências são fenómenos culturais e social galgados numa perceção do espaço e numa reclamação dos seus direitos à cidade,

uma política pública pode favorecer a sua expansão ou retrair o seu desenvolvimento por força política.

3. O CASO DE LISBOA

Nota-se na cidade um cenário plural de práticas, de diferentes escalas, que vão desde hortas domiciliares aos casos onde a sociedade, sob a forma coletiva auto-organizada, promoveu a prática da atividade em terrenos públicos e privados, formais e informais. As dimensões envolvidas são igualmente plurais: espaços de convívio e bem-estar, agricultura de subsistência etc. E, ainda, há os casos onde a agricultura (peri)urbana é mais elemento de que demonstra uma forma de pertença de um grupo face ao território ocupado, circunscrito no espaço habitacional e nas origens de vida e valores. (Luiz e Veronez, 2012).

As APU's em Portugal estão ligadas ao seu histórico embora esta nomenclatura seja recente, consoante a expansão do tema no mundo. Nas cidades portuguesas facilmente se encontra registos históricos, cartográficos e fotográficos de experiências agrícolas nos contextos urbanos e periurbanos.

Nomeadamente, após a adesão portuguesa à Comunidade Económica Europeia é possível identificar algumas destas experiências em Lisboa e no Porto, bem como nas suas zonas metropolitanas. Há de se referir, contudo, que o rompimento do período salazarista em 1974, quando Portugal perde uma importante componente de importação agrícola vinda das suas colónias em África contribui sensivelmente para a expansão deste fenómeno.

No mesmo momento, também é possível observar o aumento da densidade demográfica nas cidades advinda em grande parte da migração rural da população nacional. Essa população imigrante trouxe consigo seus hábitos e costumes para as cidades, costumes estes fortemente ligados à exploração agrícola. Na mesma medida, na Grande Lisboa, até os dias, é possível notar uma grande área de exploração agrícola pautada em práticas e técnicas rurais de produção. (Luiz e Veronez, 2012).

Em Portugal, as APU's ganham uma dimensão de espaços de convívio e bem-estar, de alguma forma alinhavadas por uma "ruralidade" no espaço urbano. As principais características são a criação de espaços de convívio; acesso a alimentos mais saudáveis; espaços verdes nas cidades; reabilitação de terrenos baldios etc. Nota-se também elementos económicos que sugerem benefícios pela redução das despesas familiares com alimentação e pelo comércio da produção.

Nos últimos cinco anos muitas Camaras portuguesas têm expandido intervenções políticas de áreas verdes sob o tema das agriculturas (peri)urbanas. De maneira geral, essas políticas consistem em requalificar espaços onde já havia produções agrícolas espontâneas e a criação de outros espaços, sempre numa perspectiva de "horta comunitária".

A Câmara Municipal de Lisboa (CML) criou, em cinco anos, oito hortas comarçárias em diversas zonas da cidade, de maneira que, hoje, é possível encontrar algumas delas com dimensões significativas em produção, de 04 a 07 hectares de terra. Em outras situações a CML, nomeadamente algumas formas de produção espontâneas, desqualificou tais experiências e até mesmo as retirou quando o terreno ocupado era público.

Antes de avançarmos, vale salientar a componente política que a criação e a expansão das APU's pode adotar quando está enviesada por interesses outros que não o simples desenvolvimento da prática. Isso pôde ser observado em Lisboa e no Porto, quando as suas respectivas Camaras desalojaram experiências datadas de mais de 04 anos para dar lugar a parques, jardins ou simplesmente desocupar o terreno.

Tão plurais quanto as práticas são as motivações. Em Lisboa, para além das hortas comarçárias, encontram-se outras experiências em espaços privados mas abertos ao público, como é o caso do Museu do Traje. E também movimentos organizados da sociedade civil que se valeram de espaços públicos para reivindicarem a prática da agricultura em território urbano.

As motivações, embora muito pautadas num ideário de convívio e bem-estar, também constituem uma pluralidade de situações. No caso das hortas comarçárias, não poderia ser diferente pois lá estão pessoas de diferentes origens geográficas e socioeconómicas, com interesses e motivações consoantes às suas vidas e necessidades. O caso da Associação para a Valorização Ambiental da Alta de Lisboa (AVAAL) é particular pois advém de um situação onde os moradores daquela zona, a Alta de Lisboa, uniram-se na reivindicação do uso de um terreno público para a criação de um parque agrícola.

Deve-se referir, entretanto, que a Alta de Lisboa é uma zona de requalificação urbana. A CML estabeleceu uma parceria público-privada com um consórcio de empreiteiras, a Sociedade Gestora da Alta de Lisboa (SGAL), a fim de requalificar aquela zona. A SGAL teria o terreno disponível para a construção de condomínios a serem vendidos no mercado (venda livre) na contrapartida de se criar habitações sociais para realojar os moradores da zona que viviam em barracas. O processo finalizou-se em 2008.

A AVAAL foi criada em 2009 por um coletivo de pessoas na alta de Lisboa. O seu principal projeto consiste na reabilitação de um terreno público em desuso na Alta, na transformação daquele espaço num parque agrícola. O processo, que compreende desde a organização informal das pessoas e vai até a assinatura do protocolo de cedência do terreno à AVAAL, foi todo conduzido de forma participada pelos seus membros. Todos os planeamentos e decisões foram sempre debatidos em reuniões semanais, o que, por seu turno, confere ao caso da AVAAL uma forma de gestão participada de um terreno público. Espera-se, para a parque agrícola (cuja previsão de inauguração é Julho de 2014) que suas ações alcancem outros domínios, como a comercialização local da produção, o incentivo a reabilitação de outras zonas da Alta, etc.

O que ressalta à nossa análise é capacidade institucional da AVAAL em abrir um espaço legal para a gestão comunitária de um terreno público, de forma participada, em detrimento da gestão centralizada e padronizada do poder público local (no sentido da política de áreas verdes). Coincidência ou não, foi a partir de 2009 que CML iniciou o seu projeto de criação de hortas comarárias. Ou seja, AVAAL deu início a um processo de formalização institucional de uma prática até então ignorada pelos poderes locais. Este “salto” político, por assim dizer, representa a maneira pela qual o poder local pode ser influenciado pelos desejos e necessidades das pessoas.

Neste momento o parque agrícola da AVAAL encontra-se em fase de construção. Fora necessários cinco anos para que os poderes locais e SGAL levassem a cabo a execução do projeto. E espera-se, com isto, que cerca de 130 pessoas e suas famílias sejam beneficiadas pela produção agrícola naquele parque.

As pessoas a terem talhão foram selecionadas de maneira a guardar alguns critérios identificados pelos associados como relevantes naquele processo. A dizer: respeitar a proporção de moradores da Alta – 50% de venda livre, 50% habitações sociais; pessoas e famílias em situação socioeconómica mais carenciada têm preferência na lista de espera; incluir pessoas que desejam uma produção de subsistência, como alternativa ocupacional e também outros que desejam vender e, assim, gerar pequenos comércios locais.

4. O CASO DE MAPUTO

Em Maputo, as experiências de APU estão intimamente ligadas ao espaço urbano e periurbano, ao desenvolvimento e a expansão da cidade em termos geográficos, demográficos e habitacionais. Por seu turno, também estão ligadas às atividades que compõem o cenário económico urbano, sem a perda da sua historicidade territorial.

A cidade colonial demarca uma importante alteração nas relações socioeconómicas pré-existentes – relações familiares e co-parentais com um dos seus pilares a agricultura. Criaram-se estruturas relacionais não mais exclusivamente agrícolas, num contexto onde as unidades familiares (domiciliares) ganham maior expressão ao distanciar-se de um modo produtivo de subsistência em relação ao espaço ocupado: local de trabalho, local de habitação (Baia, 2004, 2009).

Nesse sentido, a cidade é tomada como um espaço de (Baia, 2004:24): “[...] transição entre a ordem próxima - relações de imediaticidade, relações diretas entre pessoas e grupos que se compõem a sociedade (famílias, grupos organizados, profissões e corporações etc.) relações com o campo circundante - e uma ordem distante, aquela da “sociedade tomada no seu conjunto” - ordem da sociedade, regida por grandes e poderosas instituições (Igreja, Estado), por um código jurídico formalizado ou não, por uma cultura e por conjuntos significantes.” Tornando-se, assim, um espaço onde se percebe todas a possíveis continuidades e ruturas os

poderes públicos e as pessoas os cidadãos.

Após a independência de Moçambique nota-se algumas novas questões de grandezas sociais e económicas que são postas à toda população moçambicana. São essas: a criação de agregados domiciliários, onde convivem numa unidade habitacional de várias famílias ou numa convivência por afinidade e sobrevivência; reocupação das cidades pela população nacional; limitações no cultivo e acesso a alimentos agrícolas etc.

Em termos da cidade de Maputo há de se referir a requalificação das zonas rurais no entorno da cidade, quando zonas outrora rurais “transformam-se” em zonas suburbanas e periurbanas. Nomeadamente nessas últimas, de maior expressão agrícola, a agricultura manteve-se no centro das atividades voltadas para as formas de subsistência e de se auferir rendimentos mas de alguma maneira distanciadas de um modelo de cidade ocidental por não reproduzir as formas de uso e ocupação do território e conectadas pelo lado económico da agricultura ao centro urbano. (Baia, 2009).

Chega-se, portanto, a um cenário onde diferentes formas de ocupação do território coexistem sob o epíteto de cidade. As zonas periurbanas podem ser tomadas como representativas dessa pluralidade de espaços dentro de uma cidade quando, ao mesmo tempo, guarda experiências de produção agrícola e é alvo do avanço habitacional da cidade.

As atividades agrícolas surgem na zona periurbana de Maputo como uma atividade derivada de aspetos históricos, culturais, políticos e socioeconómicos. Nos primeiros anos do período pós-independência, momento em que redefine-se o que é o espaço urbano e cria-se os rótulos desta abordagem, a produção agrícola daquela região é incentivada como modelo de subsistência, de nicho de produção para o abastecimento da cidade e, também, pela formação de associações de produtores agrícolas.

Estas associações são de facto associações de pessoas e não podem ser tomadas como de produção nos moldes de abordagem clássica da economia. Os seus objetivos estão centrados na resolução de temas internos aos associados bem como outros fatores ligados a atividade como regularização fundiária, título de uso da terra etc. Os associados possuem total liberdade na decisão do plantio e como plantar, na sua comercialização, sendo seu dever pagar uma quota à associação. (Chicamisse, 2005).

No entanto, faz-se necessário destacar um outro papel político das associações agrícolas naquele período, para além de um instrumento contra as explorações no trabalho e nas relações de género e classe. Em algum medida também representaram um mecanismo de transmissão de poder central do Estado nas divisões económicas e políticas em matéria da agricultura (peri)urbana – “as decisões dos membros [...] estavam submetidas aos controlos do Estado, às regulações e ao plano político socialista” (Croll, 1979 apud White e Manghezi, 1982).

Neste contexto, as instituições entrepostas aos agricultores associados e ao Estado, como o caso do Gabinete das Zonas Verdes, assumem um papel de controlo e ganho de poder, frente aos associados, como uma manobra política de gestão da produção agrícola (Mosca, 2008).

O movimento associado nas agriculturas periurbanas de Maputo surge como resposta a estas questões políticas e económicas criadas pelo controlo do Estado. É nesse momento que as associações de pessoas transladam de um agrupamento de indivíduos e orientam-se para uma forma de produção que trata-lhes a produção de uma forma coletiva e em prol dos seus interesses. A União Geral de Cooperativas de Maputo, formalizada em 1980, representa um bom exemplo desta prática.

Todavia, seria ingênuo falar da construção de um bem comum quando os laços aos quais as cooperativas estão atadas são de natureza afetiva ou familiar. Não se pode trazer para este escopo de análise a abordagem clássica da economia que trata de uma produção coletiva como um elemento construído pela solidariedade, em alguns casos, pelas convergências de interesses. (Sousa, 2013).

As associações de APU derivam de um cenário multifacetado e com vários fatores influentes nas suas conceções, expansão e desaparecimento. Pelo lado do território, coexistem com o avanço habitacional da cidade e com o aumento na especulação fundiária. Pelo lado económico, embora tenham-se criado com uma importante matriz produtiva para o fornecimento de alimentos frescos a cidade estão sob forte concorrência de produtos importados. Pelo lado social, que está conectado com o económico, são as formas pelas quais a maioria das pessoas encontra meio de subsistência e de auferir rendimentos.

Então, a natureza das experiências em Maputo guarda a pluralidade expectável num cenário urbano de grande diversidade populacional, de formas de ocupação do território e condicionantes socioeconómicas. Sem distanciar-se de uma forma produtiva, a APU mantém-se como um fenómeno intimamente ligado à cidade e, por seu turno, dependente das componentes que a define enquanto espaço periurbano.

5. COMENTÁRIOS FINAIS

O alargamento do tema das agriculturas urbanas carece estar contextualizado para que se possa, de uma maneira mais fidedigna ao território, identificar quais as suas possíveis formas dentro do espaço urbano. As cidades que as recebem influenciam fortemente a sua expansão ou não, a sua finalidade, os alimentos produzidos e os espaços que ocupam.

Em Lisboa, para além das hortas camarárias, existem mais outros tantos casos que só se tornam visíveis quando o observador afasta-se das preconcepções que delimitam as APU's como experiências tipicamente de segurança alimentar ou de comércio ou de subsistência etc.

A AVAAL, pela sua natureza, constitui um excelente caso de estudo por compreender em sua estrutura as componentes políticas (ou de se fazer política) com a componente social, pois representa um grupo de pessoas que, organizadas, criaram um espaço de agricultura periurbana em paralelo às hortas municipais. Para o início do funcionamento do parque agrícola espera-se a confirmação ou não de algumas destas observações, bem como o surgimento de mais questões. Ou seja, a pluralidade das APU's são mais dinâmicas do que as apreciações académicas e científicas.

Em Maputo, a APU é mais uma atividade económica da cidade. A maneira pela qual os mercados são abastecidos de produtos frescos, os territórios periurbanos (também) é ocupada, a fonte de subsistência de um grande número de pessoas e agregados familiares. Em suma, um fenómeno condicionante e condicionado pelo espaço que ocupa e também pelo centro urbano.

Portanto, corrobora-se aqui a proposição de a APU é um fenómeno contextual às cidades, pela qual deve ser observada consoante aos cenários urbanos, suburbanos e periurbanos. Na mesma medida em que devem ser considerados as características socioeconómicas das pessoas envolvidas na prática sem distancia-las da cidade.

REFERÊNCIAS

Armiero, Marco (2008), "Seeing like a protester: nature, power and environmental struggles". *Left History*, 13, 59-76.

Baia, Alexandre Hilário M (2009), *Os conteúdos da urbanização em Moçambique. Considerações a partir da expansão da cidade de Nampula*. Dissertação de Doutorado em Geografia. São Paulo, Universidade de São Paulo.

Baia, Alexandre Hilário M (2004), *Ruralidades na cidade Nampula: exercício teórico para uma crítica a Cidade*. Dissertação de Mestrado em Geografia. São Paulo, Universidade de São Paulo

Chicamisse, Francisco A Z (2005), *Agricultura (peri)urbana no Sector Familiar Associativo do Distrito Urbano nº5 da Cidade de Maputo*. Dissertação de Licenciatura em Geografia. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.

Cole, Donald, Lee-Smith, Diana, Nasinyama, George (orgs.) (2008), *Healthy city harvest: Generation evidence to guide policy on urban agriculture*. Lima: CIP/Urban Harvest and Makerere University Press.

Lefebvre, Henri (2008), *A Revolução Urbana*. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Luiz, Juliana e Veronez, Leonardo (2012), *Os Espaços das agriculturas urbanas na Grande Lisboa: trajetórias transversais a cidade*. VII Congresso Português de Sociologia, 19 a 22 de

Junho. Porto.

Mosca, João (2008), "Agricultura de Moçambique: Pós-Independência: da experiência socialista à recuperação do modelo colonial." *Revista Internacional em Língua Portuguesa*, 21(III): 47-66.

Praian, Gordon, Karanja, Nancy, Lee-Smith, Diana (orgs.) (2002-2006), *African Urban Harvest: Agriculture in and around African cities*. Ottawa: IDRC & International Potato Center.

Sánchez, Héctor. A. (2005), "La agricultura urbana en las ciudades Y su periferia: un enfoque desde la geografía", *Investigaciones Geográficas*, 53, 98-121.

Sousa, Leonardo V. (2013), "Urban Agricultures in Maputo: Other Forms of Production." CES Contexto, *Rethinking urban inclusion: Spaces, Mobilizations, Interventions*, 2, 257-268.

White, Christine Pelzer, Manghezi, Alpheus (1982), *The role of cooperative agriculture in transformation labour relations and gender relations: Experiences from Green Zone*, Maputo, Mozambique. Maputo, Manuscrito.

Zeeuw, Henk, Dubbeling, Marielle, Van Veenhuizen, René, Wilbers, Joanna (2007), *Key Issues and Courses of Action for Municipal Policy Making on Urban Agriculture*. Resource Centres on Urban Agriculture & Food Security, Working Papers 2, <http://www.ruaf.org/node/2292>



Rosana Martins¹

Resumo

O presente ensaio visa analisar a articulação teórica em torno da esfera da visibilidade e reconhecimento social, afim de retratar o nomeado ‘cinema de periferia’, suas instâncias de produção e difusão. Busca-se identificar a importância dada à conquista de espaços em termos de visibilidade e a postura dos coletivos periféricos, emergindo numa conjuntura social cada vez mais atravessada por uma multifacetada gama de ambivalências circunscritas na metrópole como centro de difusão e consumo de imaginários culturais, no contexto de uma sociedade marcada por rupturas no sentido da racionalidade humana embrutecida pelo capital.

Palavras-chave: Periferia, Estudos Culturais, Práticas Identitárias, Media, Protagonismo Social

Resumen

Este ensayo tiene por objeto examinar la articulación teórica de la esfera de visibilidad y reconocimiento social con el fin de retratar a la llamada ‘periferia cine’, sus instancias de producción y difusión. Busca-se identificar la importancia dada a la conquista del espacio en términos de visibilidad y la postura del colectivo periférica, emergiendo en un cada vez atravesado por una variada gama de ambivalencias circunscritos en la metrópoli como un centro para la difusión y el consumo de la situación social imaginario cultural en el contexto de una sociedad marcada por rupturas en el sentido de la racionalidad humana embrutecido por el capital.

Palabras clave: Periferia, Estudios Culturales, Prácticas Identitarias, Los Medios de Comunicación, Actores Sociales

Abstract

This essay aims to examine the theoretical articulation of the sphere of visibility and social recognition in order to portray the named ‘periphery cinema’, its instances of production and dissemination. I seek to identify the importance given to the conquest of space in terms of visibility and the posture of peripheral collective, emerging in an increasingly crossed by a multifaceted range of ambivalences circumscribed in the metropolis as a centre for the dissemination and consumption of cultural imaginary social situation, in the context of a society marked by ruptures in the sense of human rationality brutalized by capital.

Keywords: Periphery, Cultural Studies, Identity Practices, Media, Social Leadership

¹ Dr. Rosana Martins. Pós-doutoranda e pesquisadora associada do Centro de Investigação Media e Jornalismo – CIMJ, Universidade Nova de Lisboa, e Cibernética Pedagógica - Laboratório de Linguagens Digitais, Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO

Este ensaio visa contribuir para o entendimento dos coletivos audiovisuais periféricos, como um setor econômico novo de empreendedorismo de elevado potencial social, que a partir do uso dos *media* emergem numa conjuntura cada vez mais atravessada por uma multifacetada gama de ambivalências sociais.

Temos presenciado nas últimas décadas o empoderamento cada vez maior por parte de setores marginalizados em periferias² da cidade de São Paulo e Rio de Janeiro, no uso das tecnologias com viés para repensar formas alternativas de economia e desenvolvimento. É neste cenário que o audiovisual periférico tem se revelado como um novo campo promissor de sustentabilidade social e de desenvolvimento local.

A cultura aparece em uma nova fronteira: chama a atenção para processos de produção de bens que captem ou utilizem o cabedal de recursos da localidade em que o indivíduo está inserido. Mais importante, tratada como uma nova espécie de ‘insumo produtivo’, a cultura se materializa na forma de propriedade intelectual – e esta, naturalmente, em novo valor econômico.

Naturalmente, não podemos deixar de registrar que o acesso às ditas novas tecnologias de informação tem se permitido que pequenas comunidades de produtores utilizem estas ferramentas de informação e de comunicação para disseminar suas criações³. Tal condição, salienta Jaguaribe (2004) reflete uma nova forma de produzir e circular os bens simbólicos, uma forma ‘de fazer cultura cotidianamente’. Cultura é definida por essa autora menos como um depositário de símbolos nacionais ou de tradição, e mais como um conjunto de símbolos em movimentação, em permanente processo de inovação pelos atores sociais em sua própria raiz.

Tomando como eixo teórico de análise os Estudos Culturais, nota-se que estamos diante de uma nova articulação e reinvenção da cultura, marcada pela dessencialização da ideia de uma tradição autogerada. No que diz respeito à cultura, e graças às influências dos teóricos de Estudos Culturais Latino-americanos como Canclini (2003), o principal impacto desse movimento é discutir a linguagem ligada às práticas de representação, sendo dada à linguagem uma posição privilegiada na construção e circulação do significado. A dimensão de passividade que era atribuída ao indivíduo pela verticalidade da emissão na comunicação massiva, dá agora ao receptor a possibilidade de uma interatividade ativa, o interlocutor apto

2 Quando falamos em periferias estamos falando não apenas em espaços apenas mensuráveis em dimensão, condições socioeconômicas e infraestrutura, mas também na construção das representações sociais – como por exemplo, a visibilidade produzida pelas grandes mídias sobre tais localidades: espaço do caos e da violência, sendo espaços permeados pela criminalidade, o lugar da ausência de garantias legais e regida por leis próprias. Portanto, criam-se estereótipos que se reproduzem tendo como matriz a redução das periferias à pobreza, ao crime e a violência, como estes fossem as marcas identificadoras daquilo que está à margem da civilização, da cidadania e da legalidade institucional. Cf. Valladares, 2005; Leite & Silva, 2013.

3 O movimento denominado de *free software*, no qual o Brasil acumula algum avanço, é outra excelente evidência de uma possível descentralização na base do processo produtivo criativo, propiciada pelo uso de novas tecnologias. Cf. <http://www.fsf.org>

para produzir sentido e atuar no mundo como criador de sua realidade, a partir de formas colaborativas de produção e de comunicação. O que significa pensar a cultura no sentido da sua forma de transformação e inovação (Canclini, 2003).

Do ponto de vista metodológico, não iniciaremos a reflexão pelas semelhanças, mas pelas diferenças. O próprio processo de conhecimento do outro e de si próprio, implica um confronto que vai além do mero conhecimento do outro. Implica o reconhecimento de si, pela diferença, em comparação de si próprio com aquilo que se vê no outro. Nesse processo, é fundamental conhecer e assumir as categorias que permitem fazer este confronto.

Com o objetivo de preservar a singularidade de cada grupo, o ensaio se desdobrará no entendimento do modo como os coletivos periféricos, na cidade de São Paulo e Rio de Janeiro, acabam por gerar modelos de empoderamento local, ao representar em suas ações a si próprios e o seu público-alvo. O ensaio visa refletir como estes coletivos periféricos ligados ao audiovisual, em suas ações, valorizam as culturas locais abrindo espaço para o desenvolvimento sustentável da comunidade, e da sociedade no âmbito ampliado.

REPRESENTATIVIDADES PERIFÉRICAS

Numa sociedade cujos princípios são traçados pela estética do mercado, a exclusão social é por si só uma violência provocada pela estrutura social, que reflete no cotidiano por intermédio da privação das classes subalternas no acesso aos bens material, simbólico e sociopolítico. Ainda que, sublinhar a cultura da pobreza como fator atrelado à natureza, neste caso, termina por desviar a atenção das próprias relações de poder e por alimentar as políticas públicas que perpetuam a desigualdade e a incivilidade social ancorada no imaginário que fixa a pobreza como marca da inferioridade, a mercê da filantropia pública, de um sistema social em crise (Paoli & Telles, 2000).

É a partir dos anos noventa que teremos o desencadeamento de diversas realizações televisivas e cinematográficas que procuraram reelaborar o espaço periferia como foco privilegiado de atenção (Hamburger, 2007). Se por um lado a periferia é novamente retratada como o espaço a parte da cidade, com ausência do Estado e regida por seus códigos próprios, e seus moradores são tidos como meros objetos de ações, leituras e visões, negando-lhes a sua condição de protagonistas e atores de suas próprias vidas; por outro lado avistamos uma nova vertente que traz a público outras experiências e, acabam por optar por uma abordagem marcadamente diferenciada sobre a periferia, ao investir num discurso positivo, associado às ideias de diversidade cultural, espírito comunitário, criatividade e solidariedade, em oposição à violência, desigualdade, criminalidade, exclusão, dentre outros (embora estes aspectos possam estar presentes).

Com o *boom* da cultura *hip-hop*⁴, nos anos noventa, a periferia começou a ser vista por

⁴ O termo *hip-hop* designa um conjunto cultural vasto que deriva daí seus quatro elementos artísticos: MC, *master of ceremony*, mestre de cerimônia ou *rapper*, a pessoa que leva a mensagem poética-lírica à multidão, que acresce às técnicas do *freestyling*, o livre improviso e o *beat-box*, que são sons reproduzidos pelas próprias cordas vocais dos *rappers* cuja característica

muitos jovens com sentimento de orgulho, o que provocou, inclusive, o interesse de jovens de classe média e alta pela *'estética periférica'*. Com a música dos Racionais MC's⁵, por exemplo, a região da zona sul de São Paulo passou a ser comentada pelos jovens, despertando curiosidade em quem não a conhecia e orgulho para quem lá vivia. (Martins, 2005; Novaes, 2006). Neste mesmo período destacamos o uso dos meios de captação de imagens por segmentos populares periféricos que devido ao avanço tecnológico acabaram por tornar acessível a compra dos equipamentos, impulsionando a partir daí toda uma produção fílmica local.

Vale notar também a forte presença incentivadora de oficinas voltadas a esse segmento oriundas de entidades não governamentais como Kinoforum⁶ e Ação Educativa⁷, em São Paulo. E seguindo nessa conjuntura, observaremos em meados dos anos 2000 o surgimento de grupos independentes periféricos e, a partir de 2005, o aumento de produções dos mesmos segmentos já praticamente quase sem *'incentivo'* destas ONGs (Leite, 2006). Atualmente, muitos espaços considerados *'de periferia'* já dispõem de seus próprios canais de comunicação, como festivais próprios de cinema, e realizações de curta metragem.

É no final do século XX que observamos uma verdadeira *'revolução tecnológica'*, decorrente do avanço técnico nos campos das telecomunicações e da informática, colocando à disposição da sociedade possibilidades novas de comunicar e de produzir e difundir informação. O conjunto das chamadas *'indústrias culturais'* (rádio, cinema, televisão, impressos) vive uma mutação tecnológica sem precedentes, com a digitalização que, embora longe de ter esgotado seus efeitos, já delineia uma nova paisagem comunicacional e informacional.⁸

de percussão guarda semelhança de efeito com um toca-discos ao acompanhar o MC; o DJ, disc-jóquei, aquele que coloca a música para dançar; a dança *break*, para aqueles que se expressam por meio de movimentos da dança; o grafite, as artes plásticas e a arte visual no *hip-hop*. Caracterizado como "o berço da cultura *hip-hop*", foi no Bronx, gueto de Nova York, que os jovens de origem afro-americana, afro-caribenhos e latinos reelaboraram, via arte, a interpretação das novas condições socioeconômicas "postas à prova" pela vida urbana na busca da paz. Essa perda sentida foi refletida no surgimento do que veio a ser chamado de "política de identidade". Cf. Martins, 2005.

5 Racionais MC's é um grupo brasileiro de música *rap*, fundado em 1989, e formado pelos MC's Mano Brown, Edi Rock e Ice Blue e o dj KL Jay. É considerado por muitos como o grupo de *hip-hop* mais relevante e influente do Brasil. Suas canções demonstram a preocupação em denunciar como a destruição da vida de jovens negros e pobres da periferia de São Paulo é resultado do racismo e do sistema capitalista, ao sustentarem a miséria diretamente ligada com a violência e o crime. Temas como a brutalidade da polícia, do crime organizado e do estado, bem como o preconceito, as drogas e a exclusão social são recorrentes nas letras do conjunto.

6 Criada em 1995, a Associação Cultural Kinoforum, entidade sem fins lucrativos, realiza atividades e projetos e apóia o desenvolvimento da linguagem e da produção cinematográfica com destaque para a promoção do audiovisual brasileiro, a partir de intercâmbio com associações e eventos nacionais e internacionais. A entidade é responsável também por diversas atividades como o Curta Kinoforum - Festival Internacional de Curtas-Metragens de São Paulo, Festival de Vídeo Tela Digital, as Oficinas Kinoforum de Realização Audiovisual, o Guia Kinoforum de Festivais de Cinema e Vídeo, site kinooikos.com, kinolounge e Crítica Curta. Cf. Associação Cultural Kinoforum, s.d.

7 A **Ação Educativa**, é uma associação civil sem fins lucrativos fundada em 1994 com objetivo de promover direitos educativo, culturais e da juventude, tendo em vista a justiça social, a democracia participativa e o desenvolvimento sus tentável. A associação vem realizando atividades de formação e apoio a grupos de educadores, jovens e agentes culturais, além de integrar campanhas e outras ações coletivas que visam à realização desses direitos, no nível local, nacional e internacional. Para tanto, a entidade procura desenvolver pesquisas enfocando as políticas públicas na perspectiva dos direitos humanos e da igualdade étnico-racial e de gênero. A sede funciona em São Paulo, capital, e vem contanto com diversas agências de financiamento a nível nacional e internacional. Cf. Ação Educativa, s.d.

8 Cf. Castells, 1999.

O audiovisual produzido nos espaços periféricos constitui como um elemento agregador da noção de identidade⁹ e sentimento de pertença¹⁰, ao criar toda uma nova atmosfera no reprocessamento dos fluxos comunicativos por meio dos quais uma sociedade se narra, reflete sobre si mesma e se reinventa. Assim como torna-se importante para que perspectivas e discursos sistematicamente invisibilizados se façam notáveis publicamente. A luta por auto-representação das periferias brasileiras vem acompanhada por uma busca de visibilidade pública, o que implica no uso de estratégias de ‘contraposição argumentativa’ a fim de defender interesses coletivos. Nesse sentido, também pode ser compreendida como parte de uma luta por reconhecimento social (Honneth, 1996).

A importância do agir conjunto, do qual nasce o empoderamento, é entendido aqui como um recurso gerado pela capacidade dos membros dos coletivos periféricos de concordarem com um curso comum de ação, de manifestarem-se uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto indivíduos ativos e críticos. Logo, a apropriação dos meios e linguagens audiovisuais pelos periféricos reforça um discurso de auto-representação. Relativamente, no que diz respeito à cultura, e graças a influência das tecnologias comunicacionais, o principal impacto desse movimento vem sendo discutir a linguagem ligada às práticas de representações sociais¹¹, sendo dada à linguagem uma posição privilegiada na construção e circulação do significado, e para a qual se requer também um novo tipo de abordagem na área das Ciências da Comunicação. O que se vê é uma profunda mudança na produção e circulação do discurso, na maneira como este vem sendo produzido, e que passa a redimensionar a cultura na sua ambiência mediadora.

Nos escritos de Stuart Hall (1997), o conceito de representação aparece no campo da comunicação como forma expressiva que alimenta o ciclo recursivo por meio do qual sociedade e indivíduos constroem-se mútua e permanentemente. Desse modo, o audiovisual periférico contribui para a pluralização da esfera pública e, sobretudo, no surgimento de novas possibilidades expressivas para que diferentes perspectivas circulem pela sociedade.

O aporte dos Estudos Culturais para a compreensão da cultura é particularmente significativo para nossas observações, uma vez que considera o caráter ativo e processual do sistema social, contemplando também as forças oposicionais e alternativas que lutam para adquirir expressão e espaço. A comunicação, como bem afirma Martin-Barbero (1997a), é uma questão de culturas, de sujeitos, de atores, e não só de aparatos e estruturas; é uma questão de produção, e não só de reprodução. É notório, portanto, que a enunciação ocupada pelos indivíduos durante o processo de recepção, acabam por deslocar as análises dos meios

9 Considera-se aqui como campo de análise o estudo do antropólogo Massimo Canevacci (2005) sob o conceito de identidade e a amplitude do significado na contemporaneidade. Para o autor, a identidade não é mais parada, fechada, mas sim aberta para a experimentação das “identidades”; ela é mais fluida, líquida.

10 O tema do sentimento de pertencimento, cada vez mais presente nos estudos culturais na contemporaneidade, é aqui trabalhado na hipótese de que sinaliza, no contexto da sociedade marcada por exclusões e desigualdades, a busca de identidade diante de um desejado e ausente comum aglutinador. Cf. Martins, 2005.

11 A representação social é uma teoria sobre a produção dos saberes social. Saber, aqui se refere a qualquer saber, mas a teoria está especialmente dirigida aos saberes que se produzem no cotidiano, e que pertencem ao mundo vivido. As representações são partilhadas pelas pessoas, influenciando-as. Cf. Moscovici, 2003.

para as mediações, que questiona a centralidade da informação entendida como lugar de verdade. A apropriação, a negociação ou até mesmo a resistência às mensagens midiáticas, demarca uma nova forma particular e individual de observar, interpretar e produzir sentido. Assim, entender a cultura como o espaço das práticas sociais é entender essas práticas como o espaço em que as relações sociais adquirem concretude.

Para os estudos de comunicação, portanto, este conceito contribui para um afastamento da interpretação dos processos de comunicação exclusivamente como dominação e reprodução, uma vez que a hegemonia é sempre um processo e não existe apenas passivamente como forma de dominação.

É sob essa perspectiva que pensamos ser possível ressignificar o papel dos meios de comunicação na sociedade, entendendo-a como parte constitutiva deles, e eles como parte dela.

MODALIDADES DE INTERMEDIÇÃO, PRÁTICAS CULTURAIS E IDENTITÁRIAS

O projeto Cinescadão, criado em 2007 pelo Flávio Galvão, morador da zona norte de São Paulo. De acordo com Galvão foi a partir do momento que o grupo passou a funcionar como associação com registro no CNPJ (Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica, onde todas as pessoas jurídicas e as equiparadas - pessoas físicas que exploram em nome individual atividades com intuito de lucro -, são obrigadas a se inscrever antes de iniciar as suas atividades), que se viu diante de dificuldades tanto de ordem burocráticas de se manter uma programação constante e também no quesito de burocracias de ordem jurídica e legal a ser cumprida.

O grupo que já contou com apoio monetário de um pequeno supermercado da região, em 2009 ganhou um prêmio do fundo nacional do governo na categoria *hip-hop* e comunicação. Com o valor do prêmio somado a outros trabalhos do grupo e dinheiro pessoal dos integrantes, o coletivo conseguiu comprar uma casa no morro do Jardim Peri¹², onde funciona a sede do Cinescadão.

Cinescadão é uma manifestação artística e sócio-cultura, e que teve suas primeiras realizações nas escadarias do morro do Jardim Peri, zona norte de São Paulo, onde a música, sobretudo o rap, e o vídeo encontram seu espaço, mas que segundo Galvão muitas vezes não funcionou com essa apresentação conjunta, devido a energias divergentes. O projeto também tentou abarcar o público infantil, mas de acordo com Galvão, não teve muita repercussão, já que as condições precárias do local inviabilizavam a atenção por longas horas desse tipo de público. Cabe ressaltar que os filmes eram exibidos a céu aberto e a plateia se acomodava nas escadarias de cimento do morro, lugar de passagem dos moradores da região.

Em conversa por e-mail no dia 08 de julho de 2014, Flávio Galvão relata que um dos motivos para o 'esfriamento' (deixar de existir) das atividades ao ar livre do Cinescadão se deve ao

12

Jardim Peri é um bairro da zona norte de São Paulo, pertencente ao distrito de Cachoeirinha.

fato de alguns integrantes do grupo, na época, tornarem-se evangélicos; outro fator foi o falecimento de morador que os acolhia no escadão; além disso temos a mudança de outros dois (inclusive do morador que disponibilizava a janela e parede de sua casa pra exibição). Entretanto o fator primordial deve-se a um tipo de ‘disputa interna’ de prestígio e poder, quando um integrante recém chegado a associação apresentou um projeto que teria a TIM¹³ como financiadora. O projeto foi recusado por uma parte do grupo, levando a sua divisão e, conseqüentemente, o cessar de algumas atividades.

Recentemente, o Cinescadão foi selecionado pelo Ministério da Cultura do Brasil para atuar como Ponto de Cultura e um dos objetivos do grupo será a reforma e construção de sala de cinema na casa do Cinescadão, além de uma rádio comunitária em parceria com o grupo CA. GE.BE (abreviação para Cada Gênio do Beco) - grupo de rap brasileiro, fundado na cidade de São Paulo e formado por Cezar Sotaque, Shirley Casa Verde e DJ Paulinho.

Cinescadão serve como frente de comunicação e difusão de vídeos na capital paulista, sendo vinculado a Fabicine, A Fantástica Fabrica de Cinema (composta em 2005 a partir do Fórum de Cinema Comunitário de São Paulo), grupo independente de pessoas que estabelece interlocução entre o cinema e a comunidade, tendo o cinema como uma ferramenta política e instrumentalizadora para uma discussão local.

O sonho inicial do Cinescadão era criar uma estratégia de comunicação alternativa dentro da região norte, a necessidade de ter a produção do audiovisual que não chega pra população em geral por vários motivos. Vivemos numa estrutura de camisa de força que é a forma de exibição e estrutura comercial. São poucas salas de exibição de cinema em São Paulo, e essas salas não dão conta, sobretudo da grande produção audiovisual dentro do próprio país. (informação verbal)¹⁴

É importante destacar que tais coletivos desempenham um papel muito importante na democratização da informação nas periferias e no exercício de repensar a prática da cidadania, tanto no sentido da ampliação do número de canais de informação e na inclusão de novos emissores, como no fato de se constituir em processo educativo, não só pelos conteúdos emitidos, mas pelo envolvimento direto das pessoas no ‘fazer comunicacional’.

Alberto Melucci (1985) enfatiza suas análises voltadas ao questionamento das relações desenvolvidas no plano micro, na ação coletiva de indivíduos, tendo um enfoque mais psicossocial. A ação coletiva é vista como a união de vários tipos de conflitos baseados no comportamento dos atores num sistema social. Aqui, os coletivos audiovisuais periféricos são sistemas de ações, redes complexas entre os diferentes níveis e significados da ação social. Logo, chamamos atenção para um conjunto de jovens realizadores de arte e cultura que vêm estabelecendo outras posições e referências de construção de significados da periferia pelos

13 Empresa de telefonia brasileira subsidiária da Telecom Itália.

14 Entrevista concedida por Galvão. [02 Maio, 2013]. Entrevistador: Rosana Martins. São Paulo/Brasil.

que vivem na periferia.

Há um discurso que demarca a existência de um tipo específico de produção ('audiovisual popular', 'núcleos populares de formação audiovisual', 'produções periféricas'), de periferia na plataforma do audiovisual. Logo, visando o olhar rumo a uma periferia plural e, sobretudo, diversa, Galvão (idealizador do Cinescadão) alerta sobre o perigo de se rotular a marca 'da periferia'.

É complicado você se intitular como cinema de periferia porque ele acontece na periferia, e o simples fato de ele acontecer na periferia será que é o suficiente pra gente dizer que é uma coisa tão presa a periferia, só da periferia. O homem da periferia, o ser humano, ele tá ligado a cidade como um todo, ao conhecimento da cidade, as trocas, de relações, trocas materiais [...]. (informação verbal)¹⁵

Estamos diante de novas práticas estéticas reclamadas para o reconhecimento da realidade social, novas concepções de registro, novas constituições de platéias, novos mercados de distribuição das produções.

De qualquer forma não podemos deixar de reconhecer que estamos vivendo num contexto de mudanças vertiginosas, onde percebemos que novas formas de sociabilidade estão emergindo neste final de século. As novas tecnologias de comunicação trazem novas possibilidades no que se refere ao acesso, produção, difusão e troca de informações. O consumo mediático aparece hoje como um sistema de comunicação, um código de signos continuamente emitidos, que compõe estilos de vida, ideias e atitudes a partir do qual definimos a identidade e instituímos sua consistência. Para Silverstone (2002), a cidadania no século XXI requer do indivíduo a leitura crítica dos produtos da mídia e a capacidade de questionar suas estratégias. Ele considera que conhecer o processo mediático é fundamental para a construção de identidades, o senso de nós mesmos no mundo e nossa capacidade de agir dentro dele.

Sob esta perspectiva, o espaço desenvolvido pelos coletivos periféricos apresenta-se como processo de propostas, de discussões e de negociações que acabam por se amplificar numa esfera maior da arena pública.

PERIFERIA VOZ ATIVA

Central Única das Favelas, ou CUFA, como costuma ser chamada, está situada em Madureira, bairro da zona norte do município do Rio de Janeiro. A CUFA foi fundada em 1998 por moradores de diversas favelas do Rio de Janeiro, negros em sua maioria, e originários do movimento *hip-hop*. Dentre seus nomes destacam-se a *rapper* Nega Gizza (uma das

15

Cf. nota no. 13.

produtoras do Prêmio e do Festival Hutúz, que é o maior festival de *hip-hop* da América Latina, além de ser a presidente do núcleo MariaMaria, criado pela CUFA com projetos direcionados somente para mulheres e, presidente da LIBRA- Liga Internacional de Basquete de Rua, com competições e campeonatos em todo o território nacional), o de MV Bill (*rapper*, escritor e documentarista, é outro membro fundador da CUFA e Celso Athayde (um dos mais importantes produtores de ‘cultura de rua’ no Brasil), que juntos tornaram-se referências dentro do movimento *hip-hop*, por se colocarem como porta-vozes dos moradores das favelas cariocas na denúncia e combate às injustiças sociais. Juntos, produziram e dirigiram o documentário ‘Falcão – Meninos do Tráfico’ (2006), e pelos livros ‘Falcão: mulheres e o tráfico’ (2007), e em parceria com Luiz Eduardo Soares, escreveram ‘Cabeça de porco’.

a gente sempre percebeu que nossa história era contada através do olhar de outras pessoas, a história da favela, a história dos pretos, contada através de um outro olhar, o olhar de fora, e a gente percebeu que a gente tinha que mudar uma coisa no Brasil que era que a gente não tinha registro da nossa vivência, da nossa história. Então a partir daí a gente começou a registrar tudo que a gente fazia, tudo que a gente as nossas ações, nossas reuniões [...] a oportunidade de deixar para o futuro algo para deixar desse momento da nossa história [...] a gente se importa em querer ser participativo, sempre pautando os políticos e a política brasileira, levando idéias e propostas, pensa o projeto e oferece o projeto, a partir do ponto de vista dos favelados, dizendo o que a gente quer, hoje mais preparado, hoje a gente quer ser ouvido, a gente bate na porta e pede [...].(informação verbal)¹⁶

Essas vozes da periferia destituem os tradicionais mediadores da cultura passando de ‘objetos’ a sujeitos do discurso, contribuindo com uma renovação do político, e com os discursos mais contundentes sobre racismo, violência policial ou pobreza.

A equipe CUFA é composta, em grande parte, por jovens formados nas oficinas de capacitação e profissionalização das bases da instituição e oriundos de camadas menos favorecidas da sociedade.

A CUFA possui, somente na cidade do Rio de Janeiro, cinco bases de atuação em bairros da zona norte: CUFA Cidade de Deus, CUFA Viaduto de Madureira, CUFA Pedra do Sapo/Complexo do Alemão, CUFA Acari e CUFA Manguinhos. Além disso a ‘chama CUFA’ encontra-se acesa em mais de vinte sete estados do Brasil e vêm desenvolvendo projetos em educação, meio ambiente, cultura e esportes. Desde 2009 a CUFA vem abrindo campos para outros projetos sociais em diversos países tais como Argentina, Austria, Bolívia, Chile, Alemanha, Haiti, Hungria, Itália Espanha e Estados Unidos da América.

A CUFA Cidade de Deus (ou CUFA-CDD) foi a primeira base da CUFA no Brasil e, é por essa

16

Entrevista concedida por Gizza. [29 Abril, 2013]. Entrevistador: Rosana Martins. Rio de Janeiro/Brasil.

razão considerada a matriz da ONG; soma-se a isso, é claro, o fato de a Cidade de Deus ser o local de origem e moradia de um dos fundadores da entidade, o *rapper* MV Bill.

Dentre as ações inclusivas da CUFA (as oficinas são gratuitas para toda comunidade) e, que dão legitimidade ao trabalho desenvolvido, destacamos, entre outros, o Núcleo de Audiovisual, inaugurado com a aula do diretor de cinema brasileiro Cacá Diegues, é batizado em 2004 com a sigla CAV (Curso de Audiovisual). Aqui é oferecido ao CAV uma parceria de estágio com a produtora de Cacá Diegues, a Luz Mágica. Alguns alunos foram selecionados para usufruir daquela oportunidade.

Voltado para a transformação e ampliação das perspectivas profissionais e pessoais, o curso promove a inserção no mercado de trabalho, além de contribuir de forma determinante na elevação da auto-estima dos jovens, visando a inclusão de jovens de camadas menos favorecidas, assim como formar alunos multiplicadores de conhecimento – agentes protagonistas no retrato da sua história.

Estes são espaços dotados de grande potência no reconhecimento em comum dos problemas comuns, suscitando com isso estratégias socializadoras e transformadoras do sentido existencial.

Portanto, ao procurar dar cada vez mais voz e legitimidade ao trabalho que já vem sendo executado pela equipe de audiovisual da CUFA Rio, surge o programa de tv *Algomerado*¹⁷, programa de cultura, entretenimento e informação que é fruto entre a TV Brasil e a Central Única das Favelas (CUFA). Apresentado pelos ativistas sociais, o *rapper* MV Bill e a *rapper* nega Gizza, o programa acontece sob o viaduto Negrão de Lima, em Madureira, subúrbio carioca e sede da CUFA Rio. O programa que acontece aos sábados tem como objetivo abrir o canal para informações e ações que acontecem pelas ruas das periferias.

Outra experiência que surge desse processo da diálogo da CUFA com o audiovisual é a produtora CUFA Filmes, que consta no seu quadro de profissionais ex-alunos formados pela CUFA audiovisual, e que visa um público maior para além da comunidade

O protagonismo é nossa marca. A CUFA Filmes não será só comunidade, estará interagindo com tantos outros profissionais de mercado. Pois acreditamos que a maior e mais rica maneira de produzir conhecimento, é dividir conhecimento. (CufaFilmes, s.d.)

Portanto, podemos notar que os *medias* podem ser pensados como lugares de divulgação e legitimação de discursos desses movimentos sócio-culturais, tomando-os como bases de ação, e voltados para uma dimensão política de reconhecimento social.

De acordo com Evelina Dagnino (2000), essa perspectiva faz parte de uma ‘nova noção de

17 Cf. *Algomerado*, s.d.

cidadania'. Essa redefinição cívica abrange, segundo a autora, além do direito à igualdade – tradicionalmente reivindicado pelos 'movimentos sociais clássicos', através da noção de 'homogeneização dos direitos' (civis, políticos e sociais) –, e o direito à diferença. Os 'sujeitos sociais ativos', ou a 'sociedade civil emergente' (Telles, 1994), podem e devem participar da 'invenção de uma nova sociedade', isto é, reivindicar o acesso efetivo na 'definição do sistema'. Para Dagnino, esta deve ser a estratégia de cidadania de 'baixo para cima' (Dagnino, 2000), fazendo emergir nessa esfera uma nova realidade política, marcada pela presença de novos atores e espaços de participação no cenário político local.

A questão da ação política dos grupos sociais adquire grande consistência para a transformação da sociedade. A necessidade de uma profunda transformação cultural; a conquista de uma visão de mundo autônoma, em todos os aspectos da existência, por parte dos oprimidos; o reconhecimento do fato de todos os homens serem pensadores; a identificação dos 'intelectuais orgânicos' no seio de cada classe social, representa, por assim dizer, um conjunto de concepções no qual reforça-se a necessidade da compreensão das representações sociais.

COMO A PERIFERIA VÊ O MUNDO? COMO A PERIFERIA VÊ A PERIFERIA? E, AFINAL, DE QUE PERIFERIA ESTAMOS FALANDO?

O Núcleo de Comunicação Alternativa (NCA), composto por ex-alunos das Oficinas Kinoforum e da ONG Ação Educativa, é um grupo de profissionais que atuam em diferentes áreas da comunicação social. Formado em 2005 no extremo sul de São Paulo o coletivo trabalha na perspectiva de promover a comunicação popular, utilizando-se de ferramentas das medias como forma de expressão de pensamentos e de produção de intervenções urbanas. Dedicado à pesquisa de linguagem e a potencialização do olhar crítico, o coletivo se utiliza como principal ferramenta do vídeo, além da fotografia, da mídia impressa e da internet, em experimentos com *Web TV* -, buscando promover um conjunto de atividades de difusão cultural.

No princípio o ímpeto para a formação do Núcleo de Comunicação Alternativa era de ser ouvido, de propor o próprio ponto de vista algo 'nosso' e fugir a imagem estereotipada construída para a periferia e seus moradores. Na verdade o sujeito da opinião, não seria, portanto, o indivíduo alienado inserido numa massa, mas o cidadão esclarecido.

O vídeo popular precisa ser entendido com essa função social-popular, a nosso serviço, o povo. Dando visibilidade àquilo que anda esquecido pelos grandes meios de comunicação. A tecnologia precisa cumprir uma função social. Não podemos cair nessa tendência capitalista da tecnologia por si mesma nem nos transformarmos em reféns dela. A tecnologia da imagem digital precisa mediar as experiências populares. Ela tem que auxiliar, sem ser notada. Cumprir a função e pronto, sumir. (Facundes, 2010:06)

O acesso às novas tecnologias e as facilidades de filmar, gravar, produzir sons e imagens e distribuí-los a baixo custo nas próprias comunidades periféricas, cria novos 'espaços públicos', e ainda, acresce a consciência de que a comunicação é um direito fundamental da cidadania. Como exemplo, citamos aqui alguns projetos bem sucedidos e que foram e outros que ainda estão em realização pelo coletivo. A começar destacamos o documentário 'Bem morar', trabalho do NCA realizado com as crianças da área em processo de desocupação pelo programa 'defesa das águas' no Grajaú¹⁸ no qual em oficina de vídeo foram registradas as impressões sobre a moradia no bairro. Outro trabalho é o vídeo-poesia gravado com câmera de celular, discutindo a rotina nos trens de São Paulo. Vencedor do concurso 'Cidade na sua mão' do *site* *Catraca Livre*.¹⁹ Citamos também a magazine produzida pelo NCA, composta de artigos e textos sobre a produção de vídeo popular na atualidade e suas confluências com experiências históricas. À partir de 2009 ela passou a ser produzida colaborativamente pelo Coletivo de Vídeo Popular de São Paulo, e no *blog* do coletivo²⁰ é possível se ter acesso aos pdfs de todas as edições.

Outro projeto de destaque do coletivo é o Festival de Várzea²¹, feito na rua, retoma o espaço público como espaço de lazer, de encontro e de discussão política, em diálogo constante com as pessoas do lugar. A primeira edição do festival ocorreu em Campos de Várzea do distrito do Grajaú, tendo exhibições em vários campos da região, além de ruas de lazer, quadras públicas e associações culturais, sempre precedido de jogos com clubes da região. Nos oito dias de festival além dos programas de exibição e dos jogos, o público pode prestigiar apresentações artísticas diversas, como shows, grafitagens, peças de teatro, saraus e rodas de samba. E sendo um festival diferente dos modelos convencionais, o Festival de Cinema de Várzea ocorre de quatro a quatro anos.

Fora isso, desde 2007 o grupo promove o projeto Videoteca Popular que é um espaço dedicado a disseminação de conteúdos videográficos educativos, independentes e do cinema de arte, ofertando regularmente acervo especializado e gratuito, além de exhibições regulares através do Cine-Clube Sacola de Imagens toda segunda sexta-feira do mês.

O projeto já foi contemplado por dois anos consecutivos no VAI (Valorização de iniciativas culturais da prefeitura) e dois anos pelo Ponto de Mídia Livre, tendo somado ao longo de cinco anos um acervo de mais de 900 títulos, dentre DVDs e VHS raros.

Certamente, chega a ser surpreendente essas redes alternativas de comunicação comunitária a serviço da liberdade de expressão nas periferias brasileiras, ao funcionar como alimento de crítica conscientizadora que sai do senso comum de percepção. Embora busquem

18 O Grajaú é um distrito do município de São Paulo. É administrado pela subprefeitura da Capela do Socorro, dentro da região administrativa da Zona Sul de São Paulo. Seus limites são os distritos de Pedreira, Cidade Dutra, Parelheiros e o município de São Bernardo do Campo.

19 *Catraca Livre* é um projeto de jornalismo comunitário que informa sobre serviços e atividades culturais gratuitas na cidade e região metropolitana de São Paulo. Cf. *Catraca Livre*, s.d.

20 Cf. Núcleo de Comunicação Alternativa, s.d.

21 Cf. 1º. Festival de Cinema de Várzea, s.d.

apoio financeiro ou parcerias, esses coletivos funcionam sob a égide de produção feita 'na periferia'. O que os coletivos reivindicam, cada a um à sua maneira, é a possibilidade da própria 'periferia' ter iniciativa quanto à sua representação. **Aqui ser 'da' periferia difere de simplesmente morar nela, pois envolve um sentimento de pertencimento e de identidade.**

Reflete-se, ainda, sobre a dimensão da questão da identidade como o elo que une os coletivos audiovisuais periféricos, um movimento que na sua prática social consegue simultaneamente trabalhar a auto-estima através da conscientização e também, por meio dela, exercitar a cidadania. A participação do cidadão no ambiente social é o que define a cidadania. E, acrescento: a questão da cidadania deve estar atrelada a participação do ator social e a pluralidade de seus interesses. O protagonismo é entendido no âmbito da assistência social e da educação como “[...] a atuação criativa, construtiva e solidária do jovem, na solução de problemas na comunidade e na vida social mais ampla” (Da Costa, 2000:22).

Os coletivos audiovisuais periféricos, apresentados neste ensaio, elaboram claramente uma definição de esfera pública como sendo um espaço de livre acesso onde cidadãos apresentam discursivamente e argumentativamente, na sua capacidade de ação múltipla compartilhada, que se dá pela troca de palavras e na capacidade de julgar de forma aberta com base numa política não só esclarecida, mas que busca incessantemente o esclarecimento. Ser sujeitos da sua própria história, sentar juntos para trocar experiências, são alguns dos aspectos importantes destes coletivos.

Num mundo repleto de ambivalências, as grandes metrópoles como centros de difusão e consumo de imaginários culturais, repercute o jogo de imagens e excessos de significações do próprio ambiente em que o mercado ganha relevo e corteja a juventude, instituindo-a como protagonista da maioria de seus mitos como consumidores efetivos e imaginários (Morin, 1996). O eu indefinido a procura de uma identidade sempre perseguida e nunca alcançada, agarra-se ansioso a pequenos sinais de auto-expressão publicamente fornecidos (Bauman, 2000).

Essa natureza discursiva da localização social dos indivíduos apontado pelo sociólogo Zygmunt Bauman e, em outro sentido também mencionado por Edgar Morin, que movimentam a dinâmica do pertencimento, não elimina no todo o sentido da objetivação de si, já que o percurso que remete a ideia de pertencimento demarca uma lógica interna do vivido no momento dinamizado a partir de uma causa, os trajetos, as escolhas e, com isso, nos convidando a espaços experimentais no qual somos chamados a interagir.

Os coletivos audiovisuais periféricos procuram, cada um ao seu modo, dar ênfase sobre a necessidade de uma relação de correspondência entre o emissor e o receptor, destacando a transparência na narrativa. Sendo que este por sua vez entrecruza com o olhar de Pierre Bourdieu (1998) quando afirma em seus estudos que o grande problema da imprensa e da televisão, por exemplo, não é mais tanto o que elas são capazes de mostrar, mas o que ainda podem apagar e ocultar. Cabe salientar que no campo da cultura midiática,

Jean Baudrillard (1998), destaca que a abstração encontra sua realização num modelo de informação generalizada a devorar o social, prestes a destruir a comunicação ao convertê-la em pura encenação de si mesma: em simulacro. Isso significa o mesmo que o cadáver do real onde nada mais representa como verdadeiro ou falso, cuja realidade passa a ser apenas um conceito no qual a subjetividade humana torna-se um conjunto de funções inúteis diante da instantaneidade das coisas na informação globalizada.

Por um outro viés, contudo, diversos teóricos vêm retomando a crítica do discurso concebida na intensificação da circulação dos fluxos culturais para demonstrar a existência inegável no qual a tendência à globalização da cultura não resulta na homogeneização do planeta, mas num mundo cada vez mais mestiço. Atualmente, Massimo Canevacci (2000) desdobrando os conceitos de hibridação e mestiçagem engendra na explicação das combinações e reciclagens dos fluxos culturais internacionais pelas culturas locais. Assim, contra o poder linear da dialética histórica universalizante, o sincretismo – território marcado pelas travessias entre correntes extraterritoriais não só de etnias, mas também de estilos de vida, visões de mundo e sensibilidades estéticas –, aparece como modelo onde os símbolos são vistos como estendidos sob profundas instâncias de simbolização, determinadas por tendências culturais múltiplas que fragmentam e remastigam todo o código.

Outro antropólogo, o indiano Arjun Appadurai, citado por Roland Roberston (1997), acredita que os instrumentos de homogeneização trazidos pela globalização (armamentos, técnicas publicitárias, a hegemonia de certos idiomas, a moda), ficam de fato absorvidos pelas economias políticas e culturais locais, unicamente para serem repatriados no tecido urbano como diálogos heterogêneos onde o estado-nação se incumba de um papel cada vez mais delicado.

Nota-se evidenciar a pertinência das categorias de hegemonia e resistência para se pensar o modo como as identidades são construídas através das relações de continuidade, ruptura e hibridização entre os sistemas globais e locais, além de tradicionais e modernos imbricados no desenvolvimento da cultura. Ademais, a atual complexidade dos fenômenos culturais exige analisar as identidades como processos de negociação, “na medida em que são híbridas, dúcteis e multiculturais” (Canclini,1996:151).

Ao resgatar essa dimensão social da subjetividade propomos simplesmente evitar modelar o indivíduo com base em um único sujeito determinante, mas em diferentes circunstâncias do espaço híbrido dando margem ao aparecimento de um eu plural inquieto diante das divergentes multiplicidades interior/exterior numa resposta diante das limitações postas pela contemporaneidade.

As produções e exposições audiovisuais no espaço periférico alicerçam nos princípios de comunidade, quais sejam, e em comum implicam a participação ativa, horizontal e democrática dos cidadãos; experiências compartilhadas; criações própria e identificação local

– é uma comunicação que se compromete, acima de tudo, com os interesses da ‘periferia’ onde se localiza.

Trata-se, como diria Jesus Martin-Barbero (1997a, 1997b), um dos expoentes dos Estudos Culturais latinoamericano, em reconhecer que os estudos de comunicação não devem, necessariamente, recair sobre as suas especificidades técnicas. Dessa forma, “a comunicação se tornou para nós questão de mediações mais que de meios, questão de cultura e, portanto, não só de reconhecimento, mas re-conhecimento” (Martin-Barbero, 1997b: 32). Mediações, segundo o autor, seriam as articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais, que permitem compreender a ‘natureza comunicativa’ do sujeito, outrora de mero decodificador para produtor do processo comunicativo. Trata-se de um processo comunicativo em que segmentos organizados da população submetidos a condições de subalternidade –se tornam protagonistas da comunicação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso reconhecer a dimensão produtiva desses coletivos periféricos como agentes que estão transformando realidades locais. A participação/intervenção dos jovens periféricos, por meio dos movimentos sociais e culturais, nas decisões que o Estado vem tomando, na atualidade, no âmbito das políticas sociais, contribui para o fortalecimento da sociedade civil, pois favorece formas de organização popular, que, em nosso entendimento expressam a face positiva da relação entre cidadania e igualdade.

A diversidade desses agrupamentos traduz de certo modo diferentes carências que vão unir e movimentar os indivíduos dentro da metrópole numa mobilização rumo as coletividades ao assegurar a liberdade de fazer-se representar – o que implica na autonomia desses espaços que garantam o reconhecimento de exprimir o desejo de participação.

Assim, a esfera da visibilidade conclama a sociabilidade e a comunicação. As identidades associativas periféricas nada mais são que agentes de liberdade, de igualdade, sistemas de forças e conflitos, cuja participação envolve a intensa busca pelo domínio do esclarecimento na superação dos indivíduos supérfluos.

Vemos diante da atuação dos coletivos periféricos, vinculados as demandas do audiovisual, enquanto ferramenta de comunicação e educação, que a conquista da cidadania deixa de ser pensada exclusivamente em termos da vigência de direitos reconhecidos pelo Estado e passa a compor um ‘catálogo’ de demandas e atitudes que cobram reconhecimento e respeito para si. Em outros termos, a cidadania passa a se orientar num terreno em que sua definição não está dada a priori, nem de uma vez por todas, nem tampouco se expressa uniformemente.

A dimensão ativa e criativa desses sujeitos no processo de construção do conhecimento indica que de mero expectadores, colocam suas marcas pessoais, processando e transformando aquele conhecimento em outro, num processo de significação e re-significação dos objetos.

Referimos a polifonia da cidadania, as vozes diversas, que convocam o referencial de cidadania e que o fazem de forma diferenciada.

Torna-se patente, contudo, que ignorar a existência de tais coletivos e impacto político que estes são capazes de produzir significa deixar de lado um real fato novo, sobretudo, no momento em que podemos ter uma contribuição a democratização dos sistemas políticos pela mudança nas regras de procedimento as políticas públicas voltadas para moradores das periferias dos grandes centros urbanos do Brasil e, a ampliação dos limites dessa política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ação Educativa (s.d), *Página inicial*. Consultado a 11.01.2013, em <http://www.acaoeducativa.org.br/>.

Aglomerado (s.d.), *Página inicial*. Consultado a 20.04.2013, em <http://www.programaaglomerado.com.br/index.php?id=oaglomerado>.

Associação Cultural Kinoforum (s.d), *Página inicial*. Consultado a 11.01.2013, em <http://www.kinoforum.org.br>.

Baudrillard, Jean (1998), *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: SAGE Publications.

Bauman, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre (1998), *On Television*. New York: The New Press.

Canclini, Nestór Garcia (1996), *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Canevacci, Massimo (2000), *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. São Paulo: Studio Nobel.

Canevacci, Massimo (2005), *Culturas eXtremas – mutações juvenis nos corpos das metrópoles*. Rio de Janeiro: D.P.& A.

Castells, Manuel (1999), *Vol I: A sociedade em rede*. 2ª. ed., traduzido por Majer, R.V & Gerhardt, K.B. São Paulo: Paz e Terra.

Catraca Livre (s.d.), *Página inicial*. Consultado a 29.04.2013, em <https://catracalivre.com.br/brasil>.

CufaFilmes (s.d), *Página inicial*. Consultado a 29.04.2013, em <http://www.cufafilmes.com.br/site/?pagina=about-us>.

Da Costa, Antonio Carlos Gomes (2000), *Protagonismo Juvenil: adolescência, educação e participação*. Salvador: Fundação Odebrecht.

Dagnino, Evelina (2000), “Cultura, cidadania e democracia. A transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana,” in Evelina Dagnino; Escobar, Arturo e Sonia Alvarez (orgs.), *Cultura e política nos movimentos sociais latinoamericanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 61-102.

Fagundes, Daniel (2010), Mas que mer...cadoria!!! *Revista Video Popular – contra o cinema mercadoria*. Consultado a 13.02.2013, em http://videopopular.files.wordpress.com/2011/02/revista_video_popular_12_2010_levelfinal.pdf.

Hall, Stuart (1997), “The work of representation,” in Stuart Hall (ed.), *Representation. Cultural Representation and Cultural Signifying Practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 13-64.

Hamburger, Esther (2007), “Violência e pobreza no cinema brasileiro recente”, *Novos Estudos Cebrap*, 78, 113-128.

Honneth, Axel (1996), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.

Jaguaribe, Ana. (2004), “As Indústrias Criativas: Parâmetros para as Políticas Públicas”, in *Workshop da UNCTAD sobre as Indústrias Criativas Empreendedoras*, São Paulo, 9 de junho.

Leite, Márcia (2006), “Na tela o povo e a nação: classes populares e periferias em imagens”, in Bianca Medeiros e Maria Helena Braga e Vaz Costa (orgs.), *Imagens Marginais*. Natal, EDUFRN: Editora da UFRN, 39-56.

Martín-Barbero, Jesús (1997a), “Comunicação plural: alteridade e sociabilidade”, *Comunicação & Educação*, São Paulo, 9, 39-48.

Martín-Barbero, Jesús (1997b), *Dos meios às mediações. Comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Martins, Rosana (2005), *Hip-Hop: O estilo que ninguém segura*. São Paulo: Esetec.

Melucci, Alberto (1985), “An Introduction to Study of Social Movements”, *Social Research*, 52(4), 749-787.

Morin, Edgard (1996), *Cultura de Massas no século XX: o espírito do tempo*. 2ª. ed., traduzido por Cevasco, E. M. São Paulo: Ática.

Moscovici, Serge (2003), *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Rio de Janeiro: Vozes.

Novaes, Regina (2006), “Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias”, in Maria Isabel Mendes de Almeida e Fernanda Eugenio (orgs.), *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, pp. 105-120.

Núcleo de Comunicação Alternativa (s.d.), Página inicial. Consultado a 11.01.2013, em [http://
http://www.ncanarede.blogspot.com.br](http://http://www.ncanarede.blogspot.com.br).

Paoli, Maria Célia e Telles, Vera da Silva (2000), “Direitos sociais conflitos e negociações no Brasil contemporâneo”, in Evelina Dagnino; Arturo Escobar e Sonia Alvarez (orgs.), *Cultura e política nos movimentos sociais latinoamericanos: novas leituras*, pp. 103-148.

Primeiro (1º.) Festival de Cinema de Várzea (s.d.), *Página inicial*. Consultado a 11.01.2013, em <http://www.cinemadevarzea.com.br>.

Robertson, Roland (1997), “Social Theory, Cultural Relativity and the Problem of Globality”, in Anthony King (ed.), *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Condition for the Representation of identity*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

Silverstone, Roger (2002), *Por que Estudar a Mídia?* São Paulo: Loyola.

Telles, Vera da Silva (1994), “Sociedade civil e a construção de novos espaços públicos”, in Evelina Dagnino (org.), *Anos 90 – política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Valladares, Licia do Prado (2005), *A invenção da favela: do mito de origem a favela.com*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

PARA PENSAR LAS NUEVAS ECONOMÍAS: CONCEPTOS Y EXPERIENCIAS EN AMÉRICA LATINA¹



José Luis Coraggio²

Resumen

A partir de la crítica a la economía de mercado defendida por la doctrina económica neoliberal se presenta como alternativa la propuesta teórica y práctica de una Economía Social y Solidaria. Esa concepción es enmarcada en la corriente de economía sustantiva inspirada en los trabajos de Karl Polanyi y Karl Marx. Se presenta una categorización de los principios éticos y específicamente económicos así como de las instituciones que contraponen las prácticas de una economía de mercado y las de la ESS.

Se ilustra las variantes de institucionalización en cuatro procesos nacional-populares con “nuevas izquierdas gobernantes” (en un sentido amplio): Bolivia, Ecuador, Venezuela, y Argentina, con referencias a Brasil. Se presentan algunos aspectos de los proyectos de transformación de sus economías, en particular los procesos de nuevo constitucionalismos y/o de las nuevas políticas públicas, siguiendo los lineamientos de la Economía Social Solidaria, así como los avances y contradicciones que enfrentan y algunos aprendizajes generalizables en lo que va del Siglo XXI.

Palabras clave: nuevas izquierdas; nuevo constitucionalismo; economía social y solidaria; políticas públicas.

Abstract

In contraposition with the market economy purported by the neoliberal doctrine, the Social and Solidarity Economy is presented, both as an alternative theory and a counterhegemonic program of political action. Such a proposal is framed within a substantive economy approach based on the works of Marx and Polanyi. The categories of a substantive economic analysis regarding ethical and specifically economic principles and institutions are outlined. Recent advances in the line of a Social and Solidarity are sketched for some of the Latin American national-popular political processes (Bolivia, Ecuador, Venezuela and Argentina, with some references to Brazil), including an especial reference to the new constitutions and public policies and their tensions.

Keywords: new left; new constitutionalism; social economy; public policy

1 Este trabajo se inscribe en el proyecto “Democracias en Revolución, Revoluciones en Democracia” coordinado por el Instituto de Altos Estudios Nacionales (Ecuador).

2 Economista. Profesor Emérito y Director de la Maestría en Economía Social de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina. Profesor del Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador. Consultor en materia de economía social y solidaria en diversos ministerios del Ecuador. Autor de numerosas publicaciones en la materia siendo las más recientes: Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital, y Reinventar la Izquierda en el Siglo XXI. Para un diálogo Norte-Sur (Org. con Jean Louis Laville).

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone contribuir al debate sobre la naturaleza de los gobiernos considerados como de “las nuevas izquierdas” desde la perspectiva de los proyectos y las transformaciones efectivas registradas a partir de su acceso al Estado. No se trata de presentar modelos ideales sino proyectos sociales y políticos que conllevan contradicciones y conflictos, incluso dentro del mismo campo popular, no siempre de fácil resolución.

El espacio limitado de esta publicación impide explicitar métodos y fuentes para futuras investigaciones, pero apunta a desarrollar hipótesis fundadas sobre la nueva institucionalización de los procesos económicos, no siempre tenido adecuadamente en cuenta en los debates sobre estos procesos. En cambio se explicita el marco conceptual desde el cual se propone que se realicen futuros análisis de esta cuestión.

Desde el punto de vista del método, se parte del necesario análisis crítico de la economía de mercado, referencia obligada porque es el mercado total lo que el proyecto político neoconservador, con su ideología económica conocida como neoliberalismo, pretende imponer en esta región, liberando las relaciones entre sociedad y economía al juego de fuerzas del mercado global real. También debe ser sometido a un pensamiento crítico la cuestión de cómo en un proceso de transformación orientado por los intereses de los sectores populares se transita de una economía *de* mercado (por incompleto que haya sido su desarrollo histórico) a una *con* mercado.

Tal crítica se realiza desde una propuesta conceptual y metodológica, con pretensión paradigmática, que es la inspirada por Karl Polanyi, que se presenta muy concisamente, si bien se avanza explicitando la relación entre ética (sin la que no habría proyectos de transformación eficaces) y economía, a la vez que ampliando el conjunto de principios de integración de la economía y sociedad retomando las prioridades de análisis planteadas en los textos clásicos de Marx. Esa perspectiva es concretada explicitando la relación entre ese marco conceptual con la corriente teórica y práctica de la Economía Social y Solidaria de gran difusión en América Latina, presente con ese nombre u otros equivalentes en los mismos textos constitucionales y las políticas públicas considerados.

En lo empírico, el trabajo toma un aspecto parcial de estos procesos, referido justamente a los nuevos procesos constitucionales, enfatizando la materia económica en los casos de Bolivia, Ecuador y Venezuela, así como a las principales políticas públicas de Economía Social y Solidaria. Si bien no se produjo un proceso tan explícito como un cambio constitucional, se incluye el caso de Argentina por considerarlo un proceso de gobierno de “nueva izquierda”, en tanto se viene orientando por un proyecto nacional- popular, lo que caracteriza a nuestro juicio esos gobiernos. Esto puede ser controvertido, pero mucho más es el caso del proceso brasileño, al que sin embargo se hacen menciones en referencia a las prácticas de la Economía Solidaria.

El corpus principal del tratamiento dado a este tema han sido los textos constitucionales, a lo que se suma la experiencia personal acompañando el diseño o la crítica de algunas leyes dirigidas a normar el desarrollo de la nueva economía en el caso de Ecuador. Proseguir la investigación requeriría sistematizar el proceso de diseño del nuevo sistema jurídico como despliegue de sujetos y proyectos muchas veces contrapuestos, el alcance de las formas democráticas en el mismo, así como la eficacia o desviación de ese sistema en el campo de nuevas prácticas, todo ello con una perspectiva no juricista del “derecho en acción”.³

2. CONCEPTOS Y PRÁCTICAS DE LA ECONOMÍA DE MERCADO

La “economía a secas” es la disciplina con pretensión científica y doctrina con pretensión hegemónica dedicada al desarrollo formal de modelos de un sistema de mercados en el que impera la ley de la oferta y la demanda. Esos modelos se construyen siguiendo las reglas del individualismo metodológico. En ellos, el equilibrio general y la optimización social de la asignación de recursos resultan de la interacción utilitarista entre empresas productoras orientadas por la maximización de las ganancias sobre el capital invertido y unidades de consumo orientadas por la máxima satisfacción de sus preferencias independientes de la oferta y de los otros consumidores; empresas y consumidores sin otras relaciones entre sí que las de intercambio de mercancías. Esto supone el funcionamiento perfectamente autorregulado de un sistema de mercados interconectados, caracterizados por la competencia y la competencia perfectas, donde se forman precios mediante las tendencias a la igualación de oferta y demanda. Esta es una utopía lógica y empíricamente inalcanzable. Es inconsistente, como han demostrado Franz Hinkelammert y Henry Mora, (Hinkelammert, 2000; Hinkelammert y Mora, 2009) porque no es realmente un “sistema de producción de mercancías por medio de mercancías” (Sraffa, 1960), es decir, no es un sistema autocoherente como se postula, pues depende de la extracción del trabajo y de la naturaleza que no son producto del sistema; porque la competencia lleva necesariamente al monopolio; porque si se llega a un sistema de equilibrio general la competencia desaparece; porque la escasez no es un estado natural sino que es producida por el mismo mecanismo, todo lo que hace ilusoria la posibilidad de un equilibrio o de la optimalidad global. Desde el punto de vista empírico, no existe ha existido ni un caso que se ajuste a ese modelo o que sea representante cercano al mismo. Ni los agentes económicos tienen el conocimiento y capacidad de cálculo que el modelo supone ni se ajustan a una moral utilitarista, egoísta y asocial como se supone. Es más, cuando las fuerzas dominantes en una sociedad han pretendido realizar esa utopía liberando el sistema económico a las fuerzas del mercado real (liberalismo económico de inicios del Siglo XX y Neoliberalismo de fines del mismo siglo) ha manifestado sus tendencias intrínsecas a la autodestrucción. Esta dificultad para sostener racionalmente sus pretensiones de verdad ha sido suplida por la hipótesis de que la evolución natural de las sociedades

³ Para una propuesta superadora sobre el sentido y el método para el estudio del derecho, ver Salamanca, 2015. Aclaramos que no hemos aplicado tal propuesta en este trabajo, pero que la consideramos un componente relevante de futuros análisis de la institucionalidad económica en estos procesos.

Llevará necesariamente a una economía de mercado autorregulado (el “fin de la historia”).

Por otro lado, su carácter autopoiético no ha sido corroborado, pues desde su origen y hasta el presente fue decisiva la acción del Estado moderno para reproducir las condiciones “externas” al sistema capitalista de mercados que, lejos de ser un desarrollo natural, fue construido (Polanyi, 2006; 2012) por métodos violentos (lo que Marx denominó acumulación originaria) que separaron a los trabajadores de sus medios de producción y del acceso libre a la naturaleza. Así se conformaron los mercados de fuerza de trabajo y de la tierra, tratadas como mercancías ficticias. Particularmente en la globalización actual y el retorno al “capitalismo salvaje”, según Harvey (Harvey, 2004) el modo de acumulación no se basa ya en el mecanismo clásico de extracción de plusvalía del trabajo, sino en procesos de expoliación de la naturaleza tratada como reservorio de “recursos naturales” (Ejemplo: Amazonía), de sobreexplotación a nivel global de cientos de millones de trabajadores políticamente sometidos (Ejemplo: China), o de las gigantescas exacciones de riqueza de las poblaciones por intermedio del Estado (Ejemplo: “salvatajes” al sector financiero). El Capital, que no reproduce ni su fuerza de trabajo ni sus recursos naturales, se precipita a una financiarización especulativa que, además de la crisis de su régimen de acumulación, provoca una serie de crisis sociales y ecológicas cuyo tratamiento es finalmente político.

Esa disciplina basada en la teoría de la economía de mercado no se presenta entonces como una teoría del capitalismo históricamente situado ni asume la caracterización que acabamos de esquematizar. Apenas reconoce algunos “desajustes” entre esos modelos y la perversa realidad, y para protegerse dogmáticamente ha ido desarrollado un cinturón protector (Lakatos, 1993), conformado por modelos complementarios pero no integrados lógicamente a la teoría principal (competencia imperfecta, ciclos macroeconómicos, información asimétrica, diseconomías externas, costos de transacción, mercados de servicios ambientales y tecnologías, teorías de la innovación, etc.). Su objetivo es proteger el núcleo duro de esa teoría, que pone a la perfección del mercado como objetivo y criterio de valoración de las economías reales. Ante las “fallas” evidentes del mercado la explicación y diagnóstico de sus profesionales es que falta más mercado, con lo que la teoría se resiste ideológicamente a ser refutada por la evidencia existente, contradiciendo su propia matriz epistemológica falsacionista.

Durante el reciente período histórico (evidentemente no acabado) de hegemonía del proyecto político neoconservador de globalización capitalista, la doctrina neoliberal ha pretendido justificar la implementación a ultranza de ese modelo en las sociedades reales. Como ocurre con toda utopía, los intentos de ajustar la realidad al modelo han probado ser destructivos de la sociedad y de los sistemas naturales por sus postulados extractivistas (de energía del trabajo y de los sistemas ecológicos) y por su ética de irresponsabilidad de los agentes económicos.

En las últimas tres décadas del siglo XX, comenzando con la dictadura de Pinochet en 1973,

a través de la privatización ruinosa de lo público, la reducción drástica del estado social y regulador y el desmantelamiento de las estructuras económicas logradas por las políticas desarrollistas, por incompletas y contradictorias que hayan sido, el proyecto neoconservador construyó en los países de América del Sur otra economía empírica, minimizando la desconexión lograda (Amin, 1988), masificando la exclusión social vuelta estructural y poniendo en marcha desequilibrios ecológicos irreversibles para los tiempos sociales. Esto pone en riesgo la vida en el planeta y la cohesión de las sociedades, por débil, injusta y conflictiva que éstas sean.

Por otro lado, las resistencias sociales a ese proyecto han sido respondidas con la violencia de dictaduras cívico-militares, el bloqueo a las relaciones económicas internacionales, la exigencia de pago de una deuda externa impagable e ilegítima y las acciones para provocar la desestabilización de las sociedades y la caída de gobiernos de orientación popular.

3. LA PERSPECTIVA DE LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA (ESS)

Por todo lo dicho, el pensamiento crítico requiere diferenciarse discursivamente de esa teoría económica y eso se ha venido haciendo agregándole el adjetivo de “Social”. Esto implica teóricamente la reafirmación de que la relación de encastramiento o imbricación (Polanyi, 2012) entre sociedad, economía y naturaleza es una constante inevitable del metabolismo socio-natural (Hinkelammert y Mora, 2009), y que cuando se pretende autonomizar la economía real del control social y político se producen los efectos destructivos ya mencionados.

Tal desencastramiento es visto siempre relativo, porque hasta en las sociedades más liberales supone un ejercicio del poder estatal y del corporativo concentrado, así como la construcción de un sentido común legitimador de las políticas regresivas. En lo cotidiano, el liberalismo económico propone que la población incorpore como segunda naturaleza la lógica del mercado, los patrones institucionalizados de comportamiento que éste requiere, la aceptación de que su situación social es función de su éxito en el mercado, la valorización de la buena vida en base a la posesión de objetos y la práctica del consumismo. En lo conceptual y profesional, implica asumir como inevitable que la organización de los procesos económicos (de producción, distribución, circulación y consumo, y su coordinación) quede en manos de un mecanismo supuestamente objetivo que necesariamente genera desigualdades acumulativas, sin otra moral que la de la competencia, el utilitarismo y la irresponsabilidad por los efectos negativos que producen los comportamientos egocéntricos de individuos y organizaciones.

Se afirma (con fundamentos antropológicos, históricos y epistemológicos) (Polanyi, 2012; Oviedo Freire, 2013; Coraggio, 2011b) la reproducción ampliada de la vida como principio ético. Consecuentemente, el objetivo de la organización e institucionalización de las prácticas económicas, es lograr el sustento de todos los seres humanos según la definición históricamente situada de necesidades y deseos legítimos o de la vida digna que se da

una sociedad. Esto parte de la división social del trabajo como condición de toda sociedad compleja, y tiene bases materiales y simbólicas (un satisfactor es una relación social y no sólo un bien que se consume) y cuando tal sustento material y simbólico no se resuelve correctamente, la viabilidad del sistema mismo está bajo sospecha, aún y si puede perdurar con injusticia, como es el caso del capitalismo.

La teoría de la economía social permite enmarcar propuestas alternativas a las del neoliberalismo. Así, el adjetivo “Solidaria” -entendida no en el sentido filantrópico sino en el consensual democrático (Laville, 2013), sin asimetrías entre los participantes de esa relación- postula que, para contrarrestar las fuerzas del mercado globalizado y evitar sus efectos no deseados, la sociedad (y la política) deben afirmar las relaciones de reciprocidad en el marco de un sistema democrático de legitimación de una parte de los intereses particulares. Reconociendo la pluralidad de motivaciones en las sociedades reales, se propone pasar del predominio del egocentrismo al reconocimiento del otro, concebido como ser humano, no meramente como agente funcional del sistema de mercado, de un sistema que lo cosifica convirtiéndolo en un obstáculo o en un recurso de las estrategias de maximización de la utilidad particular a un sistema que, además de la competencia, se constituye con relaciones intersubjetivas, comunicativas, de reciprocidad y cooperación, de complementariedad. Tal solidaridad incluye además el reconocimiento de las futuras generaciones y el de la naturaleza como condición orgánica de la vida humana en sociedad, con sus propias leyes y equilibrios y, para los pueblos originarios, como sujeto. En particular afirma los derechos humanos garantizados democráticamente y las responsabilidades que demanda la vida en comunidad, los valores de justicia social y una relación retributiva con la naturaleza como condición de la vida, relación que en América Latina hoy toma su máxima expresión discursiva en la metáfora del Buen Vivir y el Buen Vivir (traducciones occidentalizada del Sumak Kawsay (Quechuas), de Suma Qamaña (Aymaras), de teko porâ (Guaraníes) y otras vivencias de los pueblos originarios).

Pensado desde un esquema analítico, los sistemas económicos empíricos son tearizados como multidimensionales e históricos, y, si partimos de la organización positivista del conocimiento, su explicación, comprensión e intervención debe necesariamente ser transdisciplinaria. Esto contradice la propuesta de que la economía es una esfera de la sociedad sujeta a leyes propias, tan pretendidamente universales como las de la mecánica newtoniana, que solo pueden ser aprehendidas como límites “naturales” al accionar humano por esa “ciencia social” llamada Economía.

Una teorización alternativa (en proceso de construcción) como la de la Economía Social y Solidaria incluye (críticamente) elementos de la teoría del mercado, para explicar la formación tendencial de precios (términos de intercambio) según las leyes mecánicas ideales de la oferta y la demanda. Tal inclusión se explica porque el mercado (aunque regulado social y políticamente) existe pero además es necesario como institución de las economías

modernas, del mismo modo que lo es la planificación, los consensos comunitarios y otros modos de coordinación social, por lo que no se sostiene la propuesta de su abolición. Si hay confrontación total con la teoría dominante del mercado perfecto y con la propuesta de tratar a las capacidades humanas, a la naturaleza, al conocimiento, a la moneda y a los bienes comunes como mercancías ficticias. La teoría pura de mercado se rechaza porque propugna la absolutización del principio de mercado, es decir como *la* institución económica que subordina a todas las demás y que, formalizada como “teoría de la acción racional”, propone en nombre de la racionalidad instrumental absolutizada la mercantilización de todas las actividades humanas que constituyen la vida en sociedad así como una moral propia del individualismo utilitarista e irresponsable. Todo lo cual conlleva una pretensión de universalidad con tendencia a uniformar las culturas.

4. LA CONCEPCIÓN SUSTANTIVA DE LA ECONOMÍA

El núcleo de ese cuerpo conceptual (ESS) es una propuesta de *economía sustantiva*, apoyada en las generalizaciones que hiciera Polanyi basado en los estudios históricos y antropológicos de economías concretas disponibles en su época; también se apoya en la Teoría de los Modos de producción de Marx (Assadourian y otros, 1977), la que plantea que en toda sociedad real el proceso económico se integra en formaciones económico sociales que combinan una pluralidad de modos de producción y reproducción. Para esa propuesta, en toda economía real, cuando existe, el principio de mercado es uno entre otros, pudiendo ser el dominante o limitado por otros. Por otro lado se afirma (algo implícito en Polanyi), la existencia y necesidad de que esa economía sea un sistema moral, subsumido en principios éticos racionales (Ulrich, 2008).

Se afirma entonces que en una misma economía coexisten instituciones y principios económicos complementarios o contradictorios, normados por reglas morales y principios éticos diversos, del mismo modo que existen una multiplicidad de comunidades y culturas que integran la sociedad. Esto implica la confrontación de prácticas contradictorias o la ambigüedad de las acciones de un mismo individuo (ejemplos: cooperativas que se comportan como empresas de capital, individuos competitivos en el intercambio pero solidarios con su familia o comunidad de referencia). Proponemos que, puestos en términos de grandes categorías, esos principios pueden esquematizarse como sigue (en cada caso se proponen primero la opción afín a la ESS, y luego la propia de una economía de mercado):

● Principios Éticos

- *Ética de la Reproducción Ampliada de la Vida* (Buen Vivir, Vivir Bien), o ética de la responsabilidad (acción solidaria, cooperación, complementariedad, reconocimiento del otro social y la naturaleza, prudencia, libertad positiva)
- *Ética de la Reproducción Ampliada del Capital Privado o Ética de la*

Irresponsabilidad (acción estratégica, utilitarismo, individualismo egocéntrico, la acumulación individual y global ilimitada como criterio de eficiencia, concepto de bienestar basado en el consumo y la “equidad” con desigualdad, libertad negativa)

● Principios Economicos

1) *Relaciones Sociales de Producción:*

- *Entre seres humanos*
 - Trabajo autónomo (individual o asociativo, cooperación voluntaria)
 - Trabajo dependiente (asalariado, servil, esclavo, cooperación heterónoma)
- *Entre sociedad y naturaleza*
 - Restitutiva (reconocimiento como sujeto)
 - Extractiva (valoración como reservorio de “recursos” según los fines de sus apropiadores)

2) *Relaciones de Apropiación/Distribución Primaria*

- Apropiación por los trabajadores
 - Producción para el propio consumo (Oikos, autarquía, producción de valores de uso necesarios entendidos como riqueza,)
 - Producción para el intercambio (valores de cambio)
- Apropiación por los propietarios de los medios de producción (esclavistas, señores, capitalistas) mediante relaciones de dominio directo o de explotación del trabajo asalariado

3) *Redistribucion (por una autoridad central)*

- Progresiva (afirma la justicia distributiva y cuida la cohesión social)
- Regresiva (aumenta la injusticia distributiva)

4) *Relaciones de Circulacion*

- Reciprocidad (correspondencia directa o en redes)
 - Positiva (dar, recibir y devolver, socialmente integradora)
 - Negativa (asimétrica, confrontativa, al servicio de la dominación)
- Intercambio (de acuerdo a contrato bilateral)

- Comercio (reglado moralmente)
- Mercado (según el mecanismo de oferta y demanda)

5) *Relaciones de Consumo*

- a. En lo cuantitativo:
 - De lo suficiente (según definición social de vida digna)
 - Ilimitado (consumismo, deseos particulares ilimitados)
- b. En lo cualitativo:
 - Satisfactores sinérgicos
 - Satisfactores singulares, pseudo-satisfactores.

6) *Relaciones de Coordinación*

- Orientación comunitaria o social de normas morales, según acuerdos democráticos y predominio de la reciprocidad por sobre mecanismos de mercado (en todo caso regulados), con grados y formas de planificación social.
- Mercado autorregulado y sostenido por la violencia estatal.

Unos u otros principios se encarnan tanto en prácticas individuales o particulares así como a nivel de comunidades y sociedades completas y lo hacen a través de normas internalizadas y valores. Por ejemplo, tal es el caso del principio del oikos, que plantea desde la producción para el propio consumo a nivel familiar hasta propuestas como la de la soberanía alimentaria, contrarrestando la vulnerabilidad de la vida que resulta de entregar el sustento a los vaivenes y especulaciones del capital en los mercados globales. En esa dirección, valorar las propias capacidades, no exponerse a un contexto agresivo, apreciar la diversificación de la producción local, son criterios orientadores de decisiones individuales o colectivas.

Como se adelantó, el programa de construcción, desarrollo y reproducción de un sistema económico orientado por el principio ético de la vida afirma, en base a la evidencia empírica y con argumentos racionales, la pluralidad de principios económicos, en un sistema *con* mercado donde haya espacio para que cada cual (individuo, grupos, comunidades) puede organizar su plan de vida con libertad en tanto no interfiera con el principio de resolución de necesidades y deseos legítimos de todas y todos y con la cohesión social. Por el contrario, la doctrina económica hegemónica preconiza un sistema económico *de* mercado y su correspondiente sociedad de mercado, donde tendencialmente se mercantilice toda la vida y se impongan los valores del utilitarismo, la competencia, la desigualdad, la irresponsabilidad por los efectos de las acciones individuales sobre los otros y la naturaleza. Antes que la diversidad cultural, tal doctrina afirma la uniformación de valores y la imposición de una cultura eurocentrista, que termina siendo la de los países que fueron la raíz de ese modo de organización capitalista

de la sociedad (Quijano, 2008).

Los principios enumerados no deben tomarse como un listado estático, dado que tienen historicidad, generando combinaciones variables a lo largo del tiempo. Por otro lado hay diversas temporalidades propias del tipo de procesos como de las culturas en que se desenvuelven. Finalmente, hay interdependencias y relaciones dialécticas entre categorías, como por ejemplo: la definición de la naturaleza como recurso tiene consecuencias sobre la posibilidad del extractivismo; la apropiación del excedente puede hacerse en el momento de la distribución del producto vinculada a las relaciones de propiedad de los medios de producción y del conocimiento, y/o en el momento de la redistribución o de la circulación; la estructura de propiedad de los medios de producción depende de herencias histórica y de la acumulación de excedentes; la capacidad de apropiación a través de la producción y de la circulación están relacionadas y pueden ser parcialmente corregidas por la aplicación democrática del principio de redistribución; los deseos y modos de consumo están determinados en grados variables por las estrategias de producción material y simbólica así como de la circulación de los productos y a su vez influyen sobre la producción; los mecanismos de coordinación inciden sobre las demás categorías de principios y sus instituciones y depende del régimen político y de las estructuras de gobierno; y así siguiendo. Los diagnósticos, pronósticos y propuestas de acción que usen estas categorías interrelacionadas deben reconocer cada economía empírica en sus particulares y momentos históricos. Esto incluye ubicarse dentro del principio de factibilidad y responsabilidad social y política respecto a las propuestas. Pero no siempre las prácticas que pretenden corregir o modificar situaciones particulares no deseadas responden a programas estratégicos de transformación de las circunstancias y el sistema que las produce, pudiendo la factibilidad estar limitada a acciones que son funcionales a la reproducción de un sistema que no responde a los principios éticos declarados. La coherencia y consecuencia son difíciles de lograr en las condiciones de un sistema de hegemonía si es que no de dominio, y tampoco son fáciles en procesos de transformación como los referidos en este trabajo.

5. CARACTERÍSTICAS DE LAS PRÁCTICAS DE LA ESS PARA LA TRANSICIÓN DESDE UNA ECONOMÍA DE MERCADO CAPITALISTA.

Es en ese marco de pensamiento crítico, y con la convicción de que Otra Economía es posible, que se orienta *una gran variedad de prácticas* de la ESS, que en su conjunto encarnan (a veces contradictoriamente) el principio ético de la defensa de la reproducción de la vida. Ese principio ético no se funda en valores morales apriorísticos, sino en un juicio de hecho universal: sin vida no hay sociedad ni economía. La economía de la vida es la última instancia (Dussel, 2002; Hinkelammert y Mora, 2009).

Dentro del marco histórico de posibilidades materiales y orientadas por ese principio fundamental mediado por la especificación de principios específicamente económicos, las prácticas de la ESS incorporan elementos morales, que no son universales, en lo relativo al

accionar humano respecto a los procesos económicos y sus consecuencias en situaciones concretas. A pesar de la diversidad cultural, puede postularse que esas prácticas incluyen, como principios morales comunes de acción:

- propender a la inserción de todas y todos en el sistema de división social del trabajo digno, especialmente el comunitario y/o el asociativo autogestionado, afirmando la cooperación y complementariedad de los trabajos particulares;
- Vigilar que la producción sea responsable social y ecológicamente, controlando la innovación tecnológica en ese sentido;
- salvaguardar la biodiversidad así como diversidad de formas económicas y sus culturas, respetando sus dinanismos y desarrollos;
- reconocer que la economía y la cultura no pueden desimbricarse;
- afirmar la justicia distributiva de medios de producción y de la riqueza producida, y en particular la responsabilidad del Estado en esa materia;
- propender a la reciprocidad antes que al contrato utilitarista y en particular al comercio justo;
- recuperar la función de la moneda nacional como bien público, y en lo local incentivando el desarrollo de monedas sociales;
- asegurar la provisión y distribución de los medios materiales para la resolución de las necesidades y deseos legítimos de todas y todos, evitando el consumismo, destructor de la naturaleza y cosificador de las relaciones sociales y favoreciendo la realización de las necesidades por la vía de satisfactores sinérgicos;
- afirmar la conciencia y las prácticas crítico-reflexivas, así como la participación efectivamente democrática, avanzando hacia el objetivo de la emancipación humana respecto a estructuras objetivantes.

Más en concreto: por prácticas de ESS queremos significar experiencias económicas no capitalistas, provenientes de (a) la sociedad: hacia una generación de bases materiales y lazos sociales dirigidos al logro de la reproducción directa particular/comunitaria de la vida con dignidad, y sus correspondientes valores morales; (b) lo público -estatal o no estatal- asegurando la reproducción de las bases materiales o de las condiciones generales orientadas a una mejor reproducción de la vida de sus actores y de sus comunidades. Como condición de sostenibilidad y como objetivo en sí mismo, esas prácticas económicas apuntan a establecer una relación virtuosa con una sociedad que siga el principio ético de asegurar el desarrollo y reproducción de la vida de todas y todos en equilibrio con el conjunto de la naturaleza. Esto implica la reinención del Estado en su relación con la sociedad civil (Santos, 2005) y, por supuesto, del sistema político. Lejos de pretender implementar un sistema institucional ya

listo y acordado, esas prácticas forman parte de un proceso de transición con final abierto y de duración correspondiente con los tiempos de los cambios estructurales que anticipa.

Esas prácticas transformadoras se dan en el interior de un sistema socioeconómico con hegemonía del capitalismo. Esa hegemonía requiere que la acción para la resolución de las necesidades vaya envuelta en una lucha cultural, por otros valores, otras visiones del mundo, otras epistemologías.

6. LAS TENDENCIAS GENERALES EN AMÉRICA LATINA

Bajo el título de ESS actualmente predominan en América Latina dos grandes categorías de prácticas, muy limitadas con respecto al programa de acción sugerido en el acápite anterior.

Por un lado, y a partir de la crisis de los mecanismos de inclusión provocada por el período neoliberal, se dan prácticas a nivel microeconómico, orientadas a la reinserción de los excluidos e indigentes -con rasgos de solidaridad intra-organización-. Paradójicamente se procura una inserción o reinserción en el mismo mercado que los excluyó, que estadísticamente seguirá excluyendo masas de seres humanos y que no para de impulsar procesos de destrucción de los equilibrios naturales. Instrumentos como el microcrédito o subsidios de pequeñas inversiones iniciales acompañan esos programas.

Por otro lado, con base en la política fiscal, se generalizan las políticas públicas de redistribución de ingresos monetarios (no de medios de producción) hacia los sectores de pobreza extrema. Tales esfuerzos sólo pueden ser sostenidos por la voluntad política o por principios morales que la fuerza del proceso de globalización capitalista, accionando sobre lo material y lo simbólico, ha demostrado que son de difícil sostenibilidad.

En esas prácticas falta la visión totalizante que orienta hacia la construcción de Otra Economía, es decir hacia otro sistema económico, social y solidario (como, por ejemplo, manda la constitución ecuatoriana), aún si no es posible diseñar un nuevo sistema institucional completo. Este nivel de concepción y de acción sistémica es indispensable si se trata de construir Otra Economía y no de meramente paliar las consecuencias sociales indeseables o peligrosas para el poder dando gobernabilidad al sistema capitalista periférico. Implica que el conjunto de comunidades que componen la sociedad reflexione y actúe a través de todos los principios arriba enunciados, contrarrestando las fuerzas del mercado así como los procesos de reproducción de la cultura capitalista. Una base firme para ese proceso es el sector de economía popular y su potencial para conformar un amplio sector orgánico de economía solidaria traccionando al estado a través de la reivindicación democrática. El hecho de que sus organizaciones están orientadas no por la ganancia de capital sino por la reproducción ampliada de las vidas de sus miembros permite afirmar la posibilidad de ampliar esa lógica a su relación con los otros, en base a relaciones de reciprocidad (Coraggio, 2011a).

Se advierte también una ausencia generalizada de sujetos colectivos, indispensables para

sostener e introyectar en la lógica de la democracia liberal ese proyecto de transformación estructural con otro sentido de lo económico, lo que, articulando los intereses y reivindicaciones de los diversos sectores sería la base de la constitución de un pueblo (Laclau, 2005). Dada la consiguiente dificultad para articular las prácticas de los agentes de los centros de autoridad nacional con las prácticas micro, y en lo que no puede sino ser una larga transición, deberían privilegiarse las prácticas constructivistas a nivel mesosocioeconómico como mediadoras entre los dos niveles indicados. Esto implica crear o consolidar territorios constituidos por relaciones intersubjetivas de proximidad, solidarias en lo material y lo simbólico entre personas, comunidades y su ámbito natural, como pisos firmes para la emergencia de sujetos colectivos con autonomía relativa y un grado suficiente de desconexión respecto a las leyes del mercado. Se trata, como lo pone Alain Caillé, de realizar “la aspiración a hacer revivir en el seno de la sociabilidad secundaria los valores cardinales de la sociabilidad primaria: lealtad, interdependencia, confianza, reciprocidad” (Caillé, 2009).

Como demostraron Polanyi y Marx, el mercado ha sido y es resultado de una construcción social, por fuerzas que utilizan la violencia del poder económico, político y simbólico (y aún militar), hoy impulsoras del proyecto neoconservador de dominio del mundo. El proyecto de Otra Economía, social y solidaria enfrenta la oposición de esas fuerzas y no puede desentenderse de la necesidad de radicalizar la democracia como parte constitutiva de su proyecto alternativo, posibilitando, entre otras cosas, una acumulación originaria inversa (Gaiger, 2014).

7. LA ESS EN LOS NUEVOS PROCESOS CONSTITUCIONALES⁴

Los recientes procesos constitucionales de Venezuela, Ecuador y Bolivia junto con la promulgación de nuevas leyes incorporan de manera explícita e intentan institucionalizar formas de la ESS.

En el caso de Venezuela encontramos una profusión de nombres utilizados por el mismo gobierno en el lapso de 12 años: economía social, comunal, popular, etc. Entre otras cosas, esto refleja el apurado proceso de búsqueda, experimentación y aprendizaje económico que allí se ha venido dando. Se observa también una evolución del sentido de la propuesta de economía social, que va desde la democratización del mercado y el capital -donde la economía social es vista como una vía alternativa y complementaria a la economía privada y la pública, basada en empresas asociativas y microempresas autogestionadas- hasta la construcción del “Socialismo del Siglo XXI”.

Por ley se viene promoviendo la acción de un Poder Popular para construir un Sistema Económico Comunal, formado por Empresas de Propiedad Social Comunal (directa o indirecta); Unidades Productivas Familiares (en el sentido mercantil); y Grupos de Intercambio Solidario de prosumidores organizados voluntariamente.

4 Un mayor desarrollo de este tema puede encontrarse en Coraggio (2012).

Al encontrarse con un estado burocrático y resistente a las nuevas políticas y una sociedad sin suficientes organizaciones que pudieran proponer con autonomía o asumir las consignas que venían del gobierno, se intentó incentivar la cooperación volcando una gran masa de recursos a la formación de nuevas empresas de producción social, particularmente cooperativas, con resultados muy por debajo de los previstos. Por las mismas razones se generó una nueva institucionalización de las prácticas de construcción de Otra Economía, con nuevos actores: las Misiones, grandes movilizaciones, particularmente de jóvenes, paralelas a las estructuras del Estado, una de las cuales (“Vuelvan Caras”) tuvo a su cargo la movilización de recursos y estímulos a las iniciativas económicas desde las comunidades.

En el caso de Ecuador, la nueva Constitución establece que se reconocen diversas formas de organización de la producción en la economía, entre otras las empresas públicas o privadas, mixtas, familiares, domésticas, autónomas, comunitarias, asociativas y cooperativas. Las seis últimas formas enumeradas conforman la denominada Economía Popular, y las tres últimas la Economía Popular Solidaria (EPS), a la cual la Constitución asigna un papel destacado.

Igualmente, el Plan Nacional del Buen Vivir reconoce las formas de la EPS y anuncia la creación de mecanismos de participación para la definición de las políticas públicas. Hasta ahora no se ha avanzado en esto último de manera sustantiva, lo que muestra la resistencia de las instituciones anteriores (burocracia estatal, cultura política de las organizaciones sociales y de la ciudadanía en general).

El artículo 283 de la nueva Constitución establece que “el sistema económico es social y solidario y se integra por las formas de organización económica pública, privada, mixta, popular y solidaria y las demás que la Constitución determine” y agrega “la economía popular y solidaria se regulará de acuerdo con la ley e incluirá a los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios”.

En el caso de Bolivia, la nueva Constitución manda al Estado que deberán reconocerse, protegerse y promoverse las cooperativas así como los sistemas de producción y reproducción de la vida social fundados en los principios y la visión propios de los pueblos y naciones indígenas originarias y de los campesinos. Asimismo, que se apoyará con prioridad la organización de estructuras asociativas de pequeños productores, urbanos y rurales.

8. LAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE ESS EN PAÍSES DE AMÉRICA LATINA.

Nos referiremos aquí a las políticas públicas de cinco países de la región que pueden caracterizarse, con variantes, como gobiernos de la nueva izquierda (Bolivia, Ecuador, Venezuela) o al menos con proyectos nacional-populares (Argentina) o sencillamente progresistas (Brasil). Y lo haremos desde la perspectiva de la ESS.

Un rasgo común de las políticas del nuevo siglo es la utilización de importantes políticas de **redistribución** de ingresos monetarios hacia los sectores de mayor pobreza resultantes del

neoliberalismo. Otra característica común es el significativo incremento de la redistribución a través de la provisión de bienes públicos (educación, salud, programas de vivienda, etc.). Ambas líneas de política pública son componentes de la aplicación del principio general de redistribución que orienta prácticas públicas de una economía social y solidaria, como se indicó más arriba. Esto ha sido facilitado por la captación estatal (por renegociaciones con transnacionales, estatizaciones o por fuertes impuestos a las exportaciones privadas) de rentas internacionales originadas en el alza de los precios en el mercado global y la aplicación de tecnologías de alta productividad en los sectores productores de materias primas. Una característica significativa es la de los limitados o nulos avances en lo relativo a la redistribución de medios de producción, particularmente la tierra y el agua. Esto se debe, creemos, al objetivo de evitar la conflictualidad adicional que implicaría avanzar en esa dirección y a la complicada trama de acciones legales que supondría dentro de un estado de derecho.

A pesar de ser lo anterior parte de la ESS tal como se visualiza desde una concepción sustantiva, a lo largo de América latina esto se denominaría “Política Social” con el significado de políticas sociales compensatorias para la pobreza extrema, con predominio de una visión sectorializada: “Política educativa”, “Política de salud” o bien “Política fiscal”. La cuestión de los nombres no es menor cuando se está disputando la hegemonía en el campo de la “Economía”. De hecho, en general el nombre de la nueva Economía Social, Economía Solidaria o Economía Social y Solidaria ha sido limitado a la promoción de programas de generación de micro emprendimientos con empleo asociativo y autogestionario. Esto ha sido comprendido como una vía para la integración de los excluidos al trabajo mercantil, es decir productor de bienes y servicios para el mercado, con lo que en la mayoría de los casos no logra despegarse de la matriz de la política social compensatoria. Sus principales instrumentos son subsidios monetarios condicionados al desarrollo de actividades asociativas autogestionadas, extendidos en su alcance demográfico aunque de pequeña escala a nivel microeconómico, acompañados por la difusión del microcrédito, a veces como forma comunitaria, otras como negocio, y la consabida capacitación.

Estos programas también responden al principio de la ESS de garantizar la **inserción laboral** de todas y todos, y no generan mayores conflictos con las clases propietarias, salvo el de la vinculación que se hace al cobro de mayores impuestos para subsidiar gente “que no quiere trabajar”. Es recurrente el problema de la sostenibilidad de esos microemprendimientos, lo que suele tratarse a nivel micro, cuando la principal causa de las dificultades es el contexto de una economía de mercado, lo incompleto e incierto de las políticas públicas y la ausencia de sujetos colectivos que asuman esa estrategia. Es notorio que tales programas no pueden salir del paradigma de la empresa de capital para valorar la eficiencia actual y potencial de los emprendimientos populares.

En el mismo campo se ha avanzado en la formalización y recuperación de derechos sociales de los trabajadores asalariados, incluidas mejoras importantes en el nivel de los salarios, ganando peso en la distribución primaria del ingreso, y el reconocimiento del estatuto de

trabajador asociativo con derecho a los sistemas de seguridad social. Por el contrario, incluso en los casos de Bolivia y Ecuador, donde se ha reconocido constitucionalmente la existencia de economías familiares y comunitarias, se ha prestado poca o nula atención al desarrollo de la producción doméstica para el propio consumo salvo en el caso de viviendas autoconstruidas.

En lo relativo a **la relación sociedad-naturaleza**, cuya propuesta dentro de la ESS se ve representada por la consigna occidentalizada de defensa de los “derechos de la naturaleza”, ha tenido en todos los casos problemas derivados de su contradicción con los modelos neodesarrollistas que han reaparecido en esos procesos. Esto no es fácil de resolver dado que, por un lado, estas economías no han dejado de ser primario-exportadoras, e incluso las más industrializadas siguen dependiendo de esas exportaciones y, por otro, su legitimidad electoral original requiere ser sostenida con una mejoría continua de las condiciones de vida de las mayorías dentro de un marco de estabilidad. Esto último requiere una masa creciente de excedente que en lo inmediato depende del incremento de las exportaciones, dada la dificultad política de avanzar en otros frentes internos. Una posibilidad para reducir el peso de esta contradicción y el impacto de las actividades extractivas que amenacen los equilibrios de la naturaleza es incrementar la autarquía a nivel de toda la sociedad apoyada en la integración regional, lo que requiere consenso sobre un proyecto compartido que trascienda la buena y más justa gestión de una economía de mercado periférica.

En materia de **reciprocidad** se destaca la recuperación, desarrollo y cobertura -con tendencia a la universalidad- de los sistemas de seguridad social, en el caso de Argentina estatizando los sistemas privados de ahorro, no así las empresas pre-pagas de seguro médico.

En lo relativo al **intercambio**, la intervención en el sistema de precios de bienes y servicios, limitando directamente su variación, afirmando la gratuidad de los servicios de educación y salud, subsidiando productos y servicios de primera necesidad, limitando las tasas de interés, entre otras medidas, han logrado reducir los costos de vida de los sectores de menores ingresos, pero han beneficiado igualmente a los sectores medios dada la dificultad de discriminar precios. La multiplicación de ferias populares y de sistemas de crédito popular ha sido otro instrumento, en este caso de responsabilidad compartida con organizaciones de productores y consumidores. El trueque y la creación de monedas sociales ha quedado librado a las iniciativas populares, aunque en el caso de Venezuela está expresamente reconocido esa institución en la Constitución. En cuanto a la vía del comercio justo, también ha quedado librada a las iniciativas desde la sociedad, salvo su reconocimiento legal en Brasil y el importante caso del ALBA (Alianza Bolivariana para nuestra América) encabezada por Venezuela, en la que participan países centroamericanos además de Bolivia y Ecuador. Su objetivo es introducir relaciones de reciprocidad en el intercambio entre las economías involucradas (Ej: cambio de petróleo venezolano por servicios de educación o salud prestados por profesionales cubanos).

En lo relativo al **consumo**, evidentemente impulsado por las otras políticas, ha habido un

regreso a modelos donde la expansión de la demanda es vista como motor del crecimiento económico, tanto por el gasto del estado como por la inyección de recursos en la base de la pirámide de ingresos. Siendo que la perspectiva utilitarista es que el bienestar individual se basa en un mayor consumo, aunque no hay riesgos de consumismo de parte de los sectores pobres, sí se da un “derrame hacia arriba” generado por esas políticas que sí desemboca en una exacerbación del consumismo. En todos los casos se confirma que los sectores comerciales, financieros e industriales y los medios en general han incrementado fuertemente sus ganancias e ingresos como resultado de la aplicación de ese modelo. Sin embargo, la respuesta de los sectores capitalistas en términos de mayor inversión productiva ha sido reducida, produciéndose una creciente brecha en los saldos de comercio exterior en los países (salvo el caso de Brasil) que por otro lado están bloqueados para obtener recursos en el mercado financiero internacional. De hecho, a pesar de las ganancias obtenidas, los sectores más concentrados, particularmente el financiero, utilizan su capacidad de maniobra y su control de los medios de comunicación de masas para hostigar estos procesos y provocar su desestabilización.

Finalmente, en lo que hace a la **coordinación** del sistema, los tres procesos andinos han recuperado el concepto y la institucionalidad de la planificación a cargo del Estado, pero sin incorporar las críticas que ya se planteaban en el pre-neoliberalismo por su tecnocratismo y la ausencia de participación de la sociedad. Esto se extiende al estilo de diseño y gestión de las políticas públicas, predominantemente tecnocrático. Esto constituye una falta al principio democrático que requieren las prácticas de ESS.⁵

En general, todas esas políticas asumen que las respuestas de individuos y comunidades serán utilitaristas. El factor de cooperación y reciprocidad es visto como una pendiente difícil de recorrer por la persistencia del individualismo y la cultura del “sálvese quien pueda” introyectada como sentido común durante el período neoliberal. El principal mecanismo de desarrollo de la solidaridad no es entonces el intersubjetivo sino el superestructural, con mediación del Estado, que no propicia la formación de sujetos colectivos con capacidad para transformar el sistema económico. Por el contrario, estos procesos, surgidos de movilizaciones populares autónomas y de la acción de movimientos sociales, una vez en el gobierno tienden a desactivarlos como indica el estilo predominante de conducción política líder-masa.

En resumen, siendo lógicamente cercana a un programa de izquierda, la ESS puede limitarse a ser una rama de la política social focalizada en los pobres, como acompañamiento moral valioso a un modelo neo-desarrollista y con tendencia, por razones pragmáticas, a recaer en la reproducción del utilitarismo y del extractivismo.

5 En lo que hace a las políticas específicas de Economía Solidaria, el caso del Brasil parece ser una excepción por sus avances en la co-construcción de las políticas. El Foro Brasileño de Economía Solidaria (FBES) incluye tres actores: los emprendedores económicos solidarios, los promotores de la sociedad civil y los gestores públicos. Su origen se remonta al primer evento del Foro Social Mundial, Ver Sen et al (2004), en que se constituyó el Grupo de Trabajo Brasileño de Economía Solidaria. Con la asunción en 2003 por Lula da Silva, se impulsó la creación de una Secretaría especializada y la designación de Paul Singer, economista socialista y uno de los fundadores del PT. Simultáneamente se creó un órgano consultivo y propositivo, con una composición multiactoral similar a la de la FBES. Este grado de institucionalización de la relación estado/sociedad civil puede generar también cierta burocratización del movimiento (a nuestro juicio inevitable cuando se propone la co-construcción de las políticas).

Las prácticas innovadoras que entran bajo el paraguas de la ESS pueden compartir el horizonte ético de la reproducción de la vida digna de todas y todos como criterio en última instancia, pero al concretarlo en prácticas públicas, pueden diferir en sus alcances y sus formas, e incluso ser contradictorias en lo inmediato. Visto desde el punto de vista de la sociedad, el problema no es tampoco de fácil resolución. Aún si grandes movimientos sociales han impulsado o apoyado los cambios en defensa de la economía popular y, más allá, en procura de un nuevo régimen económico, los movimientos tienen contradicciones internas y en todo caso deberán defender la vigencia del mandato político a la vez que comienzan a adecuar las prácticas económicas a las nuevas propuestas de institucionalización.

Visto con una perspectiva intergeneracional, como ya se dijo, la Economía Popular y sus formas de resistencia o de sobrevivencia proveen el piso socioeconómico y cultural sobre el cual puede construirse una economía social y solidaria. El campesinado, y sus organizaciones renovadas (MST en Brasil, Vía Campesina, etc.), el movimiento argentino de piqueteros⁶, los movimientos feministas, los movimientos étnicos, las corrientes de la teología de la liberación, los movimientos ecologistas, son fuerzas sociales organizadas o que emergen en determinadas coyunturas, que tienen el potencial para constituir una voluntad política capaz de plantear aproximaciones al sistema económico social y solidario como parte constitutiva de un proyecto nacional y popular de alcance regional.⁷

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amin, Samir (1988), *La desconexión*. Buenos Aires: IEPALA.

Assadourian, Carlos y otros (1977), “Modos de producción en América Latina”, *Cuadernos de Pasado y Presente*, Nro. 40, México.

Caillé, Alain (2009), “Sobre los conceptos de economía en general y de economía solidaria en particular” en José Luis Coraggio (Org), *Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*. Buenos Aires: CICCUS.

Coraggio, José Luis, (2011a) *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital*, Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Ed). Quito: Abya Yala/FLACSO.

Coraggio, José Luis, (2011b), “Principios, instituciones y prácticas de la economía social y solidaria”, en J.L. Coraggio (2011).

Coraggio, José Luis (2012), “La presencia de la economía social y solidaria (ESS) y su institucionalización en América Latina”, en www.coraggioeconomia.org

6 Referido a las movilizaciones sociales reivindicativas de trabajos, iniciadas en localidades afectadas por la desindustrialización de fines del siglo, resultantes de la aplicación de las políticas neoliberales. Su nombre deriva de su forma de manifestación, tomando espacios públicos y en particular cortando el tránsito. Luego dieron lugar a una organización de orden nacional.

7 Sobre esto podrá verse: José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville (Org.): *La economía social y solidaria en movimiento*. Nuevas perspectivas teóricas y prácticas, UNGS (en proceso de edición).

Coraggio, José Luis y Jean-Louis Laville (2014), Reinventar la Izquierda en el Siglo XXI. Para un diálogo Norte-Sur, Buenos Aires y Quito, UNGS/IAEN/CLACSO/DR&RD.

Dussel, Enrique (2002), Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión. México: Editorial Trotta.

Gaiger, Luiz Inácio (2014), “La economía solidaria y el capitalismo en la perspectiva de las transiciones históricas”, en J.L.Coraggio (Org) La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas, Buenos Aires: UNGS.

Harvey, David (2004), “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”, en Panitch, Leo y Leys, Colin (eds.), El nuevo desafío imperial – Socialist Register 2004, CLACSO, pp. 99-129, Buenos Aires.

Hinkelammert, Franz y Henry Mora (2009), Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política, Buenos Aires: UNGS/Altamira.

Hinkelammert, Franz, (2000), Crítica a la razón utópica. San José, Costa Rica: DEI.

Laclau, Ernesto (2005), La razón populista, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lakatos, Imre. (1993) La metodología de los Programas de investigación científica. Madrid: Alianza.

Laville, Jean-Louis (2013), “Solidaridad”, en D.Cattani, J.L.Coraggio y J-L.Laville (Org.), Diccionario de la Otra Economía. Buenos Aires: UNGS.

Oviedo Freire, Atawallpa (2013), Buen Vivir vs. Sumak Kaysay. Reforma capitalista y revolución alter-nativa. Una propuesta desde los Andes para salir de la crisis global. Buenos Aires: Editorial CICCUS,

Polanyi, Karl, (2006 orig 1944), La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. México: Fondo de Cultura Económica.

Polanyi, Karl, (2012) “El lugar de las economías en las sociedades” y “La economía como proceso instituido”, en K.Polanyi, *Textos escogidos*, Buenos Aires: CLACSO, UNGS.

Quijano, Aníbal, (2008) “Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo”, *ALAI, América Latina en Movimiento* (<http://alainet.org/active/24123&lang=es>)

Santos, Boaventura de Sousa (2005), Reinventar la democracia. Reinventar el estado. Buenos Aires, CLACSO.

Salamanca Serrano, Antonio, “La investigación jurídica Interdisciplinar e intercultural. Metodología, epistemología, gnoseología y ontología”, IAEN, Quito, enero 2015)

Sen, Jai, Arturo Escobar y Peter Waterman (ed.) (2004), El Foro Social Mundial: desafiando imperios, El Viejo Topo, España.



Sraffa, Piero (1960), Producción de mercancías por medio de mercancías Barcelona: Oikos-Tau.

Ulrich, Peter (2008), Ética económica integrativa. Fundamentos de una economía al servicio de la vida. Quito: Abya Yala.



IMAGINANDO OTRAS ECONOMÍAS Y REALIDADES DESDE LAS BASES EPISTÉMICAS DE OTRAS COSMOVISIONES Y DE LAS NUEVAS –Y NO TAN NUEVAS– VISIONES DEL MUNDO; EL CASO DE YOMOL A'TEL COMO UNO DE LOS SIEMPRE INACABADOS INTENTOS.

José Andrés Fuentes González¹

Resumen

Partimos de que la construcción de Otras economías—epistemológicamente distintas a la hegemónica— y de Otras formas de entender eso que se llama “desarrollo” es necesaria y urgente.

Tanto las epistemologías del Sur como otras nuevas visiones del mundo (como la de la física cuántica) podrán ser la base de estas construcciones. Así habrá que reconocer una “realidad participativa” que es co-creada en el proceso de observación mismo. Igualmente se trascenderán las ideas hegemónicas de competencia, egoísmo, antropocentrismo, trabajo y desarrollo, para incorporar esas nuevas –y no tan nuevas– visiones del mundo, las cuales hablan de solidaridad, gozo, interdependencia, bien común y vida buena, en una relación sagrada con la Madre Tierra.

En Yomol A'tel (grupo de cooperativas y empresas de economía solidaria en Chiapas, México) intentamos partir de lo ya dicho para ir construyendo otras formas de hacer economía. Este esfuerzo se enmarca en una lucha regional por la construcción de autonomías, o espacios liberados, en búsqueda de esas heterotopías.

Palabras clave: Economía solidaria / Epistemologías del Sur / Vida buena / Saberes indígenas / Chiapas

Abstract

The construction of Other economies, epistemologically different to the hegemonic, and other ways of understanding that thing we call “development”, is both necessary and urgent.

The epistemologies of the South and the new –and not so new– visions of the world (such as Quantum Physics) may be the basis of these constructions. They invite us to recognize a “participative reality” that is co-created through the process of observation. Also, the hegemonic ideas of competence, selfishness, anthropocentrism, work, and development will be transcended; illuminating the relevance of these new visions of the world based on solidarity, joy, interdependence, common good, and good living, in an all-encompassing and sacred relation with Mother Earth.

In Yomol A'tel (a group of cooperatives and enterprises of solidary economy in Chiapas, Mexico) we operate taking into account the above, in order to construct other ways to make economy. This effort is part of the regional struggles that aim to build autonomies, or liberated spaces, in the search of those heterotopies.

Keywords: Solidary economy / Epistemologies of the South / Good living / Indigenous knowledge / Chiapas

¹ José Andrés Fuentes González (joseandres.fuentes@gmail.com) trabaja en el grupo de economía solidaria Yomol A'tel (Chiapas, México) coordinando la estrategia operativa del grupo. Es ingeniero industrial de formación y actualmente es doctorando por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España), su investigación se basa en las epistemologías del Sur y otras formas invisibilizadas de saber y conocer, como aportaciones pertinentes y necesarias para la construcción de otros saberes. Ha colaborado con diversos movimientos y proyectos rurales, campesinos e indígenas en México por más de diez años.

DE DÓNDE PARTIMOS

Sería necio seguir argumentando en cómo la economía hegemónica y el “desarrollo” están terminando con la diversidad y la Naturaleza de este mundo, ocasionando destrucción y muerte a su paso. Ambos han fracasado y están destinados a estudiarse como en la arqueología, en pasado (Sachs, 1992). Valga sólo anotar un par de ideas.

La economía y el desarrollo, como todo en realidad, son inseparables y no pueden entenderse de manera independiente. El “desarrollo” es el fin y la economía el medio de una carrera por ver quién corta primero la rama del árbol sobre la que se encuentra parado (Hinkelammert 2003:33).

Sobre el “desarrollo” y esa sociedad industrial partimos de lo ya dicho por Illich, Esteva, Rist, Sachs y otras y otros. Este proyecto civilizatorio no sólo es inviable ambiental y socialmente, sino que tampoco está haciendo más felices a las personas. Por su parte el problema de la economía no está en si es capitalista o socialista o feminista o ecológica o ambiental o social, sino en sus bases epistemológicas.

Por poner un ejemplo, la *escasez* –el “problema económico” por excelencia– sólo puede entenderse si se acepta como punto de partida una mirada del mundo en la que los deseos materiales son infinitos (bajo este supuesto, claro, todo es escaso), que se basa en el egoísmo, el individualismo, la competencia y la ganancia. Esto, por supuesto, está lejos de ser algo “natural” en los humanos –si algo como tal existiera– Capra (1982) y Esteva (2013b) explican cómo en muchas culturas estos comportamientos se veían, y se ven, como locura o inmoralidad.

Esto es un asunto pues de cómo nos entendemos los seres humanos y sociedades en el mundo –llámese paradigma epistémico, cosmovisión, cosmos-ser, no importa–. La economía, como todas las ciencias, incorpora los elementos de este paradigma hegemónico² –occidental, moderno y colonial– en su mirada de la realidad. Así, sólo *conoce* lo formalizable y deja fuera todo lo demás, lo que en verdad importa –la felicidad, el bien-estar, la amistad, el amor, etc.

Es ya evidente que este pensamiento cartesiano ha durado más que su utilidad. Gandhi consideraba que la civilización occidental es una enfermedad curable (Esteva, 2009). No es que *todo* el mundo haya sido colonizado por esa sociedad industrial, aunque buena parte sí lo fuimos, y hemos constatado que su hegemonía está destruyendo la vida en el planeta. Para realizar este ejercicio de descolonización, como explica Marañón-Pimentel (2012:50) debemos comenzar por deconstruir las categorías de modernidad-colonialidad, desde sus bases teóricas y epistemológicas. Así se evidenciarán las rupturas del modelo y nos dará pistas para guiar la construcción de alternativas. Ahora, cabe preguntarnos si de este ejercicio

² Sin intención de hacer un listado de características, podemos distinguir algunos de los elementos epistemológicos base de este paradigma: la razón, la separación Sujeto-Objeto, la simplificación, la fragmentación, el determinismo, la matematización, una concepción lineal del tiempo, la idea de lo universal y de lo Uno, de la cual se deriva la dualidad excluyente característica de esta forma de conocimiento que se pretende totalitaria.

la economía, como disciplina, podrá sobrevivir, y si eso es deseable (Capra, 1982).

Finalmente esta locura económico-productiva-social-epistemológica-desarrollista tendrá fin, pronto, ya sea a partir de un cambio en la conciencia planetaria o vía la catástrofe ambiental, la destrucción y la muerte, que si habrán de ser, serán.

Pero no entremos en ello. Más bien quisiera poner a consideración dos premisas que supongo fundamentales para poder pensar e imaginar alternativas, económicas también: una, es la necesidad de partir y aprender de y desde las epistemologías del Sur, como Boaventura de Sousa viene argumentando hace muchos años ya. La segunda—que me parece menos asumida por nuestros movimientos sociales— es la importancia de reconocer que lo epistemológico precede a lo ontológico—o no precede, más bien no son *cosas* distintas, ambas forman parte del proceso dinámico que conocemos como *realidad*—.

La necesidad de aprender de y desde el Sur requiere de abrirnos a replantear nuestras propias ideas (Esteva, 2014). Es aprender de los pueblos del Sur, sí, pero también de la Naturaleza, de la Vida, del agua y la montaña. El racionalismo occidental—que sabemos es sólo otra forma más, igual de válida/inválida, de conocer la realidad (Feyerabend, 1984)— ha colonizado la mayoría de nuestras percepciones de la realidad y muchos lo hemos incorporado a nuestro ser. Nuestra descolonización de esta visión del mundo es un paso que no podemos omitir ni postergar.

La segunda premisa es que la forma de ver/interpretar la realidad—en este sentido nuestros pensamientos y palabras también— crean, o co-crean más bien, la realidad misma que vemos e interpretamos. No se trata de determinar si la epistemología precede a la ontología o viceversa, sino de asumir que ambas son parte de un proceso dinámico co-construido que llamamos *realidad*. Esto lo ha retomado la moda del *new age* hablando de la “ley de la atracción”. Por su parte la física cuántica lo “descubrió” hace varias décadas al constatar que las partículas se comportan de modos distintos cuando son observadas que cuando no lo son. Así, Schrödinger y Wigner explicaban que la base de la realidad está en la conciencia y la percepción y no en la materia (Pigem, 2009:143). Sin embargo los budistas lo conocen desde hace más de dos milenios; el *Dhammapada* (cap. 1)—uno de los libros más importantes del budismo— empieza con la contundente frase: “Todo lo que somos es resultado de lo que hemos pensado”. La idea de Sujeto (observador) y Objeto (realidad observada) se desmorona y en su lugar queda una idea de realidad participativa.

Si aceptamos esto habría que asumir que la realidad que miramos y pensamos, en este caso la economía (sabiendo que no está separada de todo lo demás), será diferente a partir de que la pensemos y observemos de un modo distinto. Asumir esta “realidad participativa” me parece uno de los primeros pasos necesarios en la construcción de alternativas.

Así pues expondremos algunas “premisas epistemológicas” que pueden ser útiles para imaginar y construir otras economías y otros mundos posibles, no como una promesa

proyectada a futuro, sino como un proceso que ya está andando. Primero abordaremos algunas ideas que surgen de estas nuevas –y no tan nuevas– visiones del mundo, continuando con algunos postulados provenientes de las epistemologías del Sur. Presentaremos después cómo intentamos llevarlo a cabo en el grupo de economía solidaria Yomol A'tel y concluiremos con algunas reflexiones sobre estos tiempos de cambios y transiciones.

En este punto es preciso hacer dos consideraciones. La primera es que el presente texto no se trata de una “investigación científica”, siendo ésta una de las formas –igual de válida que cualquier otra como ha expuesto por décadas Paul Feyerabend (1984, 1985) – de construir conocimiento. Asumimos la presentación de este texto como una acción militante en la búsqueda y re-conocimiento de nuevas formas de construir conocimiento. No hay, por tanto, un método científico o una investigación formal como tal.

La segunda consideración es para explicitar mi vínculo con el grupo Yomol A'tel, cuyo caso se presentará más adelante. He trabajado en este grupo, como director de estrategia operativa, los últimos tres años y desde ese intento de construcción de alternativas es que hablo. La exposición no pretende en ningún momento ser objetiva –finalmente esa “objetividad”, tan buscada durante siglos, no existe, como aquí se intentará exponer– sino convencida de una apuesta por construir alternativas económico-productivas en estos tiempos de cambios civilizatorios.

ALGUNAS NUEVAS –Y NO TAN NUEVAS– VISIONES DEL MUNDO

Existen diversas corrientes epistémicas dentro de la tradición científica desde las cuales se intenta trascender el paradigma cartesiano. Entre ellas encontramos las propuestas de transdisciplinariedad y pensamiento complejo, el holismo, la física cuántica y las nuevas concepciones de la vida en la biología y la teoría de sistemas. No pretendemos hacer un repaso de estas propuestas sino sólo exponer algunas ideas relevantes.

Fritjof Capra (1996) explica cómo en la física y la biología se ha constatado que los sistemas son totalidades que carecen de significado como entidades aisladas. Las partículas subatómicas, por ejemplo, sólo pueden ser entendidas como relaciones (que incluyen al observador y al proceso de medición); esto implica que las partículas –las cosas– no son tanto cosas sino *interconexiones* y sólo así pueden ser entendidas y explicadas.

Si esto aplica para los *objetos* del mundo, mucho más evidente es para los *procesos*. Así, las crisis económica, ambiental, política, cultural, epistemológica, etc. no pueden ser entendidas por separado. Es necio seguir pensando la pobreza como un problema económico o la sustentabilidad como una cuestión ambiental. Todos los eventos son transdisciplinares, o más bien adisciplinarios, las disciplinas son la ficción. Una mirada relacional entre humanos y Naturaleza pasa por superar el dualismo Sujeto-Objeto que ha caracterizado al conocimiento moderno.

Asumir esto implica reconocer que la materialidad existente, desde los microbios hasta las galaxias –junto con la realidad no-material existente– forma una red de procesos multidimensionales interconectados. Tolle (2005:246) explica cómo nuestra percepción –a través de los sentidos y la mente racionalizadora– y nuestro torrente de pensamientos compulsivos son lo que nos apartan e impiden percibir esa unidad de todas las cosas. Sólo cuando se logra percibir sin interpretar –como lo saben muchas filosofías orientales– se puede acceder a esa conexión más profunda con el Todo.

Niels Bohr, uno de los más destacados físicos del s. XX y quien fuera uno de los primeros en defender que ningún fenómeno *es* hasta que es un fenómeno *observado*, explicaba las profundas implicaciones epistémicas y ontológicas de estas nuevas visiones afirmando que “quienes al oír hablar por vez primera de física cuántica no se escandalizan es que no la han entendido” (citado en Pigem, 2013:119). Lo observado, sea en la física, en la economía o la biología, no puede entenderse por separado de quien lo observa; somos co-autores y co-creadores de un pluriverso de relaciones.³

Jordi Pigem (2009:144) explica cómo aunque distintos grupos asumen estas ideas no se ha logrado construir un marco conceptual práctico y coherente. Esto es porque seguimos en la inercia de creer en una realidad material, con sus leyes universales, que es independiente de nosotros. Para romper con esta inercia Morin (1977) propone empezar a construir meta-puntos de vista que permitan integrar en el análisis a los fenómenos observados con su observador.

La cosmovisión hegemónica ha visto durante siglos un mundo violento, de lucha y de poder alrededor suyo, tal vez no sea coincidencia que esa realidad le haya contestado en el mismo lenguaje en que se le preguntaba. Las nuevas visiones del mundo de una parte de la ciencia han descubierto una realidad participativa donde prevalece la cooperación sobre la competición, en los ecosistemas, los fenómenos físicos, los comportamientos animales, etc. Así, como recuerda Capra (1996:254), “la vida es mucho menos una lucha competitiva por la supervivencia que el triunfo de la cooperación y la creatividad”. Al darnos cuenta que todos estamos interrelacionados surge naturalmente la generosidad, la simpatía y la solidaridad (Pigem, 2009:158).

RE-SINTIENDO Y RE-PENSANDO DESDE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Los pueblos indígenas, las culturas de la Tierra y los pueblos del Sur –históricamente invisibilizados, también por la teoría crítica eurocéntrica– con pocos datos y mucha sabiduría, saben tanto más que el pensamiento hegemónico en cuestiones trascendentales como el gozo, la solidaridad, la vida buena, la armonía con la Naturaleza y la conservación de la diversidad. Muchos de estos movimientos encarnan ya las propuestas que desde los sectores

³ De esta forma la verdad absoluta, la totalidad y la objetividad, buscadas por siglos, pierden sentido. El camino se vislumbra a través de las verdades, las subjetividades y las incertidumbres en un pluriverso participativo –y no a través de la verdad, la objetividad y la dominación en un universo objetivo y externo–.

intelectuales se buscan y retoman.⁴ En el desconcierto de esta crisis civilizatoria estos saberes pueden aportar sin duda en la cuestión del equilibrio del mundo (Lajo, 2011). Su participación no sólo es una cuestión de ética sino de pertinencia.

Para escucharles es necesario dejar atrás nuestros colonialismos incorporados. Aprender a aprender de las personas ordinarias de las comunidades (Esteva, 2014) y aprender a escuchar en otros ritmos, otras formas y otros tiempos.

En las cosmovisiones de los pueblos del Abya Yala no sólo se piensa con la mente, sino también con el corazón, se sientepiensa (López, 2010). El “illanar” (rumiar el alma) del conocimiento andino incorpora las emociones y los instintos en el proceso de conocimiento (Lajo, 2012). A diferencia de la cosmovisión occidental –donde rige la idea del sujeto individual y de lo universal– el principio ordenador es el par, todo es parido y es dualidad. Este *dualismo fundacional* –muy distinto del dualismo excluyente moderno que parte de lo Uno y del que surge lo No-Uno– lleva a concebir las cosas y el mundo como complemento en sí, y es de donde surge orgánicamente el sujeto colectivo (Lajo, 2011).

“*In Lak’ech / Hala Ken*” dicen los mayas –yo soy otro tú / tú eres otro yo– o el ya famoso *Ubuntu* del sur de África –yo soy porque somos–. En estos pueblos originarios el sentido de la vida y de la sociedad tiene su base en la comunidad –que se conforma por humanos, plantas, animales, la lluvia, el viento, las montañas, los astros, seres de otros tiempos, etc.– (Ceceña, 2012). Más que individuos, son sujetos colectivos, nudos de relaciones reguladas por la reciprocidad que crean una “comunalidad” basada en el caminar cerca del otro, es el apoyo entre familiares, compadres, comadres y vecinos lo que teje el *Nosotros* (Esteva, 2013b).

Esta cuestión del “sujeto colectivo”, del *Nosotros*, es puesta en evidencia por el EZLN⁵ hace unos meses al anunciar la desaparición del Subcomandante Insurgente Marcos –quien había ejercido como vocero del grupo los últimos 20 años y jefe del ejército hasta el 2013–. Así, después de explicar por qué la persona bajo el pasamontañas no era quienes todos creían que era, dicen:

No habrá entonces casa-museo o placas de metal en donde nació y crecí. Ni habrá quien viva de haber sido el subcomandante Marcos. Ni se heredará su nombre ni su cargo. (...) No habrá viudas ni hereder@s. No habrá funerales, ni honores, ni estatuas, ni museos, ni premios, ni nada de lo que el sistema hace para promover el culto al individuo y para menospreciar al colectivo.

4 En su manera de mirar y hacer las cosas están muchas de las formas alternativas que buscamos para realizar nuestros quehaceres humanos (sociales, políticos, económicos, productivos, etc.).

5 Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Movimiento indígena en Chiapas (México) que se levantó en armas contra el gobierno mexicano el 1º de enero de 1994 bajo el grito de “¡Ya Basta!”. El ataque –por parte de los zapatistas, ya que las fuerzas gubernamentales, a través de los grupos paramilitares, han continuado los ataques a las comunidades de manera sistemática– duró poco más de diez días. A partir de ahí el movimiento giró hacia la construcción de la autonomía y una forma de auto-gobierno. Sus logros hoy en día los comparten en la *Escuelita Zapatista*. Para mayor información consultar: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>.

El personaje fue creado y ahora sus creadores, los zapatistas y las zapatistas, lo destruimos.

Si alguien entiende esta lección que dan nuestras compañeras y compañeros, habrá entendido uno de los fundamentos del zapatismo” (EZLN, 2014).

En este mismo sentido de lo colectivo hablaba Mariátegui, quien señalaba que un mundo nuevo emergería cuando los valores de cooperación y solidaridad del mundo andino fueran la base de la integración social (Marañón-Pimentel, 2012). Más que una mirada romántica, esto apunta a la construcción de ese Otro Mundo basado en la solidaridad y la diversidad.

Otro elemento clave es la visión sagrada de la *Pachamama* –que no sólo es la Naturaleza, sino todo el cosmos–. Esto lleva a prácticas productivas radicalmente distintas de las occidentales. Xuno López (2010) explica que desde la epistemología maya todo tiene su *ch’ulel*, su corazón-alma-espíritu-conciencia, desde los humanos hasta los ríos y minerales. Todo tiene su lenguaje, su corazón habla, piensa y llora, todo es sagrado y consciente.⁶

Es por ello que –como apunta Pigem (2009:160) – el mundo responde mejor cuando le hablamos en segunda persona. Cuando reconocemos lo sagrado de todo entramos en armonía con nuestra *Pachamama* y nos convertimos en una parte consciente de esa red inseparable, de esa conciencia del mundo (Tolle, 2005:247). Así, en lugar de conocer la Naturaleza a partir de la dominación y el control –como desde el paradigma moderno se ha intentado por siglos– nos acercamos a aprender de ella, de su complejidad y belleza, a través de un sagrado respeto, de la cooperación y el diálogo (Capra, 1996:225).

Esta forma de entender el mundo establece una relación muy distinta entre sociedad y naturaleza, entre producción y consumo, en el trabajo, el tiempo libre y el lucro (Santos y Rodríguez, 2002:56). La producción y el trabajo no son males necesarios, son espacios de gozo, actos sociales, religiosos y económicos que alegran a la *Pachamama* y a su vez nos alimentan (Ceceña, 2012). En ese Otro Mundo –que ya está andando– el gozo reemplazará al deseo como fuerza motriz de los quehaceres humanos, incluyendo al “trabajo”. El deseo, que mueve a las sociedades industriales, surge de la ilusión de la separación del ego; el gozo en cambio, surge del reconocimiento de ser parte y estar interconectado con el todo (Tolle, 2005:264).

Bajo este contexto –de un conocimiento sentipensante, de la colectividad como base de lo social, de una Madre Tierra sagrada y del reconocimiento de la interconexión de todas las cosas– podemos comprender esta no-separación de los quehaceres humanos de muchas comunidades indígenas del Sur. Cortar un árbol, hacer la comida, organizar la fiesta, cosechar o elegir la autoridad son actividades comunales, personales y sagradas a la vez;

6 Desde una comprensión como ésta es fácil entender por qué, por poner un ejemplo, en muchas celebraciones se pide permiso y perdón al bosque y al árbol por cortarlo para ser utilizado (Pigem, 2009:79).

no hay actividades económicas o productivas separadas de las religiosas, políticas sociales y familiares (Esteva, 2013b).

De esta forma se puede comprender mejor esta concepción de “vida buena” –*Lekil Kuxlejal* para los mayas, *Sumak Qamaña* para los aimaras, *Sumaq Kawsay* para los quechuas o Ñandareko para los guaraní–. Schlittler (2012) y López (2010) narran cómo el *Lekil Kuxlejal* no se entiende sólo como bienestar en términos materiales, sino como una relación armoniosa con la vida en general, en lo social, lo ecológico y lo espiritual; es el respeto a los mayores, a las demás personas, a la Madre Tierra, a la Vida. Más que “respeto” es la capacidad de relacionarse con la *grandeza* de la Vida, con su *ch’ulel* de todas las cosas. Hablar del *Lekil Kuxlejal* es hablar de relaciones entre personas, Naturaleza y todos los seres. Más que un parámetro de bien-estar es una serie de principios y valores, no sólo éticos,⁷ que aseguran el equilibrio y la convivencia armónica con la *Pachamama* (Lajo, 2010), con el cosmos. Todo esto, evidentemente, conlleva a otra comprensión del cosmos, y por tanto a otra realidad – literalmente–⁸ de la Naturaleza, de los fenómenos sociales, del mundo.

Para comprender esto requerimos de las epistemologías del Sur. La cuestión de la “vida buena” tiene una base material e ideológica pero es sobre todo espiritual (López, 2010). Esta “vida buena”, muy al contrario del “desarrollo”, no tiene recetas, su concepción parte del reconocimiento de la diversidad de formas de vida buena. No hay modelo para ser exportado, globalizado o impuesto. Parte de abrirse hospitalariamente a la pluralidad, a la diversidad de formas de ser y existir, donde estas diferencias no sólo sean reconocidas sino celebradas (Esteva, 2009).

Entonces, consideramos que para imaginar, sentipensar y construir alternativas dentro de esa esfera que separamos como “economía”, algunas de las premisas aquí presentadas pueden ser relevantes. Podríamos imaginar otras economías que partan de la “comunalidad”, la solidaridad, la reciprocidad y la cooperación como fundamento de las relaciones sociales, basadas en lo colectivo y no en lo individual. Bajo un conocimiento sentipensante, o *illanar*, que no separa emoción e instinto del proceso epistémico. Reconociendo lo sagrado de la Naturaleza y el gozo como base del trabajo y los quehaceres humanos, no entendidos como esferas separadas, sino como manifestaciones interconectadas de una realidad en donde todo está relacionado. Desde esta mirada del mundo, la *escasez* sale sobrando –y estorbando–. Tal vez, como explica Pigem (2009:126), la idea de *escasez* no se equivoque por el deseo de la abundancia, el problema es que se busca exclusivamente en lo material, precisamente donde no puede hallarse.

Sin embargo, no podemos sentarnos a “teorizar alternativamente” mientras los procesos de despojo y destrucción continúan. La teoría y la práctica no son cosas distintas. El reto está en echar a andar alternativas, procesos, proyectos, actividades humanas, bajo un proceso

7 Para que fuera un asunto ético tendría que ampliarse la concepción de ética a la relación entre humanos, Naturaleza y otros seres.

8 Como se expuso antes, una comprensión distinta del mundo resultará efectivamente en una realidad distinta.

epistémico alternativo. Esto nos convoca a sumarnos al sentipensar de otras economías a través de las construcciones de alternativas cotidianas (Rauber, 2013), con la gente ordinaria, en el Sur; en muchas de sus prácticas están ya las concepciones teóricas que estamos buscando.

DE CÓMO INTENTAMOS HACERLO EN YOMOL A'TEL

Yomol A'tel⁹ es un grupo de cooperativas y empresas de economía solidaria ubicado en la Selva Norte de Chiapas, México. Lo formamos más de 350 familias, de 64 comunidades indígenas tseltales y alrededor de 60 trabajadoras, trabajadores y colaboradores. El grupo se conforma de tres cooperativas, tres empresas solidarias y una microfinanciera.¹⁰

Intentamos partir de la cosmovisión tseltal, basada en la solidaridad y la “comunalidad”, para realizar nuestras actividades económico-empresariales. El objetivo es trabajar por el *Lekil Kuxlejal*, la justicia social y la defensa de nuestro territorio a través de la apropiación organizada del proceso de valor agregado de nuestros productos –por ahora café y miel– y de los procesos financieros que lo posibiliten.

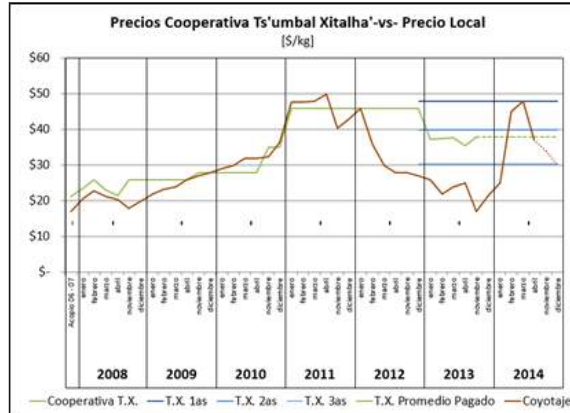
Se intenta imaginar e implementar un proceso desde la economía solidaria, que ponga en el centro a la persona –y no al capital– y que parta de lo que aquí se ha intentado esbozar. Así, las relaciones humanas e inter-organizacionales se procuran basar en la solidaridad y la confianza, en lugar de ver relaciones competitivas e individualistas –con proveedores, clientes, empleados u otras organizaciones– sino colaborativas y solidarias.

A partir de la apropiación del proceso de valor agregado del café (tostado, comercialización y venta en taza) se ha logrado la “construcción del precio”, saliendo de la lógica de mercado que impone el precio desde Nueva York y de la red de coyotaje¹¹ que explota y denigra a las y los productores. El café en los últimos dos años se ha pagado a un precio fijo –determinado por la Cooperativa y el grupo– y según la calidad del café, mientras que el precio de coyotaje varía en la lógica de *commodity* de la Bolsa de Valores. Esto se puede apreciar en la siguiente gráfica.

9 *A'tel* –en tseltal– significa trabajo y *Yomol* algo similar a organización. Pero la definición que pensamos del nombre es «juntos trabajamos, juntos caminamos, juntos soñamos».

10 Información más detallada del grupo Yomol A'tel puede ser consultada en: www.yomolatel.org, www.batsilmaya.org, www.capeltic.org o <http://www.magis.iteso.mx/content/capeltic-nuestro-cafe>.

11 *Coyotes* se les llama a los intermediarios locales de café, quienes acopian, en su gran mayoría, para empresas transnacionales, y quienes son los únicos que les *prestan* el dinero necesario para el acopio a las familias productoras, cobrando tasas de alrededor del 15% de interés mensual, entre otras prácticas de despojo.



Gráfica 1. Construcción del Precio de Café. Cooperativa Ts'umbal Xitalha'.

Fuente: Elaboración propia / Yomol A'tel.

Esta construcción del precio se sostiene gracias a la apropiación de la cadena de valor. Por un lado con las ventas de Bats'íl Maya –empresa solidaria del grupo que comercializa alrededor de 100 tons de café al año en México y EEUU– y con las ventas en taza de Capeltic –compuesta por tres cafeterías dentro de universidades jesuitas en México–. El proceso de la miel –conformado por dos cooperativas y una empresa envasadora– va un poco más lento, pero se encamina hacia la misma apropiación del valor agregado. Asimismo estas cafeterías no sólo se entienden como puntos de venta, sino como puentes interculturales entre la comunidad universitaria y las comunidades tseltales de Chiapas, posibilitando encuentros, y algunos desencuentros, que de otro modo serían muy difíciles de existir.

La microfinanciera nace para escapar de las prácticas agiotistas¹² de los coyotes. Por ahora las cooperativas formaron un fondo con sus aportaciones y a la fecha se han otorgado alrededor de 70 microcréditos. Este fondo se irá ampliando con las “utilidades” de esos préstamos y con las aportaciones de las y los socios, así como de lo que el grupo como Yomol A'tel pueda aportar.

La idea es ir construyendo nuestra autonomía económica. En la misma línea se está construyendo un fondo revolvente para financiar los futuros procesos productivos. Su capitalización proviene, sobre todo, de los donativos que se han gestionado y que el grupo presta a las cooperativas y empresas –a pagarse a este fondo en plazos de 5 a 10 años a una tasa de interés que sólo cubra la inflación anual–.

De esta forma –a través de la apropiación del valor agregado y de los procesos financieros que lo posibiliten– buscamos asegurar un ingreso económico autogestionado que permita la subsistencia de nuestras familias. Así intentamos aportar a la construcción de autonomías de los pueblos indígenas desde sus modos y formas, epistemologías y ontologías. Los procesos

12 Dentro de las prácticas más comunes se encuentran: préstamos a intereses del 15% mensual, básculas mal calibradas y engaños sobre el precio del café en el mercado y con la calidad del café que les están comprando.

de construcción de sus formas y del *Lekil Kuxlejal* se dan por sí mismas y no han dejado de darse en los últimos 500 años.

A su vez comprendemos estas cooperativas y empresas como escuelas –no escuelas de aulas y pizarrones, sino bajo el esquema tsetal de *aprender haciendo*– en las que, desde la práctica, vamos aprendiendo/enseñando diferentes cosas –técnicas, administrativas, contables, sociales, culturales, rituales, agroecológicas, espirituales, etc. – intentando no separar lo económico de lo espiritual, lo productivo y lo empresarial. Esta Escuela para la Sustentabilidad intenta construirse como un espacio para aprender autónomo que responda a las necesidades propias de las personas que participamos en este Yomol A’tel.

Así en el aprender enseñando o enseñar aprendiendo se busca ir construyendo otras relaciones humanas y económicas. Unas que no partan de la eficiencia competitiva sino de la solidaridad, a partir de estas bases epistémicas del Sur que se expusieron antes. Pero lograr mantener este proceso sin la participación en el mercado y la competencia global es muy difícil, y tampoco buscamos prescindir de ello. Confiamos en que dentro de ese sistema despiadado también podemos construir relaciones de solidaridad y de confianza. Así, *k’un k’un* –“despacio, despacio” como dicen allá– podemos ir construyendo esas otras economías desde el seno de la existente.¹³

Aunque contarlo aquí es sencillo, la práctica lo es mucho menos. Todos y todas cargamos con *habitus* y modos importados del pensamiento hegemónico que complican este intento. Sin embargo, asumimos, como explica Isabel Rauber (2013), que será muy difícil contar con las teorías de otras economías antes de contar con las prácticas que las sustentan. Es decir que los modelos de otras economías surgirán a partir de las experiencias alternativas de producción y de construcción de otras formas de hacer economía. Es en estas experiencias donde convive contradictoriamente lo viejo y lo nuevo, así es la búsqueda, así es el aprendizaje.

En estas épocas el pesimismo se apodera de las mentes impacientes y la ausencia de rupturas completas a partir de los procesos de economía solidaria genera escepticismo, pero no podemos esperar que estas construcciones generen transformaciones profundas de la sociedad en el corto plazo (Santos y Rodríguez, 2002: 56). Y no perseguimos estos cambios cortoplacistas. ¿Qué tan profundos asumimos los cambios que requerimos? La nueva organización económica no es sólo una tarea intelectual, supone también una serie de cambios profundos en nuestro interior, nuestra concepción del mundo y nuestro sistema de valores (Capra, 1982:124). ¿Se trata sólo de construir otra economía o de construir otra sociedad? (Marañón-Pimentel, 2012).

13 Así pensamos que propuestas, como ésta, de cooperativismos de mercado, no deben ser entendidas ni juzgadas como las alternativas en sí, sino como pasos intermedios en la construcción de esos Otros Mundos, pasos que permitan, primero, la subsistencia de nuestros pueblos. Cuidando siempre que en este quehacer se vayan construyendo esas nuevas formas de relación social y humana.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Compartimos, creo, la idea de que en este mundo moderno-industrial “todo –o casi todo– está mal”, la forma de hacer economía, política, educación, producción, conocimiento, medicina, etc. Habrá que reconocer pues que atrás de estos quehaceres humanos hay una forma de ver y ser en el mundo que construye estas instituciones. Lo que está en crisis –y lo que se está derrumbando– es el *ego moderno* y su interpretación materialista de la realidad; esta crisis abre la puerta a un mundo postmaterialista, cuya mirada genera cooperación y solidaridad a partir del gozo y el amor (Pigem, 2009:91).

En este contexto las epistemologías del Sur, cuyas raíces epistémicas y de Ser son distintas de la moderna, son pertinentes y necesarias. El mundo futuro, si ha de ser, será de modos y formas mucho más parecidas a las del Sur, que a las de Norte industrializado.

Como explica Esteva (2014), nuestra lucha, más que contra ese sistema opresor, es contra esta mentalidad moderna que nos ha dominado y que nos corroe por dentro. Este camino es más complicado porque el sistema que se cae a pedazos no cae allá afuera sino sobre nosotros y con base en el despojo de nuestros pueblos. Resistir y luchar contra este sistema es algo imprescindible, pero no es para nada suficiente. Esta resistencia sólo valdrá la pena si en su proceso va construyendo la forma alternativa de lo que sí se quiere en este mundo. También sólo así, tendrá futuro, ya que esta forma capitalista dominante no dejará de existir hasta que se hayan construido las formas de organización social que le sustituirán¹⁴ (Esteva, 2013b).

Más que luchar para derrumbar este sistema y sus estructuras opresoras como lo intentaron las revoluciones tradicionales, habrá que construir los procesos autonómicos que las conviertan en obsoletas, así perderán su sentido y su capacidad opresora sobre nosotros. Así, como explica Esteva (2014), se trata de convertir la lucha de los sustantivos –como educación o salud– en una construcción de los verbos –como aprender o sanar–. Los sustantivos nos colocan en una posición pasiva, que recibe, mientras que los verbos –las acciones– nos regresan a la posibilidad de conseguirlos, con nuestros medios y formas. De esta forma las estructuras que *otorgan* esos derechos y servicios van perdiendo su capacidad de opresión.

Esta construcción de espacios liberados puede darse en cualquier lugar donde estemos parados, es justo en el seno de la vieja sociedad donde podemos crear nuevas formas de relaciones sociales (Esteva, 2009). La cuestión no es dónde intentamos generar los cambios,

14 Poniendo el caso del zapatismo, así explican su respuesta ante la pregunta ¿y ahora, qué hacemos? después de haber recuperado buena parte de sus tierras en el alzamiento armado de 1994:

“Y en lugar de dedicarnos a formar guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo.

En lugar de construir cuarteles, mejorar nuestro armamento, levantar muros y trincheras, se levantaron escuelas, se construyeron hospitales y centros de salud, mejoramos nuestras condiciones de vida.

En lugar de luchar por ocupar un lugar en el Partenón de las muertes individualizadas de abajo, elegimos construir la vida.” (EZLN, 2014)

sino cómo lo hacemos. Por ejemplo, incluso desde las propias instituciones oficiales del Sur podríamos romper los esquemas desarrollistas planteando y ofreciendo algo similar a una “Ayuda Oficial para la Vida Buena” Sur-Norte, en contraparte a esa dudosa “Ayuda Oficial para el Desarrollo” Norte-Sur. O se podría reconocer –como propone el Congreso Mundial de Transdisciplinariedad (1994)– el derecho de ser habitantes de la Tierra, tener así una doble pertenencia, a una nación y a la Tierra.

Las epistemologías del Sur, por derecho propio y por sus pertinentes propuestas dentro de esta crisis civilizatoria del mundo hegemónico, tienen mucho que aportar. Ese Otro Mundo alternativo que soñamos no será un universo utópico, sino un pluriverso de heterotopías de Otros Mundos posibles. En palabras más sencillas lo explican los zapatistas,

“y si la banda sonora de esta película tiene ritmo de polka-balada-corrido-ranchera-cumbia-rock-ska-metal-reggae-trova-punk-hip-hop-rap-y-los-que-se-acumulen no es porque no tengamos noción musical. Es porque esa casa tendrá todos los colores y todos los sonidos. Y habrá entonces miradas y oídos nuevos que comprenderán nuestro empeño...” (EZLN, 2013).

También, me parece, este proceso de construcción de alternativas debe asumirse desde una perspectiva personal, colectiva, de valores, pero sobre todo espiritual. Xuno López (2010) explica que el ser humano no se desdomestica si el conocimiento no se descoloniza, y viceversa. Mientras sigamos domesticados seguiremos reproduciendo la colonialidad del ser y del saber, que es el propio yugo que nos oprime. Para recuperar la vida buena de los pueblos debemos descolonizar nuestros corazones, nuestros sentipensares y sentisaberes.

Debemos asumir que los cambios que requerimos no se tienen que dar allá “afuera”, sino dentro de nosotros y nosotras. Y aunque asumamos este esfuerzo decolonial, si este cambio no es espiritual, si no hay un cambio en nuestra conciencia, nada lograremos; a lo mucho podremos crear versiones modificadas del mismo mundo una y otra vez (Tolle, 2005:259).

Ya Gandhi decía “sé el cambio que quieras ver en el mundo”, e Iván Illich lo expresaba en términos de convertirnos en ejemplos de la era que deseamos crear. El llamado es a vivir en carne propia el cambio que deseamos ver en el mundo. Nuestras luchas sólo tendrán sentido en la medida que asumamos que la lucha es contra nuestra concepción parcial de la realidad –contra este *ego moderno*– y más allá, que asuman que el reto no es el de la resistencia sino el de la construcción de alternativas que partan de transformaciones interiores y espirituales, el cambio en ese mundo *externo* será una consecuencia de esto.

Esta transformación ya se está dando. Pigem (2013) resume algunas de las características de esta nueva conciencia con la cual –poco a poco– vamos intentando empezar a imaginar y construir. Lo primero a asumir es que no hay una realidad última y que los *objetos* que

vemos en este mundo son más bien relaciones y relatos. Nuestra mirada no “observa” el mundo desde fuera, es parte de él y de esa realidad; es por eso que nada existe sin nuestra participación observadora y por lo que no somos simples espectadores sino co-creadores activos de eso que llamamos *realidad*. En este sentido se trata de un *diálogo* con el cosmos, el pluriverso, incluyendo las otras conciencias que somos –humanos, animales, Naturaleza, estrellas y todo el cosmos–. La materialidad es sólo una ínfima parte de una realidad vastísima,¹⁵ inalcanzable para nuestra experiencia humana, cuya base es la conciencia y la percepción, siempre en el presente.

Así pues, para terminar, dos ideas que me parecen importantes para las luchas y construcciones que realizamos. La primera es que los cambios que buscamos y soñamos ver en todo el mundo no van a llegar en el corto plazo. Es muy difícil cambiar la inercia de una visión del mundo que se ha expandido e impuesto en los últimos siglos. Esto invita a las mentes impacientes a la desazón y la desesperanza, a luchar precipitadamente desde la rabia y la ira contra ese sistema que está destruyendo la vida en el planeta.

Es más fácil luchar reactivamente contra aquello que está mal en el mundo que ponernos a construir aquello que deseamos.¹⁶ Pero esta forma de resistencia nos va desgastando y amargando, nos hace infelices y nos convoca a ver el mundo a partir del odio, la destrucción, la violencia, la escasez, el despojo y la opresión. Y esta aproximación epistemológica, como hemos intentado defender, nos lleva a darle más realidad y a perpetuar esa situación contra la que luchamos. También nos lleva a perder nuestros últimos bastiones de libertad: nuestro derecho al gozo, la felicidad y el placer de la vida. Pero la libertad, como la dignidad, no se pide, se asume. Y para ello habrá que tomar una postura que parta del gozo, del disfrute, del amor, de la sacralidad del mundo y la celebración de la vida. En tiempos como éstos, conservar la sonrisa, el gozo, la alegría y el amor al mundo son actos de asumida rebeldía. Este cambio es, en mi opinión, una de las descolonizaciones pendientes más importantes por realizar.

Hace varios años las y los zapatistas expresaban que cambiar el mundo era muy difícil, quizá imposible, pero lo que sí podríamos hacer era construir un mundo nuevo. Y como ellos, miles de movimientos en el mundo han ido manteniendo y construyendo, desde hace siglos, otros mundos, otras formas, los suyos, los invisibilizados. Ésta es la segunda y última idea. Ese Otro Mundo Posible que queremos construir no está en el futuro –aunque también–, ya existe. Cientos, o miles, de millones de personas en el mundo están viviendo ese Otro Mundo hoy mismo –la mayoría de ellos en el Sur– que muchos de nosotros seguimos imaginando en un

15 Sobre esto la física también ha avanzado. Desde esta disciplina ya se reconoce que la materia como la conocemos –compuesta por quarks, leptones, bosones, neutrones, protones, átomos, etc.– sólo representa alrededor del 4% de la masa del universo, mientras que la materia oscura sería alrededor del 21% y la energía oscura un 70%. Valga anotar que el calificativo de “oscuro” no nombra una condición de esa materia y energía, más bien nombra el problema de no tener la menor idea de qué se trata.

16 Luchar contra un sistema *externo* –llámese capitalista, socialista, de mercado o como sea– no conlleva necesariamente cambios y transformaciones dentro de nosotros mismos. Pero es imposible construir estas alternativas que buscamos sin estas transformaciones.

futuro que nunca termina por llegar.

El mundo ya cambió, ya nació el nuevo mundo. Ya existen nuevas relaciones sociales y hay una nueva conciencia. Gustavo Esteva (2013a) narra cómo los primeros burgueses y proletarios murieron sin saber que ya lo eran, sin haberse dado cuenta que ya estaban bajo relaciones sociales propias del capitalismo. Seguían teniendo su mentalidad en el pasado, en el rey y el régimen feudal. No lograron ver que ya se había creado un nuevo régimen social de producción. No podemos dejar que nuestra mente/ego moderno, siga *aventando* ese Otro Mundo a un futuro nunca presente.

Claro que este nuevo mundo y estas nuevas relaciones están “contaminadas” con las prácticas del viejo paradigma. Pero ese mundo nuevo ya está aquí, y muchas y muchos de nosotros lo conocemos y reconocemos –en iniciativas, proyectos, movimientos sociales, campesinos, en procesos ecológicos y solidarios que no se han dejado de dar y se siguen echando a andar–. Así pues nuestra primera y más importante tarea es destaparnos las orejas para escuchar y abrir bien los ojos para ver y reconocernos en ese nuevo mundo que ya nació desde las entrañas del viejo y las cenizas de esta crisis civilizatoria (Esteva, 2013a).

Esto sabemos y sentipensamos. Para poder mirar ese mundo *externo* hay que ajustar nuestra mirada, nuestro conocimiento y nuestros valores, no en un ejercicio teórico desapegado de la realidad, sino a partir de lo que hacemos, en donde lo hagamos. Como dice Galeano, al fin y al cabo, somos lo que hacemos, para cambiar lo que somos.

Porque lo que creemos y vemos que existe no agota las posibilidades de la existencia. Este camino será marcado pues por un diálogo epistémico-ontológico con esta realidad participativa. Y ese otro mundo posible será, y ya es, fruto de un cambio en nuestra conciencia.

BIBLIOGRAFÍA

Capra, Fritjof (1982), *El Punto Crucial*. Buenos Aires: Editorial Troquel.

Capra, Fritjof (1996), *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. (2ª ed.). Barcelona: Anagrama.

Congreso Mundial de Transdisciplinariedad (1994), “Carta de la Transdisciplinariedad”. Convento de Arrábida, noviembre de 1994. Consultado a 02/06/2014, em http://iibi.unam.mx/archivistica/transdisciplinariedad_carta.pdf.

Ceceña, Ana Esther (2012), “Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica”. *Revista Debates Urgentes*, 1, 117-129.

Dhammapada: por el sendero de Buda (2009), México DF: Editorial Tomo.

Esteva, Gustavo (2009), “Más allá del desarrollo: la buena vida”. *Revista América Latina en movimiento*, año XXXIII, II época, 1-5.

Esteva, Gustavo (2013a), Ponencia presentada en el 3er Seminario Internacional de Reflexión y Análisis “Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos”. CIDECI-Unitierra. San Cristóbal de las Casas, México.

Esteva, Gustavo (2013b), “To Rethink the Economy from an Indigenous Experience”. *The Latin American Agenda 2013*. Recuperado el 20/05/2014 de: <http://latinoamericana.org/English/2013WorldLatinAmericanAgenda.pdf>.

Esteva, Gustavo (2014), “Crianza mutua y buen vivir: más allá de la educación y el desarrollo”. En “Día de la Comunidad Solidaria 2014”. ITESO: Guadalajara.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (2013), “Rebobinar 3” (comunicado del Subcomandante Insurgente Marcos). Recuperado el 26/05/2014, de: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/11/17/rebobinar-3/>.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (2014), “Entre la Luz y la Sombra” (comunicado del Subcomandante Insurgente Marcos). Consultado a 26/05/2014, en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>.

Feyerabend, Paul (1984), *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.

Feyerabend, Paul (1985), *¿Por qué no Platón?* (2ª ed., 1993). Madrid: Tecnos.

Hinkelammert, Franz (2003), *El sujeto y la ley; el retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Caminos.

Lajo, Javier (2010), “Sumaq Kawsay-ninchik o Nuestro Vivir Bien”. *Revista de Integración de la Comunidad Andina*, 5, 112-125.

Lajo, Javier (2011), “La sabiduría de nuestros pueblos puede dar muchas sorpresas” (entrevista por Gustavo Pablos). Consultado a 02/06/2014, en <http://www.goethe.de/ins/ar/cor/prj/bic/vo3/es6623921.htm>.

Lajo, Javier (2012), “Illanar: facultad andina que supera el ‘razonar’”. Consultado a 02/06/2014, en <http://migrantelatino.com/2012/11/07/javier-lajo-illanar-facultad-andina-que-supera-el-razonar/>.

López, Xuno (2010), “Ich’el ta muk’: la trama en la construcción del lekil kuxlejal. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal”. En “El Otro Bicentenario”. Red-IINPIM AC, México, DF.

Marañón-Pimentel, Boris (2012), “La colonialidad del poder y la economía solidaria”, in B. Marañón-Pimentel (ed.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina; una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO, 21-58.

Morin, Edgar (1977), *El Método: la naturaleza de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Pigem, Jordi (2009), *Buena Crisis; hacia un mundo postmaterialista*. Barcelona: Kairós.

Pigem, Jordi (2013), *La Nueva Realidad; del economicismo a la conciencia cuántica*. Barcelona: Kairós.

Rauber, Isabel (2013), “En busca de una economía para el bien común”. *Revista América Latina en movimiento*. Año XXXVII, II época, 7-9.

Sachs, Wolfgang (1992), “La Arqueología de la Idea del Desarrollo”. *Revista Opciones*. México, 2-7, 199.

Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez, César (2002), “Para ampliar el canon de la producción”, in Boaventura de Sousa Santos (org.) *Producir para vivir; los caminos de la producción no capitalista* (ed. 2011). México DF: FCE.

Schlittler, Jaime (2012), “¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas”. Tesis, CIESAS, Chiapas, México.

Tolle, Eckhart (2005), *Una Nueva Tierra*. México, DF: Editorial Norma.

UMA ECONOMIA INVISÍVEL? O CONFLITO ENTRE PRODUTIVISMO E TRADIÇÃO À LUZ DO CONCEITO DE FUNÇÃO SOCIAL DA PROPRIEDADE NO DIREITO BRASILEIRO



Marcus Eduardo de Carvalho Dantas¹

Resumo

O conceito de função social da propriedade foi cunhado pela doutrina jurídica europeia no século XX no intuito de definir parâmetros a serem obrigatoriamente observados no exercício do direito de propriedade, galvanizando um determinado modelo de “comportamento proprietário”. Tomando como base o caso brasileiro, o enorme peso que as *commodities* desempenham na economia do país gerou um sentido hegemônico do princípio da função social rural diretamente associado à produção agrícola de larga escala e ao ambientalismo empresarial. Como consequência, tem-se um processo de flexibilização de direitos territoriais de povos indígenas e comunidades tradicionais, cujas formas plurais de relacionamento com o solo não se enquadram na leitura produtivista consolidada em torno da ideia de função social. É sobre essa função social, invisível ao direito oficial, que pretendemos refletir.

Palavras-chave: Função Social da propriedade; produtivismo; populações tradicionais; desenvolvimento sustentável; pluralismo.

Abstract

The concept of social function of property was coined by European legal doctrine in the twentieth century in order to set parameters to be obligatorily observed in the exercise of property rights, galvanizing a particular model of “owner behavior.” Based on the Brazilian case, the enormous importance that commodities play in the economy generated a hegemonic sense of the principle of rural social function directly associated with the agricultural production of large-scale and corporate environmentalism. As a result, there is a process of flexibilization territorial rights of indigenous peoples and traditional communities whose plural forms of relationship with the soil does not fit into the consolidated productivist reading around the idea of social function. It is this social function, invisible to the official law, which will be examined below.

Keywords: Social Function of the property; productivism; traditional populations; sustainable development; pluralism.

¹ Professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF/MG-BR). Mestre em Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado (PUC-Rio/BR). Doutor em Direito Civil (UERJ/BR). Pós-Doutorado em Direito Civil (UERJ/CNPQ/BR). O autor agradece ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ/BR, pela bolsa de pesquisa concedida.

INTRODUÇÃO

O presente texto tem como cerne a ideia de que a interpretação corrente acerca do princípio da função social da propriedade não é suficientemente ampla para abarcar formas de exercício do direito de propriedade que não estão diretamente ligadas à exploração econômica do bem que é objeto desse direito.

Isso será feito, em primeiro lugar, indicando que a visão desenvolvida pelos civilistas europeus coloca o direito de propriedade como absoluto – que não poderia ser restringido em sua forma de exercício – e característico de uma postura individualista que colocava o proprietário como alguém que só deveria levar em conta o próprio interesse ao materializar o seu direito.

Será também importante ressaltar que essa visão tradicional do direito de propriedade foi duramente combatida já no início do século XX, através do trabalho do jurista francês Leon Duguit. O objetivo do autor era demonstrar que o proprietário é alguém que vive em sociedade, de forma que a propriedade que ele titulariza deve ser pensada em consonância com a função social que ela representa. Nesse sentido, a propriedade é uma função social e pensá-la de maneira isolada da forma por meio da qual ela se concretiza é simplesmente um erro.

O discurso em torno da função social da propriedade foi intensamente absorvido pela doutrina jurídica sul-americana, que a considera uma ferramenta de grande capacidade de alteração da desigual distribuição de terras nos países de região. Mas esse potencial de mudança pode ser questionado, na medida em que mesmo em um ambiente amplamente otimista acerca de suas capacidades transformadoras, a referência à função social tem sido pouco eficaz no que diz respeito a uma distribuição mais igualitária do acesso à terra.

O cerne do trabalho consiste em ressaltar que, apesar da concepção doutrinariamente esperançosa quanto à potencialidade do princípio da função social, é possível concordar que ela corrobora os valores e estereótipos que dão sustentação à dimensão cultural e econômica da visão clássica do direito de propriedade. Para além dos discursos doutrinários, o conteúdo empírico da função social da propriedade está reduzido à proibição do não uso do bem, como um incentivo à sua exploração econômica. Nesse sentido, falar de função social da propriedade é, em grande medida, impedir que o bem que é objeto do direito de propriedade possa ficar sem a devida exploração. O grande “alvo” da função social é o combate ao não uso.

Ao final, será possível verificar que essa perspectiva econômica não contempla o modo pelo qual diversos estratos da população brasileira se relacionam com a terra. É o que ocorre com os povos indígenas e as chamadas “populações tradicionais”², pois tais grupos entendem que

2 Em 2007 foi criado o Decreto 6040 que instituiu a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais”, que dispõe, em seu artigo 3º que povos e comunidades tradicionais são “grupos culturalmente dife-

a terra que ocupam não é apenas um bem de valor econômico deva ser objeto explorado economicamente, mas um território que é constitutivo de suas identidades, tradições, e visões sobre o mundo. Assim, o relacionamento com a terra não tem como referência a sua exploração com o objetivo de lucro, e isso cria dificuldades para o reconhecimento daquele que seria o “comportamento proprietário”. Por conta disso, tais populações permanecem em uma posição de fragilidade ante ao discurso hegemônico acerca daquilo que é a função social: uma forma de garantia de exploração econômica do bem.

Tendo como base a função social da propriedade rural tal qual positivada na Constituição brasileira essa dinâmica fica ainda mais clara. Interpretada como obrigatoriedade de exploração econômica, ela acaba legitimando práticas típicas dos grandes latifúndios, e com o respaldo do Estado, que também se utiliza da retórica do “desenvolvimento” e do produtivismo como fundamento para a ampliação das fronteiras agrícolas e de mineração. É o que se fará a partir daqui.

1. O QUE É O DIREITO DE PROPRIEDADE NA CONCEPÇÃO JURÍDICA?

Dentro da tradição jurídica moderna, o direito de propriedade foi concebido como uma autorização dada pela ordem jurídica para que a pessoa beneficiada possa exercer a sua autonomia da vontade utilizando o bem que é objeto do seu direito de acordo com seus interesses individuais.

Nesse sentido, o Estado não teria legitimidade para impor ao particular uma determinada forma de uso ou exploração, pois o titular do direito de propriedade era considerado detentor de um direito absoluto, que não poderia sofrer nenhum tipo de restrição na sua forma de exercício (Perlingieri, 1971:14). Essa visão acerca do direito de propriedade é uma herança europeia, estruturada e desenvolvida nos marcos da vitória do Liberalismo (Ascensão, 2012:138-139).

Em verdade, quando os juristas discorrem sobre o direito de propriedade eles ainda hoje constantemente vinculam o seu exercício com as formas de exploração econômica do bem. É frequente a definição do conteúdo do direito de propriedade a partir de suas formas de uso, gozo, fruição e disposição dos bens que são objeto desse direito (Leitão, 2013:269). Quando se considera que o proprietário exerce tais prerrogativas nos marcos da economia de mercado, vê-se que o uso, a obtenção dos frutos e a disposição da coisa são amplamente interpretados à luz da dinâmica capitalista de produção.

A doutrina jurídica brasileira, assim como a de diversos países do Sul global, foi intensamente influenciada pelos juristas franceses do século XIX, especialmente os integrantes da chamada “Escola de Exegese”. Eles consolidaram uma interpretação do Código Civil francês de 1804

renciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.” Página consultada a 10/01/2015, em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm.

que atribuía ao direito de propriedade a condição de um direito natural e, como tal, absoluto (Tepedino, 2004:305). Sob tal perspectiva, como indicado, no mesmo passo que o Liberalismo europeu, o proprietário não poderia ser de forma alguma restringido no exercício do seu direito, de maneira que utilizaria o bem objeto do seu direito da forma que lhe aprovesse. E como o direito de propriedade foi tradicionalmente concebido a partir da sua forma de exercício, ele está diretamente ligado a um comportamento: exercer o direito de propriedade é se comportar de uma determinada maneira perante o objeto do seu direito e frente à sociedade na qual se está inserido.

2. A SUPERAÇÃO DA VISÃO INDIVIDUALISTA DA PROPRIEDADE

É certo reconhecer que o panorama anteriormente descrito foi posto à prova pela ideia de que a propriedade deve cumprir uma função social. Para tentar superar essa visão individualista e auto interessada do direito de propriedade a doutrina jurídica procedeu a uma crítica à visão tradicional já no início do século XX, e o nome que despontou nessa direção foi o de Leon Duguit.

O jurista francês proferiu em 1922 um conjunto de 5 palestras na Universidade de Buenos Aires que se tornaram célebres, totalmente dedicadas à defesa da superação da concepção liberal do direito de propriedade (Maldonado, 2013:27).

Ele tinha como premissa o fato de que, ao contrário do que preconizava a filosofia e a dogmática jurídica no século XIX, o Homem não pode ser visto como um indivíduo isolado, pois vive em sociedade em uma situação de insuperável interdependência. Reconhecendo-se que os seres humanos compartilham objetivos e necessidades, a solidariedade seria imprescindível para a garantia da própria estrutura social. Ao mesmo tempo, a interdependência e a similaridade de pretensões gerou uma divisão do trabalho por meio da qual os seres humanos desempenham papéis diversificados dentro da sociedade. Justamente por isso, o direito de propriedade não pode ser encarado como um direito que o titular exerce “contra todos os demais”, mas como uma função social, orientado por um princípio de cooperação que é, segundo Duguit, inerente ao conceito de propriedade (Duguit, 1975:47).

3. A FUNÇÃO SOCIAL DA PROPRIEDADE E EXPLORAÇÃO ECONÔMICA DO BEM

Nos ordenamentos jurídicos que preveem o princípio da função social da propriedade ele aparece como um conjunto de obrigações e limitações que o proprietário deve respeitar para que o seu direito seja exercido de maneira compatível com uma função socialmente útil e produtiva, em consonância com os interesses socialmente relevantes. Nessa linha, o titular de um direito de propriedade não poderia exercê-lo levando em consideração apenas os seus objetivos individuais, eventualmente contrários aquilo que seria benéfico para a sociedade como um todo.

Tomando como referência o caso brasileiro, somente com a Constituição de 1988 a função social da propriedade passou a ser compreendida como um conjunto de obrigações que o particular deve cumprir para que o exercício do seu direito de propriedade esteja de acordo com os interesses sociais (Tepedino, 2004:330). Ali existe uma sequência de artigos importantes para a compreensão da relação entre “função social” e “direito de propriedade” na ordem jurídica brasileira.

Segundo o disposto no artigo 5º, XXII, “é garantido o direito de propriedade”. No inciso XXIII do mesmo artigo lê-se que a “propriedade atenderá à sua função social”; e no inciso XXIV, que “a lei estabelecerá o procedimento para desapropriação [...], mediante justa e prévia indenização em dinheiro, ressalvados os casos previstos nesta Constituição”. Já no artigo 184 consta que “Compete à União desapropriar por interesse social, para fins de reforma agrária, o imóvel rural que não esteja cumprindo sua função social, mediante prévia e justa indenização”. Por fim, no artigo subsequente, estabelece-se que “são insuscetíveis de desapropriação para a reforma agrária: I – a pequena e média propriedade rural [...]; II – a propriedade produtiva.” O que se depreende da leitura de tais dispositivos?

Desde logo é possível perceber que a Constituição brasileira não estabelece que a função social seja um elemento integrante do conceito de direito de propriedade. Se a propriedade deve atender à função social é porque esta é um atributo daquela, um princípio que a propriedade deve observar.

Como consequência, o descumprimento do princípio da função social pode dar ensejo à desapropriação, mas com o pagamento de indenização pela perda da titularidade, e tal indenização só faz sentido como reflexo do reconhecimento do direito perdido. Se a função social fosse um elemento integrante do conceito de propriedade – tal qual Duguit havia defendido, – o seu descumprimento impossibilitaria o reconhecimento do próprio direito, tornando incabível a indenização. A forma estabelecida na Constituição brasileira coloca a função social apenas como um atributo que o direito de propriedade pode ou não apresentar. Em última instância, o direito de propriedade continua tendo a sua referência de origem no indivíduo proprietário.

Sob outro prisma, a leitura do diploma constitucional brasileiro permite verificar a existência de múltiplas funções sociais, pois são diversas as formas que a propriedade pode adquirir: propriedade urbana, rural, etc. Tomando como referência a função social da propriedade rural, vê-se diretrizes muito claras e objetivas acerca dos bens jurídicos que a Constituição pretende proteger no artigo 186. Ali a função social da propriedade rural é considerada cumprida “quando a propriedade rural atende, simultaneamente” a requisitos como “aproveitamento racional e adequado” do solo; “utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente”; “observância das disposições que regulam as relações de trabalho” e, por fim, “exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores”.

Deste conjunto de bens jurídicos protegidos é possível extrair uma “situação de fundo” pressuposta pelo Poder Constituinte: da utilização de uma grande extensão de terra para a produção agrícola. Este é o conteúdo da função social da propriedade rural. Só faz sentido tratar da “utilização racional do solo” se ele estiver sendo utilizado para produção. Da mesma forma, só é possível observar “as disposições que regulam as relações de trabalho” se existem empregados envolvidos no modo como o solo está sendo utilizado. O último inciso do artigo 186 é ainda mais claro a respeito da “situação de fundo” latente na hipótese: “exploração racional que favoreça o bem estar dos proprietários e trabalhadores”.

Tais dispositivos simplesmente não fazem sentido quando se imagina que tal grande extensão de terra possa estar ocupada por uma comunidade indígena. Índios não tem empregados atuando na exploração do solo.

Em tais condições, vê-se que, na Constituição brasileira, cumprir a função social da propriedade rural é basicamente o mesmo que explorá-la para a produção agrícola e mineração, evitando o chamado “latifúndio improdutivo”. Essa é a razão pela qual a possibilidade de desapropriação do bem com base no descumprimento da função social está reduzida à hipótese de exploração econômica aquém do potencial econômico da terra.

Mesmo não considerando a função social como um elemento integrante do conceito de propriedade, a interpretação do princípio como uma obrigação de exploração econômica está em perfeita sintonia com a concepção historicamente delineada por Duguit.

Mesmo criticando a concepção liberal e individualista de direito de propriedade, o autor interpretou a função social como uma exploração econômica em consonância com os interesses sociais que, em uma economia capitalista, são aqueles característicos desse modo de produção: exploração sempre mais profunda e lucrativa do bem. Como consequência, põe-se em xeque a tutela de bens jurídicos que não podem ser avaliados monetariamente, como é o caso o meio ambiente e o bem-estar dos trabalhadores envolvidos no desenvolvimento da atividade.

A vinculação a um determinado regime de produção econômica é certamente um fator limitador intrínseco ao princípio da função social, mas não é apenas isso.

Quando Duguit fala do proprietário como sendo alguém que explora o bem do qual é titular em consonância com os interesses sociais ele está também falando de uma determinada forma de vida, de um comportamento proprietário típico que acaba inserido no conceito jurídico de função social da propriedade em como tal, estabelece linhas “abissais” (Santos, 2007:22), de separação frente às outras formas de vida. Trata-se do comportamento eurocêntrico, patriarcal, característico do homem branco protagonista de uma sociedade organizada em torno da economia de mercado. Nesse sentido, o cumprimento da função social representa também a obrigatoriedade de materialização de um determinado comportamento que se espera que o proprietário deva ter para estar em harmonia com os objetivos da sociedade

que o cerca. Há uma dimensão cultural incontornável inserida no conceito de função social da propriedade.

A grande questão que surge aqui é: considerando que a Constituição estabelece que cumprir a função social da propriedade rural é explorá-la comercialmente (eis que o princípio está dirigido às grandes extensões de terra), como se interpreta a hipótese na qual uma grande extensão de terra é ocupada por um grupo, por exemplo, os índios, que não tem a intenção de utilizá-la dessa maneira?

Em tais condições, otimismo que a doutrina demonstra acerca da capacidade transformadora do princípio pode estar fundado em uma desconsideração do fato de que ele está estruturado em torno de uma ideia muito específica daquilo que seria o comportamento característico do proprietário. É o que se pretende demonstrar na próxima seção.

4. FUNÇÃO SOCIAL E O “COMPORTAMENTO TÍPICO” DO PROPRIETÁRIO

No Direito brasileiro, o estudo do direito de propriedade frequentemente passa por uma análise do “conteúdo jurídico”, representado pela possibilidade de pleitear judicialmente uma medida para a proteção do seu direito, e o “conteúdo econômico”, representado pelas faculdades de uso, gozo e fruição (Tepedino, 2004:320). Vê-se que juridicamente existem apenas dois vetores para a compreensão do direito de propriedade. Nesse contexto, a função social aparece como uma forma de controle acerca do modo de exercício do conteúdo econômico, obrigando o proprietário a explorar economicamente de forma a não prejudicar o interesse coletivo no que diz respeito ao meio-ambiente e as relações de trabalho dos que estão envolvidos na produção.

Mas se a função social impede que o proprietário pense apenas em si mesmo ao exercer o seu direito, ela o faz tornando obrigatório um determinado tipo de comportamento, compreendido como típico do “uso socialmente correto” do bem objeto do direito de propriedade. Como resultado, é possível reconhecer que o princípio da função social da propriedade não tem sido capaz de garantir a tutela de formas legítimas de uso dos bens que fogem ao padrão “oficial” de comportamento proprietário.

O que significa exercer o direito de propriedade de forma produtiva? Que tipo de exploração econômica o proprietário deve concretizar para produzir benefícios econômicos e sociais condizentes com os interesses sociais?

Aqui é importante ressaltar que não era a preocupação de Duguit desenvolver uma análise econômica da função social do direito de propriedade. Mas ao definir o cumprimento do princípio como exercício socialmente útil e produtivo, o autor inegavelmente conectou o conceito com a exploração econômica do bem. Da mesma forma, se a função social reflete um determinado “comportamento padrão” do proprietário, também existe um componente cultural que integra o conceito.

Nessa linha, em um sistema capitalista, o proprietário cumpre a função social se comportando “de uma certa maneira”, ou seja, explorando o bem com o intuito de gerar margens continuamente ampliadas de lucro. Como consequência, a pessoa cujo relacionamento com a coisa foge dessas premissas não age em conformidade com o modelo econômico e cultural por meio do qual a função social seria cumprida.

A questão que se apresenta é: essa forma de exploração atende verdadeiramente aos interesses sociais? Diante de sociedades cada vez mais multiculturais é adequado eleger um comportamento específico como o padrão a partir do qual os direitos de propriedade devem ser reconhecidos? E mais: a apropriação privada com intuito de lucro é a forma adequada de exploração de recursos naturais? Nem sempre. Essa é a razão pela qual passa a ser importante realizar uma crítica ao princípio da função social da propriedade.

O que se quer aqui é demonstrar que o conceito jurídico considerado como chave para a superação do exercício auto interessado característico do “pensamento abissal” que modernamente marca a leitura dos direitos de propriedade é, ele mesmo, apenas um “derivativo”, posto que, como indicou Boaventura de Sousa Santos (2007:22), apenas reproduz as linhas abissais eurocêntricas que se imaginava poder superar. De uma forma resumida, a função social da propriedade rural serve, em grande medida, para tornar obrigatória a exploração econômica típica do modo capitalista de produção. Mantém-se intacta a lógica do pensamento “abissal”, cuja “característica fundamental é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha”. Em tais condições, as práticas econômicas assentes “do outro lado da linha” permanecem invisíveis e, como tais, inexistentes, já que “este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante.” (Santos, 2007:4)

Mas e quando a atitude daquele que ocupa o território não reflete o padrão? E quando o comportamento daquele que está plantando, colhendo e habitando a terra não corresponde a atitude do proprietário típico que explora todo o potencial econômico da terra? Nesse caso o resultado é um só: a invisibilidade e o enfraquecimento dos direitos de propriedade daqueles cujos relacionamentos com a terra fogem ao “modelo proprietário”, eurocêntrico, patriarcal e capitalista; a “experiência social declarada inexistente (a sociologia das ausências)” (Santos, 2008:20).

Eis o motivo pelo qual o pensamento “pós-abissal” precisa, necessariamente, “pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental” (Santos, 2007:23). No caso específico, trata-se de incluir na noção de função social as dinâmicas econômicas gestadas no interior das populações tradicionais, rompendo a estrutura hierárquica hegemônica em favor de uma ecologia de saberes que garanta a dignidade epistemológica das práticas dos povos tradicionais.

5. FUNÇÃO SOCIAL DA PROPRIEDADE E OS DIREITOS DOS QUE FOGEM AO “COMPORTAMENTO PROPRIETÁRIO”

O mais grave é o fato de que as medidas de ataque a esses direitos ocorrem todas em consonância com a ideia de função social da propriedade. Tanto a intensificação da atividade mineradora em terras indígenas quanto a expansão das fronteiras agrícolas na Amazônia se dá em perfeita sintonia com a ideia de que o proprietário é aquele que dá ao bem sobre qual exerce o seu direito um destino economicamente útil e no interesse da sociedade.

Apesar de toda sua industrialização, as atividades de mineração e produção agrícola sempre tiveram papel de destaque na economia brasileira. Nos últimos 10 anos, porém, tais atividades passaram por um vertiginoso incremento, dada a sua valorização no mercado internacional. As chamadas “*hard commodities*”, ou seja, os produtos decorrentes da mineração, tiveram um espantoso aumento de 550% no seu valor de produção entre 2001 e 2011 (Souto Maior e Valle, 2013:89). Já o chamado “agronegócio”, as chamadas “*soft commodities*”, passaram a responder por cerca de 23% do PIB nacional no ano de 2013.³ Tais números mostram como a economia brasileira tem sido estruturada em torno de um modelo de desenvolvimento que tem a exploração da natureza como um dos seus mais potentes motores.

O cenário aponta, de um lado, para a organização dos grandes produtores na defesa da ampliação de suas possibilidades de exploração agrícola e mineral. De outro lado, o próprio Governo tem interesse no aprofundamento e expansão de tais atividades, tendo em vista a força que elas têm na produção da riqueza nacional. Consequentemente, tais personagens acabam alinhados em seus objetivos, e os empecilhos à expansão do modelo de desenvolvimento escolhido pelo Estado passam a ser problemas comuns: a legislação que tutela o meio ambiente e os direitos dos povos que ocupam as terras consideradas relevantes para o aumento da produção de *commodities*.

Tanto os índios quanto as chamadas “populações tradicionais” – como Quilombolas, Ribeirinhos, Faxinalenses⁴ –, ocupam um território riquíssimo em recursos naturais almejados

3 O valor corresponde a cerca de R\$ 1,02 trilhão de reais, de um PIB total de R\$ 4,49 trilhões de reais em 2013. CEPEA/USP-CNA. Centro do Estudos Avançados em Economia Aplicada – CEPEA-USP. *Relatório PIB-Agro*. Página consultada a 23/01/2014, em: <http://cepea.esalq.usp.br/pib/>.

4 Os Quilombolas podem ser definidos como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, e que se constituíram através de variados processos, tanto durante a vigência do regime escravocrata brasileiro, quanto após a sua abolição no século XIX. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. “Programa Brasil Quilombola”. Página consultada a 13/01/2015, em: <http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf>.

Os ribeirinhos são componentes da população tradicional que habitam as proximidades dos rios e sobrevivem da pesca artesanal, da caça, do roçado e do extrativismo, vivendo em seu maior número na Amazônia (Diegues, 2000:48).

Os Faxinalenses podem ser caracterizados como “grupos sociais que compõe territórios específicos da região Centro e Centro-Sul do Estado do Paraná. Sua organização está baseada em normas próprias, acatadas de maneira consensual pelas relações sociais internas à comunidade, que controlam os recursos básicos essenciais através dos acordos comunitários e uso comum e apropriação privada dos recursos naturais.” Arvoredo Brasil. Instituto Agroflorestal Bernardo Hakvoort (IAF)/Coopaflores (2014), “Os Faxinalenses são grupos sociais que compõe territórios específicos da região Centro e Centro-Sul do Estado do Paraná.” Página consultada a 10/01/2015, em: <http://www.arvoredobrasil.com.br/os-faxinalenses-sao-grupos-sociais-que-compoe-territorios-especificos-da-regiao-centro-e-centro-sul-do-estado-do-parana/>.

por agricultores e mineradoras. Mas tanto a legislação ambiental quanto os direitos que são constitucionalmente garantidos à tais grupos surgem como um entrave à exploração econômica de larga escala.

Um dos maiores problemas para tais populações é o fato de que em muitos casos não existe uma delimitação clara da extensão dos seus territórios. Isto seria imprescindível para que suas terras não fossem utilizadas para a exploração econômica industrial, ou seja, uma vez delimitadas elas estariam fora do mercado de terras: não poderiam ser vendidas nem arrendadas.

A incerteza decorrente da falta de uma demarcação precisa propicia toda sorte de ilegalidades necessárias à ocupação dessas áreas: desde a utilização de títulos de propriedade falsificados até a simples tomada pela força. Nesse sentido, a ausência de uma atuação adequada do Estado enfraquece os direitos que a Constituição garante a essas populações e beneficia aqueles que almejam a utilização de suas terras para a produção agrícola industrial (Pinheiro e Greenhalgh, 2008).

O Poder Legislativo brasileiro também tem atuado de forma incisiva nesse processo de enfraquecimento e desregulamentação de direitos: existem cerca de 70 projetos de lei em tramitação no Congresso Nacional brasileiro com vistas a diminuição dos direitos indígenas sobre as terras que eles ocupam. Desse contingente, mais de 30 projetos tem como objetivo direto alterar os procedimentos necessários para a demarcação de terras indígenas, (Pinheiro e Greenhalgh, 2008) além dos projetos para tentar legalizar a mineração nos territórios ocupados por índios e populações tradicionais.

Como se indicou, a Constituição brasileira em vigor parece ter um determinado modelo de relacionamento com terra como pressuposto para a compreensão da função social da propriedade rural. Cumprir a função social é explorar a terra comercialmente. E como é possível demonstrar objetivamente que o Governo brasileiro está sintonizado com essa interpretação do conteúdo da função social da propriedade rural?

Um caso que pode ser destacado como exemplo de como o Estado brasileiro tem atuado no sentido de fomentar e estimular um modelo de desenvolvimento econômico que tem como seu pressuposto a ampliação das terras utilizadas para a produção de *commodities* é a discussão travada em torno da Proposta de Emenda Constitucional nº215, a chamada “PEC 215”. Trata-se de uma proposta de emenda constitucional que tem como objetivo último transferir o poder de demarcação das terras indígenas do Poder Executivo para o Poder Legislativo.

O processo de demarcação das terras indígenas é um instrumento que atualmente depende de uma atuação conjunta entre a FUNAI – Fundação Nacional do Índio, e a Presidência da República, que regulariza o território ocupado pelos índios através de um decreto presidencial, quando ficam definidos os marcos espaciais a serem considerados como terras indígenas.

A “PEC 215” tem o objetivo de fazer com que esse processo seja realizado por lei, de modo a torná-lo dependente da articulação das forças políticas no Congresso Nacional. Da mesma maneira, a proposta tem a pretensão de permitir que sejam revistas as demarcações já realizadas, ou seja, um território já definido e regulamentado pode deixar de sê-lo se o Congresso Nacional entender que seus marcos devam ser alterados.⁵ Qual o motivo do receio diante de tal modificação?

A razão de ser dos diversos protestos de entidades como a CIMI – Conselho Indigenista Missionário, o ISA – Instituto Sócio Ambiental e a CPT – Comissão Pastoral da Terra, é o fato de que o Congresso Nacional brasileiro tem hoje uma composição amplamente harmonizada com os interesses do chamado “agronegócio”⁶, a chamada “bancada ruralista”. Trata-se de um grupo de parlamentares que, ou são eles mesmos grandes produtores rurais e/ou são financiados pelos empresários do setor agrícola.⁷ E qual é a prova de que o Governo brasileiro está alinhado com os interesses do agronegócio, fomentando uma concepção de desenvolvimento que aprofunda a visão unilateral que a própria Constituição brasileira positivou no anteriormente analisado artigo 186?

Os números supracitados indicam que os valores gerados pelo agronegócio representam cerca de 23% do PIB brasileiro de 2013, ou seja, mais de R\$ 1 trilhão de reais. Tais montantes não são obtidos unicamente através da modernização dos equipamentos utilizados na produção. Se a base do negócio é plantar e escavar a terra é preciso que haja um aumento da área disponível para tais atividades. E é justamente isso que está ocorrendo atualmente no Brasil.

Segundo dados do próprio INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, no período que vai de 2003 à 2010, houve uma ampliação do número de grandes propriedades, os chamados “latifúndios”, que passaram de 112.463 para 130.515 imóveis. Isso demonstra, no mínimo, leniência governamental com a expansão de um modelo de estrutura territorial que historicamente tem sido um obstáculo à reforma agrária. Na mesma direção, o documento “Evolução da Concentração da Propriedade no Brasil Medida pelos Imóveis – 2003-2010”, aponta para o aumento dos latifúndios improdutivos, de 58.331 imóveis em 2003 para 69.233 em 2010. Trata-se de mais um eloquente dado a demonstrar a inépcia do Estado brasileiro em fazer valer aquilo que a própria Constituição diz, pois se o latifúndio é improdutivo, ele deve ser desapropriado. Ao mesmo tempo, vê-se que se a Constituição brasileira determina que a grande propriedade deva ser utilizada para a produção rural, os dados também apontam para uma ampliação desse tipo de propriedade: o número de

5 Texto integral da PEC 215/2000: Câmara dos Deputados do Congresso Nacional Brasileiro (2014), Projetos de Leis e outras proposições. PEC 215/2000. Página consultada a 10/12/2014, em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>.

6 No Brasil o termo “agronegócio” é utilizado para indicar as chamadas “fazendas patronais”, o modelo de agricultura industrial de produção de soft commodities em larga escala. Nesse sentido: Veiga, José Eli da (2013), “O que é agronegócio?”, *Jornal Valor*, de 30 de outubro. Consultado a 10/12/2014, em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/525170-o-que-e-agronegocio>.

7 Segundo dados da Câmara dos Deputados, a chamada “Frente Parlamentar da Agropecuária” possui 191 deputados federais e 11 senadores. Câmara dos Deputados do Congresso Nacional Brasileiro (2014), Frentes Parlamentares. Página consultada a 10/01/2015, em: http://www.camara.gov.br/internet/deputado/Frente_Parlamentar/356.asp.

latifúndios produtivos aumentou de 54.132 imóveis para 61.282 propriedades em 2010. O que esses dados⁸ indicam?

De um lado, como ressaltado, o aumento do número de latifúndios improdutivos demonstra que o Estado brasileiro não vem atuando de maneira adequada na transformação da estrutura agrária vigente no Brasil. Nesse sentido, é de se destacar que, segundo números da Comissão Pastoral da Terra, o Governo da Presidenta Dilma Rousseff foi o que menos assentou famílias dentro do Programa Nacional de Reforma Agrária desde a redemocratização do Brasil.⁹

Já o aumento dos latifúndios produtivos aponta, primeiramente, para a manutenção do modelo de latifúndio como a referência para a produção agrícola brasileira. E se o modelo de latifúndio vem sendo ampliado concomitantemente à relevante participação do agronegócio – o tipo de atividade que se realiza no latifúndio produtivo – na composição do PIB brasileiro, vê-se a existência de um ambiente favorável à expansão desse tipo de atividade. Um ambiente favorável à remoção dos entraves existentes para a aumento do número de terras passíveis de utilização para o desenvolvimento do agronegócio. Como é possível atestar que o Governo brasileiro tem incentivado esse produtivismo subjacente à leitura do artigo 186 da Constituição?

O processo de demarcação de terras indígenas atualmente depende, entre outras providências, de um laudo realizado pela FUNAI, o chamado “laudo antropológico”, um estudo realizado por especialistas e que tem como objetivo atestar que a terra que está sendo reivindicada pelos índios realmente tem sido ancestralmente ocupada pela tribo reivindicante.¹⁰ Não importa aqui se a terra reivindicada pelos índios é produtiva ou improdutiva.

Mas este é um dado importante para os empresários do agronegócio brasileiro, pois se os índios – como também os quilombolas, ribeirinhos, faxinalenses e todos os grupos formadores das chamadas “populações tradicionais” – tiverem a regulamentação legal da sua permanência em terras consideradas produtivas, isso significa a diminuição do território passível de utilização pelos empresários da agricultura e da mineração. Qual a posição do governo brasileiro sobre o tema?

Em agosto de 2014, a então candidata à reeleição Dilma Rousseff participou de uma sabatina na Confederação Nacional da Agricultura, a CNA, onde deixou clara a sua intenção de trabalhar pela modificação do procedimento atualmente necessário para a demarcação das terras indígenas. O objetivo é fazer com que outras entidades sejam ouvidas para que a demarcação ocorra, retirando da FUNAI a exclusividade do trabalho de definição da área a

8 Os dados podem ser acessados em: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST (2015), “O latifúndio ainda existe, e está mais improdutivo”. Página consultada a 10/01/2015, em: <http://www.mst.org.br/node/16915>.

9 Comissão Pastoral da Terra – CPT, Secretaria Nacional. Assessoria de Comunicação (2014), “Balanço da Reforma Agrária 2014 e do primeiro mandato da Presidenta Dilma Rousseff”. Página consultada a 20/12/2014, em: <http://www.cpt-nacional.org.br/attachments/article/2381/SUGEST%C3%83O%20DE%20PAUTA%20-%20Balan%C3%A7o%20da%20Reforma%20Agr%C3%A1ria%202014%20e%20do%20primeiro%20mandato%20da%20Pre>.

10 O procedimento é detalhado em: Fundação Nacional do Índio – FUNAI (2014), “Demarcação de terras indígenas: o que é?”. Página consultada a 20/12/2014, em: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53>.

ser regularizada.

Na prática, essa ampliação significa fazer com que o processo de demarcação tenha a participação da CNA, entidade de defesa dos interesses dos empresários do agronegócio. Nas palavras da Presidenta, “Precisamos de mecanismos que levem ao entendimento. Tenho orgulho de ter ouvido esse setor [o agronegócio] e vou continuar ouvindo porque isso é bom para o país.” (Gomes, 2014). Qual o entendimento possível entre os índios e o agronegócio industrial?

São visíveis aqui os elementos daquilo que Boaventura de Sousa Santos chamou de “legalidade capitalista” (1982:12): a retórica presente na busca pela adesão por meio daquilo que “é bom para o país”; a burocracia controlada por um Estado que decide legalizar o componente do poder presente na garantia de que somente as terras improdutivas possam ser regularizadas, a violência policial, e a instrumentalização argumentativa evidente no tratamento judicial dado aos conflitos no campo (Dantas, 2013:465-488).

O discurso já ressoava em outros âmbitos do governo. Em 2013, a então Ministra da Casa Civil, Gleisi Hoffmann, já havia indicado que o governo trabalharia para que o processo de demarcação de terras fosse alterado (Rodrigues, 2013). O objetivo era inserir entre os procedimentos necessários para a demarcação um estudo feito pela Embrapa – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, cujo objetivo seria verificar se a terra reivindicada pelos índios era produtiva ou não.

A pretensão era, e continua sendo, impedir que áreas consideradas produtivas estejam entre as terras a serem demarcadas, ou seja, excluir qualquer área produtiva do conjunto de terras passíveis de serem regulamentadas como terras indígenas, e independentemente do que tiver sido atestado pelo laudo antropológico da FUNAI.

A mensagem é clara: se a terra é produtiva, deve servir ao agronegócio. É o Estado ampliando os espaços de desenvolvimento do mercado, numa lógica que subverte a dicotomia clássica e pode, de certo modo, ser compreendido como uma expansão do Estado na forma de sociedade civil (Santos, 1990:25), mantendo as terras reguladas dentro do mercado da indústria agropecuária e extrativista.

Por fim, completando o quadro que demonstra objetivamente que o governo brasileiro interpreta a chamada função social da propriedade rural em consonância com os interesses dos grandes produtores rurais – e, por que não reconhecer, em harmonia com aquilo que parece pressuposto no artigo 186 da Constituição brasileira em vigor –, a Presidenta Dilma Rousseff nomeou, para o cargo de Ministra do Desenvolvimento Agrário a Senadora Kátia Abreu, ex-presidente da CNA e líder da bancada ruralista no Congresso Nacional brasileiro.

Em suas primeiras declarações após a assunção do cargo, a Ministra já deixou claro suas intenções afirmando, em primeiro lugar, que não existe mais latifúndio no Brasil, e que a supracitada “PEC 215” não atrapalha a regulamentação das áreas indígenas (Bergamo, 2015).

Por tudo o exposto vê-se que cumprir a função social da propriedade é aprofundar um modelo de desenvolvimento econômico que desqualifica as “outras economias” possíveis, existentes e praticadas pelas populações tradicionais. Estabelece-se uma hierarquia entre a forma “produtiva” de economia a ser empregada nos territórios e os modos subjugados de produção, desqualificados perante a ordem econômica global. Desconsidera-se aqui a produção agrícola, a pesca e a mineração artesanal realizada pelos povos amazônicos pois tais atividades não tem como objetivo a geração do lucro necessário ao incremento do PIB em seu patamar ótimo. Índios, quilombolas e ribeirinhos, desafiam a gramática conceitual estabelecida ao terem a natureza como o seu corpo, físico e espiritual, através de um modelo de ocupação fundado no apossamento condominial da terra, na mão de obra familiar, na utilização de técnicas ancestrais de manejo dos recursos naturais voltado para subsistência e garantia de suas tradições. Ao fugirem do “modelo de comportamento proprietário”, tais populações concretizam uma economia invisível aos óculos da norma posta, mas que precisam ser reconhecidos em sua “condição própria e lugar específico nas ordens (e nas desordens) sociais” (Reis, 2009: 228). Nesse sentido, as dinâmicas territoriais empreendidas pelas populações tradicionais provocam a dimensão epistemológica que até então fundava à noção de uma economia “socialmente útil”, perturbando a hierarquia e a previsibilidade que se verifica até aqui (Reis, 2009:232).

CONCLUSÃO

É possível dizer que o princípio da função social da propriedade, na forma como vem sendo compreendido pela doutrina jurídica, mantém intacto o conteúdo economicista e cultural que determina a leitura do direito de propriedade tal qual herdado da tradição europeia. Em tais condições, apesar de todo o otimismo e dos diversos estudos realizados sobre o tema, o princípio da função social da propriedade, notadamente em sua vertente rural, não tem sido capaz de garantir a proteção dos direitos territoriais e culturais de diversos grupos sociais que tem um relacionamento com a terra que foge ao “comportamento padrão”, intrinsecamente delimitado pela ideia de exploração econômica do bem. Em tais condições, torna-se imprescindível uma reflexão crítica própria das “Epistemologias do Sul”, capaz de reabilitar a amplitude de saberes do mundo que a dinâmica abissal tornou invisível. Trata-se, nesse sentido, de uma meditação sobre o próprio princípio da função social da propriedade, que permita ampliar o seu escopo na direção de formas de relacionamento com a terra que abarquem a dimensão identitária e espiritual característica das populações indígenas e dos povos tradicionais da Amazônia. Isso também é função social da propriedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arvoredo Brasil – Turvo/Paraná. Instituto Agroflorestal Bernardo Hakvoort (IAF)/Coopflora (2014), *Os Faxinalenses são grupos sociais que compõe territórios específicos da região Centro e Centro-Sul do Estado do Paraná*. Consultada a 10.01.2015, em: <http://www.arvoredobrasil.com.br>.

com.br/os-faxinalenses-sao-grupos-sociais-que-compoe-territorios-especificos-da-regiao-centro-e-centro-sul-do-estado-do-parana/.

Ascensão, José de Oliveira (2012), *Direito Civil – Reais*. Coimbra: Coimbra Editora. [5ªed.].

Bergamo, Mônica (2015), *Folha de São Paulo*, de 05 de janeiro. “Não existe mais latifúndio no Brasil, diz a nova Ministra da Agricultura”, Consultada a 05.01.2015, em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/01/1570557-nao-existe-mais-latifundio-no-brasil-diz-nova-ministra-da-agricultura.shtml>.

Câmara dos Deputados do Congresso Nacional Brasileiro (2014), *Frentes Parlamentares*. Consultada a 10.01.2015, em: <http://www.camara.gov.br/internet/deputado/FrenteParlamentar/356.asp>.

Câmara dos Deputados do Congresso Nacional Brasileiro (2014), *Projetos de Leis e outras proposições. PEC 215/2000*. Consultada a 10.12.2014, em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>.

Comissão Pastoral da Terra – CPT, Secretaria Nacional. Assessoria de Comunicação (2014), *Balanço da Reforma Agrária 2014 e do primeiro mandato da Presidenta Dilma Rousseff*. Consultada a 20.12.2014, em: <http://www.cptnacional.org.br/attachments/article/2381/SUGEST%C3%83O%20DE%20PAUTA%2020Balan%C3%A7o%20da%20Reforma%20Agr%C3%A1ria%202014%20e%20do%20primeiro%20mandato%20da%20Pre>.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Presidência da República.

Dantas, Marcus Eduardo de Carvalho (2013), “Função social na tutela possessória em conflitos fundiários”, *Revista Direito GV*, 9 (2), 465-488. Consultado a 12.01.2015, em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-4322013000200004&lng=pt&nrm=iso.

Diegues, Antônio Carlos e Arruda, Rinaldo Sérgio Viera (orgs.), (2000), *Saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. Ministério do Meio Ambiente. São Paulo: NUPAUB-USP.

Decreto 6040/2007. Presidência da República Federativa do Brasil. Consultada a 10.01.2015, em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm.

Duguit, León (1975), *Las transformaciones del Derecho Publico y Privado*. Trad. Adolfo Posada y Carlos Posada. Buenos Aires: Editorial Heliasta S.R.L.

Fundação Nacional do Índio – FUNAI (2014), “Demarcação de terras indígenas: o que é?”. Consultada a 20.12.2014, em: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53>.

Leitão, Luís Manuel Teles de Menezes (2013), *Direitos Reais*. Lisboa: Almedina. [4.ª ed].

Maldonado, Daniel Bonilla (2013), *La Función Social de la Propiedad*. Buenos Aires: EUDEBA.

Centro do Estudos Avançados em Economia Aplicada – CEPEA/USP-CNA (2013), *Relatório PIB-Agro*. Página consultada a 23/01/2014, em: <http://cepea.esalq.usp.br/pib/>.

Gomes, Rodrigo (2014), *Rede Brasil Atual*, de 06 de agosto. “Dilma sinaliza a ruralistas mudança em processo de demarcação de terras indígenas.” Consultada a 10.11.2014, em: <http://www.redebrasilatual.com.br/politica/2014/08/a-ruralistas-dilma-defende-amplio-dialogo-sobre-demarcacao-de-terras-indigenas-2193.html>.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST (2015), *O latifúndio ainda existe, e está mais improdutivo*. Consultada a 10.01.2015, em: <http://www.mst.org.br/node/16915>.

Perlingieri, Pietro, (1971), *Introduzione alla problemática della proprietà*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

Pinheiro, Flávio e Greenhalgh, Laura (2008), “Não podemos infligir uma segunda derrota a eles”. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Aliás - Jornal O Estado de São Paulo*, de 19 de abril. Consultado a 20.01.2014, em: <http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,nao-podemos-infligir-uma-segunda-derrota-a-eles,159735>.

Reis, José (2009), “Uma Epistemologia do Território”, in José Reis (2009), *Ensaio de Economia Impura* (CES). Lisboa: Edições Almedina, 227-243.

Rodrigues, Alex (2013), *Agência Brasil. Empresa Brasileira de Comunicação – EBC*, de 05 de maio. “Gleisi Hoffmann esclarece proposta do governo para demarcar terras indígenas”. Consultada a 12.11.2014, em: <http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2013/05/gleisi-hoffmann-esclarece-proposta-do-governo-para-demarcar-terras-indigenas>.

Santos, Boaventura de Sousa (1982), “O Direito e a Comunidade: as transformações recentes da natureza do poder do Estado nos países capitalistas avançados”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 10, 09-40. Consultado a 04.12.2014, em: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/106_O%20direito%20e%20a%20comunidade_RCCS10.pdf.

Santos, Boaventura de Sousa (1990), “O Estado e o direito na transição pós-moderna: para um novo senso comum sobre o poder e o Direito”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 30, 13-43. Consultado a 03.12.2014, em: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/90_Estado%20Direito%20Transicao%20Pos-Moderna_RCCS30.pdf.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do pensamento abissal: Das linhas globais à uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [Online], 78, 03-46. Consultado a 10.01.2015, em: <http://rccs.revues.org/753>.

Santos, Boaventura de Sousa (2008), “A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43. Consultado a 10.12.2014, em: <http://rccs.revues.org/691>.

Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (2008), “Programa Brasil Quilombola”. Página consultada em 13.01.2015, em: <http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf>.

Souto Maior, Ana Paula Caldeira; Valle, Raul Silva Telles do (2013), “Mineração em Terras Indígenas: impasses e problemas”, in Alícia Rolla; Fany Ricardo (orgs.), (2013), *Mineração em Terras Indígenas na Amazônia brasileira 2013*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 89-91. Consultado a 10.05.2014 em: http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/mineracao2013_v6.pdf.

Tepedino, Gustavo (2004), “Contornos constitucionais da propriedade privada”, in Gustavo Tepedino (2004), *Temas de direito civil*. Rio de Janeiro: Renovar. [2ªed.], 267-292.

Veiga, José Eli da (2013), “O que é agronegócio?”, *Jornal Valor*, de 30 de outubro. Consultado a 10.12.2014, em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/525170-o-que-e-agronegocio>.

LA FINCA TRADICIONAL AFROCAUCANA, UNA EXPERIENCIA DE AUTONOMÍA QUE RESISTE AL CAPITALISMO NEOLIBERAL



Isabel Cristina Tobón Giraldo¹

Resumen

La experiencia alternativa de autonomía en defensa de la biodiversidad denominada “Finca Tradicional Afrocaucana”, se interpreta con la Sociología de las Ausencias y de las Emergencias propuesta por Boaventura de Sousa Santos en su Epistemología del Sur. Los actores sociales en tensión son elites empresariales colombianas, representantes de empresas multinacionales que en la actualidad detentan el poder político-económico y una comunidad campesina afrocolombiana. Las tensiones se centran por un lado, en el control para la explotación de la tierra destinada para el monocultivo intensivo y extensivo de la caña de azúcar y la instalación de parques industriales; y por otro lado, se agencia la autonomía comunitaria basada en la defensa y el cuidado del territorio. Se trata de la defensa de prácticas tradicionales que resisten de manera alternativa al modelo extractivo impuesto por el capitalismo neoliberal moderno.

Palabras clave: Epistemologías del Sur, Territorio, Sociologías, Prácticas tradicionales, Autonomía.

Abstract

The alternative experience of autonomy in defense of biodiversity called “Finca Traditional Afrocaucana” is interpreted to the Sociology of Absences and Emergencies proposed by Boaventura de Sousa Santos in his Epistemology of the South. The stakeholders in tension are Colombian business elites, representatives of multinational companies that currently hold political and economic power and an Afrocolombian peasant community. Tensions focus on the one hand, controlling the operation of land earmarked for the intensive and extensive monoculture of sugarcane and installation of industrial parks; and on the other hand, community autonomy agency based advocacy and care territory. It is the defense of traditional practices that resist alternatively the extractive model imposed by the modern neoliberal capitalism.

Keywords: Epistemologies of the South, Territory, Sociologies, Traditional practices, Autonomy.

Resumo

A experiência alternativa de autonomia em defesa da biodiversidade chamada “Finca Tradicional Afrocaucana” é interpretado à Sociologia das Ausências e Emergências propostos por Boaventura de Sousa Santos em sua Epistemologia do Sul. Os interessados em tensão são as elites empresariais colombianas, representantes de empresas multinacionais que atualmente detêm o poder político e econômico e uma comunidade de camponeses afrocolombianos. As tensões centram-se por um lado, controlar a operação de terra destinada à monocultura intensiva e extensiva de cana de açúcar e instalação de parques industriais; e, por outro lado, agência-se autonomia da comunidade com base na defesa e cuidado do território. Trata-se a proteção de práticas tradicionais que resistem em alternativa, o modelo extrativista imposta pelo capitalismo neoliberal moderno.

Palavras-chave: Epistemologias do Sul, Território, Sociologias, Práticas tradicionais, Autonomia.

¹ Isabel Cristina Tobón Giraldo es Arquitecta, Magister en Gestión Ambiental, Doctoranda en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá –Colombia, ictobon@javeriana.edu.co

“En aquellos tiempos, los antiguos esclavos del Valle casi conquistaron un Nuevo Mundo para el pequeño agricultor, un mundo sin terratenientes, sin mercados extranjeros, donde los campesinos vivían en fructuosa armonía entre sí y con la naturaleza”.

Mateo Mina, 1975:7

La Finca Tradicional Afrocaucana - FTA es una forma político-económica y socio-cultural fundamentada en conocimientos populares y campesinos; es una iniciativa territorial que envuelve prácticas de relación con la tierra, condiciones organizativas, nociones jurídico-normativas, educativas, artísticas, de salud; es un sistema de vida y una potencia que resiste al capitalismo neoliberal. El presente texto corresponde a parte de una investigación más amplia que germina de los planteamientos de la Epistemología del Sur propuesta por Boaventura de Sousa Santos; además profundiza en la FTA como experiencia de vida y de posibilidad de relaciones justas y dignas en contraste con el modelo hegemónico capitalista. La finca Afrocaucana como política de vida pretende transformar las condiciones de injusticia que se están agenciando cuando en diversas situaciones el mercado establece las reglas de relacionamiento desigual entre las personas.

Antes de pasar adelante, conviene subrayar que la dimensión socio-económica que estudiaré ahora es sólo una forma analítica de explicar algo que es inseparable del conjunto de múltiples dimensiones de la vida. Es así que la FTA se puede entender en el marco de “otra economía”², en tanto presenta alternativas a los parámetros del esquema capitalista, a sus formas extractivas, productivas y de mercado. Esta otra economía de la Finca Tradicional coincide con planteamientos de Hespanha y Medonça dos Santos (2011) sobre economías solidarias locales en tanto poseen una lógica particular de producción, intercambio y consumo a partir de la valoración y el respeto del territorio habitado.

La FTA, fortalece las relaciones familiares en el aprovechamiento y distribución de alimentos producidos en pequeñas parcelas que operan en redes de proximidad y sin pretensiones de acumulación. Estas prácticas de vida comunitaria campesinas resultan ser una forma de resistencia frente a los esquemas homogeneizantes del capitalismo neoliberal.

Para organizar el texto presentaré primero unas características geográficas y sociales del lugar que permitan contextualizar el territorio. Posteriormente, describiré las tensiones entre la FTA y el monocultivo de la caña de azúcar. A continuación, explicaré cómo la propuesta sociológica de la Epistemología del Sur permite elucidar los conflictos en el territorio para avanzar sobre las formas organizativas comunitarias, su capacidad de accionar colectivamente,

2 “Otras economías” es uno de los ejes temáticos del Coloquio Internacional Epistemologías del Sur realizado en el mes de Julio de 2014 en la ciudad de Coimbra. El Coloquio consistió en la socialización de algunos resultados de investigación de un Plan investigativo a cinco años propuesto por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos y su equipo de investigadores, con fondos de la Unión Europea y frentes de trabajo investigativo en los cinco continentes en los que se indaga justamente por esas otras formas posibles de mundo en términos de Democracia, de Nuevos Constitucionalismos, de Derechos Humanos y de Otras Economías.

sus puntos de contacto y de distancia con los procesos reivindicativos del movimiento social La Vía Campesina. Y finalmente, pretendo resaltar lo agenciado por los sujetos sociales que reivindican la FTA como experiencia de vida en la comprensión y construcción social del territorio por fuera del modelo extractivo impuesto por el capitalismo moderno neoliberal y en evidencia de que otro mundo ya está siendo posible.

● El lugar: un valle interandino, rico, biodiverso y disputado

La zona norte caucana de Colombia, donde se encuentran las iniciativas de Finca Tradicional, está marcada en su topografía por zonas planas y montañosas con variedad de climas y alturas desde los 500 hasta los 3600 msnm. El norte del departamento del Cauca favorecido todo el año por brillo solar alto y temperaturas que oscilan entre los 24 y los 34 °C está atravesado por la red fluvial del Cauca; estas condiciones la caracterizan como una región fértil y biodiversa. En la actualidad, gran parte del territorio de la zona se utiliza en la producción extensiva e intensiva de caña de azúcar para la obtención de alcohol carburante y azúcar, para la instalación de parques industriales y para asentamientos humanos.



Figura 1. Localización de los ingenios azucareros en el valle geográfico del río Cauca y en el norte del Cauca

Fonte: <http://prensarural.org/spip/spip.php?article2159>

■ LAS TENSIONES: ESCLAVITUD Y LIBERTAD EN EL VALLE DEL RÍO CAUCA

Las formas de apropiación y transformación del territorio que hacen juego a la lógica de la producción y reproducción del capital propias de occidente son evidentes en el campo Colombiano. El norte del departamento del Cauca no es ajeno a dichas transformaciones, de ahí que el despojo es una de las mayores expresiones del conflicto. Para los efectos de lo que se pretende abordar en este texto, me ocuparé de distinguir dos períodos centrales de opresión y resistencia del territorio que se encuentra en disputa. El primero, referido a la abolición formal de la esclavitud en el año de 1851, en el que las relaciones laborales entre

los hacendados latifundistas y los que antes eran sus esclavos se mantuvieron a través de relaciones de aparcería. Los hacendados pagaron con tierras por los servicios y la mano de obra de los que habían sido sus esclavos. Dadas las relaciones, arraigo y tradición familiar afro, el territorio afronortcaucano se configura como territorio colectivo. Es en esta fase en la que se identifica el origen de la FTA, con cultivos de plátano, cacao, yuca, café, frutales y la cría de animales domésticos dirigidos al autoabastecimiento de las familias (Finca tradicional Econativa, 2011).

Los testimonios recogidos por el antropólogo australiano Michael Taussig en el año de 1975, bajo el seudónimo de Mateo Mina³ hacen parte de la activación de la memoria y la construcción de la historia porque relatan como con poco trabajo diario se tenía lo necesario para la nutrición, en una economía sin compras, sin ventas, sin dinero, sin negocios, sin utilidades, pero abastecida con lo fundamental.

“...en esta semana, pela usted un cerdo, una gallina, o una novillona, e invita a sus vecinos al trabajo. Están trabajando y otros están preparando la papa de estos animales... uno, dos días, lo que sea... de aquí a un mes u ocho días, yo hago lo mismo. Eso se llama minga. En el cambio de mano usted venía hoy a trabajarme a mí y entonces yo tenía el deber de ir a devolver el día que me trabaja, en el trabajo suyo. Desde ese entonces hasta la actualidad, se mantienen la minga el cambio de mano y el aprovechamiento compartido de la tierra. Son este tipo de prácticas, las que configuran experiencias de libertad e igualdad social, sin servidumbre ni sujeción de aristocracias, elites o poderes opresivos”. (Mina 1975:8).

El segundo período que pretendo señalar, se ubica hacia el año de 1948 con lo que se ha convenido en llamar La Violencia en Colombia; corresponde a un período de inestabilidad socio-política con fuertes confrontaciones entre los partidos liberal y conservador, los dos partidos políticos tradicionales del país. Las confrontaciones entre estas dos fuerzas políticas se caracterizaron por su crueldad expresada en coacción, amenazas, seguimientos, vandalismo, violaciones, homicidios, devastación de la propiedad privada y la migración de personas del campo a la ciudad. Los relatos de Mina en *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca* (1975) toman relevancia en cuanto evidencian las experiencias de intimidación, que vivieron las comunidades afro afectadas por el choque de fuerzas que imperaba en el país.

Al final de la década de 1950, con el Frente Nacional, se llegó a una etapa de apaciguamiento que consistió en un acuerdo entre los dos grupos dominantes para alternar en el poder

3 Michael Taussig, antropólogo marxista, autodefinido como etnólogo, asume el seudónimo de Mateo Mina, para hacer evidente el pensamiento y la acción de un personaje local que se relaciona íntimamente con sus informantes para comprender sobre la violencia en Colombia. En su primer libro, *Esclavitud y libertad en el Valle del río Cauca* fue publicado por la Fundación Rosca de Investigación y Acción Social, que en ese tiempo dirigía el sociólogo Orlando Fals Borda, Taussig-Mina se posiciona como un sujeto político que hace parte de la comunidad y en razón a ello su narrativa expresa los ritmos y las formas locales evidenciando su rol activo en su lectura e interpretación del lugar y especialmente de sus condiciones sociales.

presidencial y de gobierno (LaRosa y Mejía, 2013). En estas circunstancias, el partido liberal que dominaba en la región norte caucana, perdió fuerza. En adelante, tomó auge la dinámica de los favores burocráticos a cambio de votos, se viciaron los derechos ciudadanos a la educación, a los servicios públicos y la tierra dejó de ser la fuente de recursos campesinos. Para ese entonces, la producción de frutas, verduras, café, cacao, y plátano era tan abundante que la zona nortecaucana era reconocida como despensa de alimentos del suroccidente Colombiano; la región abastecía el consumo interno e incluso generaba excedentes para la exportación.

Hacia el año de 1960, la agroindustria toma auge y avanza en la acumulación de tierras para el monocultivo intensivo y extensivo de caña de azúcar. Esta nueva etapa da lugar a otras formas de colonización territorial sobre las tierras habitadas por las comunidades afrocolombianas con recursos provenientes de capital extranjero. Durante este proceso, las elites económicas y políticas que ostentaban el poder ejercieron presión e intimidación sobre las comunidades, promovieron la sustitución de cultivos transitorios y la erradicación de las formas campesinas sobre promesas de productividad a gran escala. Las promesas fueron vanas y las formas campesinas quedaron amenazadas de muerte. La expropiación de las tierras modificó las formas de distribución, aprovechamiento y uso del territorio. Los afronortecaucanos pasaron “de campesino libre a esclavo asalariado” (Mina, 1975); este fenómeno se explica como una de las formas de expansión del capitalismo que logra “canalizar riqueza de las clases subordinadas a las dominantes” (Harvey, 2008:3).

La industria azucarera en el valle del río Cauca implicó la expansión de las fronteras del cultivo de caña y con ello, la reducción diversificada de pequeña y mediana escala de frutas y verduras. Es así que el carácter intensivo y extensivo del cultivo de la caña de azúcar, se puede configurar hoy como saqueo de los recursos naturales, una forma de neoliberalismo que amenaza tradiciones culturales y formas campesinas de habitar. De acuerdo con las cifras del estudio intersectorial que derivó en la publicación “Finca Tradicional Econativa” (2011), la producción extensiva e intensiva de caña de azúcar en el departamento del Valle y el norte del Cauca transformó el bosque nativo en suelo productivo a una tasa de 700 hectáreas al año.

Las condiciones extractivistas de la visión neoliberal que entiende la naturaleza como mercancía, promovieron el cultivo intensivo y extensivo de caña para la producción de azúcar y de biocombustibles. Esta noción expoliadora del ambiente produjo transformaciones radicales en los ecosistemas, en sus especies de flora y fauna y también degradó las condiciones del suelo, el aire y el agua.

Tal y como lo anuncié al inicio, mi propósito es explicar con mayor profundidad la dimensión económica de esta otra forma de vida que es la FTA. En todo caso, emergen en este enfoque, prácticas de otras dimensiones, porque no se puede entender lo económico sin lo político, lo jurídico, o lo cognitivo en la cotidianidad mixturada de la vida. Tras la aclaración

anterior, resulta clave subrayar que la explotación de la tierra con el monocultivo de la caña ha engendrado despojo de la tierra, saqueo de los recursos, deterioro de los sistemas productivos, profundización de las condiciones de precarización del trabajo; adicionalmente ha limitado las formas de relación y de organización en el ámbito familiar y comunitario. Al mismo tiempo, la explotación y mercantilización del territorio ha restringido las prácticas tradicionales de las comunidades afrocolombianas que se mantenían desde los palenques, que fueron los territorios de refugio a los que acudieron los esclavizados fugitivos durante la colonia.

Prueba de ello es el desplazamiento de muchos de los habitantes de la región hacia el área metropolitana de Cali y Popayán. Como resultado de la pérdida de las tierras, ante la precariedad laboral en la que se encontraban, los afronortecaucanos emigraron en busca de nuevas oportunidades. Los que permanecieron en la zona, se emplearon como corteros en las plantaciones, se insertaron en el escaso e inestable mercado laboral de los ingenios azucareros y las demás industrias de la zona. Sin embargo, quedaron unos pocos que aun luchan por la reivindicación y la defensa de la FTA.

A la fecha, los conflictos se mantienen por inequidad en la distribución de la tierra, la falta de reconocimiento a las comunidades; por disputas en la titulación, la posesión y la propiedad de los territorios colectivos; por la presencia de grupos armados y narcotraficantes y por las deficiencias de información geográfica del territorio. Las restricciones en las políticas públicas hacen que la situación se recrudezca porque se defienden de forma prioritaria los intereses de las elites empresariales y políticas.

Aunque las prácticas campesinas, tradicionales y colectivas del territorio se ven amenazadas por la violencia y el desplazamiento que acompañan al neoliberalismo económico, los agentes sociales de la FTA resisten al poder opresivo de los grupos y las clases dominantes a través de su vida alternativa y su autonomía.

● **Resistencias y emergencias emancipatorias del Sur**

La propuesta sociológica del profesor Boaventura de Sousa Santos (2003, 2009), ofrece una nueva lectura de los procesos sociales, de las formas de resistencia y de emancipación desde lo que él llama sur como metáfora de la opresión y de los que sufren por ser invisibilizados y desacreditados. El trabajo de las Sociologías de las Ausencias y de las Emergencias (Santos, 2009) se configura en formas dicotómicas de las que se pretende salir. Sin embargo, desde mi perspectiva, se trata de encontrar formas de complementariedad y de ampliación de fronteras de vida. Esa ampliación de las fronteras se puede entender como procesos de articulación de diversas modalidades de comprensión del mundo a través de la visibilización, la acreditación, el reconocimiento y la reivindicación de experiencias cognitivas y sociales. En esencia, el fondo de las luchas emancipatorias es una exhortación a transgredir fronteras. En el caso de las fronteras del conocimiento sobre el territorio, se trata de rechazar la razón

indolente que caracteriza a la ciencia occidental moderna desde sus falsos parámetros de objetividad y de neutralidad para entrar en diálogo y sobre todo en la escucha de esas otras voces de quienes han sido ignorados y descaracterizados como sujetos de conocimiento.

A partir de estos planteamientos, mi aproximación al territorio se realizó con las personas del lugar a través de conversas, observaciones, caminatas entre las parcelas. Para condicionar lo menos posible las respuestas entré en la FTA en procura de un diálogo más fluido en torno de lo que ahí acontece y lo que significa. Aproveché el paisaje y el clima para dar curso a las conversas con varios habitantes del sector al mismo tiempo. También visité las sedes de las organizaciones locales para comprender sus dinámicas, sus relaciones, los proyectos que se estaban realizando y las formas de participación de los sujetos sociales en ellas. El respaldo más importante para la elaboración de este trabajo fue facilitada por el señor Luis Mina, líder comunitario de 84 años quién me abrió las puertas de su casa y de su intimidad. En lo que se puede denominar narrativa biográfica, descubrí muchos episodios de su vida ligados al territorio.

Esta aproximación al territorio a partir de las personas, permite entenderlo como un espacio geográfico de múltiples relaciones de poderes y por supuesto, de resistencias. En este caso, hablar de territorio nortecaucano, implica el reto de escuchar las voces de sus moradores, percibir y hacer visibles sus expectativas y su forma de vida.

Se trata también de visibilizar el mundo en el que las personas se relacionan entre ellas como personas y no como cosas. La incorporación de una razón sensible, de reciprocidad y de articulaciones entre diferentes formas de conocimiento da lugar a la comprensión y la valoración del otro como agente de la historia. Las aproximaciones desde una razón sensible, implican un cambio de paradigma, un giro epistémico y político que exige la no neutralidad. Entender que “sin justicia cognitiva no hay justicia social” (Santos, 2003), es trazar un sendero que contribuye a la lucha, que acerca a los sujetos, a las organizaciones, a los colectivos, a los movimientos sociales en conversaciones, en escuchas profundas, en la búsqueda afectiva de puntos de contacto. Resulta esclarecedora la noción de “mestizaje” a la manera de Silvia Rivera Cusicanqui⁴, explicada como una condición de “realidad manchada y abigarramiento” en la que se favorece y contribuye a la descolonización. Y para el caso de la FTA, se trata de una descolonización del mestizaje que rompa con la cadena de dominación cultural de las conciencias para recuperar la autonomía del pensamiento, activar la memoria y construir redes de comunidades solidarias. En otras palabras, mi interpretación de la FTA se pregunta ¿cómo el encuentro y la coexistencia de realidades distintas de sujetos en diálogo, se complejiza desde diferentes lugares, saberes y prácticas?

Justamente, se trata de que la nueva mirada de un paradigma emergente (Santos, 2009) active

4 Silvia Rivera Cusicanqui en la “Conversa del Mundo” con Boaventura de Sousa Santos, en el Valle de las Animas (La Paz, Bolivia) el 16 de octubre de 2013. La conversa del mundo consiste en encuentros del profesor Sousa Santos con personas de diferentes lugares del mundo para compartir pensamientos e ideas en torno de las luchas por la dignidad humana con el trasfondo de que otros mundos son posibles.

mi razón sensible. Es así que me pregunto entonces ¿cómo incluir la FTA en las experiencias del mundo y expandir las posibilidades del presente?, ¿cómo visibilizar las luchas de las comunidades nortecaucanas por la defensa de su territorio?, ¿de qué manera las prácticas identitarias de los campesinos nortecaucanos y la FTA son alternativas al capitalismo neoliberal? En oposición a una teoría general y universalizante, pretendo incorporar las prácticas locales y populares de la FTA al conocimiento científico e incluso proponer una nueva “semántica de las expectativas” (Santos, 2006) como perspectivas de futuro y posibilidades de aprendizaje en relación con las costumbres, hábitos y habilidades en el trabajo, el conocimiento, el tiempo y sus ritmos. De ahí la importancia de visibilizar la correspondencia de la vida como práctica colectiva y de autogestión con la tierra y sus organismos que se refleja en las formas organizativas y emancipatorias de los Afronortecaucanos.

LAS FORMAS ORGANIZATIVAS COMUNITARIAS Y LAS OPORTUNIDADES POLÍTICAS

Los problemas campesinos expresados en las disputas por el territorio son parte de la configuración capitalista dominante en el país. La fuerza de trabajo de los campesinos en el régimen económico impuesto desde arriba, facilita el avance económico de algunos y a la vez produce exclusión social para otros. Dichas formas de exclusión a la vez dan lugar a la emergencia de formas emancipatorias de organización comunitaria. La emancipación campesina de la FTA resiste a la espacialización del capital al resignificar las prácticas sociales tradicionales y reivindicarlas a través de acciones colectivas.

Para la preservación y defensa del territorio campesino a través de la FTA, los pobladores del norte del cauca se organizan. Se trata de estrategias adaptativas comunitarias para luchar por visibilización, consideración, respeto, lo que se podría resumir en acceso a derechos. Porque pareciera que la vulnerabilidad económica es la condición que determina su posición en la sociedad.

Los nortecaucanos como sujetos sociales en sus formas organizativas expresan importantes niveles de autonomía con fondo democrático. Las comunidades deciden sobre su futuro en prácticas de organización y acción colectiva. Para ello, están constituidos en diferentes esquemas, como Fundación, como Corporación, como Organización No Gubernamental-ONG, como movimiento social con el nombre de Unidad de Organizaciones Afrocaucanas -UOAFROC. Cada esquema organizativo promueve objetivos similares, pero con actividades distintas, como los diferentes rostros en que se expresa una misma personalidad. Con ello, se da cuenta de la plasticidad enorme en que se pueden transformar los colectivos sociales en función de sus propósitos.

En particular en este texto me ocuparé de la organización comunitaria como movimiento social representado en UOAFROC en defensa de la producción de alimentos por la FTA para mostrar coincidencias y distancias con La Vía Campesina, una agrupación de movimientos, originaria de América del Sur que tiene origen en el Movimiento de Trabajadores Sin Tierra

y congrega a muchos colectivos en el mundo por la defensa de los pequeños productores de alimentos.

Del mismo modo, el movimiento UOAFROC tiene como objetivo,

“Propender por el desarrollo integral de las comunidades a partir del fortalecimiento étnico, cultural, ambiental, económico y organizativo de los y las afrocaucanas, con base en los principios constitucionales emanados de la carta magna, sus leyes y decretos reglamentarios y en especial los consagrados en la ley 70 de 1993 y sus decretos reglamentarios, además de defender los intereses de la comunidad afrocaucana y el reconocimiento de sus derechos con miras a la consolidación de la Nación Afrocolombiana”.⁵

Las formas de relación de la organización se pueden entender en diversas escalas de orden internacional, nacional, departamental, local, veredal. También se suscitan alianzas en función de los objetivos compartidos para la ejecución de proyectos o para la movilización de los sentimientos. Muchos de los lazos que se tejen en torno de la construcción de la indignación, en implicaciones éticas, jurídicas, políticas, fortalecen las luchas y las reivindicaciones en apoyo de otras organizaciones y movimientos, pero también en favorecimiento propio. Si bien UOAFROC establece vínculos con colectivos de diferente índole e interés, estos se entienden como puntos de contacto sobre propósitos específicos de lucha ya sea por la tierra, por los alimentos, por el agua, por el ambiente, por la paz, con reivindicaciones étnicas y más. Hay que subrayar que los vínculos no son todos permanentes o estables.

La red de organizaciones con las que UOAFROC ha establecido alianzas para la elaboración de proyectos, propuestas y actividades conjuntas con énfasis en cultura y educación, derechos humanos, resolución de conflictos y paz, lucha por la tierra, derecho a la alimentación, entre otras. Por derechos humanos, el derecho a la alimentación y la defensa del territorio UOAFROC hace red con La Vía Campesina, FIAN Internacional, el Alto Consejo de Comunidades Negras en España, la Fundación Swiss Aid, Cooperacció, OXFAM Internacional, Rescate Internacional y Diakonia.

Por la resolución de conflictos y la Paz, las alianzas internacionales se han establecido con organizaciones como el Programa Suizo Para la Promoción de la Paz, la Agencia de la ONU para los Refugiados, la Coordinación Colombia Europa Estados Unidos, DKA Austria, Terre des Hommes Federacion Internacional, Broederlijk Delen y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

También se han construido espacios de apoyo y zonas de cooperación a nivel local con otros movimientos y colectivos sociales articulados en la red de Iniciativas y Comunidades de paz desde la base como la Coordinación de Consejos Comunitarios y Organizaciones de base del

5 UOAFROC – Unidad de Organizaciones Afrocaucanas. Página visitada el 6 de junio de 2014, http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=183&Itemid=55

pueblo negro del pacífico de Colombia, la Asociación de Campesinos de Inza Tierradentro, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, la Asociación de Consejos Comunitarios del Río Patía, sus brazos y la ensenada de Tumaco, la Asociación de Juntas Comunales del Alto Naya, el Consejo Comunitario Mayor del Río Anchicayá, la Asociación de Municipios del Norte del Cauca, la Unidad Indígena del Pueblo Awá, el Consejo Comunitario del río Sanquianga, el Consejo Comunitario del río Cajambre, el Consejo Comunitario del río Yurumanguí, el Consejo Comunitario Mayor de Opoca, la Coordinación de Consejos Comunitarios y organizaciones de base del pueblo negro del Pacífico Caucano, el Consejo Regional Indígena del Cauca y el Comité de Integración del Macizo Colombiano. Estos dos últimos a su vez crean lazos con la Red por la Vida y los Derechos Humanos e incorporan organizaciones como la Ruta Pacífica de las Mujeres y la Corporación para el Desarrollo del Caribe Colombiano

Por la educación y la cultura, UOAFROC ha trabajado con La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Appleton Foundation, La Unión Europea, Generalitat de Catalunya, KAIROS Desarrollo Humano. Entre las instituciones nacionales se cuentan el Servicio Nacional de Aprendizaje SENA, el Ministerio de Cultura, el Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes en el Valle del Cauca, la Gobernación del Cauca. Entre las entidades de formación a nivel nacional están la Universidad Autónoma de Bucaramanga, la Universidad Autónoma de Cali, la Universidad Santiago de Cali, la Universidad de San Buenaventura de Cali, la Universidad del Valle y la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

En la estructura de “oportunidades políticas” (Tarrow, 1994), estas actividades son espacios compartidos, posibilidades estables o inestables para la creación de alianzas estratégicas con diversos actores sociales para la movilización colectiva y la reivindicación de la autonomía de los colectivos sociales.

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE UOAFROC Y LA VÍA CAMPESINA

UOAFROC en la reivindicación y defensa de la FTA, tiene puntos de contacto con el Movimiento Campesino Internacional La Vía Campesina

“La Vía Campesina es el movimiento internacional que agrupa a millones de campesinos y campesinas, pequeños y medianos productores, pueblos sin tierra, indígenas, migrantes y trabajadores agrícolas de todo el mundo. Defiende la agricultura sostenible a pequeña escala como un modo de promover la justicia social y la dignidad. Se opone firmemente a los agronegocios y las multinacionales que están destruyendo los pueblos y la naturaleza.

La Vía Campesina comprende en torno a 164 organizaciones locales y nacionales en 73 países de África, Asia, Europa y América. En total,

representa a alrededor de 200 millones de campesinos y campesinas. Es un movimiento autónomo, pluralista y multicultural, sin ninguna afiliación política, económica o de cualquier otro tipo.

El principal objetivo del movimiento es hacer realidad la soberanía alimentaria y detener el destructivo proceso neoliberal. Se basa en la convicción de que las campesinas y los campesinos, incluyendo a los pequeños pescadores, pastores y pueblos indígenas, que constituyen casi la mitad de la población mundial, son capaces de producir alimentos para sus comunidades y alimentar al mundo de forma sana y sostenible⁶.

Como colectivos sociales, La Vía Campesina y UOAFROC comparten “marcos de injusticia” (Tarrow, 1994), entendidos como formas de diagnóstico y tratamiento ante el sufrimiento y la opresión que se constituyen en poderosos recursos para la movilización. En otras palabras, UOAFROC y La Vía Campesina coinciden en su oposición a los procesos neoliberales de destrucción de la naturaleza, en la defensa de la agricultura sostenible a pequeña escala y apoyan a los pequeños productores en pos de la dignidad y la justicia social. Porque se ha invisibilizado sistemáticamente la importancia de la producción de alimentos desacreditando algo básico para la vida.

Sin embargo, UOAFROC se distancia del concepto de “soberanía” que promueve La vía Campesina, toda vez que la idea de soberanía se vincula con la noción de dominio, superioridad y poder autoritario de los modernos Estados-nación que pretenden la seguridad y la competitividad en el mercado mundial. En tal sentido, los sujetos políticos que hacen parte de UOAFROC en defensa de la FTA, entienden la autonomía como posibilidades de vida al margen de las imposiciones del colonialismo neoliberal.

Hay que reconocer que las distancias sobre el concepto de soberanía, no son una limitación para establecer puentes, espacios de acción, de dialogo y sobre todo de lucha, tomando la esperanza como marco de sentido. Los sujetos políticos que hacen parte de UOAFROC se conectan y vigorizan las acciones colectivas de La Vía Campesina en oposición a los agonegocios de las multinacionales que están destruyendo los pueblos y la naturaleza. A estas movilizaciones se suman organizaciones locales y nacionales en diversos países de África, Asia, Europa y América. Es con el apoyo de los colectivos sociales en las movilizaciones a nivel transcontinental que La Vía Campesina consigue participar en los debates alimentarios y agrícolas con instituciones como la FAO y el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

No hay que perder de vista que en los espacios de intercambio, se revelan elementos para el encuentro que viabilizan consensos, pero también se identifican disensos entre los actores sociales. En buena medida esos disensos se explican porque los marcos de significado entre

6 La Vía Campesina. Movimiento Campesino Internacional. Página visitada el 8 de septiembre de 2014. <http://viacampesina.org/es/index.php/organizaciainmenu-44>

los movimientos provienen de contextos culturales diversos. Sin embargo, se encuentran elementos articuladores entre las prácticas y los conocimientos, como son el respeto por el entorno natural, el amor a la tierra y la producción a baja escala, entre otros, que conducen a los colectivos a ciertos niveles de pluralidad. En otras palabras, es de forma mixturada, sensible, problemática e inestable que emerge lo emancipatorio

Atendiendo la tradición de luchas campesinas, populares y sindicales de los movimientos sociales del norte del Cauca elaborada por Urrea (2010), Mosquera, Claudia, y Rosero-Labbé, Ruby (2009), Carabalí (2007), Hurtado (2000), Restrepo y Rojas (2004), Rojas (2009), se podría sintetizar en concordancia con la definición de Tarrow (1994:21) “el mejor modo de definir a los movimientos es como desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las elites, los oponentes y las autoridades” del mismo modo, en la medida en que se examina la confrontación, se consigue desvelar mayores niveles de orden por el arraigo de la acción colectiva en la vida cotidiana de los actores sociales en permanente confrontación y negociación. Esto se hace evidente en la plasticidad de los movimientos para constituirse de una o de otra manera de acuerdo con los intereses, objetivos y desafíos colectivos que se tengan en momentos determinados.

Desde la teoría social y política tradicional, son los movimientos sociales los que terminan legitimando, visibilizando y condicionando sus propias posibilidades de acción. Pero es claro que las personas se organizan como movimiento social para realizar acciones colectivas en el reconocimiento de los intereses y los desafíos compartidos. Sin embargo, los intereses y desafíos no son una condición fija, permanente, o estable. Podría en el caso de los sujetos sociales Afronortecaucanos surgir la pregunta acerca de si ¿se trata de una instrumentalización del movimiento; o de jugadas estratégicas de establecimiento de alianzas y convenios para recibir apoyo, financiación, afirmación, certificación, reconocimiento y en ocasiones para obtener garantías en diferentes procesos?, ¿se espera que los movimientos sean articulados e identitarios?

Para el caso de UOAFROC, se trata de unas articulaciones temporales y de identidades múltiples o provisionales, casi siempre en relación con la alianza estratégica que se encuentra en proceso de construcción. Se trata entonces de una organización flexible, con una estructura jerárquica en la que se hace rotación e intercambio de roles según necesidad-oportunidad. Cabe considerar la postura de algunos estudiosos y teóricos de los movimientos cuando afirman que “Los movimientos sociales son construidos por el observador y que no coinciden con la forma empírica de la acción colectiva” Piñeiro (2004:246)

Según los propósitos a cubrir en la organización, los funcionarios de UOAFROC convocan a personas de la comunidad para participar de los proyectos y las actividades de la agenda del movimiento. En todo caso sí hay un factor cohesionador que resulta multifuncional y es la lucha por el reconocimiento de sus derechos, con ello, los procesos y los resultados

son muy heterogéneos. Si bien una de las formas organizativas es la de “movimiento social” con una estructura de funciones y tareas asumidas y repartidas del que hacen parte líderes comunitarios y políticos con un alto compromiso de los involucrados, hay otros espacios en los que es difícil organizar las reuniones por la inasistencia, impuntualidad, falta de participación e interés de los grupos y limitaciones para asumir responsabilidades en equipo.

Estas formas organizativas se consideran relevantes por su poder transformador de la realidad social. “Lo que está en cuestión es una nueva forma de hacer política y una nueva forma de sociabilidad” Piñeiro (2004:245) y estas nuevas formas están entrelazadas con lo económico. En términos de ausencias y emergencias, desde la metáfora del sur, se trata de una nueva economía ecológica que amplía las fronteras de la vida en la escala pública y la privada; se trata de agenciar la libertad para crear colectividad. En la comunidad también hay familias que trabajan en su Finca sin hacer parte del movimiento, son sujetos políticos sin filiación partidaria o identitaria, motivados por prácticas de relación estrecha con el territorio y su cotidianidad. Incluso, se podrían interpretar como trabajadores libres que no han sido alienados por el capitalismo como fuerza de trabajo.

LA AUTONOMÍA COMO RASGO IDENTITARIO

El territorio norte caucano en su multidimensionalidad hace frente a diversas tensiones y conflictos que históricamente han incorporado relaciones de poder y resistencia. Las expresiones violentas agenciadas por las fuerzas del capital han vulnerado los derechos de los campesinos a la vida, a la tierra, a la alimentación, a la vivienda, al trabajo y más. Las demarcaciones que se hacen a través del capital en función de la acumulación y la maximización de la ganancia se contraponen a los intereses y las intenciones de comunidades campesinas que elaboran sus propias relaciones con y en el territorio. La FTA, es un referente identitario de pertenencia al lugar en el que se condensa la historia familiar y colectiva y en el que se hacen tangibles las conquistas de los antepasados. Como presencia, resistencia y alternativa al capitalismo neoliberal, es un ejemplo de construcción de vínculos con el territorio basados en el amor por el lugar; en un arraigo de tipo emocional para la realización de los proyectos de vida personales y de familia.

Ante la producción intensiva y extensiva del monocultivo, la autogestión alimentaria propia de la Finca como actividad cotidiana es una forma de conexión material y espiritual con el territorio. De ahí que la noción de autonomía como mundo de la vida alternativo a las imposiciones del capitalismo neoliberal se exprese en otras dimensiones como la jurídica o la artística que aportan a la ampliación del conocimiento y a la dignificación del ser humano.

En las luchas, lo privado de la defensa del espacio familiar se hace colectivo en tanto se agencian las reivindicaciones comunes. Es así que “se politiza lo privado y se socializa lo político” (Piñeiro, 2004:250). Se trata de la autonomía como independencia frente al sistema alienante y no como la conquista del poder por el poder mismo. Aquí se alberga un proyecto

social; unas relaciones de interdependencia con el medio natural; una idea de justicia como compensación vital que da cuenta de sujetos políticos como individuos cognoscentes. Dichas relaciones potencian las capacidades de activación de la memoria como fuente de aprendizaje y de justicia, así como de la comprensión de la vida con una dimensión cósmica ligada al planeta y a las estrellas. La configuración de formas familiares de producción y de consumo más solidarias, creativas, alegres, atravesadas por el afecto amplían los medios de vida. Se trata de otras posibilidades para los seres humanos en cuanto se considera el valor de la biodiversidad como expresión de la diversidad de la vida, es decir, otro mundo si es posible y la FTA es una evidencia de ello.

En palabras de don Nicolas Possu⁷

“Mire que ahora que han acabado las fincas, la gente está más pobre, está más humillada. La finca es una resistencia de uno vivir, es la libertad. Y esto lo hicieron nuestros antepasados que fueron esclavos; siempre pegaban para el monte y de lo que había, ellos andaban sembrando porque ellos tenían esa esperanza de volver, de ser libres (...) entonces la finca es un poder, es una potencia, una libertad de uno vivir porque en la finca no se humilla uno, nadie lo está acosando venga madrugue, está muy tarde, nadie tiene que acosarlo a uno. Uno se puede dar el lujo y el orgullo de vivir su vida como uno quiera”

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Carabalí, Alexis. (2007), “Los afronortecaucanos: de la autonomía a la miseria ¿un caso de doble reparación?”, in, Cladia Mosquera Rosero-Labbé; Luiz Claudia Barcelos *Afrorreparaciones: Memorias de La Esclavitud y Justicia Reparativa para Negros, Afrocolombianos y Raizales*. Centro De Estudios Sociales Ces Universidad Nacional De Colombia. Bogotá, 389-404.

Harvey, David. (2008), “El neoliberalismo como destrucción Creativa”, in The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, *Rebelión*. Traducido del inglés para Rebelión por Germán Leyens

Hespanha, Pedro; Mendonça dos Santos, Aline. (2011). *Economia Solidária: Questões Teóricas e Epistemológicas*. Almedina. Coimbra

Hurtado, Teodora (2000), *Treinta años de protesta social: el surgimiento de la movilización étnica Afrocolombiana en el Norte del Cauca*. Documento de trabajo No. 50. Universidad del Valle. Cali

Finca Tradicional Econativa. Presente y futuro del pueblo afronortecaucano. (2011), Bogotá

7

Don Nicolas Possu, habitante de Villa Rica

LaRosa Michael y Mejía, Germán (2013), *Historia Concisa de Colombia (1810-2013)*. Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Rosario. Bogotá

Mina, Mateo. (1975), *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Fundación Rosca de Investigación y Acción Social. Bogotá

Mosquera, Claudia, y Rosero-Labbé, Ruby (2009), *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal: entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales – CES. Bogotá

Piñeiro, Diego (2004), Cuando lo privado es público: el Movimiento de Mujeres Agropecuarias en Lucha de Argentina. En: En busca de la identidad. Clacso. Argentina

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. (2004). Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Universidad del Cauca. Popayán

Rojas, Alejandro (2009), “El surgimiento de lo afrodescendiente en América Latina y el Caribe.” *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. FUNPROEIB Andes. Cochabamba, 1004-1033.

Santos, Boaventura de Sousa (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Vol. I. Desclée de Brower. España

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura do tempo*. São Paulo: Editora Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del Sur*. CLACSO. Siglo Veintiuno. México

Tarrow, Sidney (1994), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza. Madrid

Urrea et al. (2010), *Etnicidad, acción colectiva y resistencia: El norte del Cauca y el sur del Valle a comienzos del siglo XXI*. Universidad del Valle. Cali

POST-DEVELOPMENT CONCEPTS? BUEN VIVIR, UBUNTU AND DEGROWTH

Aram Ziai¹



Abstract

The paper links the academic debate about Post-Development approaches in development theory with the political and philosophical concepts of Buen Vivir, Ubuntu and Degrowth and asks to what extent the latter can be seen as PD concepts, as manifestations of PD in different cultural contexts. The examination yields that Buen Vivir undoubtedly qualifies as a PD concept, but Ubuntu and Degrowth also exhibit striking similarities to PD in some respects. From the perspective of a sociology of emergences, this could indicate that we are indeed at the beginning of a new era. However, another result is that all three concepts have been faced with the criticism of functioning as an ideology of the ruling classes – there are no ‘safe’ concepts and emancipation is a continuous struggle.

Keywords: Post-Development, Buen Vivir, Ubuntu, Degrowth

Resumo

Este artigo articula o debate acadêmico sobre as abordagens pós-desenvolvimentistas na teoria do desenvolvimento com os conceitos políticos e filosóficos de Buen Vivir, Ubuntu e Decrescimento, questionando em que medida podem Ubuntu e Decrescimento serem considerados enquanto conceitos pós-desenvolvimentistas, enquanto manifestações de pós-desenvolvimento em diferentes contextos culturais. A análise conclui que o Buen Vivir, é, indubitavelmente, considerado como um conceito pós-desenvolvimentista, e que, por outro lado, nalguns aspetos, os conceitos de Ubuntu e Decrescimento são claramente semelhantes aos conceitos pós-desenvolvimentistas. Do ponto de vista da sociologia das emergências, isso pode indicar que estamos, de facto, no início de uma nova era. No entanto, outra conclusão é que os três conceitos têm sido confrontados com a crítica de estarem ao serviço da ideologia das classes dominantes - não existem conceitos “seguros” e a emancipação é uma luta contínua.

Palavras Chave: Pós-Desenvolvimento, Buen Vivir, Ubuntu, Decrescimento

¹ AZ studied sociology and political science (and some more) in Aachen and Dublin and subsequently researched and taught at numerous universities (among others Amsterdam, Vienna and Accra). He is Heisenberg-Professor for Development and Postcolonial Studies at the University of Kassel and active in the BUKO, the association of internationalist groups in Germany.

The Post-Development school is a name given to a body of thought in development theory which came to prominence during the 1990s and questioned the foundations of development theory and policy. Its name derives from its claim that the 'era of development' is ending and it is time to think about alternatives. The paper discusses to what extent the concepts of Buen Vivir, Ubuntu and Degrowth can be seen as such alternatives: do they qualify as Post-Development (PD) concepts?

Starting from the premise that many of PD's criticisms are valid and that we need to fundamentally rethink our approach towards global inequality and social change, this question is indeed relevant. A comparison of the concepts will show in what respect they actually go beyond the classical paradigm of development and in what respect they remain within its assumptions.

The paper will proceed as follows. In section 1, the central arguments of PD and its criticism of the development paradigm will be presented, as well as criteria for possible PD concepts. In section 2, 3 and 4, the concepts of Buen Vivir, Ubuntu and Degrowth will be discussed in relation to these criteria. Some conclusions will be drawn in section 5.

1. POST-DEVELOPMENT

Inspired by the works of Illich and Foucault, a number of writers started to question the paradigm of development already in the 1980s (Escobar 1985, Esteva 1985, Rahnema 1985). During the next decade, three widely cited books were often seen as exemplary for the PD school (Sachs 1992a, Escobar 1995, Rahnema 1997a), while a few other authors were also linked with the fundamental critique of development although they did not share all of the conclusions made by the original PD authors (Ferguson 1994, Rist 1997).² Their central objective was not to improve development aid and find ways how to achieve development in the global South, but to reveal the relations of power in development knowledge, often openly questioning the Eurocentrism and the alleged superiority of the 'developed' societies.

In 1992, the first major PD publication announced: 'The last 40 years can be called the age of development. This epoch is coming to an end. The time is ripe to write its obituary' (Sachs 1992b: 1). Four reasons were given (*ibid.*: 2-4): 1. The assumption of an evolutionary scale at the top of which were the industrialized countries had been shattered by the ecological predicament; 2. the idea of development had been an instrument of the Cold War but the promise of a brighter future for the global South was redundant after the demise of the Soviet bloc; 3. The project of turning the 'less developed' countries into 'developed' ones had obviously failed and the gap between rich and poor had widened; 4. the attempt to universalize a certain model of society would lead to a barren monoculture, so its failure

² Other notable PD works include Alvares (1992), Latouche (1993), Esteva/Prakash (1998), Norberg-Hodge (1991), closely related are Apfel-Marglin/Marglin (1990, 1996), Nandy (1988, 1992, 1994), Mies/Shiva (1993),

was actually a good thing.³ So a new, post-development era was in the making, and the PD scholars saw its beginnings in social movements and the informal sector of the global South, where after the failure of the development project people would turn to alternatives, to other models of politics, the economy and knowledge.

Rejecting Eurocentric universalism, PD of course could not promote a single model of society and is thus principally open to a number of culturally diverse concepts, but some critics argued (not without justification) that some PD authors like Esteva, Rahnema and Alvares endorsed a return to cultural traditions and vernacular societies. Others, however, advocated hybrid models (Escobar) and were sharply critical of the violence inherent in some cultural traditions (Nandy). As Kiely noted: 'Referring to the post-development idea in the singular runs the risk of caricaturing a number of different writers' ideas' (1999: 49). Therefore, a division between neo-populist and skeptical PD (as in Ziai 2004) seems useful.⁴

But what are the commonalities of the approaches that could provide criteria for PD concepts? Escobar (1995: 215f, 226, 58-61) lists the following:

- an interest not in alternative development but in alternatives to development, thus a rejection of the entire paradigm;
- an interest in local culture and knowledge and the defense of cultural difference;
- a critical stance towards established scientific discourses, denying their status as only valid form of knowledge;
- the defense and promotion of localized, pluralistic grassroots movements;
- a critique of economic growth, the model of homo oeconomicus, and economics as a science.⁵

So in the following sections I will use these criteria to examine the three concepts Buen Vivir, Ubuntu, and Degrowth, bearing in mind the PD debate and the necessity of alternatives to the paradigm of development. The selection of concepts is to a certain extent arbitrary in terms of their content (others like Swadeshi-Sarvodaya, Umrán or Bamtaare would be equally appropriate, see Latouche 2001), but the ones chosen seem to be the most prominent candidates for PD concepts in Latin America, Sub-Saharan Africa and Europe respectively. All three concepts provide a general principle of how society should be organized, and all suggest departing from the general principle of 'development', that has dominated discussions in the global South during the second half of the 20th century.

3 There are some incoherencies in this diagnosis: it shifts between conceptualizing development as a way of thinking and a political project, and between a disingenuous promise and a serious attempt to universalize Western ways of living. Further, the improvements e.g. in life expectancy which took place all over the global South are not discussed. For criticism of PD see Corbridge (1998), Kiely (1999), Nederveen Pieterse (2000) and Nanda (1999).

4 For other contributions to the debate around PD see Nustad (2001), Gibson-Graham (2005), Matthews (2004, 2008), Simon (2006).

5 Here, Esteva's critique (1992) of economic man and the assumption of unlimited needs is significant as well.

2. BUEN VIVIR

Buen Vivir, or Sumak Kawsay in Kichwa, emerged as a political concept of indigenous movements in Latin America during the 2000s, but its principles are of course far older. The growing influence of these movements led to the incorporation of Buen Vivir in the new constitutions of Ecuador and Bolivia in 2008 and 2009. Leaving aside particularities, Buen Vivir denotes a good life, which can only take place in community with other persons and nature (Gudynas 2011: 442). The indigenous cosmology which includes a spiritual dimension and sees nature not as dead matter, but as ‘mother earth’ (pachamama) and a subject of rights, is of central importance (Fatheuer 2011: 17f, Acosta 2009: 219). The concept ‘promotes the dissolution of the Society-Nature dualism’ (Gudynas 2011: 445).

Concerning the paradigm of development, Gudynas sees Buen Vivir as ‘a replacement of the very idea of development’ (2011: 445). Acosta stresses that it does not share the ideas of social evolution and an ‘underdevelopment’ which has to be overcome (2009: 219) and Walsh points out that ‘the very idea of development itself is a concept and word that does not exist in the cosmovisions, conceptual categories, and languages of indigenous communities’ (2010: 17). Further, the relationship to nature of Buen Vivir is entirely incompatible with the idea that nature has to be conquered and governed (Bacon’s *natura parendi vincitur*), which is at the root of Western science, which in turn constitutes the foundation of development thinking (Bajaj 1988).⁶

The indigenous cultures and their differences in comparison with Western world views thus take a prominent place in Buen Vivir. But the concept equally stresses the necessity to decolonize knowledge: to reject the claims to universality of Western knowledge and legitimize other, historically oppressed forms of knowledge (Gudynas 2012: 25f). According to Gudynas, Buen Vivir ‘strongly supports the need to explore alternatives to development beyond conventional Eurocentric knowledge’ (2011: 445).

Buen Vivir’s relation to social movements is quite obviously very strong, and although there are bitter controversies in Ecuador and Bolivia over the degree to which the governments adhere to or ride roughshod over the Buen Vivir agenda, the concept’s success story is rather unique. One could merely ask whether the movements promoting the concept can still be regarded as grassroots movements. However, the pluralistic character is affirmed by the proponents on every occasion.

Regarding the relation between Buen Vivir and the economy in the traditional sense, Gudynas portrays the concept as ‘a reaction against the conventional domination of utilitarian values, particularly expressed in the reductionism of life to economic values and the subsequent commoditization of almost everything’ (2011: 445). Acosta supports this view, arguing that ‘the glorification of economic activity, above all the in the market, has led to a neglect of

⁶ Rostow (1960) sees the application of science to production as the key to the process of development, i.e. modernization and the take-off towards an industrialized society in the image of the West.

non-economic instruments crucial for improving the conditions of life' (2009: 220, own translation). Buen Vivir proponents advocate an alternative economy based on solidarity, in distinction to one based on supposedly free competition (ibid.: 221). Acosta rejects exclusively market-based and state-based solutions equally, promoting private property, public ownership of strategic resources and strong workers' rights (ibid.: 221f). Gudynas sees Buen Vivir as post-capitalist, but also post-socialist (2011: 446). Despite slightly different emphases, the rejection of mainstream economics and its criteria is shared.

So on all five accounts, Buen Vivir fulfils the criteria established in the previous section and can thus be seen as a PD concept.

3. UBUNTU

Ubuntu is a philosophical concept widely known in Sub-Saharan Africa which derives from the Xhosa phrase 'Ubuntu ungamntu ngabanye abantu', which means 'A person is a person through other persons' (Murithi 2006: 28).⁷ It is reflected in everyday greetings in Shona (quoted after Nussbaum 2003: 4):

'Mangwani, marara sei? (Good morning, did you sleep well?)' – 'Ndarara, kana mararawo. (I slept well, if you slept well.)'

'Marara sei? (How has your day been?)' – 'Ndarara, kana mararawo. (My day has been good if your day has been good.)'

The concept thus stresses the interconnectedness of human beings, the well-being of one is closely linked or even presupposes the well-being of the other. The self is, according to Ubuntu, rooted in community, in its relation to others.⁸

Examining Ubuntu in terms of its relationship to the classical paradigm of development is rather difficult, because in many texts dealing with the former the concept of development (at least in the sense which refers to the development of societies) is not mentioned explicitly (Nussbaum 2003, Binsbergen 2001, Tambulasi/Kayuni 2005, Swanson 2007, Cornell/van Marle 2004). However, if one assumes individualism to be a part of this paradigm (there are good reasons for that, Western science being based on the Cartesian *cogito ergo sum*), there is a clear break. At least a politics of unbridled competition is incompatible with the concept, as 'Ubuntu undoubtedly emphasizes responsibilities and obligations towards a collective well-being' (Swanson 2007: 65).

The interest in African culture and the defense of its difference towards the West is highly

⁷ There are similar phrases in other languages of the Nguni family like Zulu (Murithi 2006: 28, Binsbergen 2001: 53, Tambulasi/Kayuni 2005: 148).

⁸ Interestingly, the world view of the black communities in Colombia exhibits striking parallels. Libia Grueso, a speaker of the Proceso de Comunidades Negras reiterated this very motive in her speech in Berlin at the 23rd Congress of Development Policy Actions Groups (BUKO 23) in 2000: 'Somos por que otros son', we are because others are.

visible. Tambulasi/Kayuni (2005: 148) claim that ‘ubuntu is the underlying foundation of African communities’ culture’. Although this sounds rather generalizing, more nuanced evaluations share the view that this philosophical concept (or variants of it) are prevalent throughout the continent (Cornell/van Marle 2005: 196). An explicit critique of science is rare in the discussions of the concept. Yet Cornell/van Marle (2005: 199) use the concept to maintain that African philosophy – passed down orally, in rituals, aphorisms and parables – has usually not been recognized as such. The case of an oppressed form of knowledge is underlined by Binsbergen’s claim that Ubuntu, ‘while being an academic philosophy emulating a globalised format, is in the first place born out of pain, exclusion, justified anger, and the struggle to regain dignity and identity in the face of Northern conquest and oppression’ (2001: 79).

When it comes to the proponents of Ubuntu, it can be said that while many Africans are sympathetic to the concept, it is hardly anywhere linked to social movements, but treated generally as a question of ethics. Although it has been included in the epilogue of the post-Apartheid constitution of South Africa (Cornell/van Marle 2005: 196), it has nowhere been as effective a political concept as Buen Vivir in Latin America.

As already mentioned above, Ubuntu provides a clear rejection of the model of homo oeconomicus, imagining humanity as a family, not an assembly of competing individuals. Murithi (2006: 32) envisions ‘Ubuntu economies’ based on a fair distribution of resources for the benefit of all.⁹ Tambulasi/Kayuni (2005: 154) also see redistribution and equality as part of a politics of Ubuntu, although they emphasize that linked with lack of accountability and transparency this can be instrumentalized to maintain an unjust regime, as happened in Malawi. Likewise, Binsbergen mentions the view that Ubuntu is opposed to a ‘market-oriented economic logic of maximalisation’ (2001: 58), but also sees the danger of Ubuntu functioning as an ideology in the interest of ruling elites (2001: 58, 62).¹⁰

At first glance, Ubuntu does clearly not fulfil the criteria of a PD concept: no link to social movements, no explicit rejection of the development paradigm, and only implicit criticism of the ruling order of knowledge. Merely the emphasis on cultural difference and the vision of an interaction between human beings different from that in capitalism are akin to PD. However, it seems enough to qualify Ubuntu as a potential PD concept – it could hypothetically be used in a similar manner as Buen Vivir.

4. DEGROWTH

Degrowth here refers to two related European concepts: *Décroissance* in France and *Postwachstum* in Germany. Both agree that the existing model of society prevalent in Europe

⁹ This already goes in the direction of questioning market-based distributive mechanisms. However, this does not seem to be a necessary feature of Ubuntu: some interpretations of Ubuntu are apparently compatible with publishing for the World Business Academy (Nussbaum 2003).

¹⁰ See also Michael Onyebuchi Eze: ‘Ubuntu: Ideology or Promise?’ Online: <http://www.pulse-project.org/node/509> (Sep 29, 2014)

has to be fundamentally rethought, in particular in the light of the ecological consequences of this model. Here, some parallels to PD can be found. But as ‘development’ never was a general principle for social change in the North (it was confined to the areas of the global South constructed as deficient in comparison to the European and North American societies), the focus of the critics was more on the concept of growth, which was similarly perceived as myth, justification and objective of policy. Serge Latouche, one of the leading proponents of *Décroissance*, has written several books from the PD perspective (e.g. Latouche 1993, see also Latouche 2011). Notable contributions to the debate also come from Bayon et al. (2012), Ridoux/Besson-Girard (2006), Lavignotte (2010) in France and Paech (2012), Miegel (2010), Schmelzer/Passadakakis (2011) in Germany.

A closer look at the German proponents of Degrowth reveals heterogeneous political agendas (see also Schmelzer 2014). There are conservative degrowth positions (Miegel 2010), which link the concept with increased reliance on family ties, downgrading of the welfare state and increased individual responsibility (leading to the reproach that ecology turns into an elite ideology); liberal positions (Seidl/Zahrnt 2010), which advocate ecological reforms and a sustainable capitalism; sufficiency-oriented positions (Paech 2012), which criticize global value chains and demand harsh reductions in consumption; anti-capitalist positions (Schmelzer/Passadakakis 2011), which see capitalism at the root of the crisis and favour democratization of the economy; and ecofeminist positions (Bennholdt-Thomsen et al. 2010, see also Mies/Shiva 1993) actually long predating the current debate on Degrowth, which see capitalism as inevitably linked with the imperative to grow and exploit not only the Third World, but equally women’s reproductive labour.

The discussion here will be confined to Paech (2012) and Schmelzer/Passadakakis (2011) and is aware of its limits. Unsurprisingly, the concept of development does not figure prominently in the degrowth debates – it has usually focused on the areas designated as ‘less developed’. A closer look at the assumptions of the development paradigm reveals that many of them are not discussed or implicitly accepted, the exception of course being that industrialization and economic growth are not anymore seen as necessary elements of progressive social change. In general, the focus is on the ecological limits of the current economic model in Europe, in particular its consumption and production patterns, thus relating to the first of the reasons given by PD for the end of the development era, but not to the others. Global commodity chains, global markets and global competition are also problematized, partly for ecological reasons (Paech 2012: 17), partly because of the accompanying social injustice of the ‘imperial lifestyle’ of the global middle and upper class (Schmelzer/Passadakakis 2011: 88f). The degrowth approach in the interpretation of Paech amounts to a serious implementation of sustainable development’s demand for intergenerational (and, oft forgotten, intragenerational) solidarity, Schumacher’s ‘small-is-beautiful’-ideas and Illich’s convivial technology, but contains little which goes beyond this.

Cultural differences between the West and the Rest (Hall) are nowhere being addressed

in the degrowth texts. Yet issues of culture are present when sufficiency and slowness are promoted (Paech 2012: 126). Here, the critique of the production of addictive consumption needs which do not lead to happiness (ibid.: 110f) resembles some PD texts (Esteva 1992, Illich 1997).

The critique of science in the sense envisioned by PD (colonization by science and destruction of other systems of knowledge) is entirely absent in degrowth. The arguments put forward for social and ecological change are often based on scientific studies,¹¹ not at all on spiritual considerations about the rights of nature as in Buen Vivir. However, a critique of science in another sense is present, namely of the belief in scientific progress which will allegedly allow to maintain consumption patterns clearly identified as ecologically unsustainable and oligarchic (Paech 2012: 72f).

Although some of the degrowth proponents are members of Attac, so far there is no degrowth social movement to be found.¹² There are certainly many individuals who live according to the degrowth ideal, and those who have joined communes and projects dedicated to such a lifestyle could be seen as constituting a grassroots movement (see Habermann 2009 for examples).

The rejection of economic growth is self-evident in degrowth. This also holds true for the model of the homo oeconomicus. The discipline of economics sometimes is criticized, but not in a fundamental manner (Schmelzer/Passadakis 2011: 46f). Some degrowth proponents criticize the capitalist system of production itself (not only its fixation on growth) and envision a post-growth economy based on solidarity and democratic appropriation of production (Schmelzer/Passadakis 2011: 74f). Nevertheless, in other interpretations (Miegel 2010), degrowth can be used for casting an ecological veil over austerity politics.

So can degrowth be seen as a PD concept? Strictly speaking, the lack of awareness regarding cultural differences and the uncritical stance towards (Western) science lead to a negative answer. Yet the critique of economic growth and the corresponding culture (ever growing needs, goods and efficiency) are striking similarities to PD. Maybe it would be appropriate to designate degrowth as a specifically European PD concept: secular, science-based and oblivious to the problems of universalism.

5. CONCLUSION

While Buen Vivir can clearly be seen as a PD concept, the case with Ubuntu and Degrowth is at best ambiguous. However, even with the latter two, there are striking parallels to some PD arguments, so that PD could provide a frame for a dialogue between the three concepts

¹¹ A striking example is provided by Schmelzer/Passadakis (2011: 39), in which they calculate the degree to which the usage of CO₂ has to be more efficient by 2050 when the population grows by 0.7% per year, per capita income increases by 1.4%, and CO₂-output is reduced by 4.9%.

¹² However, the 3.000 participants of the 4th International Degrowth Conference in Leipzig cast doubt on this statement.

– a dialogue which could lead to some awareness of other possible positions, but also to cooperation and a common political agenda. If we are determined to build a ‘world of many worlds’, as the Zapatistas say, this common agenda has no need for homogenizing differences and can accept different visions.

Another result which is pertinent is that all three concepts have been faced with the criticism of functioning as an ideology of the ruling class.¹³ This alerts us that even concepts aiming at emancipation are never safe from being coopted.

From the point of view of a ‘sociology of emergences’ (Sousa Santos 2004), which aims at identifying the ‘Not Yet’, ‘the way the future is inscribed in the present’ (2004: 241), the most interesting result is that in completely different cultural contexts, we find intensifying debates about concepts which fundamentally challenge the existing model of society. We may after all really be standing at the beginning of a post-development era.

REFERENCES

Acosta, Alberto (2009), “Das ‘Buen Vivir’. Die Schaffung einer Utopie”, *Juridikum* Nr. 4/2009, 219-223.

Apffel-Marglin, Frédérique/Marglin, Stephen (orgs.) (1990), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. UNU, Oxford: Clarendon.

Apffel-Marglin, Frédérique/Marglin, Stephen (orgs.) (1996), *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*. UNU, Oxford: Clarendon.

Alvares, Claude (1992), *Science, Development and Violence. The Revolt against Modernity*. Delhi: Oxford University Press.

Bajaj, Jatinder K. (1988), “Francis Bacon, the First Philosopher of Modern Science: A Non-Western View”, in Ashis Nandy (org) *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Oxford University Press, 24-67.

Bayon, Denis/Flipo, Fabrice/Schneider, Francois (2012), *La décroissance. Dix questions pour comprendre et d’battre*. Paris: La Découverte.

Bennholdt-Thomsen, Veronika/Holzer, Brigitte/Müller, Christa (Hg.) (2010), *Das Subsistenzhandbuch. Widerstandskulturen in Europa, Asien und Lateinamerika*. Wien: Promedia.

Binsbergen, Wim van (2001), “Ubuntu and the globalization of Southern African thought and society”, *Quest* 15 (1-2), 53-89.

Corbridge, Stuart (1998), ‘Beneath the Pavement only Soil’: The Poverty of Post-Development“, *Journal of Development Studies* 34(6) 138-148.

13 PD was faced with a similar argument (Nanda 1999).

Cornell, Drucilla/van Marle, Karin (2005), "Exploring Ubuntu: Tentative reflections", *South African Human Rights Law Journal*, 195-220.

Escobar, Arturo (1985), "Discourse and Power in Development. Michel Foucault and the relevance of his work to the Third World", *Alternatives*, 10, 377-400.

Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Esteva, Gustavo (1985), "Development: Metaphor, Myth, Threat", *Development: Seeds of Change*, 3, 78-79.

Esteva, Gustavor (1992), "Development", in W. Sachs, *The Development Dictionary: a Guide to knowledge as power*, London: Zed, 6-25.

Esteva, Gustavo/Prakash, Madhu Suri (1998), *Grassroots Post-Modernism. Remaking the Soil of Cultures*. London: Zed Books.

Fatheuer, Thomas (2011), *Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.

Ferguson, James (1994), *The Anti-Politics Machine. "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gibson-Graham, J.K. (2005), "Surplus Possibilities: Postdevelopment and Community Economies", *Singapore Journal of Tropical Geography* 26, 4-26.

Gudynas, Eduardo (2011), "Buen Vivir: Today's tomorrow", *Development* 54 (4), 441-447.

Gudynas, Eduardo (2012), *Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*. Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Habermann, Friederike (2009), *Halbinseln gegen den Strom. Anders leben und wirtschaften im Alltag*. Königstein: Ulrike Helmer Verlag.

Illich, Ivan (1997), "Development as Planned Poverty", in: Rahnema, Majid (ed.) 1997: *The Post-Development Reader*. London: Zed Books, 94-101.

Kiely, Ray (1999), "The Last Refuge of the Noble Savage? A critical assessment of Post-Development Theory", *The European Journal of Development Research* 11 (1), 30-55.

Latouche, Serge (1993), *In the wake of the affluent society: Explorations in Post-Development*. London: Zed Books.

Latouche, Serge (2001), "Die Ideologie der Entwicklung. Abrechnung mit einem hoffnungslosen Begriff", *Le Monde Diplomatique*, 15.6.2001.

Latouche, Serge (2011), *Vers une société d'abondance frugal: Contresens et controverses sur*

la décroissance. Paris: Mille et une Nuits.

Lavignotte, Stéphane (2010), *La décroissance est-elle souhaitable?* Paris: Textuel.

Matthews, Sally (2004), "Post-development theory and the question of alternatives: a view from Africa", *Third World Quarterly* 25: 373-384.

Matthews, Sally (2008), "The Role of the Privileged in Responding to Poverty: perspectives emerging from the post-development debate", *Third World Quarterly* 29:1035-1049.

Miegel, Meinhard (2010), *Exit: Wohlstand ohne Wachstum*. Berlin: List.

Mies, Maria/Shiva, Vandana (1993), *Ecofeminism*. London, Zed Books.

Murithi, Timothy (2006), "Practical Peacemaking. Wisdom from Africa: Reflections on Ubuntu", *The Journal of Pan African Studies* 1 (4), 25-35.

Nanda, Meera (1999), "Who needs Post-Development? Discourses of Difference, Green Revolution and Agrarian Populism in India", *Journal of Developing Societies* 15 (1), 5-31.

Nandy, Ashis (org.) (1988), *Science, Hegemony and Violence. A Requiem for Modernity*. UNU, Tokyo: Oxford University Press.

Nandy, Ashis (1992), *Traditions, Tyranny, and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Delhi: Oxford University Press.

Nandy, Ashis (1994), „Culture, voice and development: A primer for the unsuspecting“, *Thesis Eleven*, No. 39, 1-18

Nederveen Pieterse, Jan (2000), „After Post-Development“, in: *Third World Quarterly* 20 (1), 175-191.

Nussbaum, Barbara (2003), "African Culture and Ubuntu. Reflections of a South African in America", *Perspectives* 17 (1), 1-12.

Nustad, Knut (2001), "Development: the devil we know?", *Third World Quarterly* 22: 479-489.

Paech, Niko (2012), *Befreiung vom Überfluss: Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*. Stuttgart: Oekom.

Rahnema, Majid (1985), "NGOs - Sifting the Wheat from the Caff", *Development: Seeds of Change*, 3, 68-71.

Rahnema, Majid (ed., with Victoria Bawtree) (1997), *The Post-Development Reader*. London: Zed Books.

Ridoux, Nicolas/Besson-Girard, Jean-Claude (2006), *La Décroissance pour tous*. Paris: Parangon.

Rist, Gilbert (1997), *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*. London, Zed Books.

Rostow, Walt Whitman (1960), *Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sachs, Wolfgang (org.) (1992a), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London, Zed Books.

Sachs, Wolfgang (1992b), „Introduction“, in Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London, Zed Books. 1992a, 1-5.

Schmelzer, Matthias (2014), „Gutes Leben statt Wachstum: Degrowth, Klimagerechtigkeit, Subsistenz“, accessed on 24.03.2015 at <http://www.degrowth.de/de/2014/07/gutes-leben-statt-wachstum-degrowth-klimagerechtigkeit-subsistenz-eine-einfuehrung-in-die-begriffe-und-ansatze-der-postwachstumsbewegung/>

Schmelzer, Matthias/Passadakakis, Alexis (2011), *Postwachstum. Krise, ökologische Grenzen und soziale Rechte*. Hamburg: VSA.

Seidl, Irmi/Zahrnt, Angelika (orgs.) (2010), *Postwachstumsgesellschaft: Neue Konzepte für die Zukunft*. Marburg: Metropolis.

Simon, David (2006), “Separated by common ground? Bringing (post)development and (post) colonialism together”, *The Geographical Journal* 172, 10-21

Sousa Santos, Boaventura de (2004), “The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalisation”, in Anand, Anita/Escobar, Arturo/Sen, Jai/Waterman, Peter (orgs.) (2004), *The World Social Forum. Challenging Empires*. New Delhi: Viveka Foundation, 235-245 and 336-343.

Swanson, Dalene M. (2007), “Ubuntu: An Africa contribution to (re)search for/with a ‘humble togetherness’”, *Journal of Contemporary Issues in Education* 2 (2), 53-67.

Tambulasi, Richard/Kayuni, Happy (2005), “Can African Feet Divorce Western Shoes? The Case of ‘Ubuntu’ and Democratic Good Governance in Malawi”, *Nordic Journal of African Studies* 14 (2), 147-161.

Walsh, Catherine (2010), “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de) colonial entanglements”, *Development* 53 (1), 15-21.

Ziai, Aram (2004), “The ambivalence of post-development: between reactionary populism and radical democracy”, *Third World Quarterly*, 25 (6), 1045-1061

A NECESSÁRIA UTOPIA:

UMA DAS REPRESENTAÇÕES DO ESPAÇO DA RESISTÊNCIA NA SERRA DO GANDARELA/MG BRASIL.



Carolina Herrmann Coelho-de-Souza¹

Resumo

No contexto de Minas Gerais, o maior estado produtor de minério de ferro do Brasil, berço da multinacional Vale, surge um movimento de resistência que tem conseguido enfrentar a empresa e deter as suas intenções de mineração na Serra do Gandarela, área com significativas formações de cangas ferruginosas responsáveis pela recarga de aquíferos que abastecem de forma expressiva a região. O movimento socioambiental utilizou da proposta de criação de unidades de conservação para impedir a mineração. Mas o movimento de resistência vai além do instrumental, ele desconstrói o discurso econômico da mineradora, apresenta proposta econômica alternativa, e vislumbra “outros mundos”, outra relação homem-natureza. Inspirada nas leituras da teoria do espaço de Henri Lefebvre e da doxa de Pierre Bourdieu, o resultado é a proposta da noção do “espaço da resistência” e suas representações na Serra do Gandarela. Uma elaboração teórico-prática que contribui para a reflexão das dimensões da luta de resistência, suas ações e anseios. A pesquisa apresenta três representações dialéticas: os instrumentos, as contraposições e as utopias. A metodologia qualitativa compreende mais de dois anos de observação participante e entrevistas em profundidade junto ao movimento de resistência. A ênfase dada é na representação da utopia, uma utopia-concreta, positiva, nos termos de Ernst Bloch, necessária ao pensamento que explora uma possibilidade, conforme Lefebvre, em que conceitos como o “Bem Viver” e os “Comuns” estão presentes. *“A nossa luta é diferente (...) É outro olhar, é outro raciocínio”,* diz o entrevistado.

Palavras-chave: Espaço, conflito ambiental, resistência, Henri Lefebvre, utopia.

Abstract

In the context of Minas Gerais, the largest state of iron ore producer in Brazil, cradle of the multinational Vale Co., a resistance movement arises that has been able to face the company and block its intentions to mining in the Gandarela Mountain Range, area with significant formations of ironstones responsible for recharging aquifers that supply significantly the region. The socioenvironmental movement used the proposal for the establishment of conservation units to prevent mining. But the resistance movement goes beyond the instrumental; it deconstructs the economic discourse of the mining company, presents alternative economic proposal, and glimpses “other worlds,” another man-nature relationship. Inspired by the readings of the space’s theory of Henri Lefebvre and Pierre Bourdieu’s doxa, the result is the proposal of the “space of resistance” notion and its representations in the Gandarela Mountain Range. This is a theoretical and practical development that contributes to the reflection of the resistance struggle dimensions, its actions and desires. This research presents three dialectical representations, the instruments, the contrapositions, and the utopias. Qualitative methodology comprises more than two years of participant observation and in-depth interviews with the resistance movement. The emphasis is on the utopia representation, a concrete and positive utopia, according to Ernst Bloch, necessary to thought that explores a possibility, according to Lefebvre, in which concepts such as the “Well Living” and the “Commons” are present. *“Our struggle is different (...) It’s another look, it’s another reasoning”* says the interviewee.

Keywords: Space, environmental conflict, resistance, Henri Lefebvre, utopia.

¹ Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pelo NPGAU/UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais – CAPES/Brasil, com estágio doutoral no ICTA – UAB/Espanha. Email: carolinaherrmanns@gmail.com

INTRODUÇÃO

No cenário atual do boom minerário (Friess e Brötz, 2011), de exploração desenfreada dos bens naturais, no contexto de Minas Gerais, o maior estado minerador do Brasil, está o Movimento pela Preservação da Serra do Gandarela (MPSG). Este movimento socioambiental surgiu em 2009 como resistência à mineração de ferro diante da ameaça do Projeto Mina Apolo da mineradora Vale S/A. Ele foi formado pela articulação de grupos existentes e moradores, de Belo Horizonte e dos municípios que compõem a Serra do Gandarela, que já defendiam a serra de forma isolada.

É a partir da reflexão sobre o conflito ambiental na Serra do Gandarela, desde o seu movimento de resistência, em conjunto com inspirações vindas das leituras da teoria do espaço do filósofo e sociólogo francês Henri Lefebvre, e do conceito da doxa do também francês Pierre Bourdieu, é que desenvolveu-se a hipótese do “espaço da resistência” na Serra do Gandarela apresentada sucintamente neste trabalho. Trata-se de uma *metafilosofia*, como diz Lefebvre (2008), em que o conhecimento não se encontra mais separado da prática. Assim, a pesquisa objetiva construir a noção do “espaço da resistência” na Serra do Gandarela e suas representações, tendo neste artigo a ênfase na representação da utopia.

Utiliza-se da metodologia qualitativa para a análise do movimento de resistência, com coleta de dados documental, mais de dois anos de observação participante em reuniões, troca de e-mails e palestras públicas, e a realização de entrevistas em profundidade, ocorridas entre 2012 e 2013.

As entrevistas foram realizadas com 17 pessoas que se consideram integrantes ou parceiros do Movimento pela Preservação da Serra do Gandarela. Para delimitar o universo das entrevistas realizadas foi utilizado o critério de saturação, ou seja, interrompe-se a descrição dos argumentos dos agentes sociais quando as suas explicações começam a ter uma regularidade de apresentação (Deslandes, 2007). As entrevistas aqui citadas são trechos das falas dos integrantes que expressam de forma sintetizada os pontos de interesse para a pesquisa.

Início o artigo com a descrição resumida do caso, para em seguida expor de forma breve os conceitos de Lefebvre e Bourdieu que contribuem ao entendimento do “espaço da resistência” que proponho. Finalmente, a construção do espaço da resistência é apresentada, com destaque à representação da utopia.

A AMEAÇA NA SERRA DO GANDARELA

A Serra do Gandarela localiza-se no Brasil, estado de Minas Gerais, no Quadrilátero “Ferrífero/Aquífero”, na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) (figura 01). Ela faz parte da Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço determinada pela UNESCO.



Figura 01: Localização do Quadrilátero “Ferrífero/Aquífero” em Minas Gerais/Brasil.

Fonte: Danilo Siqueira (cedido).

O conflito ambiental teve início com as tentativas para a atividade de mineração de ferro pela multinacional “Vale”, empresa Brasileira que nasceu em Minas Gerais em 1942. Em 2009 a Vale entrou com a solicitação de licenciamento ambiental da Mina Apolo, com o empreendimento localizado nos municípios de Caeté, Santa Bárbara, Raposos e Rio Acima. No Estudo de Impacto Ambiental (EIA, 2009) estava prevista a produção de 24 milhões de toneladas anuais de minério de ferro, contemplando uma barragem de rejeitos com 128 metros de altura à montante do município de Raposos, além da pilha de estéril e demais infraestruturas. A vida útil da Mina Apolo prevista era de 17 anos (EIA, 2009).

Esta ameaça da mineração já vinha sendo percebida por moradores da região. E desde o princípio, havia muita preocupação sobre as consequências à relevância hídrica do local, cuja água é de alta qualidade (Entrevistado-B). “Onde tem ferro tem água!” diz o movimento de resistência, pois a região é responsável por grande parte do abastecimento de água de Belo Horizonte e sua região metropolitana, com mais de 5 milhões de habitantes.

Diante disso, criou-se o Movimento pela Preservação da Serra do Gandarela (MPSG) em 2009, formado por moradores e grupos de Belo Horizonte e de municípios da serra. O MPSG teve como proposta inicial a solicitação junto ao órgão responsável – o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) – a criação de um Parque Nacional. Este somente permite o uso “indireto” de seus recursos naturais, impedindo a atividade de mineração.

O ICMBio apresenta os estudos para a proposta de criação do Parque em 2010. São listados diferentes aspectos bióticos e abióticos que justificam a importância da área, tais como a elevada diversidade biológica, relevante área de recarga de aquífero devido à quantidade

expressiva do geossistema Canga/Itabirito, grande número de raras cavernas em canga, atributos paleontológicos e históricos notáveis (Brasil, 2010). O processo de licenciamento ambiental está parado até que se definam os limites desta Unidade de Conservação. Desde então há um intenso conflito político sobre parcela da área que poderá ser concedida às mineradoras ou não.

Em 2012 as comunidades locais pediram que uma parte da área prevista para o Parque fosse substituída para a categoria de Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS), pois esta permite a continuidade dos usos tradicionais das comunidades locais. Assim, a reivindicação do MPSG é pelo mosaico de Unidades de Conservação, composto pelo Parque Nacional em conjunto com a RDS.

Porém, o MPSG não se limita à estratégia de utilizar o instrumento institucional “Unidade de Conservação” para bloquear a mineração, o movimento de resistência tem levado à discussão pública questionamentos e contraposições quanto à atividade minerária e o modelo econômico atual.

O MPSG elaborou um estudo econômico (MPSG, 2012) que gerou um contraponto à Vale dentro da sua própria linguagem. O trabalho desconstrói o discurso da Vale e lança propostas para uma economia solidária de base comunitária, “porque é preciso mostrar à sociedade que existem alternativas além da mineração”, afirma o Entrevistado-D.

A nossa luta é diferente. Para nós não pode minerar. Tem lugares que não pode minerar. (...) A nossa luta é a de dizer não! Não pode! (...) É outro olhar, é outro raciocínio (Entrevistado-A).

UM BREVE RECORTE NA TEORIA DO ESPAÇO DE HENRI LEFEBVRE

Lefebvre (2008) argumenta que o espaço não é neutro, o espaço tem conteúdo, é político, ele é povoado de usuários que podem resistir a formas de imposição. Lefebvre (1991) denomina de espaço “abstrato” o espaço instrumental, estratégico, manipulado por “autoridades”. É o espaço do poder hegemônico, dos centros de riqueza e de poder. É um espaço formal e quantificado, ele é ao mesmo tempo homogêneo e fraturado, é o espaço das técnicas, é definido pela alienação reificante (Lefebvre, 1991).

No espaço abstrato a natureza é distanciada, ameaçada e destruída, descreve Lefebvre (1991). Estes valores de uso entraram nos valores de troca, há uma venalidade generalizada da própria natureza para atender as exigências da sociedade “neocapitalista”, continua o autor.

Para Lefebvre (1991) os conflitos, as lutas e as contradições são inerentes à compreensão do espaço. Porém, o espaço abstrato mascara e dissimula as suas contradições sob sua aparente

homogeneidade. As contradições que nele nascem, conduzem o espaço abstrato em direção ao seu próprio fim. Como o espaço abstrato *reduz* as diferenças existentes, o espaço novo só pode nascer *acentuando* as “diferenças”, diz o autor.

A diferença recusa o que está dado, é o que busca romper, transgredir e vencer o homogêneo, e com este movimento possibilitar a transformação da prática social, dizem Nasser e Fumagalli (1996) a partir de Lefebvre. A diferença se coloca como uma negação, começa por um não (Lefebvre, 1975). É necessário o “direito à diferença”, produzida em lutas reais, teóricas e práticas (Lefebvre, 1991).

Lefebvre (1991; 2008) expressa que para “mudar a vida”, “mudar a sociedade” é preciso a produção de um espaço apropriado. A revolução precisa de uma prática social diferente, da capacidade criadora de obras na vida cotidiana, na linguagem, numa arquitetura e urbanismo correspondente, diz o autor. Este projeto deve transpor o intervalo entre ciência e utopia, e tende a explorar a relação dialética “possível-impossível”, expressa Lefebvre (1991). A transição para outros modos de produção do espaço também está apoiada na utopia, necessária ao pensamento que explora uma possibilidade (Lefebvre, 1991).

A DOXA DE PIERRE BOURDIEU

Bourdieu (2006) observa que quanto mais ajustada está a estrutura “objetivada” daquela “internalizada” (experiência “subjéctiva”), resultante de uma “lógica de simples reprodução”, o estabelecimento da ordem política é percebida não como “arbitrária”, não como uma das ordens possíveis no meio de tantas outras; mas é vista como “fechada” nela mesma, como se fosse uma ordem natural inquestionável.

A doxa é, portanto, o tido como certo, o inquestionável, o indiscutível, o não nomeado, diz Bourdieu (2006). Na doxa o mundo tradicionalmente experimentado é visto como o mundo natural, “*taken for granted*” (Bourdieu, 2006:164). Bourdieu (2006) expõe que toda a ordem estabelecida tende a produzir a naturalização da sua própria arbitrariedade. A reprodução do mundo social se dá pela produção de adesão ao mundo, visto como evidente e incontestado (Bourdieu, 2006).

A crítica que traz o “indiscutido para a discussão, o não formulado para a formulação” pode gerar crise no que parece evidente, conforme Bourdieu (2006: 168-169, tradução nossa). É somente quando os dominados possuem os meios materiais e simbólicos para rejeitar a definição imposta do real, e expor as censuras institucionalizadas ou internalizadas que isto implica, que os princípios arbitrados aparecem como tais (Bourdieu, 2006).

A ortodoxia, maneira “oficial”, “legítima” e “correta” de falar e pensar o mundo, esconde todo um universo de outras possibilidades, expressa Bourdieu (2006). A heterodoxia a opõe, e esta é vista como heresia, cuja crítica explícita as alternativas não apresentadas pela ordem estabelecida (Bourdieu, 2006). A noção da doxa é apresentada por Bourdieu (2006) na figura

02.

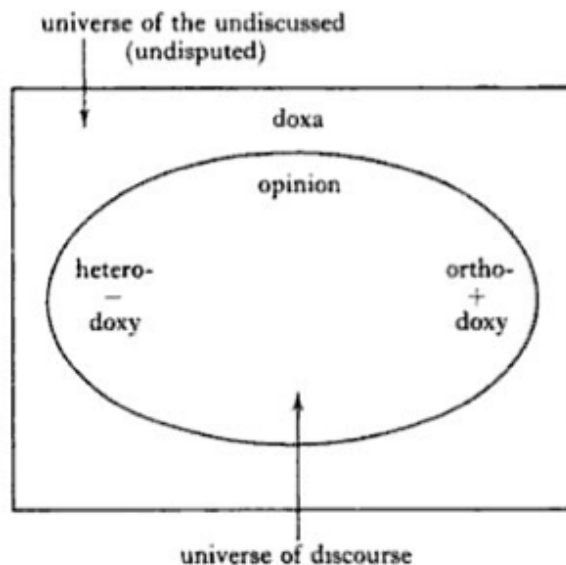


Figura 02: A representação da doxa.

Fonte: Bourdieu (2006).

Assim, para Bourdieu (2007), a luta política é para conservar ou transformar as percepções do mundo, e assim, o mundo.

O ESPAÇO DA RESISTÊNCIA NA SERRA DO GANDARELA E SUAS REPRESENTAÇÕES

Minha hipótese trata da proposição do “espaço da resistência” que promove um elo e transita de forma dialética entre o espaço abstrato e o espaço diferencial. Unindo esta concepção com a noção da doxa, lanço o seguinte desenho do espaço da resistência na figura 03. Porém, eu acrescento novas formas e inverto o círculo e o quadrado da figura 2, pois compreendo que o espaço abstrato é quadrado, cheio de normas, regulado; e a doxa é o círculo, maleável, que se adapta e inverte os discursos da heterodoxia a seu favor.

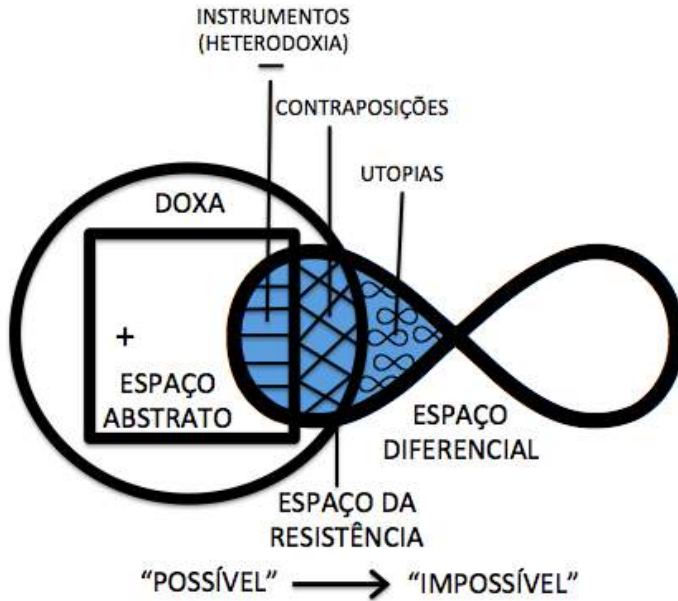


Figura 03: representações do espaço da resistência na Serra do Gandarela.
Fonte: elaboração própria.

Na figura 03 é graficamente exposto o rompimento da doxa (círculo) pela interferência da diferença (infinito maior) no seu interior, rompendo a partir do existente, o presente na prática do espaço abstrato (quadrado). Em hachura sólida (azul), representando o primeiro momento da diferença, está a atuação do “espaço da resistência”.

O momento em que o espaço da resistência está inserido dentro do espaço abstrato, com a hachura de listras horizontais, é a representação do instrumental utilizado pela resistência, o qual constitui a heterodoxia nesse campo de lutas, é o uso das ferramentas legais e legitimadas pelo espaço abstrato. Quando o espaço da resistência está dentro da doxa, porém fora do espaço abstrato, com hachura de linhas cruzadas entre si, é a representação das contraposições, a crítica do modelo atual, fora da legitimação oficial, o questionamento do “por quê?” das coisas serem da maneira que são, é questionar a valoração econômica, o “desenvolvimento”, é expor e duvidar da própria doxa, contrapondo a sua “crença cega”.

O vislumbre do questionamento da doxa traz consigo outras visões de mundo, cujas possibilidades são infinitas. Assim, o momento em que o espaço da resistência consegue romper e “escapar” da doxa, e deixar o pensamento fluir - para o que dentro da doxa seria considerado “impossível” - é a representação das utopias do espaço da resistência, apresentada graficamente por vários infinitos, pois são infinitas maneiras de perceber e ser no mundo, são várias as possibilidades dentro do espaço diferencial, o qual continua para além da resistência.

Na representação das utopias cabe tudo o que não está “enquadrado” no espaço abstrato da acumulação do capital. É na “utopia” o lugar onde se expressam os outros valores, os outros conhecimentos e modos de vida, são os sentimentos, a espiritualidade, a compreensão de que é possível haver outra relação entre os seres humanos, mais harmoniosa, e entre estes e a natureza.

A figura 03 mostra que o espaço da resistência segue o seu rumo no sentido do “possível-impossível” como menciona Lefebvre, ele é movido em direção contrária ao espaço abstrato e sua doxa, ele é motivado pelas “outras” possibilidades, outros mundos, a necessária utopia que inspira e faz mover.

Compreendo estas três representações - instrumentos, contraposições e utopias - do espaço da resistência numa relação dialética, sem ordem ou sequência, mas num movimento, e em diversas escalas de abrangência. Além disso, cada representação tem peso relativo distinto para cada agente social, ou grupo, e varia no tempo. As ações dos agentes sociais, consequente de sua ênfase em determinada representação, resultam em “acordos” ou não, em aceitar “compensações” ou não, ou seja, aceitar certas “realidades” ou ir além do que é “dado”.

Tais ações resultantes - levadas por determinadas convicções, anseios e visões de mundo - somadas ao alcance no “campo de forças” das estratégias desempenhadas, marcam diretamente o território pela definição de seu uso, neste caso: minerar ou não. No final, é no território que se materializam as representações do espaço em disputa política.

UMA ÊNFASE NA REPRESENTAÇÃO DA UTOPIA

Das representações do espaço da resistência na Serra do Gandarela faço aqui a ênfase na utopia, expondo as falas dos entrevistados que caracterizam a presença da utopia concreta e “sutil” em sua luta, relacionando com conceitos e filosofias de vida afins.

Bloch (1977:xxi) fala de uma utopia positiva, que não está separada da realidade, pelo contrário, está dirigida à realidade. Porém, a utopia que está no sentido corrente é a “utopia abstrata” critica Bloch (1977), negativa, pejorativa, arbitrária. A noção de que toda a utopia é abstrata ocasiona desprezo e descrédito nas “outras utopias” (Bloch, 1977).

Bloch (1977) quer reinserir a utopia na sua “verdadeira dimensão”, ou seja, “vinculada ao real-possível” (Bloch, 1977:135, tradução nossa). A esta utopia reintegrada, Bloch (1977) denomina de “utópico-concreto”, é a esperança em “juízos reais”.

“Utopia”, palavra grega, significa etimologicamente lugar que não existe (“u” e, “topos”), “porém podemos nos dirigir a ele” (Fuente, 2010:58, tradução nossa). Nesta pesquisa, compreendo que a utopia é o lugar que “não existe” em “determinadas condições” (Bloch, 1977), é o que não tem lugar “dentro” do espaço abstrato e sua doxa, mas pode vir a ser

realidade, ou já o é, em “outros espaços” que proporcionem as “condições” para a sua existência.

Em se tornando realidade, ou já sendo, não se trata de utopia, é realidade presente, pois o desejo da utopia é por querer “mudar” uma determinada realidade. E ao alcançá-la, outras surgirão no horizonte. Pois, conforme o escritor uruguaio Eduardo Galeano, citando Fernando Birri, a utopia serve para “caminhar”. E, para alcançá-la, Bloch (1977) considera a capacidade “ativa” do homem.

Essa luta é a utopia, e ela não está lá longe não, ela está aqui, no nosso fazer, no acordar a cada dia (...)

A utopia é o ser no cotidiano, levando todos os ideais para as ações mais simples, (...) ela é palpável, ela é vivenciada, (...) ela é possível porque ela é intenção, e a intenção vive (...) A intenção promove mudanças (...)

Na verdade a [nossa] utopia se resume: eu preciso de água pura para beber. É a utopia mais concreta (Entrevistado-F).

O Entrevistado-B considera que o MPSG é inspirador para muitas pessoas pois trata-se de uma “resistência propositiva” e “a favor”, “(...) é ser a favor da vida, da água”, diz. Além disso, o MPSG já é emblemático, ele tem mostrado que “é possível frear a mineração”, pois historicamente a resistência estava baseada em acordos.

(...) E hoje as pessoas já conseguem sonhar em outras coisas que não a mineração, e isso mexe muito com o imaginário das pessoas, e quando você imagina algo, projeta algo, aquilo torna-se muito mais viável a que ocorra realmente (Entrevistado-B).

Duarte Júnior (2006) nos alerta que não devemos falar de “realidade”, mas de “realidades” no plural. Pois o mundo apresenta-se diferente cada vez que olhamos para ele sob outra perspectiva, outra intenção, outras formas de consciência e de se postar diante dele, diz o autor. E por que a realidade não é outra? Santos (2011) expõe as barreiras do nosso pensamento, da nossa “razão indolente”, e a sua superação pelas “ecologias” (Santos, 2011).

(...) muito do que não existe em nossa realidade é produzido ativamente como não existente, e por isso a armadilha maior para nós é reduzir a realidade ao que existe (Santos, 2011:28).

Formas de perceber, conhecer e ser no mundo estão sendo resgatadas e reconstruídas. O Entrevistado-A fala da necessidade da mudança civilizatória. O Entrevistado-C é solidário por lugares onde nunca foi, ele se sente solidário ao direito das pessoas de querer ter qualidade

do ar, da água, pela permanência de suas relações sociais e com o meio ambiente.

A natureza e seus ciclos, os saberes, os conhecimentos, a educação, o cuidado com a saúde coletiva, as cidades, são “comuns”, expressa Madrilonia.org (2011). Há “bens comuns” inalienáveis que são essenciais à vida (Bollier, 2014). Cada comum tem seu local, história, cultura e condições ambientais (Helrich, 2012).

“Eu acho que a gente tem que voltar a ser mais comunitário” diz o Entrevistado-A. Para Bollier (2014) não há “comuns” sem “comunização”, ou seja, sem a prática social de manejar/preservar os “bens comuns” de forma compartilhada e cooperada, permitindo acesso equitativo e manejo de longo prazo.

Helrich (2012:15) acrescenta que os comuns englobam a seguinte ideia: “Eu preciso dos outros, e os outros precisam de mim”. Esta afirmativa está associada à filosofia de vida “ubuntu” expressa na África. “Ubuntu”, palavra Zulu, é traduzida como “uma pessoa é uma pessoa através das outras pessoas”, escreve Louw (1997) a partir de Shutte.² Para Van der Merwe³ (1996, *apud* Louw, 1997:3, tradução nossa), “ser humano é afirmar a própria humanidade reconhecendo a humanidade dos outros em sua infinita variedade de conteúdo e forma”.

Também há em construção a ideia da “biocivilização” diz Grzybowski (2011:4), que “vai no sentido de busca de um novo paradigma civilizatório”. Os seus fundamentos, conforme o autor, estão na reconstrução de “nossa relação com a natureza”, pois “somos natureza nós mesmos”, além de nos recompormos como seres humanos, dependentes uns dos outros, “múltiplos e diversos”, dotados de “sensibilidade”.

É preciso uma mudança profunda, considera o Entrevistado-A, “(...) não é mais a razão, porque a razão fez todas essas confusões, o eixo agora é o espiritual, é a emoção, é um outro tipo de valor”, é preciso dar a volta para encontrar “um novo caminho”. Há o sentimento de que existe algo maior que motiva e orienta a luta, afirma.

[A Serra do Gandarela] é um [lugar] sagrado que tem a ver com energia, (...) com o espiritual (...) O sagrado é o que move quem está lutando (...) (Entrevistado-A).

O Gandarela me representa um sentimento muito forte, é algo que é difícil de explicar, é algo que a gente sente. Eu penso que é uma energia mesmo muito grande que está naquele local, que é uma energia mesmo da vida (Entrevistado-B).

Para o Entrevistado-C “o sagrado está na perfeição da natureza”, e portanto, a reverencia.

2 Shutte, Augustine (1993), *Philosophy for Africa*. Rondebosch, South Africa: UCT Press.

3 Van der Merwe, Willie L. (1996), “Philosophy and the multi-cultural context of (post)apartheid South Africa”, *Ethical perspectives* 3:2, 1-15.

Este sentimento do sagrado da natureza está inserido na filosofia de vida expressa pelo “Bem Viver”, uma tradução do “*Sumak Kawsay*”. A natureza não é vista como um recurso, ela é a “*Pachamama*”, “a ‘mãe’ de todo o existente”, sociedade e natureza são uma totalidade, o homem é parte dela (Simbaña, 2011:222, tradução nossa).

Quando falamos do Bem Viver propomos uma reconstrução da visão utópica de futuro Andina e Amazônica, que deve complementar-se e ampliar-se incorporando outros discursos e outras propostas provenientes de diversas regiões do planeta, que espiritualmente estão relacionadas em sua luta por uma transformação civilizatória (Acosta, 2013:47, tradução nossa).

É preciso que se “desmercantilizem” as relações com a Natureza, e que a humanidade se reencontre com a Mãe Terra, diz Acosta (2013).

(...) o mundo precisa de mudanças profundas, radicais. (...) É preciso outra forma de organização social e novas práticas políticas (...) em compromisso com a vida. (...) O Bem Viver, em essência, é o processo de vida que provêm da matriz comunitária dos povos que vivem em harmonia com a natureza (Acosta, 2013:14-15, tradução nossa).

O Bem Viver surge a partir de “visões utópicas”, que precisamos resgatar e construir, continua Acosta (2013).

Nós precisamos é deixar o ferro e o ouro lá, com as cangas, e as águas sendo guardadas no subterrâneo. (...) Nosso modo de viver é que tem que mudar, e esse modo de viver segundo alguns sábios (...) é o que vem pelo coração (Entrevistado-F).

A esta dimensão imaterial da utopia positiva chamo de “utopia sutil”, que engloba os sentimentos, as emoções, a espiritualidade, o sagrado, as “energias”, aquilo que não se descreve com palavras. E, assim como a utopia concreta, ela é igualmente desqualificada pelo espaço abstrato, mas tem lugar fora dele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa avança por incorporar a “dimensão espacial” na análise do conflito ambiental. Considero que a elaboração teórico-prática do “espaço da resistência” que proponho contribui para a compreensão das diversas dimensões da luta do movimento de resistência na Serra do Gandarela, uma resistência à conjuntura do espaço abstrato em que vivemos. Ao mesmo tempo, gera uma maior reflexão sobre as representações que existem sobre o espaço.

Trata-se de uma tradução para a “teoria” dos pensamentos e inspirações que influenciam as estratégias e suas consequentes ações e impactos na “prática” social das lutas por territórios, comunidades e modos de vida.

(...) para mudar, independente de como isso vai acontecer, a gente tem que ter um novo olhar e um novo sonho de uma nova realidade (Entrevistado-A).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, Alberto (2013), *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria Editorial.

Bloch, Ernst (1977), *El Principio Esperanza. Tomo I*. Madrid: Aguilar.

Bollier, David (2014), *Think Like a Commoner: A Short Introduction to the Life of the Commons*. Gabriola Island/Canada: New Society Publishers.

Bourdieu, Pierre (2006), “Structures, Habitus and Power: basis for a theory of symbolic power”, in Bourdieu, Pierre, *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press: Cambridge, NewYork, 159-197.

Bourdieu, Pierre (2007), *O Poder Simbólico*. [10a. ed]. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Brasil (2010), *Proposta de Criação do Parque Nacional da Serra do Gandarela*. Brasília: MMA/ICMBio.

Deslandes, Suely Ferreira (2007), “O projeto de pesquisa como exercício científico e artesanato intelectual”, in Minayo, Maria Cecilia de Souza (org.), *Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade*. [26a. ed]. Petrópolis, RJ: Vozes, 9-29.

Duarte Júnior, João Francisco (2006), *O que é realidade*. São Paulo: Brasiliense.

EIA (2009), *Estudo de Impacto Ambiental. Projeto Mina Apolo*. Belo Horizonte: Vale.

Friess, Susanne; Brötz, Hein (org) (2011), *La Minería en los Países en Desarrollo: Desafíos y Propuestas de Acción*. Aachen/Alemanha: Misereor.

Fuente, Víctor Hugo de la (org) (2010), *Utopías: Antiguos y nuevos sueños*. Santiago: Editorial AÚn Creemos en los Sueños – edición Chilena de *Le Monde Diplomatique*.

Grzybowski, Cândido (2011), *Caminhos e Descaminhos para a Biocivilização*. Documento de Trabalho. Rio de Janeiro: IBASE, FMG. Consultado a 26.04.2014, em <http://www.ibase.br/pt/wp-content/uploads/2011/08/Caminhos-descaminhos.pdf>

Helrich, Silke (2012), “Rede de Vida”, in Campelo, Erika (org.), *Os bens comuns: modelo de*

gestão dos recursos naturais. Revista Passerelle, no. 06, Brasil: Ritimo, 10-15.

Lefebvre, Henri (1975), *El Manifiesto Diferencialista*. [2a. ed]. México: siglo veintiuno.

Lefebvre, Henri (2008), *Espaço e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Lefebvre, Henri (1991), *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Louw, Dirk J. (1997), "Ubuntu: An African Assessment of the Religious Other". *Annual Meeting of the American Academy of Religion: 22-25 Nov.* Consultado a 27.04.2014, em <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Afri/AfriLouw.htm>

Madrilonia.org (2011), *La Carta de los Comunes. Para el cuidado y disfrute de lo que de todos es*. Madrid/Espanha: Traficantes de Sueños. Consultado a 13.05.2014, em <http://traficantes.net/libros/la-carta-de-los-comunes>

MPSG (2012), *Movimento pela Preservação da Serra do Gandarela. Parque Nacional da Serra do Gandarela: Oportunidade de Riqueza Limpa e para Toda Vida*. Belo Horizonte: MPSG.

Nasser, Ana Cristina Arantes; Fumagalli, Marlene (1996), "A opressão da equivalência, as diferenças", in Martins, José de Souza. (org.), *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo: Editora Hucitec, 25-37.

Santos, Boaventura de Souza (2011), *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, [1a. ed]. Revista.

Simbaña, Floresmilo (2011), "El sumak kawsay como proyecto político", in Lang, Miriam; Mokrani, Dunia. (org.), *Más allá del desarrollo: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*. Quito/Equador: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg, 219-226.



RACIONALIDADE, JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO:

O *UBUNTU*, UMA POSSIBILIDADE DE ALTERNATIVA AFRICANA PARA DESENVOLVIMENTO

António dos Santos Mabota¹

Resumo

Nesta comunicação apresento a ideia da justiça africana proposta pela filosofia do Ubuntu como uma via possível para perseguir o desenvolvimento do povo africano. O meu objectivo é mostrar que a filosofia Ubuntu é a manifestação da racionalidade do povo africano, sobretudo no que se refere à ideia de justiça – O caso sul-africano, baseado nas Comissões de Verdade e Reconciliação (CVR) é elucidativo. E, por isso, pode ser uma alternativa ao individualismo e à ideia egoísta ocidental de desenvolvimento propiciado pela racionalidade moderna. Na base do discurso está a análise conceitual sendo os conceitos considerados, o de racionalidade, o de justiça e o de desenvolvimento. No fim, apresento uma conclusão onde afirmo que a ideia africana da justiça pode ser mais favorável a um desenvolvimento diferente daquele que propicia mais o crescimento económico do que a redistribuição, portanto, aquele que se preocupa pelo alargamento das liberdades, como diria Amartya Sen.

Palavras-chave: *Racionalidade; Justiça; Ubuntu; CVR sul-africanas; e Desenvolvimento.*

Abstrat

This communication present the idea of Justice proposed by the African philosophy of Ubuntu as a possible way to pursue the development of the African people. My goal is to show that the Ubuntu philosophy is the manifestation of the rationality of the African people, in particular as regards the idea of justice – the South African case, based on the Truth and Reconciliation Commission (TRC) is best exemple. And, therefore, can be an alternative to individualist and selfish westen idea of development provided by modern rationality. At the base of the speech is an conceptual analysis. The concepts being considered are rationality, Justice and development. In the end, I present a conclusion where I state that the African idea of Justice may be more conducive to a development different from the one that provides more economic growth than the redistribution, so the one that his concern is to extend freedoms, as Amartya Sen stands.

Keywords: *Rationality; Justice; Ubuntu; South African TRC; and development.*

INTRODUÇÃO

Pretendo nesta comunicação apresentar a ideia africana da justiça subjacente na filosofia do Ubuntu como uma possibilidade de caminho a seguir no processo de desenvolvimento do povo africano. Para este objetivo baseio-me na análise conceitual, sendo os conceitos que considero o de racionalidade, o de justiça e o de desenvolvimento. No centro do discurso está a desconstrução da crença de que a afirmação aristotélica segundo a qual “o Homem é um ser racional” não foi dito para os africanos. Com isto quero mostrar que a filosofia Ubuntu é a manifestação da racionalidade do povo africano, sobretudo no que se refere à ideia de justiça – O caso sul-africano, baseado nas Comissões de Verdade e Reconciliação (CVR) é elucidativo. E, por isso, pode ser uma alternativa ao individualismo e à ideia egoísta ocidental de desenvolvimento como crescimento económico propiciado pela racionalidade moderna.

Para este objectivo uso como textos principais o do professor Mugob Ramose intitulado *African Philosoph Through Ubuntu* (1999); o de Joseph Omregb, *Filosofia Africana: ontem e hoje* (2009) e no texto do Dr. Juíz Albie Sachs, *Verdade e Reconciliação – testemunho de uma vítima do Apartheid* (2008).

Seguirei quatro pontos principais, precisamente, 1. Os conceitos de razão e de justiça; 2. A ideia ocidental de Justiça; 3. A ideia de justiça do Ubuntu; e 4. A justiça e o desenvolvimento. No fim, apresento uma conclusão onde afirmo que a ideia africana de justiça pode ser favorável para um desenvolvimento diferente daquele que considera o crescimento económico, portanto, favorável, ao desenvolvimento como alargamento das liberdades, no sentido de Amartya Sen.

1. OS CONCEITOS DE RAZÃO E DE JUSTIÇA

1.1 O Conceito de Razão

A razão é considerada como sinal distintivo do homem. Aristóteles define o homem como um “animal racional”. Esta será a aptidão para calcular e apresentar justificações relativas à exatidão daquilo que é calculado. Trata-se aqui de uma razão argumentativa. A argumentação é a característica do pensamento ocidental, incluída a Filosofia. Joseph Omereg refere que “Algumas pessoas, educadas dentro da tradição filosófica ocidental, afirmam que não existe filosofia e nem atividade filosófica fora da filosofia e do método ocidental de filosofar” (Omereg, 2009). De acordo com Omereg, este é o caso de Weredu. Wiredu afirma que “sem argumento e clarificação, não existe filosofia no sentido estrito do termo” (Wiredu *apud* Omereg, 2009).

Entretanto, Omeregbe contrapõe-se a esta posição na seguinte citação:

Não existe uma parte do mundo onde as pessoas nunca tenham refletido

acerca de questões básicas da condição humana ou sobre o universo físico. Em outras palavras, não existe nenhum lugar no mundo onde os seres humanos não tenham filosofado. A inclinação para refletir sobre questões filosóficas fundamentais faz parte da natureza humana; esta tendência está na raiz do instinto natural de curiosidade do homem – o instinto de saber (Omoreg, 2009)

Portanto, neste sentido, continuando a citar o mesmo autor,

Não é necessário empregar os princípios aristotélicos ou russerlianos na atividade reflexiva para que ela possa ser considerada filosófica. Ela não precisa seguir os mesmos parâmetros dos pensadores ocidentais. A habilidade para refletir de modo lógico e coerente faz parte da racionalidade humana. A capacidade de pensar logicamente e de raciocinar é a mesma coisa. Com efeito, é falso afirmar que esse ou aquele povo não pode pensar logicamente ou empregar a razão de modo coerente porque não usa uma argumentação tipicamente ocidental baseada na lógica aristotélica ou russerliana (Omoreg, 2009).

Neste trabalho, a racionalidade deve ser entendida como reflexão acerca das condições básicas da reflexão, uma reflexão que não precisa ser argumentativa no sentido ocidental.

1.2 O Conceito de Justiça

Durozoi e Roussel referem que “a noção de justiça designa, por um lado, o princípio moral que exige o respeito da norma do Direito e, por outro, a virtude que consiste em respeitar os direitos do outro” (Durozoi & Roussel, 2000:221). Ainda segundo estes autores, a justiça enquanto regra que orienta as relações mútuas dos cidadãos na cidade, “[...] preside, sob a forma de justiça distributiva, à repartição dos cargos e das dignidades, ou, sob forma de justiça comutativa, às trocas, especialmente económicas, segundo o princípio de igualdade” (Durozoi & Roussel, 2000:221).

Interessa neste trabalho o aspeto da virtude na justiça. Neste sentido ganha relevo Aristóteles quando se refere às virtudes éticas, aquelas que se adquirem com o hábito. No livro II da *Ética à Nicómaco*, Aristóteles refere que nos tornamos justos ao agir de um modo justo (Aristóteles, *Ética à Nicómaco*, II, cap I). Portanto, a justiça como virtude será o hábito de praticar ações justas de acordo com o estabelecido pela comunidade como justo.

Esta é uma ideia corroborada pelo comunitarismo. Por exemplo, para MacIntyre, a justiça como igualdade de tratamento realiza-se dentro da comunidade, onde todos, respeitando a cultura, a tradição e a história, comum contribuem para o bem comum (cfr. MacIntyre, 2008). Em MacIntyre, a justiça, como forma de conceber o bem comum é particular à cada

comunidade e depende da sua tradição, da sua cultura e da sua história, lugar onde a ideia de virtude faz sentido (idem). Neste trabalho partiremos desta ideia de justiça para defendermos a racionalidade da ideia de justiça do *Ubuntu*.

2. A IDEIA OCIDENTAL DE JUSTIÇA.

Sócrates afirmou que a essência do homem é a sua *psyké*, portanto, sua razão e defendeu que o agir de acordo com a razão implica necessariamente a prática do bem entendido como uma categoria universal (cfr. Real & Antiseri, 1990:87-9); Platão, discípulo de Sócrates, com o seu dualismo, afirmou que o homem é composto por duas realidades, a sensível e a suprassensível, sendo esta última a mais conatural ao homem e que quando cultivada, tanto ao nível individual como coletivo (ao nível da *pólis*) leva à justiça (Platão, *A República*, L II)². De acordo com Aristóteles, o bem supremo realizável pelo homem, que é a sua felicidade, consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, a perfeição-se naquela atividade que diferencia o homem de todas as coisas, a atividade da razão (Aristóteles, *Ética à Nicómaco*, LX, cap. VI – VII)

Do que os três filósofos afirmam, ficam claras duas coisas: que o homem é de natureza racional e que quando age de acordo com a natureza, a sua ação tende para o bem, e por isso é justa.

Ora, para Aristóteles, o objetivo da ética é a felicidade. A felicidade, para ele, é a vida boa; e esta corresponderia à vida digna. Nessa direção, haveria uma subordinação da política à ética (cfr. Aristóteles, *Política*). Isto é, o bem supremo perseguido pelo homem individualmente, só é possível dentro de uma *pólis* justa.

Um Estado só pode ser feliz, isto é, justo – nos termos de Aristóteles – caso se mantenha nele virtude e prudência na vida coletiva, assim como na conduta individual. Aristóteles afirma que “são necessários cidadãos virtuosos para que se tenha uma cidade justa e não o contrário” (idem). Neste sentido a racionalidade coincide com o comportamento virtuoso entendida no âmbito da *pólis*. Daqui podemos concluir que, a ética na antiguidade pressupunha uma metafísica, no sentido de fundamentação da ação humana em direção a um fim, a felicidade, no caso de Aristóteles. E, a justiça implicava a realização deste fim.

Paul Ricoeur, num ensaio intitulado *O Desafio de Hobbes* publicado na obra *Percurso do reconhecimento* (2004), afirma que Thomas Hobbes, com a sua teoria de “contrato social” rompeu com o pensamento político dos “antigos”, colocando ao homem um desafio no plano da ética e da política, diante do qual surgem várias questões de entre as quais, colocação de Santana, as seguintes: “[...] o reconhecimento mútuo nasce de uma predisposição humana em acolher o outro como diferente ou somos movidos apenas pelo medo da morte? A vida humana é solitária, miserável, perigosa, animal e breve ou possui um *telos*, um fim, um

2 Platão refere-se a questão da justiça tanto no campo individual como no da *pólis* no livro de *A República*.

sentido?” (Santana, 2010:2).

É que, Hobbes, na sua obra *O Leviatã* (1974) defende que o homem não vive naturalmente no Estado Político, como afirma Aristóteles. Hobbes defende que o homem vive naturalmente no Estado de guerra de todos contra todos. Isto significa que o homem vive no Estado político por acidente, por convenção, sendo a razão aquela que o aconselha que, apesar das liberdades ilimitadas que tem no Estado natural, a sua vida é melhor no Estado político.

Locke, na obra *Tratados sobre o Governo Civil* (1978), exatamente no segundo tratado, concorda com a origem convencional do Estado e com as motivações para esta convenção, defendidos por Hobbes. Entretanto, Locke discorda com Hobbes quanto ao tipo de sociedade que resulta desta convenção. Para Locke, em vez de uma sociedade absolutista, a sociedade política é uma sociedade onde se defendem as liberdades dos indivíduos que são anteriores à comunidade.

Neste sentido, a justiça na comunidade liberal de Locke consistirá no respeito das liberdades dos cidadãos entendidos como indivíduos, sobretudo a liberdade de propriedade privada. Portanto, a sociedade deixa de ser um fim, mas um meio para a realização dos interesses individuais.

Na teoria da Justiça como equidade de John Rawls, apresentada em *Uma Teoria da Justiça* (2001) os indivíduos racionais colocados na “posição original” sob o “véu da ignorância” decidem sobre os princípios que irão regular a sua associação em comunidade, sendo que, estes procuram na sociedade política, a realização dos seus interesses como indivíduos. Neste sentido, os interesses individuais estão antes dos interesses da comunidade.

Do que se apresenta acima, pode-se concluir que a racionalidade moderna é uma racionalidade instrumental no sentido habermasiano. Aquele tipo de racionalidade que implica a mobilização de meios necessários, inclusive a instrumentalização dos outros para a consecução de um fim. Com efeito, o homem moderno percebe que apesar das suas liberdades ilimitadas no estado natural, a sua realização como indivíduo só é possível quando se junta em comunidade onde se institui uma lei (moral) que protege as liberdades individuais. E a justiça se percebe nestes termos: no respeito das liberdades individuais.

3. A IDEIA DA JUSTIÇA DO UBUNTU

A crítica que a filosofia ocidental faz à filosofia africana de falta de racionalidade e, por conseguinte, de impossibilidade de justiça baseia-se no pressuposto de que, para o africano, os interesses individuais são posteriores à comunidade.

Na obra *African Philosoph Through Ubuntu* (1999), Mugobe Ramose pretende, em parte, desconstruir o que chama de falso argumento ocidental segundo o qual a crença de que o “Homem é um ser racional” não foi dito para os africanos, para os índio-americanos e para

os sul-asiáticos” como se vê na seguinte citação:

“The answer to this question lies in the equally spurious claim that Aristotle’s “man is a rational” was not spoken for the woman, the African, the Amerindian and the Australasian [...] Part of our intention is to ensure that this myth lies buried eternally” (Ramos, 1999: iii-iv).

É que, a veracidade deste argumento implicaria a ausência da racionalidade, por consequência, a impossibilidade de filosofia, de religião, de lei para estes povos.

Baseio-me, portanto, em Ramos para apresentar a ideia de justiça de Ubuntu. Antes, porém analisemos, de acordo com Ramos, o que é o *Ubuntu*.

3.1 O que é o *Ubuntu*?

Reparemos para a citação:

O Ubuntu é a raiz e a base da filosofia africana [...]. A palavra *Ubuntu* é, na verdade, duas palavras em uma. A palavra *Ubuntu* é resultado da unidade entre o prefixo-*Ubu* que designa o ser revelado (ser em geral) e o radical-*ntu*, revelação que é a manifestação concreta através de formas e modos particulares de ser. Não se trata, no entanto, de duas realidades inconciliáveis, mas de dois aspectos do ser como unidade e indivisível totalidade. Deste modo, *Ubu-ntu* é a categoria fundamental, ontológica e epistemológica no pensamento africano dos Bantu. Nos Bantu encontramos ainda a palavra *Umntu*. A formação desta palavra segue o mesmo espírito da palavra *Ubuntu*. Assim, de acordo com Ramos, *Umu-* compartilha uma idêntica característica com a palavra *Ubu-*. Uma vez que o alcance de *ubu-* é a generalidade, *Umu-* tende para o mais específico. Unido com *-ntu* o *Umu-* torna-se *Umu-ntu*. *Umntu* significa a emergência do *homo-loquens* que é simultaneamente o *homo sapiens*, portanto, o ser humano, capaz de política, religião e lei (Ramos, 1999:49-51).

Fica, então, claro aqui que, enquanto *Ubu-ntu* refere-se ao ser em geral onde se encontra o *Umu-ntu* e outros seres, o *Umu-ntu* refere-se a um ser em concreto que é o ser humano. É este ser humano que é, nas palavras de Ramos, o ser racional, a marca da política, da religião e da lei

Portanto, trata-se do mesmo homem socrático, que tem como essência a sua *psyche*, entendida como categoria moral; o mesmo animal racional de Aristóteles.

Neste trabalho interessa do *Ubuntu* a ideia de justiça e por implicação a questão da lei, a teoria política e a teoria moral. Trata-se, portanto, de discutir se existe ou não a lei africana,

sobretudo na comunidade específica dos Bantu.

Ramose afirma que esta questão pode ser vista como empírica ou filosófica. Para ele, uma abordagem empírica procederá de maneiras a estabelecer a existência da lei africana como facto, quer dizer, de maneiras a declarar que esta e aquela são leis africanas; a abordagem filosófica irá apontar para o estabelecimento do significado da questão em si (idem:110).

E, o significado da lei africana se desdobra entre a religião e a cultura; isto é, na *prax*.

Ramose propõe a abordagem empírica baseada em M'baye. O autor mostra que apesar de M'Baye adotar uma abordagem empírica, ele afirma a dimensão filosófica da lei africana ao defender que cada grupo humano tem sua própria filosofia inerente, como se pode ver na seguinte citação:

[...] M'baye adota uma abordagem empírica à questão se existe ou não uma lei africana. no entanto não nega o apeto filosófico da questão. Na verdade ele afirma expressamente a dimensão filosófica ao defender que cada grupo humano tem uma própria filosofia inerente que muda ao longo do tempo. Ele reconhece ainda que a filosofia do direito em particular e a lei em geral é parte da filosofia (Ramose, 1999:111).

Ramose afirma que, na procura da resposta à questão e de acordo com a sua abordagem empírica, M'Baye

Refere-se a duas concepções de lei, nomeadamente, a ocidental e a africana. Para ele, os ocidentais, são defensores de que a ideia de lei impõe a necessidade de definir a lei como o reconhecimento e proteção eficiente dos direitos e liberdades individuais. Os proponentes desta ideia argumentam que não há lei em África porque em África a lei é definida como o reconhecimento de direitos do grupo, onde o grupo precede e sucede o indivíduo, por isso, o indivíduo é assumido como não tendo direitos ou liberdades. Por conseguinte, concluem que África não pode ter lei visto que isto contradiz a necessidade de reconhecer e proteger especialmente as liberdades do indivíduo. Em outras palavras, o conceito de lei é inoperante para África porque o comportamento das regras de governação social nas sociedades tradicionais africanas é uma grande negação à lei (Ramose, 1999:111).

Mas, como diz M'Baye,

a reivindicação de que na mundivisão africana o grupo precede e sucede

o indivíduo é exagerada. A verdade é que na moral africana a comunidade é o *locus* da existência individual combinada com um forte senso de solidariedade comunal como pode se ver na seguinte frase de Jonh Mbiti: “I am because we are” (Mbiti: 1971:6), quer dizer, “Eu sou, porque nós somos” significa que desde que nós somos, portanto eu sou”. Confirmado como Ubuntu, esta é a gênese da natureza comunitária da moralidade africana que define a relação entre o indivíduo e a comunidade (M`baye apud Ramose, 1999:111-2).

A regra de ouro na visão da justiça de Mbiti, a pedra angular da estrutura conceptual do Ubuntu, é a crença no que diz Kasenene, “ser é pertencer” (Kesenene, 1994:141), isto é, um não pode existir separado do grupo no qual pertence. A existência individual, as opiniões, metas, e a noção da identidade pessoal são formadas por uma existência incorporada a um grupo particular ou comunidade.

Este é o ponto de partida da concepção da justiça do *Ubuntu*. Uma concepção baseada na ideia africana de justiça enraizada no modo da existência corporativa e responsabilidade mútua que constitui a chave da hermenêutica social para uma adequada compreensão do significado e do fim da justiça. A crença social numa ética de existência corporativa implica a concepção da justiça como enraizada no modelo de solidariedade comunal nos membros moldada pela visão e propósitos comuns na vida.

4. COMISSÕES DA VERDADE E RECONCILIAÇÃO (CVR), UM EXEMPLO DA JUSTIÇA DO UBUNTU.

Nesta parte pretendo mostrar a ideia da justiça de *Ubuntu* como resultado de uma racionalidade africana. As comissões da verdade e reconciliação criadas na África do sul pós-apartheid são um bom exemplo porque surgem das necessidades concretas de um povo, neste caso, o povo sul-africano. Para este objectivo vou servir-me do texto do Dr. Juíz Albie Sachs, *Verdade e Reconciliação – testemunho de uma vítima* (2008).

Mas antes de entrarmos na comissão de verdade e reconciliação da África do Sul, vou procurar entender o que seria uma Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR). As Comissões de Verdade e Reconciliação devem ser entendidas, como diz António Octávio Cintra, no âmbito do “processo de abertura democrática ocorrido nos últimos trinta anos em países que passaram por experiências ditatoriais”. De acordos com António Octávio Cintra,

Muitos desses processos de instauração democrática têm-se dado não pela via revolucionária, se não mediante transições negociadas entre os representantes do velho regime e seus oponentes, estabelecendo-se, com graus variados de formalismo, pactos entre esses grupos. Os pactos estipulam as condições em que o poder poderá mudar de mãos e visam,

basicamente, a garantir aos dirigentes da velha ordem certas prerrogativas e direitos, que perderiam caso a transição se desse de forma revolucionária, com o resultado de serem apeados violentamente de sua posição. A transição pactuada pressupõe, portanto, que o grupo dirigente se perceba sem condições de prolongar o seu monopólio do poder por muito mais tempo, apesar de ainda deter a hegemonia política e militar. Opta então por valer-se dessa hegemonia para, fazendo concessões, também obter, dos oponentes, promessas e garantias futuras. (Cintra, s/d: 3)

Na história podemos contar, de entre vários, três casos significativos que são, por exemplo, o da Espanha pós-Franco, o do Chile nos últimos anos da ditadura de Pinochet e caso sul-africano pós Apartheid.

O caso sul-africano teve profunda influência e atraiu muita atenção internacional relativamente aos outros dos mais de trinta países. Albie Sachs afirma que um dos pontos que contou mais para isso foi o facto da Comissão da Verdade e Reconciliação sul-africana não ter nascido do cérebro de um grande grupo de pessoas sábias que, sentadas à volta de uma mesa, concluíram “que maneira se devia lidar com as injustiças do passado e o País deveria instalar uma Comissão da Verdade” (cfr. Sachs, 2008:85). Segundo Sachs, “a pressão para a instalação da Comissão surgiu de facto, de necessidades internas Sul-africanas, muito intensivas e específicas” (Sachs, 2008:85).

Sachs conta que a história começa numa reunião do Comité Nacional Executivo do Congresso Nacional Sul-africano (ANC) em Agosto de 1993, que tinha como um dos pontos da agenda como responder a um relatório da Comissão de Inquérito instalado pelo ANC, para investigar violações aos Direitos Humanos cometidos pelos quadros do ANC. Deste encontro depreendeu-se que a violação aos Direitos Humanos não foi apenas perpetrado pelo regime do apartheid; que ambas partes tinham violado os Direitos Humanos.

Sachs afirma que, no meio de uma discussão apaixonada, o professor Kader Asmal levantou e disse: “o que precisamos na África do Sul, e a única resposta é de uma Comissão da Verdade”. Assim, está claro, segundo Sachs que

“Somente uma Comissão da Verdade poderá olhar para todas as violações de direitos humanos, de todos os lados, seja qual for o partido. Direitos humanos são direitos humanos, pertencem aos homens, seja quem for. Qualquer tortura ou outra violação tem que ser investigada numa base igual para todos, não apenas por um movimento político que guarda os seus interesses, mas a um nível nacional, com recursos nacionais e uma perspectiva nacional” (Sachs, 2008:87).

Portanto, percebe-se que o objectivo das Comissões da Verdade e Reconciliação era de criar

uma única História do povo sul-africano e não uma de um partido e outra do outro. Esta seria uma História verdadeira que seria conhecida pelo povo sul-africano e o mundo.

Mas, para Sachs, uma coisa é conhecimento outra coisa é reconhecimento. O conhecimento seria “possuir informações e estar a par dos factos” o reconhecimento seria “aceitação, não apenas da existência de um fenómeno, mas também do seu significado emocional e social. Pressupõe um senso de responsabilidade pelos factos, uma compreensão do significado que tem para com as pessoas envolvidas e pela sociedade como um todo” (Sachs, 2008:93). Neste sentido, Albie Sachs vê as Comissões da Verdade e Reconciliação sul-africanas “como um meio de converter o conhecimento pelo reconhecimento. Primeiro veio o conhecimento da dor do passado. O facto de milhares de pessoas terem sofrido era do conhecimento geral [...]. No entanto, a dimensão humana e pessoal tinha sido extraída, a dor calada”. Mas, quando a informação apareceu na televisão (porque os testemunhos foram televisionados), quando se lhes deu um nome, quando se ouviram as suas histórias em primeira mão, a tristeza e a mágoa pessoais de milhares foram publicamente reconhecidas de forma calorosa e personalizadas. Outra forma de reconhecimento foi dos próprios prevaricadores. Eles apresentaram-se abertamente em frente das câmaras de televisão, assumindo os seus crimes. Como resultado, na África do Sul houve um reconhecimento de que as atrocidades aconteceram e de que podiam voltar a acontecer, de que havia necessidade de agrupar todos os factos numa espécie de padrão significativo, que permitisse compreender a sua génese e fazer o que fosse possível para minimizar toda a possibilidade de a situação se repetisse (Sachs, 2008:93-4).

Ora, o que as CVR sul-africanas têm a ver com o *Ubuntu*? De tudo o que disse percebe-se que o objetivo das CVR era unir as partes, criar um ambiente de paz, de maneira que todos os sul-africanos, sem distinção de qualquer forma, realizem as suas vidas e os seus projetos de desenvolvimento como indivíduos, mas também como nação, sobretudo como nação. Isto significa que a nação estava em primeiro lugar. Só dentro do grupo dos sul-africanos os negros e brancos podiam reconhecer-se como indivíduos livre. Neste sentido, ganha relevo John Mbiti que define a comunidade como o *locus* da existência individual combinada com um forte senso de solidariedade comunal. De facto para John Mbiti, ser é pertencer. Foi o espírito de solidariedade e de pertença que levou a criação e ao sucesso das CVR da África do Sul. Os sul-africanos perceberam que a sua identidade implicava pertença à sua nação.

Portanto, na base da concepção das CVR sul-africanas esteve a filosofia do Ubuntu. De facto, como disse acima, A regra de ouro na visão da justiça de Mbiti, a pedra angular da estrutura conceptual do *Ubuntu*, é a crença no que diz Kasenene, “ser é pertencer”. Um não pode existir separado do grupo no qual pertence. A existência individual, as opiniões, metas, e a noção da identidade pessoal são formadas por uma existência incorporada a um grupo particular ou comunidade. Este é o ponto de partida da concepção da justiça do *Ubuntu*. Uma concepção baseada na ideia africana de justiça enraizada no modo da existência corporativa

e responsabilidade mútua que constitui a chave da hermenêutica social para uma adequada compreensão do significado e do fim da justiça. A crença social numa ética de existência corporativa implica a concepção da justiça como enraizada no modelo de solidariedade comunal nos membros moldada pela visão e propósitos comuns na vida.

5. A JUSTIÇA E O DESENVOLVIMENTO

Apresentei aqui duas ideias de justiça, correspondentes, igualmente, a dois tipos de racionalidade. Nesta parte quero afirmar que a cada tipo de justiça corresponde um tipo de desenvolvimento. Vamos, antes, começar por discutir o conceito desenvolvimento.

No sentido geral, ao qual pode-se chegar consultando um dicionário da língua portuguesa, entende-se desenvolvimento como proveniente de desenvolver, crescer, progredir, evoluir, significando crescimento, progressão evolução. No *Routledge Dictionary of Economy*, um primeiro sentido de desenvolvimento que podemos encontrar é “o movimento de uma economia de atividades agrícolas usando tecnologias simples à produção de produtos industriais e uma gama de serviços usando tecnologia moderna” (Rutherford, 1992). Entende-se aqui o desenvolvimento como crescimento dos serviços industriais.

Um segundo sentido de desenvolvimento apresentado no mesmo dicionário seria “o crescimento cumulativo do rendimento *per capita* acompanhado por mudanças estruturais e institucionais (Idem). É preciso notar que a renda *per capita* é uma medida bruta a menos que problemas de medição do produto interno bruto e sua distribuição sejam tidos em conta. O *Dictionary of Economy* refere que “as políticas de desenvolvimento tem falhado na ajuda de 40 por cento da população pobre do mundo devido ao viés urbano de muitos programas de auxílio (idem). Um outro conceito apresentando pelo *Dictionary of Economy* que interessa analisar é o de desenvolvimento económico entendido como “teoria de crescimento aplicada à problemas económicos de países em desenvolvimento (idem). Neste sentido, isto começou com *A Riquezas das nações* de Adam Smith onde a preocupação era a análise das causas do crescimento económico. Mas o desenvolvimento económico como tema teve o seu *boom* no período de descolonização, nos anos cinquenta. Quando os economistas do desenvolvimento começaram a dividir as políticas de desenvolvimento para países menos desenvolvidos estes inspiraram-se no modelo económico soviético dos anos 30, nos tempos da gestão da economia de guerra e no Plano Marshall para a reconstrução na europa ocidental. O modelo económico soviético levou ao uso da economia centralmente planificada usada nos países do dito terceiro mundo como uma via para o desenvolvimento económico. De acordo com o *Dictionary of Economy* que venho citando, os primeiros planos foram “foram implementados antes e depois da segunda guerra mundial nas colónias britânicas, francesas, belgas e portuguesas”. Trata-se de planos que foram “caraterizados pela queda de programas de investimento, especialmente no sector público e um compromisso para uma rápida industrialização” (idem).

Ora, estas ideias de desenvolvimento estão na esteira do sistema económico liberal e surge como marca da sua ideia de racionalidade. Trata-se de um sistema cuja ideia de desenvolvimento coloca ênfase no crescimento económico. São dois os aspetos que interessa ter em conta para a sua análise: 1. O facto desta ideia de desenvolvimento colocar ênfase no crescimento económico não significa necessariamente o comprometimento com a redistribuição; 2. No modelo liberal de desenvolvimento, a África nunca foi sujeito, mas sim objeto de exploração no período colonial e instrumentalizado dos artificiosos programas de desenvolvimento criados pelo ocidente para a África. Daí a necessidade de enveredar por uma ideia diferente de desenvolvimento que não olhe apenas para o crescimento económico, mas também para a redistribuição e que, porque considerar aspetos da sua cultura, sua vontade e seus interesses, a África pode ser sujeito.

A outra ideia de desenvolvimento é a proposta por Amartya Sen. Amartya Sen define o desenvolvimento como o alargamento das liberdades que as pessoas gozam (Sen, 2000:29). De acordo com Sen, o alargamento das liberdades, para além de livrar-nos de desimpedimentos, permite-nos ser pessoas socialmente mais completas, dando expressão à nossa vontade (ibidem, 29-30). Assim, Sen vai definir o subdesenvolvimento como carência da liberdade e propor o desenvolvimento como um processo, o processo de remoção de carências da liberdade e a expressão de vários tipos de liberdade concretas que as pessoas valorizam (ibidem, 100). O que as pessoas valorizam é sobretudo uma vida longa e agradável, aquela que o homem pode atingir articulando “a nossa riqueza económica e a nossa capacidade para viver como gostaríamos [...]” (Ibidem, 29). Amartya Sen mostra isto referindo à conversa entre Maitreyee e seu marido Yajnavalkya, citado do texto sânscrito *Brihadaranyaka* que termina com a seguinte questão de Maitreyee: “Para que me serve algo através de quê não me torno imortal” (idem).

Portanto, temos aqui uma ideia de desenvolvimento como alargamento das capacidades que as pessoas gozam, quer dizer, quanto mais pessoas a usufruir destas capacidades mais desenvolvido será esse povo, essa nação, esse país. Em outras palavras, tudo isto significa que o verdadeiro desenvolvimento só se consegue com uma redistribuição. Desta maneira se completaria a conceção de desenvolvimento como PIB. Esta é uma conceção de desenvolvimento que influencia a tendência Actual da Organização das Nações Unidas (ONU) de medir o desenvolvimento com base nos índices do desenvolvimento humano.

Ora, disse acima que a racionalidade ocidental leva à conceção da justiça como respeito das liberdades individuais dentro da comunidade. Isto significa que quem violar a propriedade alheia, deve ressarcir ao ofendido com o equivalente ao dano. Temos aqui uma racionalidade argumentativa. Para ligar este sentido de justiça à conceção de desenvolvimento, é necessário considerar que, de entre estas liberdades individuais está a liberdade de propriedade privada. Portanto, está incluída nesta liberdade a liberdade económica. Deste modo passamos do liberalismo para o neoliberalismo, como uma versão do liberalismo político.

Neste sentido, o desenvolvimento implica acumulação de riquezas (propriedade privada) e a justiça a proteção das riquezas individuais. E, como o cenário de acumulação destas riquezas é o mercado de livre concorrência, acontece que uma parte inferior da sociedade acumula mais riquezas do que a maioria. E no fim, o desenvolvimento vai ser medido pelo PIB, que é a soma da riqueza sem ser dividida necessariamente pelo número dos indivíduos. Esta ideia de justiça e desenvolvimento cria uma sociedade onde os conflitos, se não estão desencadeados, estão latentes, isto porque não há um favorecimento do alargamento das liberdades; neste contexto, o desenvolvimento medido com base no PIB.

A racionalidade africana é concebida como reflexão acerca das condições básicas da reflexão, uma reflexão que não precisa ser argumentativa no sentido ocidental. A este tipo de racionalidade corresponde uma justiça que se desdobra em dois aspetos, como disse acima: as obrigações individuais com a comunidade e, da comunidade para com os seus membros. Neste sentido a justiça não será a defesa dos interesses do indivíduo, mas aos da comunidade. De igual forma, o desenvolvimento encontraria neste tipo de sociedade, um sentido solidário. Logo, uma justiça entendida neste sentido pode ser mais favorável ao desenvolvimento entendido como o alargamento das liberdades que as pessoas gozam.

CONCLUSÃO

Do que se disse aqui fica claro que não é que para o *Ubuntu* o indivíduo seja relegado para último plano. A verdade é que na filosofia *Ubuntu* não há lugar para o individualismo. Isto significa que o pensamento *Ubuntu* é diferente do liberalismo ocidental que propicia o individualismo. De facto o liberalismo é criticado justamente como sendo individualista por comunitaristas como MacIntyre.

A crítica que é feita ao liberalismo, mostra uma falta de consenso no seio do pensamento ocidental, no que se refere à ideia de razão e de justiça: para a antiguidade clássica a razão implica agir moralmente bem, portanto, uma propensão para a justiça que é entendida como um bem da *pólis*; para a modernidade a razão não implica necessariamente um agir moralmente bem, mas sim calcular os meios necessários para atingir os fins desejados, neste sentido os indivíduos associam-se em comunidade para perseguir os seus interesses particulares e a justiça é entendida como o respeito das liberdades individuais.

O outro aspeto considerado por esta crítica aponta para a recuperação do ideal de justiça da antiguidade clássica. MacIntyre, contra a moral iluminista recupera a moral aristotélica da virtude entendida no seio da *pólis*.

A diferença fundamental existente entre o comunitarismo e o *Ubuntu* consiste no facto de que enquanto o primeiro é resultado da desconstrução da racionalidade moderna e da proposta de soluções para os seus pontos fracos, resgatando a racionalidade da filosofia antiga, o *Ubuntu* é uma construção a partir do interior. O exemplo das Comissões da Verdade

e Reconciliação da África do sul é elucidativo.

Uma crítica que pode ser feita ao *Ubuntu* é de ser considerado relativista, aliás, esta é a crítica que é feita também ao comunitarismo. O facto é que a filosofia *Ubuntu* levanta questões de modo a ultrapassar o relativismo para atingir o universalismo. O sucesso das Comissões da Verdade Reconciliação e Paz na África do Sul em 1994 interessou a Ásia, Filipinas e Perú, por exemplo, ao mesmo tempo que interessou o ocidente. Desta forma, com esta prática africana (*Ubuntu*) a África sai de um relativismo para um universalismo. Daqui podemos concluir que a lei, a justiça do *Ubuntu* é uma manifestação da racionalidade africana que tira a África do relativismo para o universalismo. E que, esta racionalidade africana não precisa de se adequar aos esquemas ocidentais, não precisa ser argumentativa.

Em conclusão, posso afirmar que a conceção da justiça ocidental é menos favorável ao desenvolvimento entendido como alargamento das liberdades reais que a pessoa goza, aquele que possibilita medir o desenvolvimento com base no índice do desenvolvimento humano. Para este efeito, é necessário um tipo de justiça que põe as pessoas juntas e não as separa. O *Ubuntu* oferece este tipo de justiça.

BIBLIOGRAFIA

Aristóteles (2006), *Ética à Nicómaco*. Tradução de Castro Cairo. 2ª. Ed, Lisboa: Quetzal Editores.

Durozoi, G.; Roussel (2000), *A. Dicionário de Filosofia*. Porto: Porto Editora.

Real, G.; Antiseri, D (1990), *História da Filosofia, vol I*. 10ª. Ed. S. Paulo: Paulus.

Hobbes, Thomas (1974), *O Leviatã*. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

Kasenen, Peter (1994), "Ethics in African Theology", in Charles Villa-Vicencio & John De Gruchy (orgs). *Doing Ethics in Context, South African Perspective*. David Philip, Captown & Johannesburg.

Locke, John (1978), *O Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Mundial Abril Cultural e Industrial,

Macintyre, Alasdair (2008), *Justiça de quem? Qual Racionalidade*. Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo. 3. Ed. Loyola,

Mbiti, John (1971), *African Traditional Religions and Philosoph*. London: Heinemann.

Platão, (1949), *A República*. 12ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Ricoeur, Paul (2004), *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo: edições Loyola.

Ramose, Mugobe (1999), *African Philosoph Through Ubuntu*. Harare: Mond Books.

Rawls, John (2001), *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Carlos Pinto Correia. 2. Ed. Lisboa: Presença.

Sachs, Albie (2008), “Verdade e Reconciliação-testemunho de uma vítima do Apartheid”. In, ISPU, *Orações de sapiência (1996-2007)*. Maputo: Central impressora e editora de Maputo.

Santana, Idelvago (2010). “A Resposta de Paul Ricoeur ao Contratualismo Hobbesiano e a Impossibilidade de uma Ética sem Metafísica”. In: *Pensar-Revista Eletrónica da FAJE*. 1(1),31-38.

Sen, Amartya (2000), *Desenvolvimento como Liberdade*. Lisboa. Gradiva.

Rutherford, Donald (1992), *Dictionary of Economy*. London: Routledge.

Cintra, António Otávio. “As Comissões de Verdade e Reconciliação: o caso da África do Sul”. Consultado a 11/09/13, em <http://www2.camara.leg.br/documentos-e-pesquisa/publicacoes/estnottec/tema3/pdf/013080.pdf>.

Omereg, Joseph (2009), “Filosofia Africana: ontem e hoje”. Consultado a 12/07/12, em <http://consciencierevolucionaria-kassano.blogspot.com/2009/12/filosofia-africa-ontem-e-hoje>.

OUTRAS ECONOMIAS E PRÁTICAS EDUCATIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS: PERSPECTIVAS EM DIÁLOGO



Denise Leite¹

Maria Elly Herz Genro²; Elizeth Gonzaga dos Santos Lima³; Simone Albuquerque Rocha⁴.

Resumo

Na perspectiva de aprofundar estudos sobre formas de organização econômica não capitalista este artigo relata o trabalho de uma rede de colaboração em pesquisa. A rede se insere em contextos sociais e acadêmicos diversificados para captar a artesanía das economias solidárias com potencial formativo. Coloca em diálogo 'saberes que mutuamente se interpelam, questionam e avaliam'. A metodologia participativa, colaborativa, pluri-autoral e plurissituada, inclui observações e estudos fotográficos para qualificar práticas. Os casos em estudo se agrupam nas temáticas: educação povos do campo, economia solidária, educação formal e não formal para diversidade. Os resultados previstos incluem parcerias inter-regionais e internacionais e avanço dos saberes sobre epistemologias do sul no pressuposto que 'a compreensão do mundo não pode ser reduzida à compreensão ocidental do mundo'.

Palavras-chave: Sócio-economias solidárias, Práticas contra-hegemônicas, Avaliação, Educação formal e não formal.

Abstract

With the prospect of further studies about non-capitalist forms of economic organization, this article describes the work of a collaborative research network. The network inserted in social and diversified contexts intends to capture the 'artesanía' of solidary economies and its formative potential. It puts in dialogue 'knowledge that mutually address, question and evaluate each other'. The participatory and collaborative methodology, multi-author, multi-located, includes observations and photographic studies to qualify practices. Case studies will focus on three themes: rural and indigenous people education, socio-solidary economy, formal education for diversity. The expected outcomes include inter-regional and international partnerships, advancing knowledge about south epistemologies on the assumption that 'the world understanding cannot be reduced to the Western understanding of the world'.

Keywords: Socio-solidary economies, Counter-hegemonic practices, Evaluation, Formal and non-formal education.

Resumen

En la perspectiva de profundizar estudios sobre las formas no capitalistas de organización económica, este artículo describe el trabajo de una red de investigación colaborativa. La red se inserta en contextos sociales y académicos diversificados para capturar la 'artesanía' de las economías en solidaridad. Pone en diálogo 'conocimientos que se interpelan, cuestionan y se evalúan mutuamente'. La metodología participativa, colaborativa, multiautoral, multisituada, incluye observaciones y estudios fotográficos para calificar las prácticas. Los estudios de casos focalizan tres temas: educación de los pueblos indígenas y del campo, socio-economía en solidaridad, educación formal para la diversidad. Los resultados esperados incluyen alianzas inter-regionales e internacionales, el avance del conocimiento sobre las epistemologías del sur en el supuesto de que 'la comprensión del mundo no puede reducirse a la comprensión occidental del mundo'.

Palabras-llave: Socio-economía en solidaridad, Prácticas contra-hegemónicas, Evaluación, Educación formal y no formal.

1 Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Grupo de Pesquisa InovAval, Pesquisadora CNPq.

2 Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Líder do Grupo de Pesquisa InovAval.

3 Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Mato Grosso (Unemat), Membro do Grupo de Pesquisa InovAval e Líder do Grupo de Pesquisa Gepave.

4 Vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), campus Rondonópolis-MT, Líder do Grupo de Pesquisa Investigação.

1. INTRODUÇÃO

Este estudo tem o objetivo de mapear e analisar formas alternativas de inclusão social e econômicas em contraposição às formas tradicionais engendradas e homogeneizadas na sociedade capitalista no atual contexto neoliberal. Essa problemática em estudo emerge de uma longa relação entre grupos de pesquisa que se constituíram por meio de experiências de doutorados e mestrados interinstitucionais, realizados no passado para preparação inicial dos pesquisadores e professores da Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat) sob a responsabilidade da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). As ideias foram se consolidando numa atividade realizada no Brasil com a consultoria de uma professora visitante de Portugal do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES). Essa atividade foi apoiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) do Brasil e teve como finalidade a realização de seminários de Economia Solidária na UFRGS e na Unemat. Os seminários colocaram em discussão o tema das economias emergentes e a universidade do século XXI. As atividades e contatos com grupos comunitários e movimentos sociais, ensejaram a descoberta de temas geradores novos e a construção de uma pesquisa em rede que tem como objetivo colocar perspectivas em diálogo.

As experiências entre universidades e pesquisadores teve desdobramentos para a implantação de uma rede de cooperação acadêmica entre as Universidades parceiras (UFRGS e Unemat) e a Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) – *Campus* de Rondonópolis, levando em consideração as características semelhantes e a diversidade de práticas contra-hegemônicas que essas instituições, situadas no Pantanal Matogrossense, vêm desenvolvendo. A diversidade contempla outras formas de educar que atende a hábitos, trabalhos, linguagens, educações nos garimpos, junto aos quilombolas, ribeirinhos, povos primitivos (Ver Apêndice).

As questões que orientam os estudos e servem como fio condutor das atividades são: Que práticas educativas de caráter emancipatório têm sido realizadas no contexto da relação universidade-sociedade? Que sujeitos participam delas? Que saberes e conhecimentos orientam estas práticas? Que espaços ocupam no cenário nacional, regional, local-global? Como essas práticas e trocas se relacionam com as instituições acadêmicas e suas normas? Que efeitos produzem as políticas públicas em termos de novas relações sociais, culturais, tecnológicas e de produção de outras economias? O que podemos aprender uns com os outros quando se trata de comparar ações e práticas educativas que se podem nomear como contra-hegemônicas?

Em se tratando de práticas diferenciadas ou de movimentos de resistência evidenciam-se como agenda desta pesquisa os seguintes contextos, delimitações e temas de investigação: Educação dos povos do campo (indígena, quilombolas, ribeirinhas e fronteiriças); Sócio-economias solidárias e Educação Superior

Com esse estudo está a se formar uma rede de colaboração em pesquisa e ensino congregando docentes e discentes de programas de pós-graduação em educação das UFRGS, localizada na região sul do Brasil e a Unemat e UFMT campus Rondonópolis, localizadas na região centro-oeste, com vistas a ampliar a produção científico-acadêmica e valorizar as práticas educativas diferenciadas.

2. MARCO TEÓRICO, CONTEXTOS E ENFOQUE ANALÍTICO

Acreditamos em uma educação situada, territorializada, produtora e estimuladora de diversidade cultural. O estado de Mato Grosso, e em grande parte a região centro oeste do Brasil, têm características marcantes tais como a diversidade cultural, a ocupação territorial “tardia” em relação ao restante do país e as dificuldades, até bem pouco tempo, de acesso à educação e a bens e serviços. Esse contexto propiciou a busca pelo desenvolvimento de estratégias próprias em diversos campos, entre os quais a educação tem sido destaque, o que leva a registrar que emergem nos espaços sociais e educacionais práticas diferenciadas voltadas para a melhoria da qualidade de vida das populações. Tais práticas, com frequência, são buscadas e incentivadas pelas universidades como parte de seu compromisso social, porém, poucas dentre elas foram resgatadas e divulgadas e tornadas acessíveis ao mundo global sob a forma de um conhecimento acadêmico.

Por outro lado, o estado do Rio Grande do Sul e a região sul do país têm uma tradicional relação com o Mato Grosso, fruto das migrações internas que ocorreram neste século e que proporcionaram o alargamento das fronteiras agrícolas brasileiras. De tal sorte que suas culturas se autorreferenciam. São culturas e etnias características do ‘povo novo’ latino-americano descrito por Darcy Ribeiro. São culturas que justificam a mescla do novo, em construção, com o antigo e consolidado entendendo-se que ambos têm a beneficiar-se das descobertas propiciadas pela pesquisa.

2.1 A rede

Ao propor a formação de uma rede de cooperação em pesquisa e ensino este estudo vai contribuir para favorecer a interação científico-acadêmica entre grupos de pesquisa novos e grupos mais experientes e/ou consolidados, ampliando a produção de conhecimento sobre práticas educativas que poderão trazer respostas às políticas educacionais que sustentam a relação universidade-sociedade. Respostas que vão contribuir para melhor conhecimento da abrangência educativa do país nação. Em seu desenvolvimento, no futuro, o estudo vai ampliar essa rede de pesquisadores com a colaboração de investigadores de Portugal e Moçambique. A rede irá abranger a conexão sul-sul. Existem iniciativas de colaboração entre docentes e grupos de pesquisa, vinculados a este projeto, com redes nacionais e internacionais tais como a Ries – Rede de Investigadores de Educação Superior e o Guni – Global University Network for Innovation e outras. Este projeto se soma a estas iniciativas

de parceria. Ou seja, ao mesmo tempo em que o estudo se processa e cumpre suas metas e objetivos, por dentro, efetiva-se a autoformação dos pesquisadores através dos processos de trabalho em rede, elaboração de projetos e publicações em coautorias.

2.2 Marco teórico e políticas educacionais para a diversidade

Reiteramos que, mesmo em espaços, por vezes impregnados de princípios neoliberais, podem emergir ações com características diferenciadas. Pesquisar novas práticas, educativas, a produção de saberes como resultados de pensamentos que ocorrem nesses espaços constitui-se o foco deste estudo que busca tirar do silêncio as experiências contra-hegemônicas que emergem nos contextos específicos.

● Fazer falar o silêncio

Trabalhamos com os conceitos de Santos (2000) que discute o silenciamento como uma produção histórica e aponta como grande desafio fazer falar o silêncio sem que ele fale a linguagem hegemônica. Santos, diz:

Essa destruição produziu silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e as aspirações dos povos ou grupos sociais cujas formas de saber foram objeto de destruição. [...] **A questão é, pois, como fazer falar o silêncio sem que ele fale necessariamente a linguagem hegemônica que o pretende fazer falar?** Os silêncios, as necessidades e as aspirações impronunciáveis só são captáveis por uma sociologia das ausências que proceda pela comparação entre os discursos disponíveis, hegemônicos e contra-hegemônicos, e pela análise das hierarquias entre eles e dos vazios que tais hierarquias produzem (Santos, 2000:30, grifo nosso).

O que Santos (2002b) denomina de sociologia das ausências são os pequenos grupos de resistência que vão emergindo na sociedade, que propõem ações, fazeres e linguagens, como modos de ser e estar no mundo pautados pelo antiautoritarismo e processos contra-hegemônicos. Para Santos, uma das alternativas consiste em tirar esses grupos da ausência, do anonimato e dar-lhes vozes, torná-los conhecidos, pois a linguagem desses grupos pode ser contra-hegemônica. Não se espera que as alternativas de emancipação venham emergir apenas das políticas públicas, de governos, mas de grupos, movimentos sociais e articulações entre diferentes comunidades interpretativas, que vão surgindo em diversos lugares e fazendo a diferença social.

São nesses espaços, nessas brechas a serem investigadas, que muitos grupos têm encontrado alternativas como forma de resistência e rompimento de silêncios construídos historicamente. Esta pesquisa objetiva colocar em perspectiva de diálogo, e, analisar com diferentes olhares, práticas contra-hegemônicas no campo da educação que parecem estar silenciadas.

● Políticas educacionais para diversidade

As políticas públicas educacionais podem direcionar e inspirar as ações. Contudo, observa-se que, ao longo do processo histórico os padrões podem vir a desvirtuar uma ‘boa’ intenção da política pública. Lembramos, por exemplo, o silêncio docente, os adoecimentos e sentimentos de desajuste dos acadêmicos, frente a força e vigor das avaliações (exames nacionais e internacionais, rankings, avaliações docentes) copiosamente alertados pelos estudos da área da educação e da saúde, entre outras (Luz, 2005; Lima, 2011).

Pretendemos evidenciar processos produtivos e positivos de práticas emancipatórias emergentes em diversos espaços sociais e educacionais que estão a ocorrer em uma zona cinzenta de contraposição aos princípios neoliberais manifestados em algumas dentre as esferas de influência das políticas atuais. Os resultados desta pesquisa propiciarão maior visibilidade a ações referentes ao contexto da relação educação superior e sociedade. Considerando o campo da educação não formal, caracterizam-se possíveis práticas emergentes para a construção de uma educação e de uma sociedade democrática e democratizadora. Para atingir tais finalidades o estudo envolve diferentes realidades: acadêmicas x não acadêmicas; programas de pós-graduação antigos x novos; regiões centro-oeste x sul do país; docentes e pesquisadores experientes x docentes e pesquisadores juniores e/ou formação inicial.

Nas últimas décadas, o Brasil está a viver o processo de construção de uma política nacional de educação na qual se procura contemplar a diversidade e o atendimento diferenciado de grupos específicos, historicamente excluídos ou precariamente atendidos no âmbito da educação formal. O marco político regulatório inicial para o atendimento a essas demandas encontra-se nos princípios e no texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) 9.394/1996 e na Constituição Federal de 1988 (Bittar *et al.*, 2008; Rocha e Paniago, 2012). Porém, entre a definição, a formulação legislativa e a efetivação das políticas educacionais há um espaço em aberto que possibilita a realização de ações diversas, visando o bem comum, com ênfase no contexto social em contraposição à ênfase, por vezes dada, ao contexto econômico ou da educação formal.

A política educacional no contexto atual do Brasil passou por momentos distintos. Nos anos “80, culminando com o período de elaboração da nova constituição do país, a constituinte, as políticas tinham como eixo principal a democratização da escola mediante a universalização do acesso e a gestão democrática, centrada na formação do cidadão”. Já nos anos de 1990,

ocorreu a mudança dessa centralidade, passando-se a enfatizar a qualidade, entendida como produtividade, e o eixo deslocou-se para a busca de maior eficiência e eficácia via autonomia da escola, controle de qualidade, descentralização de responsabilidades e terceirização de serviços (Peroni, 2003:73).

A ideia de descentralização originalmente pensada foi entendida como aproximação entre o cidadão e os governantes, para que os primeiros pudessem tanto exigir direitos quanto controlar o poder de perto. Porém, as descontinuidades nos avanços democráticos, “no momento histórico em que as lutas democráticas pela expansão da cidadania e pela efetivação de novos direitos ocorrem com grande intensidade, trazem, em simultâneo, regressões sociais e ataques ao exercício da cidadania” (Lima, 2005:74).

Pode-se considerar que as discussões mais recentes sobre democratização no Brasil encontram suas bases históricas em momentos de orientações políticas distintas e tendo sido localizadas nos movimentos da sociedade civil contra o regime autoritário e, posteriormente, com o processo constituinte, tornaram-se incentivos para o nascimento de políticas públicas inclusivas. A democratização da democracia tem sido perseguida desde sempre, e, no momento atual, pós-LDB, perpassa as instâncias da formação em todos os níveis de ensino desde a educação básica à educação superior e às esferas de educação não formal (Freire, 1997; 2001; Santos, 2002a; Bittar *et al.* 2008). Este é o caso do Plano Nacional de Educação – PNE, cuja orientação específica o direito à inclusão e às diversidades que caracterizam o “povo novo”⁵.

● Democratização e participação

Analisamos a democratização utilizando o conceito de democracia participativa de Santos (2002a), como sendo a participação ampliada dos diversos atores nas tomadas de decisões sociais, levando em consideração as decisões globais, porém a priorização deve ser pelas decisões locais e regionais, na articulação local - global. Sustentando esse conceito de democracia questionamos se as políticas educacionais têm atendido às necessidades globais sem desconsiderar a diversidade e o contexto local, atendendo aos grupos que não estão representados politicamente na esfera do estado, os grupos mais vulneráveis econômica e socialmente, os setores sociais menos favorecidos e as etnias minoritárias. Para tanto, a democratização é concebida como o exercício da democracia que vincula as ações, programas e políticas não apenas a igualdade de oportunidades, mas às condições efetivas dos sujeitos

5 PNE Lei 13005/2014 - Estratégias: 7.25) garantir nos currículos escolares conteúdos sobre a história e as culturas afro-brasileira e indígenas e implementar ações educacionais, nos termos das Leis nºs 10.639, de 9 de janeiro de 2003, e 11.645, de 10 de março de 2008, assegurando-se a implementação das respectivas diretrizes curriculares nacionais, por meio de ações colaborativas com fóruns de educação para a diversidade étnico-racial, conselhos escolares, equipes pedagógicas e a sociedade civil; 7.26) consolidar a educação escolar no campo de populações tradicionais, de populações itinerantes e de comunidades indígenas e quilombolas, respeitando a articulação entre os ambientes escolares e comunitários e garantindo: o desenvolvimento sustentável e preservação da identidade cultural; a participação da comunidade na definição do modelo de organização pedagógica e de gestão das instituições, consideradas as práticas socioculturais e as formas particulares de organização do tempo; a oferta bilíngue na educação infantil e nos anos iniciais do ensino fundamental, em língua materna das comunidades indígenas e em língua portuguesa; a reestruturação e a aquisição de equipamentos; a oferta de programa para a formação inicial e continuada de profissionais da educação; e o atendimento em educação especial; 7.27) desenvolver currículos e propostas pedagógicas específicas para educação escolar para as escolas do campo e para as comunidades indígenas e quilombolas, incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades e considerando o fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena, produzindo e disponibilizando materiais didáticos específicos, inclusive para os (as) alunos (as) com deficiência;

e a valorização das diferenças sociais, econômicas e étnico-raciais para pensar a igualdade. Corroboram com essa concepção Silva e Veloso (2013:732) ao afirmarem que:

[...] entende-se que a democratização refere-se aos avanços sociais, que podem engendrar mudanças na direção da democracia (em sentido pleno). Em determinadas condições e motivações, a democratização pode constituir-se em elemento fundamental à construção da democracia, a exemplo de certas iniciativas no campo da educação. Nessa linha, a “democratização referenciada na democracia” reporta e se condiciona ao enfrentamento de elementos causais e projeta embates que põem em questão estruturas enraizadas, ou, no limite, a ordem social vigente.

Ainda, Coutinho (2008:4) traz o conceito de democratização como:

[...] uma ampliação crescente da participação popular. Esse exercício na condição política atual é contraditório, pois choca-se com a permanência de um Estado apropriado restritamente por um pequeno grupo de pessoas, ou seja, apenas pelos membros da classe economicamente dominante ou por seus representantes.

Para o autor essa contradição só pode ser superada com a ampliação do processo de democratização, o que passa pela socialização da participação política na perspectiva de conexão entre políticas redistributivas e políticas de reconhecimento.

2.3 Enfoques analíticos e metodológicos:

Neste artigo relatamos um processo de investigação que entrelaça diferentes perspectivas. Primeiro, o processo se faz em rede. Objetiva desvelar práticas contra-hegemônicas que têm contornos educativos diferenciados (Ver apêndice). Depois, no interior das práticas contra-hegemônicas pretende descobrir formas de economia solidária praticadas pelos povos pesquisados. De tal sorte que se faz necessário especificar o que entendemos por redes, práticas educativas contra-hegemônicas e economias (regionais/locais) solidárias. Há conceitos-centrais a destacar.

Entendemos redes de pesquisa e cooperação como espaços sociais interativos nos quais se processa o conhecimento impelido por forças de colaboração e competição ou “o trabalho conjunto de pesquisadores para alcançar o objetivo comum de produzir novo conhecimento científico” (Katz e Martin, 1997).

Entendemos práticas educativas contra-hegemônicas como parte de “globalização contra-hegemônica ou o conjunto vasto de redes, iniciativas, organizações movimentos que lutam contra as consequências econômicas, sociais, políticas da globalização [...] e, ao mesmo tempo que propõem concepções alternativas” (Santos, 2005:7).

Entendemos que existem formas e possibilidades de alavancagem de economias regionais a partir de trabalhos de cooperação voltados ao desenvolvimento regional e às economias regionais (Maassen, 2013).

Entendemos que práticas educativas que trabalham com a diferença, podem ser inovadoras na medida em que rompem com o cotidiano da reprodução de poderes e saberes. E, “em um sentido contra-hegemônico a universidade tem a tarefa de quebrar paradigmas e reconfigurar conhecimentos da academia, da ciência e da tecnologia com o conhecimento das comunidades, suas tradições e culturas” (Leite, 2010:228).

Por outro lado, quando se trata de metodologia optamos por métodos participativos (Leite, 2005; Santos, A., 2005) com enfoque colaborativo (rede), plúriautoral (diferentes pesquisadores e instituições) e plurissituada (diferentes regiões e contextos). Inclui observações e estudos fotográficos para qualificar as práticas que irão compor os casos estudados (Cunha, 2011). As temáticas da educação dos povos do campo (indígenas, quilombolas, ribeirinhos dentre outros), trarão subsídios para compreender as práticas de economia solidária (Rocha, 2012; Zart e Santos, 2006). A sociologia das ausências e das emergências será um poderoso instrumento para fazer emergir alternativas em ambientes de educação formal e não formal com foco na diversidade (Santos, 2002b). Os resultados previstos incluem parcerias inter-regionais e internacionais e avanço dos saberes sobre epistemologias do sul no pressuposto que ‘a compreensão do mundo não pode ser reduzida à compreensão ocidental do mundo’.

2.3.1 Conceitos centrais

Outras economias ou sócio-economias - envolvem relações sociais que geram riquezas de maneiras alternativas; produtos, bens e serviços que não são meras mercadorias capitalistas ou podem não estar diretamente ao alcance da mercantilização e do lucro (Zart e Santos, 2006; Sguarezi e Borges, 2011; Cunha, 2011).

Neoliberalismo e Pós-neoliberalismo - pode ser compreendido como uma política econômica que defende os livres mecanismos de mercado, redução de tarifas comerciais, atuação do Estado apenas como disciplinador do mercado restringindo seu papel a áreas como saúde, educação e infraestrutura (com a concorrência da iniciativa privada, não como monopolizador nessas áreas), a privatização de empresas estatais e a adoção de rígidas políticas de estabilização econômica. Esta corrente propõe a reforma do Estado, tornando-o mínimo para as políticas sociais - incluindo-se as políticas educacionais – e máximo para o capital (Moraes, 2001; Peroni, 2003; Dale, 1995).

Prática educativa e Práticas educativas diferenciadas – Compreendemos prática educativa como

Ação orientada e plena de sentido que se desenvolve com objetivos pedagógicos, em que o sujeito tem um papel fundamental como agente,

mesmo incluído na estrutura social [...]. Em sentido amplo, referem-se aos processos humanos de fazer a educação (Cunha, 2006:444).

Entendemos que essa ação se dá tanto na escola quanto em outros espaços sociais. Práticas diferenciadas envolvem atores em luta por reconhecimento como os indígenas

estão dispostos a compartilhar seus valores, aprender com as trocas ou partilhas, conquanto também mantenham espaços sociais diferenciados e inegociáveis [...]. E, ao considerar a postura dos pesquisadores que se debruçam sobre a educação indígena e os processos de escolarização, percebo que, aos poucos a academia também pode constituir um patrimônio para a interculturalidade (Bergamaschi, 2012:6).

Artesania das práticas e Ecologia de saberes – Esses termos referem

Os saberes que dialogam, que mutuamente se interpelam, questionam, avaliam não o fazem em separado como uma atividade intelectual isolada de outras atividades sociais. Fazem-no no contexto das práticas sociais constituídas ou a constituir, cuja dimensão epistemológica é uma entre outras – dessas práticas emergem as questões postas aos vários saberes em presença (Santos, 2008:28-31).

O saber só existe como pluralidade de saberes; só existe quando comparado a outros, dada a diversidade infinita de saberes da humanidade; a comparação faz a ecologia de saberes acontecer (Freire, 1997; Bergamaschi, 2012; Caregnato e Bombassaro, 2013).

Democratização e democracia participativa – a democracia como uma experiência política ainda é muito imperfeita ou limitada na realidade efetiva. O processo contemporâneo limita-se de forma predominante, a uma democracia meramente representativa, formal. O desafio consiste em democratizar a democracia avançando para processos participativos onde os sujeitos sociais tenham possibilidade de manifestar-se frente às questões político-sociais e na tomada de decisões, em especial no ensino e na avaliação. A democracia de alta intensidade consiste na busca da igualdade quando a diferença nos inferioriza e no respeito a diversidade. Nesse sentido, as relações entre universidade e sociedade, nomeadamente com os grupos mais vulneráveis e empobrecidos, contribui para radicalizar o potencial emancipatório da democracia (Barber, 1984; Freire, 1997; 2001; Leite, 2005; 2010; Santos, 2002a; 2007; Zitkoski, 2011).

Outras gramáticas da dignidade humana – a dignidade humana não se pode reduzir à normatividade do ideário da Carta universal dos direitos humanos que afinal, pode ser encarada, como uma opção do norte ocidental que se propôs ser uma raiz de todo o mundo. As pesquisas-ação levadas a cabo pelas faculdades e universidades contribuem para a

identificação e problematização da pluri-diversidade das gramáticas da dignidade humana ainda que não tenham vindo a ser tematizadas suficientemente (Cunha e Santos, 2008; 2011; Genro, 2011).

Hegemonia e Contra-hegemonia – a contribuição de Gramsci para o conceito de hegemonia na contemporaneidade diz respeito ao processo de construção do consenso e da liderança política ideológica e cultural de uma classe, ou bloco de classes sobre as demais: “a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como domínio e como direção intelectual e moral” (Gramsci, 2002:62). Para além da concepção e análise política em torno da hegemonia, Gramsci destaca a importância da práxis política das classes subalternas, que podem organizar-se em pleitos, para além de seus interesses individuais e da reprodução meramente econômica, na perspectiva de lutas ético-políticas, a favor de um projeto de dimensão universal (Gramsci, 2004).

3. OS RESULTADOS DESPONTAM E A PESQUISA COMEÇA A FAZER SENTIDO

Os primeiros resultados do estudo emergem no mapeamento das práticas que são consideradas pelos sujeitos proponentes como formas de inclusão social e econômica alternativas às formas capitalistas tradicionais.

Evidenciou-se que a Universidade do Estado de Mato Grosso nos seus trinta e seis anos de existência (1978-2014), mantém a perspectiva de atendimento às necessidades sociais, locais e regionais de seu contexto e, nesta trajetória, experimentou diferentes formas de promover o acesso à educação superior de comunidades tradicionais e populações específicas. Mapeamos nessa universidade o trabalho realizado com povos indígenas, no qual são ofertados cursos que atendem especificamente a essa comunidade. Essa oferta iniciou em 2001 com o Projeto de formação de professores indígenas – 3º Grau Indígena, objetivando a formação em serviço e continuada de professores e profissionais indígenas no tempo-espaco e peculiaridades que atendam a diversidade cultural dos povos indígenas. A Unemat foi a primeira universidade indígena bilíngue no Brasil com dialetos próprios de comunicação e culturas com ritmos e tempos diversos para aprender e ensinar.

Ainda na perspectiva de atendimento à diversidade, no ano de 2003, a Unemat ofertou o Curso de Pedagogia aos educadores da reforma agrária (CPERA), com o objetivo de pensar outras formas de economias tendo como foco a economia solidária, atendendo o povo do campo no campo. Ainda, nessa mesma perspectiva, em 2005, foi ofertado o Curso de Agronomia para os movimentos sociais do campo (Camosc).

Mapeamos, ainda nessa instituição, um Projeto de formação em rede, em serviço, formação continuada, denominado Licenciaturas Plenas Parceladas que propõe a integração entre ensino e pesquisa e foi implantado na região do Médio Araguaia em 1992. Na mesma linha de formação docente também foram criados o Programa Módulos Temáticos (2001) e o

Programa Institucional de Qualificação Docente (2003). Desde 1999, a Unemat oferta cursos de graduação à distância e em 2008 passou a integrar o sistema Universidade Aberta do Brasil (UAB/Capes/MEC).

Dessas formações ofertadas com perspectiva de atendimento à diversidade emergem novas formas de economias que, no contexto dessa pesquisa, estão sendo estudadas com o objetivo de disseminar possibilidades que favoreçam uma nova relação entre seres humanos. Os trabalhos desenvolvidos na Unemat pelos docentes, grupos de pesquisa e por meio dos cursos ofertados às comunidades específicas, deu origem a algumas formas de economias que vem sendo desenvolvidas na relação universidade/sociedade. Dentre estas, destacamos para estudo um trabalho desenvolvido em parceria com duas incubadoras, uma da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) e outra da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), visando a consolidação da Rede Autogestionária de Cooperativas e Associações de Catadores de Resíduos Sólidos do Estado de Mato Grosso (Rede Catamato) com o apoio e financiamento da Fundação Banco do Brasil (FBB). Essa Rede é formada por Empreendimentos Econômicos Solidários (EES) de diferentes localidades de Mato Grosso. O processo de formação dos catadores foi desenvolvido com base nos princípios da economia solidária, autogestão e redes de cooperação solidária, e utilizou-se de metodologias participativas, bem como da Pedagogia da Alternância que se dá pelo Tempo Escola (TE) e pelo Tempo Comunidade (TC). O fortalecimento e a consolidação da rede ocorreram pela construção, de forma participativa, do Plano de Logística Solidária (PLS).

Ainda destacamos o trabalho desenvolvido pela Associação Regional das Produtoras Extrativistas do Pantanal (Arpep) como resultado da organização das mulheres trabalhadoras rurais da região sudoeste matogrossense, que obtêm sua remuneração e contribuem para o aumento da renda familiar através do extrativismo sustentável de frutos nativos do cerrado (savana). Essa Associação surgiu a partir da mobilização das mulheres em grupos com o objetivo e fins de congregar as famílias de agricultoras extrativistas para a promoção econômica, social e a proteção ambiental, contribuindo para a ampliação da renda familiar. A meta da Associação é buscar soluções conjuntas para os desafios locais e regionais enfrentados e relativos às atividades produtivas, tais como: comercialização dos produtos extrativistas, registros e documentos para firmar contratos, diminuir os altos custos de manutenção de uma associação, dentre outros.

Nessa mesma direção mapeamos o trabalho de um grupo de mulheres da comunidade do bairro do Empa, em Cáceres-MT, que desenvolve um processo de auto-organização e recebe orientação de um grupo de pesquisa da Unemat que trabalha com pesquisa e extensão na temática sócio-economia solidária. O grupo de mulheres, com a formação política e técnica, adquiriu a capacidade de organização que parte da ação mobilizadora do próprio grupo. O objetivo é organizar um empreendimento econômico solidário, com base nas aprendizagens técnicas, que inovou o saber-fazer das mulheres em termos de produção. Os primeiros resultados despontam a partir da competência coletiva de geração de trabalho e a

promoção da comercialização dos produtos com o objetivo de gerar renda para a viabilidade econômica do grupo de mulheres. Esse grupo de mulheres participou da organização do III Encontro Cacerense de Economia Solidária (Encasaes), dando depoimentos, com sentido político e pedagógico, sobre o processo de mobilização e formação na Comunidade do Empa, organizaram a feira de produtos produzidos como demonstrativo das possibilidades organizacionais das populações de bairros periféricos.

Observamos no *Campus* Universitário de Rondonópolis da Universidade Federal de Mato Grosso (CUR/UFMT) a perspectiva extensionista nas ações desenvolvidas com a função de potencializar a universidade em sua função social. O *campus* foi criado em 1976 como Centro Pedagógico de Rondonópolis (CPR) e em 1979 foi transferido para a Universidade Federal de Mato Grosso. O projeto de expansão foi adotado por meio do programa Projeto Unestado, dando sequência ao processo de interiorização iniciado pela UFMT em 1979. Tratava-se de um projeto de extensão com a realização de cursos de atualização em fundamentos didático-pedagógicos para professores da rede pública de ensino dos municípios de Pedra Preta, Jaciara, Juscimeira, Poxoréu e Guiratinga. O oferecimento de cursos de graduação regulares e especiais foi o resultado do anseio da comunidade local pela expansão do ensino superior na região e o atingimento de populações que, dadas as distâncias entre Rondonópolis e outras regiões do país, não teriam possibilidades de acesso à universidade. O processo também contribuiu para a melhoria da relação da universidade com as escolas da educação básica.

Foi mapeada pelo Grupo de Pesquisa Inovação e Avaliação na Universidade (InovAval) da UFRGS a Cooperativa de Costureiras Unidas Venceremos Ltda. (Univens), localizada em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, fundada em maio de 1996, por mulheres, entre 18 e 70 anos, que formaram a Cooperativa para ser uma alternativa de trabalho e renda de forma coletiva. Em 2012 contava com 25 cooperados (as) e, esporadicamente, com o trabalho de algumas trabalhadoras que não fazem mais parte da cooperativa formalmente, mas exercem o trabalho voluntário. Desde o início trabalhou na perspectiva de produtos próprios. A cooperativa agrega os serviços de serigrafia, bordado e costura, personalizando qualquer tipo de produto têxtil. Confecciona peças masculinas e femininas. E, também é a ponta da cadeia ecológica do algodão solidário da qual participam trabalhadores (as) organizados (as) que integram programas de tecnologias sociais e economia solidária. São homens e mulheres (em torno de 700 trabalhadores) agricultores, fiadores, tecedores, coletores e beneficiadores de sementes e costureiras. Quem está neste processo de produção é também o proprietário da marca Justa Trama.⁶ Uma cadeia produtiva na qual, desde o plantio da semente do algodão, até a venda do produto, o trabalho é organizado por cooperativas de trabalhadores auto-organizados numa perspectiva autogestionária e sustentável. Cadeia que se completa com o incentivo ao comércio justo e o consumo solidário.

As experiências mapeadas abrem possibilidades que colocam em diálogo culturas territorialmente situadas, localizadas e regionalizadas, sem perder de vista semelhanças e

6

Ver: https://www.youtube.com/watch?v=-bx_XXKDZyk

diferenças e a internacionalização das universidades. Ainda favorece a troca de experiências entre as universidades e organizações da sociedade e de outros níveis de ensino colocando em diálogo conhecimentos acadêmicos e saberes educativos insuficientemente reconhecidos ou mesmo contra-hegemônicos. As análises e aprofundamentos dessas experiências têm a intenção de colocar em evidência outras economias que emergem em contextos diversos. Para tanto, esse estudo aprofunda as questões da educação do campo, das economias solidárias, das relações universidade e sociedade no contexto das políticas públicas de educação do Brasil, identificando outras economias, práticas contra-hegemônicas que emergem nos contextos estudados a partir dos programas de formação ofertados pelas universidades a populações com tradições específicas.

O tema em si não é novo conquanto estudá-lo no contexto brasileiro pode ser uma inovação. Organismos internacionais ligadas à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) realizam seminários sobre os compromissos sociais da universidade e disseminam as práticas realizadas em diferentes partes do mundo. Veja-se, a respeito, por exemplo, o Relatório *Higher Education in the World 5 – Knowledge, Engagement and Higher Education: Contributing to Social Change*, editado pelo Global University Network for Innovation (GUNI/Unesco) em 2014. Neste relatório várias práticas alternativas das universidades engajadas são documentadas. Porém, os temas mapeados no projeto de pesquisa relatados neste artigo não estão contemplados no relatório citado.

4. ABRINDO O DEBATE PARA NÃO CONCLUIR

Nossas considerações finais em razão do estudo se constituem uma propositura inicial de buscar a identificação de práticas contra-hegemônicas nos espaços de três universidades que apresentam contextos pedagógicos diversos, nos fez optar pela abertura de um debate cujos rumos não se pode prever ou antecipar, mas se pode de antemão colocar em diálogo perspectivas e práticas emergentes em oposição ao modo de produção capitalista e aos princípios neoliberais e dar visibilidade a grupos de resistência.

Conjectura-se identificar grupos que estão desenvolvendo práticas e avaliação democráticas participativas, movimentos populares que, mesmo sendo regulados pela política do Estado neoliberal, desenvolvem ações que emancipam e estão voltados para a qualidade de vida dos sujeitos. Outras economias emergem dessas práticas como mostrado. São grupos de coletivos que se relacionam com as universidades e são por elas incentivados e apoiados porque realizam outras práticas de economia solidária que serão analisadas a fim de perceber o modo de produção que se está constituindo. Dar vozes a esses grupos, conhecendo-os, tirando-os do anonimato pode servir como incentivo para que outras possibilidades venham a emergir e, com isso, se possa provocar, a curto, médio ou longo prazo, uma transformação no modo de entendimento da produção social capitalista. Pretendemos mostrar que, mesmo em contextos neoliberais, são possíveis práticas educativas e produtivas contra-hegemônicas

centradas numa nova relação entre seres humanos e entre estes e a natureza.

Neste artigo desvelamos ações, crenças e entendimentos que animam grupos de pesquisa novos e consolidados. Temos em comum o entusiasmo e a crença na perspectiva de reconstruir esperanças e buscar liberdades, solidariedade, cooperação e responsabilidade social e política como princípios que podem iluminar a vida justa, digna e mais humanizada. Temos a responsabilidade de colocar perspectivas em diálogo para tentar fazer emergir “outras economias” disponibilizadas por “práticas educativas contra-hegemônicas” que ainda não foram suficientemente estudadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barber, Benjamin (1984), *Strong democracy. Participatory politics for a new age*. London: University of California Press.

Bergamaschi, Maria Aparecida (2012), “Processos e práticas educativas dos povos ameríndios no Brasil: um olhar a partir de pesquisas contemporâneas”, *Arquivos analíticos de políticas educativas*, 20(34), 1-28.

Bittar, Mariluce; Oliveira, João Ferreira; Morosini, Marília (orgs.) (2008), *Educação superior no Brasil: 10 anos Pós LDB*. Brasília: Inep.

Caregnato, Célia Elizabete; Bombassaro, Luiz Carlos (orgs.) (2013), *Diversidade cultural. Viver diferenças e enfrentar desigualdades na educação*. Erechim: Novello & Carbonelli.

Coutinho, Carlos Nelson (2008), *Democracia: um conceito em disputa*. Consultada a 10.08.2012, em <http://www.socialismo.org.br/portal/filosofia/155-artigo/699-democracia-um-conceito-em-disputa>.

Cunha, Maria Isabel (2006), “Prática Educativa”, in Morosini, Marília Costa (ed.), *Enciclopédia de Pedagogia Universitária – Glossário v. 2*. Brasília: Inep/Ries, 444.

Cunha, Teresa (org.) (2011), *Justiça, dignidade e bem-viver*. Porto: Afrontamento.

Cunha, Teresa; Santos, Celina (2008), *Das raízes da participação*. Granja do Ulmeiro: Rainho e Neves; AJPaz.

Dale, Roger (1995), “O marketing do mercado educacional e a polarização da educação”, in Pablo Gentili (org.), *Pedagogia da exclusão – crítica ao neoliberalismo em educação*. Petrópolis: Vozes. [9.ª ed.]

Freire, Paulo (1997), *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra. [2.ª ed.]

Freire, Paulo (2001), *Política e educação: ensaios*. São Paulo: Cortez. [5.ª ed.]

Genro, Maria Elly Herz (2011), “Educação do sujeito político na universidade”, in Denise Leite;

Maria Elly Herz Genro; Ana Maria e Souza Braga (orgs.), *Inovação e pedagogia universitária*. Porto Alegre: UFRGS.

Gramsci, Antonio (2002), *Cadernos do Cárcere - Notas sobre a História da Itália*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Gramsci, Antonio (2004), *Escritos Políticos*. 2 v. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Global University Network for Innovation (org.) (2014), *Higher Education in the World 5 – Knowledge, Engagement and Higher Education: Contributing to Social Change*. London: Palgrave Macmillan; GUNI.

Katz, Silvan; Martin, Ben (1997). “What is research collaboration?”, *Research Policy*, 26, 1-18.

Leite, Denise (2005), *Reformas Universitárias. Avaliação Institucional Participativa*. Petrópolis: Vozes.

Leite, Denise (2010), “Brazilian higher education from a post-colonial perspective”, *Globalisation, societies and education*, 8(2), 219-233.

Lima, Licínio C. (2005), “Cidadania e Educação: adaptação ao mercado competitivo ou participação na democratização da democracia?”, *Educação, Sociedades e Culturas*, 23, 71-90.

Lima, Elizeth Gonzaga dos Santos de (2011), “Docentes e avaliação: as vozes do silêncio”, in Denise Leite; Ana Maria e Souza Braga (orgs.), *Inovação e avaliação na universidade*. Porto Alegre: UFRGS, 257-270.

Luz, Madel (2005), “Prometeu acorrentado: análise sociológica da categoria produtividade e as condições atuais da vida acadêmica”, *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 15(1), 39-57.

Maassen, Peter (2013), “Separated connectedness: institutional anchoring of networks aimed at stimulating regional economic development and innovation in Finland”, in *26th Cher Conference Digital Proceedings*. Lausanne: UNIL.

Moraes, Reginaldo (2001), *Neoliberalismo. De onde vem, para onde vai?* São Paulo: Senac.

Peroni, Vera (2003), *Política Educacional e papel do Estado no Brasil dos anos 1990*. São Paulo: Xamã.

Rocha, Simone Albuquerque; Paniago, Rosenilde Nogueira (2012), “Cotidiano e pesquisa na escola do campo: o que revelam os professores”, in Garske, Lindalva; Cunha, Érika (orgs.), *Educação do campo: intencionalidades políticas e pedagógicas*. Cuiabá: Editora UFMT, 96-112.

Santos, Ailton (org.) (2005), *Metodologias participativas. Caminhos para o fortalecimento de espaços públicos socioambientais*. São Paulo; Petrópolis: IEL.

Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2002a), *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, Boaventura de Sousa (2002b), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.

Santos, Boaventura de Sousa (2005), “A crítica da governação neoliberal”, *Revista crítica de ciências sociais*, 72, 7-44.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.

Santos, Boaventura de Sousa (2008), “A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal”, *Revista crítica de ciências sociais*, 80, 11-45.

Sguarezi, Sandro; Borges, Juliano Luis (2011), “Política de economia solidária: limites e possibilidades de institucionalização em Mato Grosso”, *Fluxos & Riscos: Revista de Estudos Sociais*, 2, 95-114.

Silva, Maria das Graças Martins da; Veloso, Tereza Christina M. Aguiar (2013), “Acesso nas políticas da educação superior: dimensões e indicadores em questão”, *Avaliação*, 18(3), 727-747.

Zart, Laudemir; Santos, Josivaldo (orgs.) (2006), *Educação e sócio-economia solidária. Interação universidade-movimentos sociais*. v. 2. Cáceres: Editora Unemat.

Zitkoski, Jaime (2011), “Diálogo e educação: desafios para uma metodologia de ensino dialógica”, in Célia Caregnato; Maria Elly Genro (orgs), *Sociologia e filosofia para quê? Diálogos com protagonistas na escola*. Porto Alegre: UFRGS, 97-106.

APÊNDICE

● Povos primitivos

Brasileiros indígenas descendentes dos povos primitivos que habitavam a América à época do descobrimento. O estado de Mato Grosso (MT) abriga em seu território cerca de 38 etnias indígenas, 25.123 índios que vivem em 66 Terras Indígenas (12% do território do MT - 19.761.329 ha.) O Brasil desenvolve políticas específicas para estes povos. A Unemat possui cursos em língua indígena.



<https://www.google.com.br/search?q=indios+que+vivem+em+mato+grosso&client=firefox-a&hs=B1f&rls=org.mozilla:pt-BR:official&channel=nts&biw=1680&bih=939&source=lnms&tbn=isch&s>

● Quilombolas

Brasileiros afrodescendentes que mantêm a cultura, a história e a religiosidade herdada de povos africanos escravizados por Portugal e trazidos, à então Colônia, para trabalhar em regime de escravidão. A palavra *quilombo* parece ser originária do idioma africano quimbundo. Quilombola em língua tupi-guarani se chama *cañybó* ou “aquele que foge muito”. Diz-se dos afrodescendentes que formaram comunidades de abrigo e resistência. O Mato grosso concentra várias comunidades de escravos e seus descendentes que ainda vivem em [quilombos](#).



Disponível em:

<https://www.google.com.br/search?q=quilombos+em+mato+grosso&client=firefox-a&hs=4QL&rls=org.mozilla:pt-BR:official&channel=nts&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ei=IzuUVKHSM-u1sASp>

● Ribeirinhos

Brasileiros que vivem à margem dos rios e tiram deles sua sobrevivência. A cultura da pesca e do comércio extraído dos rios sustenta estas comunidades ribeirinhas. O estado do MT inclui o Pantanal, região rica em rios que concentram estas comunidades ribeirinhas.



Disponível em:

<https://www.google.com.br/search?q=popula%C3%A7%C3%A3o+ribeirinha+em+mato+grosso&client=firefox-a&hs=jWL&rls=org.mozilla:pt-BR:official&channel=nts&source=Inms&tbm=isch&sa=>

● Garimpeiros

Brasileiros trabalhadores e proprietários de garimpos. Tem uma cultura e linguajar próprios. Tem sido objeto de estudo e pesquisa em teses e dissertações, pelas características culturais, modo de viver, falar e comunicar-se. Devido a riqueza do solo, Mato Grosso, destaca-se pelo garimpo de pedras preciosas, diamante e ouro.



<https://www.google.com.br/search?q=garimpos+em+Mato+grosso&client=firefox-a&hs=NbL&rls=org.mozilla:pt-BR:official&channel=nts&source=Inms&tbm=isch&sa=>



Resumo

A construção de uma sociedade do amparo passa por uma profunda reconsideração das práticas democráticas. Uma sociedade do amparo terá de levar a sério os direitos das pessoas a serem assistidas em suas necessidades mais prementes. Ela também não poderá ignorar os limites do planeta no fornecimento de recursos. A transposição de uma sociedade regida pela competição para uma regida pela cooperação e pela solidariedade não é tarefa simples, nem pode ser imposta violentamente. Ela demanda processos educativos que permitam criar subjetividades livres e solidárias. A política também precisa reinventar as instituições sociais, retirando a hegemonia da competição e colocando-a na cooperação e na solidariedade. Assim, é ampla a tarefa de reconstrução solidária da sociedade. Ela envolve repensar e reorganizar as instituições, as organizações, a cultura, a educação, a política etc.

Palavras-chave: solidariedade; amparo; economia alternativa; democracia; cooperação.

Abstract

The building of an assistance society goes through a deep reconsideration of democratic practices. A assistance society will need to take seriously the individuals rights of assistance in the their most pressing needs. It will not be able to ignore the planetary limits to supply natural resources too. The transition from a society orchestrated by competition to one orchestrated by cooperation and by solidarity is not a simple task, and cannot be imposed violently. It demands educational processes that allow the creation of free and supportive subjectivities. The politics also needs to reinvent the social institutions, displacing the competition hegemony and putting in its place the cooperation and solidarity. So, it is vast the task of reconstruction of society. It implies rethinking and reorganizing institutions, organizations, culture, education, politics and so on.

Keywords: solidarity; assistance; alternative economy; democracy; cooperation.

¹ Antonio Ribeiro de Almeida Junior é doutor em Sociologia e Professor Associado da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz da Universidade de São Paulo - Brasil

SOCIEDADE DO AMPARO

Com base em experiências cooperativas e solidárias correntes (Santos, 2002b; Santos, 2004) que questionam vigorosamente concepções competitivas e hierarquizantes hegemônicas, este trabalho explora a ideia de uma sociedade do amparo. A construção de uma hegemonia da cooperação e da solidariedade como princípios ordenadores da sociedade é a condição para a emergência de uma sociedade do amparo.

Cooperação e competição estão presentes em todas as sociedades humanas e no mundo vivente. Por meio do darwinismo e por muitas outras vias discursivas (outros campos científicos, escola, mídia, esportes, organizações), o Ocidente promoveu a competição como elemento “natural/social” mais importante, epistemologicamente desperdiçando a intensa e imprescindível cooperação existente nos sistemas naturais e sociais. A competição foi alçada a uma condição hegemônica que, em lugar de estimular, dissipa as tendências cooperativas e solidárias dos seres humanos, procurando classificá-las como antinaturais e irracionais. A cooperação e a solidariedade são alvos de zombarias, sendo colocadas como objetivo de tolos e de pessoas extraordinariamente boas, que seriam do campo dos “santos” e não dos “seres humanos”.

Assumo que a hegemonia social da competição criou sociedades em que a desigualdade, a violação de direitos humanos, a criminalidade, a violência, a guerra e o fascismo social são muito mais comuns do que o desejável e do que o possível. Os processos de colonização, segregação e discriminação continuam presentes nas relações cotidianas, impedindo uma autonomia mais ampla das pessoas.

Pretendo questionar não apenas as visões de mundo capitalistas, burocráticas, coloniais e patriarcais, mas a própria centralidade da competição como princípio epistemológico organizador das subjetividades, das relações sociais e da interação com a natureza. Pretendo inquirir a própria ciência, seus procedimentos e concepções porque, apesar de se proclamar neutra, ela estimula e sustenta a competição como força naturalmente hegemônica. A ciência transformou a hegemonia social da competição em algo natural e, desta forma, desejável. Mas, o fato é que não há base natural para sustentar a prioridade da competição sobre a cooperação. A falta de visão dos cientistas decorre, em larga medida, da proclamação de seus problemas pessoais como verdades naturais e universais. É urgente uma crítica do darwinismo e das transposições entre seleção natural e social, tanto na teoria quanto na prática. Também é urgente uma crítica da ideia de competição na própria ciência, que se estruturou como um empreendimento altamente competitivo.

No mundo natural, tanto cooperação quanto competição são vitais para o sucesso dos indivíduos e das espécies. Nos debates biológicos, há uma ênfase exagerada no papel da competição e da reprodução do mais apto. No entanto, nas últimas décadas, ocorreu um reconhecimento crescente da importância dos processos cooperativos na natureza (Ricklefs;

Miller, 2000).

Por exemplo, Edward Wilson reconheceu o papel da cooperação em seu recente livro “A conquista social da terra” (2013), demonstrando que ao se tornarem sociais as espécies alcançaram enorme sucesso adaptativo e foram selecionadas por isto. Mas, décadas antes, outros autores também propuseram ousadas teorias apontando para a cooperação entre as espécies viventes. Assim, podemos tomar a hipótese de Gaia de James Lovelock e Lynn Margulis (1974), que transforma o conjunto dos seres vivos em um imenso organismo capaz de regular a atmosfera, como um destes casos. Por isto, é possível pensar que a hegemonia da cooperação está em perfeita sintonia com a natureza que possa existir nos seres humanos. Ela reflete apenas um nível mais elevado de organização social e não uma benevolência tão rara que não pode ser sequer considerada.

De um modo geral, as teorias sistêmicas apontam as interações entre indivíduos e espécies, tanto competitivas quanto cooperativas, como elementos analíticos fundamentais para a compreensão dos processos ecológicos. Estas teorias reconhecem muitos processos cooperativos que ocorrem na natureza. Mas, um dos problemas com os sistêmicos é que a maioria deles não se livrou da obsessão em dominar a natureza. Os sistemas e a integração sistêmica são as novas magias que transformarão em realidade o controle sobre a natureza. A fragmentação cartesiana é criticada principalmente por não ser capaz de, efetivamente, transformar os “homens em senhores e possuidores da natureza”. Entretanto, esta obsessão em possuir e comandar a natureza não recebe a mesma atenção crítica. O dualismo manifesta-se como uma contenda entre sociedade e natureza que precisa ser resolvida pela declaração de um vencedor.

Assim, nas teorias sistêmicas, o mais frequente é que a consideração teórica das interações e da cooperação seja uma forma intelectualmente muito relevante de **não** reconhecer, em toda sua extensão, o potencial epistemológico e prático da cooperação. Muitas teorias sistêmicas e muitos teóricos sistêmicos prosseguem na trajetória de usar e abusar da natureza e na arrogância que caracterizou o pensamento científico anterior. Até certo ponto, a natureza passa a ser entendida como sujeito mas, em larga medida, isto é feito com o objetivo explícito de aprofundar o comando sobre ela. A natureza é tomada como sujeito para que possa finalmente ser sujeitada. Em outras palavras, nas teorias sistêmicas, a competição continua a comandar nossas relações com a natureza. Continuamos imbuídos da ideia de que a natureza é inimiga, que nosso papel nela é vencer a competição contra as demais criaturas vivas. O pressuposto é que todos os seres vivos poderiam e deveriam ser submetidos ao regime produtivo industrial e ao processo de mercantilização. Tudo o que não for útil, vendável, ou agradável (ao grosseiro senso estético do turismo comercial) pode ser descartado ou destruído.

Outro problema com as teorias sistêmicas é sua pretensão de assumir o papel de linguagem única para a interdisciplinaridade e para o diálogo entre os diversos campos científicos

(Almeida Jr. et al, 2011). Esta pretensão supõe irresponsavelmente que todos os “sistemas” apresentam o mesmo padrão de comportamento, podendo ser descritos e teorizados a partir do mesmo conjunto de conceitos. Evidentemente, este não é o caso. As sociedades em lugar de serem sempre sinérgicas, como os organismos vivos, podem ser antagonicas. Assim, por exemplo, na sociedade, o todo pode ser menos do que a soma das partes, pois uma parte pode pretender ter o direito de falar e decidir pelo todo (Santos, 2006). Esta pretensão sobre a linguagem interdisciplinar também revela os propósitos políticos das teorias de sistemas: submeter todo o universo científico a uma linguagem oriunda das ciências da natureza.

Novamente, o comando do princípio competitivo fica evidente. Assim como na relação entre sociedade e natureza na interação entre ciências humanas e ciências da natureza um vencedor deve ser apontado. Dentro da ciência existe a mesma necessidade de substituição da hegemonia do princípio competitivo por uma hegemonia da cooperação.

A cooperação e a solidariedade devem ser as forças hegemônicas que dirigem a sociedade, instituindo as organizações, as relações sociais, a produção material, a relação com o ambiente, a cultura, e por que não, a imaginação e os desejos. São elas os fundamentos de uma sociedade do amparo. Elas colocam um limite claramente contraposto às aspirações de domínio sobre si mesmo, sobre os outros e sobre a natureza.

Entre outras coisas, a crise epistemológica do Ocidente é causada pelo desperdício da cooperação e da solidariedade, que transparecem nas dificuldades econômicas e sociais atualmente em curso. Atingimos um ponto civilizacional em que há necessidade de uma mutação profunda da sociedade ou mergulharemos em terríveis situações psicológicas, sociais e ambientais (Chomsky, 2002b; Castoriadis, 2006) como, na verdade, já está ocorrendo. A cooperação e a solidariedade precisam assumir um papel hegemônico nas relações dos seres humanos consigo mesmos, com os outros e com a natureza. A competição desenfreada precisa ser substituída por uma competição orientada pelos valores instilados pela cooperação e pela solidariedade. Devemos isto ao futuro.

Considerada vital, a luta desenfreada por crescimento econômico é um resultado necessário dos atuais processos competitivos, levando a gravíssimas consequências ambientais, culturais e sociais (Leff, 2006; Chomsky, 2002a). Esta busca encontra sustentação em uma produção científica enviesada, particularmente importante no caso da economia neoclássica, e está fundamentada em equivocadas perspectivas a respeito dos seres humanos tomados como *Homo economicus* (Dash, 2013) ou como meras máquinas químicas (Almeida Jr., 1995).

A busca por petróleo, minérios, matérias-primas agrícolas, alimentos e outros recursos necessários à manutenção do crescimento econômico implica na expansão das atividades capitalistas e industriais para áreas cada vez mais distantes dos grandes centros urbanos e resulta em novos e perturbadores conflitos (Klare, 2013). Novos processos de colonização, de cercamento, e ferozes discursos etnocêntricos resultam da competição por recursos. A

resolução dos problemas climáticos (IPCC, 2013) também está colocada dentro do mesmo contexto competitivo. Os principais responsáveis pelos problemas climáticos aparecem como salvadores do ambiente (Noble, 2009; Almeida Jr.; Gomes, 2012), enquanto os pobres ficam mais expostos à poluição e à destruição de suas bases de recursos. Eles também são forçados a viver nas piores regiões das cidades (Davis, 2006) e do campo. Assim, temos uma situação de profunda injustiça em que aqueles que menos se beneficiam com a ciência, a tecnologia, o uso de combustíveis fósseis e com o crescimento econômico, são os mais atingidos pelos seus efeitos negativos.

Em lugar de reduzirmos nossas demandas sobre o ambiente, estamos concentrados em ver atendidas as demandas de nosso grupo, empresa ou nação, enquanto pretendemos que isto possa ser (ou deva ser) negado a outros grupos, empresas ou nações. Esta resolução competitiva dos problemas atuais aponta para a guerra global (Chomsky, 2014; Roberts, 2014) cujos resultados são impensáveis mas, certamente, catastróficos. Os elementos para uma guerra global estão presentes nos conflitos na Ucrânia, na Síria, na Venezuela, no mar da China e no Ártico, por exemplo. A alternativa é superar a hegemonia da competição, colocando em seu lugar uma hegemonia da cooperação e da solidariedade.

Nas sociedades, competição e cooperação encontram-se entrelaçadas definindo as instituições sociais. No Ocidente, durante os últimos séculos, a emergência e integração do colonialismo, da produção capitalista, da burocracia, e da ciência moderna, estabeleceu um paradigma científico-social em que a competição assumiu um papel hegemônico na configuração institucional da sociedade. Mesmo assim, a cooperação sempre permaneceu muito presente nas relações sociais e não poderia ser de outro modo, pois, as sociedades não podem existir sem cooperação. A própria palavra sociedade já remete a significados cooperativos. Portanto, não é de espantar que existam numerosos indícios da emergência de uma sociedade do amparo, onde, cooperação e solidariedade assumiriam a condução hegemônica do social, retirando a centralidade das relações duais, hierárquicas e competitivas propostas pelo Ocidente. A cooperação pode e deve transformar-se na força mais importante na definição das principais instituições sociais. É urgente investigar e refletir sobre como o princípio competitivo está colocado na base de cada organização e, a partir disto, encontrar formas para implantar uma hegemonia da cooperação.

Santos (2002a) propõe que o conhecimento assumiu duas formas principais: regulação e emancipação. Durante a história recente, estas duas formas de conhecimento emergiram como resultado dos embates sociais travados dentro das sociedades ocidentais (Santos, 2009). De um lado, as forças que sustentavam o capitalismo, a burocracia, a ciência moderna, e o colonialismo, dificultando ou impedindo o direcionamento das sociedades para propostas de convívio mais harmonioso com a natureza e entre os seres humanos. Do outro lado, as forças que lutavam contra os danosos resultados da ordem social para enormes contingentes de pessoas e para a natureza.

Este embate proporcionou a elaboração de formas sofisticadas de pensar o conjunto das relações humanas, a manifestação tecnológica, a reorganização institucional, e a interação com a natureza. Isto ocorreu entre o polo da manutenção dos regimes de apropriação violenta da natureza, das mulheres, dos territórios colonizados, das populações colonizadas, e do trabalho e o polo do questionamento destes regimes. A regulação emerge como o conhecimento adequado às práticas sociais violentas de manutenção da ordem social, ancoradas no ordenamento representacional da natureza, do corpo humano, da psique e da sociedade. Este ordenamento funda-se na competição e transforma o corpo, a psique, a natureza e a sociedade em inimigos a serem contidos, controlados e vencidos. A cooperação é apenas um anexo, algo a ser colocado a serviço da ordem competitiva e não um princípio em si mesma.

O conhecimento regulação esforça-se em construir uma representação ordenada do mundo, na qual o caos é circunscrito a uma dimensão mínima a ser definitivamente dissolvida com o avanço do conhecimento (Santos; Meneses, 2009). As explicações científicas buscam expulsar o caos, equiparando-o à ignorância. Da mesma forma este conhecimento procura representar as rígidas hierarquizações sociais como necessidades imperiosas e como única possibilidade de manutenção de um ordenamento social.

Na verdade, estas rígidas hierarquizações são hoje uma fonte de ineficiência nos processos produtivos, pois desviam muitas energias para o controle em lugar de colocá-las na produção. Socialmente, deveríamos investir menos energia em controle e mais energia em formação, oportunidade para as pessoas que ficam desempregadas, trabalho produtivo, cuidado com as pessoas, conservação ambiental etc. Assim, reduziríamos as energias desperdiçadas no conflito e aumentaríamos as energias empregadas em aumentar a cooperação e as verdadeiras riquezas. Este desperdício é vultoso e não pode ser compensado pelo progresso tecnológico, que muitas vezes apenas incrementa o desperdício.

A ordem competitiva que supostamente existe no mundo físico e biológico é estendida aos ordenamentos hierárquicos impostos violentamente pelas instituições humanas. No futuro histórico, existiria apenas a repetição dos princípios competitivos (Fukuyama, 1992), passíveis de ordenamento apenas pelo recurso à violência. A alternativa a este ordenamento violento seria uma suposta desordem ainda mais custosa, para os seres humanos, do que a violência do ordenamento imposto e pressuposto. Um pretensão retorno a um “estado de natureza” hobbesiano, que de fato nunca existiu, paira como ameaça contra quem quiser transformar a ordem competitiva vigente. Os questionamentos desta ordem podem ser aceitos dentro dos sentidos da regulação, mas nunca como transformação profunda e como possibilidade de um outro e novo convívio. Pretende-se que o paradigma científico e social vigente não possui alternativa viável, recusando-se deste modo e por este motivo as experiências de cooperação correntes (Santos 2002a). Mas, o fato é que nenhum grupo é deixado em paz para tentar encontrar alternativas. Todos os que se desviam do caminho hegemônico correm o risco de

serem atacados econômica, cultural e militarmente (Chomsky, 2002b).

A ordem social deve ser estabelecida a partir da hegemonia da cooperação e não como resultado da vitória/derrota em processos competitivos. A ordem estabelecida pela vitória/derrota nos processos competitivos é necessariamente muito instável. Ela é uma ordem fundada na desigualdade das partes, na supressão dos interesses, na supressão das ideias e dos conhecimentos, na impossibilidade da cooperação. Disto decorrem conflitos, violações e violências incontáveis. Suas instituições e organizações tentam manter a vitória/derrota das partes e não podem, por isso, sequer considerar a cooperação, a não ser como farsa e como instrumento de dominação. Todo processo de legitimação institucional fica viciado, desde o início, pela necessidade de conter a organização dos lesados pela ordem instituída.

Práticas individuais e coletivas de assistência, de cooperação econômica e social, desvinculadas da lucratividade e da luta por poder, são cotidianas, ocorrendo tanto no Sul quanto no Norte. Em muitos casos, elas são executadas por mulheres ou outros grupos considerados subalternos, de baixa remuneração, sendo pouco divulgadas e não recebendo um reconhecimento social apropriado (Eisler, 2008). Estas atividades nunca foram a força hegemônica no Ocidente contemporâneo, aparecendo como secundárias e mesmo como instrumentos para camuflar a dominação, a colonização e a violência.

As práticas solidárias de povos não ocidentais foram amplamente descritas pela antropologia e por outros campos de saber (Dye, 2009; Axelrod, 2006; Haviland, 1996; Crapo, 1996). Elas oferecem um vasto espectro ainda pouco reconhecido ou utilizado de possibilidades de convivência, de técnicas, de organizações, de instituições, de imaginações para além da competição. A destruição cultural e física destes povos destrói também suas práticas solidárias. As dificuldades para entender estas práticas também tem sido alvo de diversos debates (Backer; Pickerill, 2012).

As escolas, universidades e outras organizações educacionais das sociedades industriais concentram-se quase que exclusivamente naquilo que Santos (2002a) chamou de conhecimento regulação e no correspondente saber científico e tecnológico. Pouco ou nada do conhecimento emancipação é tratado nestas instituições. Em outras palavras, enquanto a ordem é constantemente lembrada e instituída como um valor inquestionável pela educação corrente, a solidariedade é deixada à sua própria sorte, excluída dos currículos ou relegada a um lugar subordinado.

Na educação dos grandes veículos de comunicação, a cooperação e a solidariedade não recebem melhor tratamento. Grande parte da programação reforça a cultura da competição, mostrando a violência e a guerra como destinos inevitáveis. Os esportes, os filmes, as notícias, a vida dos famosos promovem a competição como força social fundamental. A cooperação e a solidariedade são afastadas do centro dos acontecimentos. Quase sempre, os heróis são indivíduos e não grupos ou organizações. Muitas vezes, a cooperação e a solidariedade são mostradas como tolices de pessoas ingênuas e despreparadas.

Mesmo sem receber particular atenção da educação institucionalmente constituída ou da grande mídia, a solidariedade permanece como um valor público e político que poucos ousam desafiar. Quase todos procuram afirmar que suas teorias, propostas políticas, negócios e ações sociais são as verdadeiras portadoras da solidariedade.

Em seu estado mais benéfico, a solidariedade visa apenas a humanidade do outro, sendo um reconhecimento do valor intrínseco do ser humano. Neste caso, ela não coloca condições, não impõe qualquer tipo de troca e se apresenta como pura dádiva. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, embora muitas ações que envolvem solidariedade coloquem-se deste modo, na maior parte dos casos, não é isto o que ocorre. Nessas sociedades, quase sempre, a solidariedade apresenta-se contaminada por interesses e se manifesta como disposição de grupos ideologicamente engajados. Portanto, é muito frequente que a solidariedade exija alguma contrapartida daquele que recebe o auxílio. Nessas condições, a solidariedade pode reforçar a posição de grupos interessados em projetar poder, auxiliar a implantar determinados discursos, justificar ações que de outra forma seriam vistas como muito problemáticas. As chamadas intervenções humanitárias (Iraque, Somália, Iugoslávia, Líbia etc) que, de fato, levaram adiante políticas do império norte-americano constituem casos exemplares deste tipo de distorção. O recente uso de tropas dos EUA no combate à epidemia de ebola na África também é exemplar.

É comum que aquele que é auxiliado acabe comprometendo-se com as ideias, valores, instituições, e cultura daquele que presta o auxílio. Mesmo quando isto não é explicitamente exigido, o resultado final não pode ser ignorado, nem pode ser facilmente tomado como não pretendido. Esta “solidariedade” aparece então como uma forma de cooptar pessoas para determinadas posições.

É comum que os grupos construam suas identidades por meio de uma contraposição a um outro grupo construído como ameaçador, vil e até desumano (Bauman; May, 2010). Trata-se de uma identidade contra o outro que, certamente, foi muito importante para a constituição dos grupos humanos. No entanto, esta forma de construção da identidade tornou-se muito problemática nas sociedades contemporâneas, marcadas por elevadas concentrações populacionais e sofisticação tecnológica. A identidade contra o outro é uma das bases da competição. Outras formas de construção da identidade precisam ser divulgadas, fortalecidas em lugar da identidade contra o outro.

A cooperação precisa ser o princípio organizacional por excelência. Hoje, a maior parte das organizações produtivas, escolares, estatais etc. utilizam a cooperação como instrumento para atingir seus objetivos, que são fundados em processos competitivos. Assim, por exemplo, as escolas reúnem estudantes das mais diversas origens étnicas, religiosas, esperando que estas pessoas cooperem sem que a instituição faça grande esforço para promover a cooperação ou o entendimento entre os diversos grupos sociais. Na verdade, boa parte do esforço é realizado no sentido de promover a competição entre os estudantes (notas, acesso

às melhores universidades e aos melhores empregos, etc.). Os resultados podem ser vistos nos reduzidos níveis educacionais, na insatisfação com a escola, e nas manifestações mais explícitas de *bullying* (Sullivan, 2000; Costantini, 2004).

O mesmo fenômeno ocorre nas organizações produtivas. Buscando o lucro, as empresas capitalistas reúnem pessoas de gêneros diferentes, classes distintas, raízes culturais diversas e, tanto quanto possível, despreocupam-se com o convívio. Quase sempre, fomentam a competição entre os trabalhadores, por meio de critérios pouco transparentes. Assim, contratam, promovem, demitem sem que as pessoas saibam exatamente os motivos. Os resultados podem ser percebidos no estresse profissional, nos processos de assédio moral e sexual, na discriminação de gênero, nos conflitos étnicos internos às empresas, na promoção da divisão entre dirigentes e executores (Blyton; Heery; Bacon; Fiorito, 2008; Namie; Namie, 2003). A cooperação não é tomada como um princípio orientando todos os objetivos organizacionais, mas como um instrumento orientado pela busca do lucro, do poder, do controle.

Em uma sociedade do amparo, as organizações precisarão antes de tudo assegurar um ambiente interno de convívio respeitoso e cooperativo e, para isto, deverão investir consideráveis recursos no entendimento dos conflitos e no estabelecimento de condições justas para sua resolução. Portanto, as organizações deverão promover, ao mesmo tempo, a convivência igualitária em oportunidades, mas respeitosa com a diversidade. Elas também precisarão fundar-se em estruturas sem privilégios hierárquicos, sem concentração das decisões, dos conhecimentos ou dos recursos. Tudo isto exige uma reconfiguração de nossa imaginação sobre o que é o convívio dentro das organizações e sobre quais são os propósitos fundamentais das organizações. Este é um desafio de grandes proporções, pois, implica na reinvenção das organizações, transformação de seus objetivos e de seus instrumentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade é maior que a economia, que manifesta os consensos e dissensos sociais. A instituição de uma ampla economia alternativa passa, portanto, por uma inflexão rumo a uma sociedade do amparo. Sem isto, as dificuldades não poderão ser superadas. É logicamente impossível constituir efetivamente o amparo em uma sociedade na qual a competição é a força hegemônica.

A construção de uma sociedade do amparo passa por uma profunda reconsideração das práticas democráticas. Uma sociedade do amparo terá de levar a sério os direitos das pessoas a serem assistidas em suas necessidades mais prementes. Ela também não poderá ignorar os limites do planeta no fornecimento de recursos. A transposição de uma sociedade regida pela competição para uma regida pela cooperação e pela solidariedade não é tarefa simples, nem pode ser imposta violentamente. Ela demanda processos educativos que permitam criar subjetividades livres e solidárias. A política também precisa reinventar as instituições sociais,

retirando o comando da competição e colocando-o na cooperação e na solidariedade. Assim, é ampla a tarefa de reconstrução solidária da sociedade. Ela envolve repensar e reorganizar as instituições, as organizações, a cultura, a educação, a política etc.

As sociedades competitivas em que vivemos não deixam de amparar parcialmente algumas pessoas, mas elas não colocam seriamente a obrigação de amparar a todos. A luta por recursos e riqueza é, em alguma medida, uma luta para ser amparado, para se livrar do abandono. Mas, o custo disto é o desamparo de imensos contingentes de pessoas.

A competição impõe controle sobre pessoas, recursos, armas, riqueza etc. Este controle é um imenso sumidouro de trabalho e recursos e não resulta em nova riqueza, apenas garante a distribuição desigual da riqueza. Assim, em lugar de educarmos para a cooperação e a solidariedade, preferimos os guardas patrimoniais, os bancos, a contabilidade, as polícias e os exércitos que tornam o mundo mais inseguro e conflituoso. As pessoas empregadas nestas tarefas poderiam produzir alimentos, cuidados, entretenimento e outras formas de riqueza muito mais úteis e interessantes do que o controle.

As organizações devem ser antes de tudo locais de convívio e só secundariamente locais de produção. Elas devem promover o bem estar da pessoa consigo mesmo, com os outros e com o ambiente. A cooperação é seu objetivo primeiro do qual todos os outros são decorrência.

Claro os seres humanos precisam manter-se vivos e, por isto, precisam produzir bens materiais que lhes permitam viver. No entanto, esta manutenção da vida pode ser feita de muitas maneiras distintas e a partir de bases materiais muito diversas. Se a cooperação é o princípio do qual se parte, não podemos imaginar a concentração dos recursos materiais, da decisão sobre seu uso, ou da apropriação sobre os resultados de seu uso, pois isto implicaria no retorno imediato da competição como força hegemônica. A sociedade deve ser estruturada de tal modo que fique claro para todos que cooperar é mais interessante coletivamente do que competir. Isso exige também uma radicalização e operacionalização do convívio democrático e das práticas democráticas.

A esperança vem do fato de que o desamparo não é destino, mas condição social. Por isto, o futuro pode revelar possibilidades sociais que ainda não articulamos. A luta de todos contra todos pode se revelar falsa, inventada pelos seres humanos como argumento da competição. Algo é certo, temos a capacidade de cuidar. Instituições que maximizem esta capacidade podem ser construídas, se assim o quisermos.

Atribuída à natureza humana, a competição é, em grande parte, resultado de escolhas organizacionais e sociais. Naturalizamos aquilo que é ensinado e aprendido e, por este subterfúgio, escapamos à reflexão sobre nossas responsabilidades individuais e coletivas. Podemos também ignorar os condicionamentos organizacionais de nosso comportamento. Tudo parece ser como deveria ser mas, de fato, uma característica marcante dos seres humanos é sua imensa flexibilidade e adaptabilidade. O segredo de nosso comportamento

encontra-se menos em nosso DNA do que em nossas instituições. Quando o assunto é o comportamento humano, a arquitetura, o *design* organizacional, a educação, o cultivo cultural etc. contam mais do que o gene. Fragilidade individual e força coletiva também parecem importantes para explicar as opções feitas em favor da competição. Mas, o fato é que necessitamos urgentemente de uma orientação mais generosa, mais capaz de fazer aflorar o que há de melhor nos seres humanos. Há, portanto, uma imperiosa necessidade de reflexão sobre as potencialidades existentes nos conhecimentos e experiências disponíveis, pois, precisamos de uma sociedade do amparo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida Jr., Antonio R. (1995), *A planta desfigurada: crítica das representações da planta como máquina química e como mercadoria*. São Paulo: FFLCH, Tese de Doutorado.

Almeida Jr., Antonio R. et al. (2011), “Interação interdisciplinar: a experiência da pós-graduação em ecologia aplicada da USP”, in Philippi Jr., A.; Neto, A.J.S. *Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia & inovação*. Barueri: Manole, 298-324.

Almeida Jr., Antonio R. ; Gomes, Helena L.R.M. (2012), “Gestão ambiental e interesses corporativos: imagem ambiental ou novas relações com o ambiente?”, *Ambiente & Sociedade* (Online), 15,157-177. Consultado a 03.09.2014 em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2012000100011.

Axelrod, Robert(2006), *The evolution of cooperation*. Cambridge: Basic Books.

Backer, Adam J.; Pickerill, Jenny (2012), “Radicalizing relationships to and through shared geographies: why anarchists need to understand indigenous connections to land and place”. *Antipode*, November.

Bauman, Zygmunt; May, Tim (2010), *Aprendendo a pensar com a sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Blyton, Paul; Heery, Edmund; Bacon, Nicolas A.; Fiorito, Jack (orgs.) (2008), *Handbook of Industrial Relations*. London: Sage.

Castoriadis, Cornelius (2006), *As encruzilhadas do labirinto: o mundo fragmentado*. São Paulo: Paz e Terra.

Chomsky, Noam (2014), “The Politics of Red Lines: Putin’s takeover of Crimea scares U.S. leaders because it challenges America’s global dominance”, in *These Times*, May 1. Consultado a 05.05.2014 em <http://www.chomsky.info/articles/20140501.htm>

Chomsky, Noam (2002a), *O lucro ou as pessoas? Neoliberalismo e a ordem mundial*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Chomsky, Noam; Mitchell, Peter R.; Schoeffel, John (2002b), *Understanding power: the indispensable Chomsky*. New York: The New Press.

Costantini, Alessandro (2004), *Bullying: como combatê-lo*. São Paulo: Itália Nova Editora.

Crapo, Richley H. (1996), *Cultural anthropology: understanding ourselves & others*. New York: McGraw Hill.

Dash, Anup (2013), *Towards an epistemological foundation for social and solidarity economy*. Geneva: UNRISD Conference on Potential and Limits of Social and Solidarity Economy.

Davis, Mike (2006), *Planeta favela*. São Paulo: Boitempo.

Dye, David H. (2009), *War paths, peace paths: an archaeology of cooperation and conflict in native eastern North America*. Lanham, MD: Altamira Press.

Eisler, Riane (2008) *A verdadeira riqueza das nações*. São Paulo: Editora Pensamento – Cultrix.

Fukuyama, Francis (1992), *The end of history and the last man*. New York: Free Press.

Haviland, William A. (1996), *Cultural anthropology*. Orlando, FL: Harcourt Brace College Publishers.

IPCC (2013), Summary for Policymakers. In: *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Stocker, T.F., D. Qin, G.-K. Plattner, M. Tignor, S.K. Allen, J. Boschung, A. Nauels, Y. Xia, V. Bex and P.M. Midgley (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA.

Klare, Michael (2013), *The race for what's left: the global scramble for the world's last resources*. New York: Metropolitan Books.

Leff, Enrique (2006), *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lovelock, James. E.; Margulis, Lynn (1974). "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis", *Tellus*. Series A (Stockholm: International Meteorological Institute) 26(1–2), 2–10.

Namie, Gary; Namie, Ruth (2003), *The bully at work: what you can do to stop the hurt and reclaim your dignity on the job*. Naperville, IL: Sourcebooks.

Noble, David (2009), "O golpe climático corporativo", in Almeida Jr., Antonio R.; Andrade, Thales N. (orgs.) *Mídia e ambiente: estudos e ensaios*. São Paulo: Hucitec.

Ricklefs, Robert E.; Miller, Gary L. (2000), *Ecology*. New York: W. H. Freeman and Company.

Roberts, Paul Craig (2014), "Are you ready for nuclear war?" Consultado a 06/07/2014 em

<http://www.paulcraigroberts.org/2014/06/03/ready-nuclear-war-paul-craig-roberts/>

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.) (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (Org.) (2004), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2002a), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora.

Santos, Boaventura de Sousa (Org.) (2002b) *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Sullivan, Keith. (2000), *The anti-bullying handbook*. Auckland: Oxford University Press.

Wilson, Edward Osborne (2013), *A conquista social da terra*. São Paulo: Companhia das Letras.

TERRITÓRIO USADO, SABERES E CONFLITOS: USO PRODUTIVO DE ENERGIA ELÉTRICA PELOS POBRES NO BRASIL



Ana Paula Mestre¹

Resumo

Com o encarecimento do preço da energia elétrica após a privatização do setor, operações subversivas de consumo de energia são recriadas nas periferias brasileiras, essas práticas cotidianas, por sua vez, se tornaram alvo das empresas do ramo. Nosso enfoque são os usos múltiplos da energia elétrica pelos pobres e a atualização no „modus operandi“ dos circuitos inferiores da economia urbana por meio da incorporação de novas variáveis da globalização. Apresentamos duas ideias âncoras, uma delas tem haver com as metamorfoses do trabalho e com a renda gerada por pequenos comerciantes e trabalhadores por conta própria. A outra questão reside nas formas de espoliação urbana sobre tais atividades intensivas em trabalho. Entendemos que a valorização dessas estimativas e dos usos do território, segundo as diferentes classes, possa dar outro sentido às políticas sociais.

Palavras-chave: território usado, periferia, consumo, energia elétrica, circuitos da economia urbana.

Abstract

Used territory, knowledge and conflict: the productive use of electricity for the poor in Brazil. With the increased cost of electricity prices after privatization of the sector operations subversive power consumption are recreated in Brazilian peripheries, these everyday practices, in turn, became the target of the branch companies. Our focus is the multiple uses of electricity for the poor and the update on the “modus operandi” of the lower circuits of the urban economy by incorporating new variables of globalization. We present two anchors ideas, one of them has to do with the metamorphosis of the work and the income generated by small traders and self employed. The other issue lies in the forms of urban dispossession of such labor intensive activities. We believe that these estimates and appreciation of the uses of the territory, according to different classes, can give another meaning social policies.

Keywords: territory used, periphery, consumption, electricity, circuits of the urban economy

¹ Possui bacharelado, licenciatura e mestrado em Geografia pela Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) - Brasil. Atualmente é doutoranda do Programa de Pós-graduação em Geografia pela mesma instituição e é bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Endereço Eletrônico: ana.mestre@yahoo.com.br.

OS TRAÇOS MARCANTES DA POBREZA URBANA EM PAÍSES SUBDESENVOLVIDOS E SUA URGENTE ATUALIZAÇÃO

Discutiremos aqui as dinâmicas da economia urbana da metrópole de São Paulo a partir de uma teoria pensada para periferia do sistema mundo (Dollfus, 1993). Nossa tese é de que o processo de modernização tecnológica interfere a todo o momento no funcionamento das cidades subdesenvolvidas promovendo crises e paradoxos na escala do fato urbano.

Chegamos a uma fase em que os objetos técnicos, a informação e as finanças ampliam sua capilaridade sobre os territórios.² Com efeito, a ampliação do trabalho autônomo, o surgimento de novos ramos, produtos e serviços vêm alterar as economias populares do mundo pobre, sobretudo das favelas.

No Brasil, a instalação da rede elétrica em favelas é um condicionante para o crescimento das nano e pequenas empresas familiares e também para a invasão do grande comércio varejista e de serviços modernos, na medida em que amplia as condições de produção e de consumo. Contudo, os pobres precisam lidar com novos problemas concernentes à privatização do setor elétrico que se projetam sobre os custos de seu empreendimento (como, por exemplo, o custo da eletricidade).

No processo de venda e abertura de capitais para o mercado financeiro, o Estado brasileiro mudou o caráter de um serviço de utilidade pública, isso encareceu o acesso a energia elétrica para a maioria da população que pertence ao mercado cativo³ das concessionárias. A partir desses novos nexos, pode-se dizer que o “não-cidadão” do passado torna-se um “consumidor mais que perfeito” (Santos, 1987) do presente. Além disso, os sujeitos veem parte da sua renda urbana transformar-se em dividendos para as grandes corporações.

A lógica perversa de acumulação pertence a racionalidade do período em que vivemos. Apesar de a rede elétrica estar mais disponível para economias dos de baixo,⁴ é crucial desdobrarmos os motivos da expansão da rede elétrica para as periferias urbanas, que se referem a diminuição dos prejuízos com as perdas comerciais de energia por parte das concessionárias, e, indiretamente, a drenagem dos capitais gerados pelo dinamismo econômico das parcelas pobres.

A cada dia, a finança se afirma como o motor da refuncionalização de áreas pobres e se

2 O território em questão não é o território em si (somatório de coisas que existem), mas sim o território usado constituído por uma trama de divisões territoriais do trabalho onde se tecem relações complementares e conflitantes de toda ordem (Santos e Silveira, 2001).

3 O consumo final ou produtivo da energia elétrica distingue-se por atender grandes consumidores individuais, como as indústrias de cimento, aço, alumínio, ferro-ligas, petroquímico, papel e celulose – aqueles que podem compor a esfera dos “consumidores que negociam livremente a energia no mercado” –, e grandes centros urbanos que demandam blocos de energia para os usos públicos (como a iluminação pública), comercial, industrial e residencial – denominados de “consumidores cativos”, porque estão “presos” à circunscrição de distribuição de uma empresa, ou seja, esse grupo de consumidores não tem possibilidade de escolha.

4 Essas formas de trabalho geralmente apresentam defasagem tecnológica, organização menos burocrática e escassez de capitais.

entrelaça a explosão do consumo. Hoje, as favelas constituem uma realidade multiforme no país e podem extrapolar a função de morada dos trabalhadores urbanos. No caso de Heliópolis, uma das maiores favelas de São Paulo, as atividades dependentes em energia elétrica podem funcionar inclusive no interior dos próprios domicílios, tendo como modelo novas formas de gestão dos pequenos negócios comandado pelo Sebrae.⁵ Os programas de formalização do micro empreendedor individual⁶ pelo governo federal e o acesso aos programas de microcrédito (pautados pelos bancos públicos e privados) complementam e servem de apoio às mudanças.

Para interpretar essa complexa estrutura e propor políticas sociais mais justas, é preciso reconhecer que a organização urbana dos países pobres apresenta um conjunto de especificidades. A evolução demográfica, a presença do Estado, a estrutura produtiva, o nível das trocas e os tipos de relações intra e intercidades são incomparáveis a dos países desenvolvidos - a acessibilidade aos serviços é espacial e socialmente restringida pela desigualdade de renda, de trabalho e de consumo.

De forma peculiar, “os países subdesenvolvidos caracterizam-se pelo fato de se organizarem e se reorganizarem em função dos interesses distantes e mais frequentemente em escala mundial” (Santos, 1978:15). Nesse sentido, a teoria dos circuitos da economia urbana concebida por (Santos, 1975) é paradigmática para os estudos urbanos. Além de buscar as especificidades do processo de urbanização derivado de projetos distantes, em sua proposta não há lugar para dualismos - a riqueza e a pobreza são antagônicas, porém complementares. Seu ponto de partida é a dialética entre as formas de dominação e dependência relacionadas ao processo de modernização.

Poder-se-ia afirmar que as planificações no Brasil serviram de instrumento para a concentração de capitais. Com base na renovação pontual das infraestruturas urbanas, o acesso ao entorno torna-se privilégio para minorias. Além das favelas, da ocupação de prédios encortiçados e loteamentos irregulares, formas de trabalho precárias serviram de suporte para a sobrevivência, sobretudo nas grandes cidades.

Os interstícios urbanos (fragmentos desvalorizados ou esquecidos pelo capital) abrigaram grande contingente de trabalhadores que foram duramente expulsos do campo e parcela dos cidadãos que não encontraram uma forma de inserção na indústria, bastante limitada pelo modelo de industrialização de poucos empregos e baixos salários.

A urbanização acelerada e polarizada do terceiro mundo não se parece com o processo de industrialização gradual e inclusivo, nem com a integração territorial e a expansão do consumo de massa dos países desenvolvidos. Paradoxalmente, em nossa realidade, as desigualdades são resultado da difusão da economia moderna nas cidades do terceiro

5 Sebrae - Serviço Brasileiro de apoio às micro e pequenas empresas. Portal de acesso: <http://www.sebrae.com.br/>

6 O governo federal criou a figura do microempreendedor legalizado. Segundo as regras do programa, a microempresa pode registrar-se no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ), o que facilita a abertura de conta bancária, empréstimos e a emissão de notas fiscais. Portal de acesso: <http://www.portaldoeempreendedor.gov.br/mei-microempreendedor-individual>.

mundo. A presença dos monopólios e suas estratégias de exploração de recursos territoriais genéricos e específicos são decisivas para a atualização do subdesenvolvimento e pobreza.

Um ponto fundamental da teoria do espaço dividido é que as cidades do mundo pobre, desde sua gênese não formam blocos maciços, únicos. A economia urbana dessas cidades segmenta-se em dois subsistemas, um chamado superior – composto por setores modernos, bancos, comércio e indústria de exportação, prestação de serviços modernos, grandes escritórios de consultoria – e outro chamado inferior, que é o resultado das modernizações seletivas, constituído por formas de trabalho intensivas, serviços e comércios não modernos e de pequena dimensão. Teríamos também as porções marginais do circuito superior, compreendidas por atividades que estão nas brechas do circuito superior e podem, por exemplo, fornecer material, serviços e atuarem como intermediárias diretas do setor moderno.

Via de regra, a segmentação urbana é condição e consequência de um conjunto de ações e de políticas territoriais que reforçam o modelo. Acerca da dinâmica atual das cidades, incluímos, com base no modelo geral apresentado, a interferência dos sistemas financeiros e organizacionais no circuito inferior (Silveira, 2009).

De modo geral, são três as características distintivas dos dois circuitos da economia urbana: primeiro, o volume de capital envolvido, segundo, o nível técnico, e, o terceiro, a organização. Os agentes econômicos estão no foco da análise, cada qual faz parte de um determinado circuito espacial produtivo, independentemente do ramo da economia.

No conjunto de características apresentadas, é necessário conceber que o conteúdo periférico dos países subdesenvolvidos não se dá sobre estruturas fundiárias idênticas e o grau de controle do Estado sobre os conflitos sociais, sobre as leis, sobre a expropriação dos recursos é específico a cada território (Abreu, 1986). As singularidades comprovam a autonomia relativa das diferentes *formações socioespaciais* (Santos, 1977). Segundo o autor, essa categoria diz respeito “a evolução diferencial das sociedades, em seu quadro próprio e em relação às forças externas de onde mais frequentemente lhes impõem o impulso” (Santos, 1977:81-82).

O Brasil urbano abriga historicamente muitos paradoxos que evoluíram ao longo dos tempos e foram esgarçando todo tecido social. A concentração de renda, de terras, o coronelismo e a aplicação arbitrária da lei ainda não foram superados em nosso país. Como uma linha tênue, a segregação e a invisibilidade das agruras sociais se combinaram à política de clientelismos para manter a estrutura de dominação capitalista (Maricato, 2011).

Nos países subdesenvolvidos, mutações e permanências da pobreza urbana são comandadas por sucessivas modernizações, de modo a produzir diferentes usos e temporalidades nas cidades, por isso a pobreza tem seu conteúdo modificado.

Com a banalização do crédito e da propaganda – inclusive adaptada para alcançar as classes populares - os pobres tornam o comércio de bens e objetos de baixo e médio valor agregados vantajosos em função do tamanho desse mercado (Silveira, 2010).

Como a “a vida cotidiana não está fora da história” (Heller, 2004:20), os pobres não renunciam às novidades, ao contrário, almejam superar suas dificuldades lançando mão das variáveis do período porque o indivíduo é simultaneamente um ser particular e social. Por esses motivos, faz sentido pensarmos que a pobreza atual não resulta da “exclusão da modernidade contemporânea, mas, sobretudo, da presença desta” (Silveira, 2007:4). Ao que parece, novos objetos técnicos, novas formas de fazer são incrementadas ao circuito inferior como, por exemplo, a atividade de consertos que pode concorrer com as assistências técnicas autorizadas (Montenegro, 2012).

Assim, não podemos enxergar a pobreza como resultado do atraso, ou então, definir os pobres pelas suas dificuldades de acesso ao consumo (Silveira, 2007). É preciso pensar nas brechas de funcionamento dessas atividades e nos custos de produção, circulação e consumo das mercadorias pelas cidades, porque o conjunto das infraestruturas urbanas ainda é desigualmente distribuído e hierarquicamente utilizado.

Na cidade “os pobres utilizam certas técnicas e produzem novos arranjos na sua divisão do trabalho” (Silveira, 2010:86). A despeito disso, procuramos refletir no próximo item como as técnicas são bem guardadas pelos lugares (Akrich, 2010). Quer dizer, as táticas de sobrevivência são acontecimentos que dependem dos lugares e resultam em combinações únicas dadas as condições técnicas e políticas do período. A expansão do comércio popular e a regularização das ligações elétricas da favela de Heliópolis estão dialeticamente associadas e descrevem avanços e retrocessos nas políticas de governo adotadas nas últimas décadas no Brasil.

O consumo de energia elétrica é uma etapa do sistema elétrico nacional e uma condição para a atualização dos micro-circuitos produtivos (Santos, 1999), que são atividades dinamizadoras do entorno, pertencentes ao circuito inferior – vem daí a proposição de que há conexão entre a “eficiência social dos pobres” e a “mais-valia” das concessionárias de distribuição de energia elétrica. Ou seja, o consumo da energia sustenta fluxos materiais e imateriais em diferentes escalas do urbano que vão da sobrevivência ao lucro, dependendo do poder dos agentes.

Primeiramente porque existe uma relação de dependência e complementaridade entre o funcionamento de dois sistemas, os sistemas tecnológicos (dentre eles, o elétrico) e o sistema financeiro. E, também, porque o uso da energia é produtivo e acaba se tornando um elemento proliferador do trabalho e da geração de renda dos pobres na cidade.

“O circuito inferior de periferia” é um conteúdo que trabalhamos para distinguir as manifestações da sobrevivência em várias porções da metrópole. As atividades do circuito

inferior podem sustentar diferentes centralidades populares. Nas periferias urbanas proliferam atividades muito diversificadas (de fabricação e de comercialização) que garantem o abastecimento de mercadorias e serviços e muitas vezes possibilitam criar empregos para a população local. Propomos a seguir uma leitura atual sobre o consumo produtivo de energia elétrica e sobre a manutenção da pobreza urbana pelo circuito inferior.

NOVOS PARADOXOS NA CIDADE CONTEMPORÂNEA: O USO DA ENERGIA ELÉTRICA PELOS POBRES

Há cerca de uma década, tínhamos uma tarifa de energia elétrica única para todo território brasileiro. O “corpo e o cérebro” do sistema elétrico nacional eram cooperativos (D’Araújo, 2009). Do ponto de vista regulatório, as empresas mais lucrativas subsidiavam as mais deficitárias, pelo comando da Eletrobrás, uma *holding* brasileira controlada pelo governo federal. Tanto na forma, quanto no conteúdo, as estatais eram utilizadas como instrumento de maior justiça social. A privatização eliminou – antes mesmo da venda das estatais – os subsídios cruzados nas contas de energia (Biondi, 2003). Assim, os aumentos mais violentos de parte do mercado cativo foram criados pelo regime de concessões.

Além dessa referência, quando o serviço era público, a grande maioria das favelas não tinha acesso às redes “formais” de energia elétrica. Logo, a privatização do setor trouxe duas mudanças: o encarecimento das tarifas e os projetos de regularização das ligações clandestinas das favelas. A partir de 2004, a distribuidora de energia da Região Metropolitana de São Paulo (AES Eletropaulo) exigiu a transformação dos consumidores ilegais nas favelas de Paraisópolis e Heliópolis em “clientes”. Desde então, atividades pouco intensivas de energia dão lugar às atividades mais dependentes dessa variável, outra novidade foi a ampliação do número de empregos locais ofertados em função da vinda de novas empresas para essas regiões; dentre elas, agências bancárias e instituições financeiras.

Até 2005, a distribuição de eletricidade em Heliópolis e em Paraisópolis (as duas maiores favelas de São Paulo, segundo dados do Ibge, 2010), ainda não era “legalizada”. A inserção à rede, por um lado, representa para os pobres um direito à cidade – uma conquista dos apartados - que superaram as expectativas de um uso da energia menos instável e perigoso quando comparado ao antigo modo de acessar, conhecido popularmente no Brasil como *gatos*.⁷ No entanto, as fraudes e o endividamento com o pagamento da conta de energia são eventos cíclicos que representam a presença do “velho” e do “novo” na periferia. As fraudes nos medidores (no lugar das ligações diretas) são exemplos das táticas atuais para enfrentar o velho problema do acesso à energia.

Na verdade, as mudanças na estrutura industrial elétrica, no quadro institucional e no

7 O “gato” é um termo popular que é usual para se referir ao “consumo” de energia elétrica através de desvios do fluxo de energia para o uso particular ilegal. A prática do “gato”, contudo, é de certa forma complexa, está sujeita a diversos fatores (Zanotelli, 2013:15).

estabelecimento das tarifas seguiram o receituário neoliberal e foram impulsionadas pelo regime de *acumulação por espoliação* (Harvey, 2009), que transformou em *commodities* os direitos públicos, as práticas tradicionais e os recursos naturais. As novas regras de produção autorizam certos agentes do setor elétrico a se apropriarem da renda da maioria da população por meio dos aumentos no preço da energia, comprometendo, por sua vez, os salários dos trabalhadores.

Uma nova arena de agentes privados (bancos, fundos de investimento, grandes construtoras) está no controle das empresas de distribuição, geração e transmissão de energia elétrica. O que representa uma insensatez do ponto de vista do erário público, na medida em que grandes conglomerados partilham entre si os lucros oriundos da garantia do extenso mercado e das tarifas.

Sobretudo porque o consumo residencial está em expansão no Brasil. Segundo dados do (Dieese, 2013), o consumo de energia aumentou nos setores comercial (7,9%) e residencial (5,0%), ao mesmo tempo em que permaneceu estagnado na classe industrial em 2013.

Nessa última década (2001-2010), o consumo de energia elétrica da Região Metropolitana de São Paulo cresceu quase 30% segundo informações da (Fundação Seade, 2013)⁸.

Para um consumo mensal de 220 quilowatts – hora,⁹ o preço da energia para o consumidor residencial é quase 10% superior às classes comercial ou industrial do mercado cativo, em face ao valor diferenciado do Imposto de Comércio Mercadorias e Serviços (Secretaria de energia, 2013:27).

Desde a privatização do setor, o preço da energia elétrica sofreu sucessivos aumentos. De 1995 a 2010 as tarifas foram corrigidas em índices bem acima dos valores utilizados para a correção geral dos preços no Brasil. A maioria dos estabelecimentos comerciais em Heliópolis funciona no andar térreo e estão na classe residencial de consumo, justamente as tarifas mais caras em comparação com as demais classes de consumo (Tabela 1).

Classes de consumo	1995	2003	2010	2012
Residencial	76,26	259,38	304,02	333,47
Industrial	43,59	137,00	233,43	262,32
Comercial, serviços e outras	85,44	236,27	285,98	221,52
Rural	55,19	152,95	202,51	220,25
Tarifa Média Brasil	59,58	194,76	268,38	298,76

Tabela 1: Tarifas médias de fornecimento de por classe de consumo (em R\$/MWh*)

Fonte: Balanço Energético Nacional, EPE, 2012 e Anuário Estatístico de Energia Elétrica, 2013.

* 1 Megawatt hora equivale a 1000 Quilowatts- hora.

8 Segundo consulta ao “Portal de Estatísticas do Estado de São Paulo”: <http://www.seade.gov.br/produtos-seade/>.

9 O Watt -hora mede a quantidade de energia utilizada para alimentar uma carga com potência de 1 watt pelo período de uma hora.

O aumento do consumo e a regularização dos “gatos de energia” nas extensões das favelas também ampliam o lucro das distribuidoras. A queda nas perdas comerciais por parte das empresas é garantida pelas novas instalações (cabos de cobre especiais, postes mais altos, medidores de energia “blindados” e inteligentes) e pelo controle social das fraudes nos medidores de energia, detectadas por diagnósticos técnicos.¹⁰

Para dificultar o furto de energia, tais cabos são mais resistentes e podem ocasionar curto-circuito nas instalações quando submetidos às perfurações. Além do constrangimento causado por esses novos artefatos, sofisticados *softwares* e ferramentas da geoestatística, por exemplo, permitem às distribuidoras cruzar dados como a localização de favelas, cortes, religações e consumo de energia por classes de renda. O resultado indica uma localização provável das fraudes. O comportamento suspeito nos perfis de consumo é registrado durante a operação de distribuição, a qual é centralizada graças às novas tecnologias da informação. As perdas comerciais também ocorrem em bairros de elite, locais onde as fraudes são menos aparentes devido aos muros e sistemas de segurança, o que requer longa investigação por parte da concessionária.

Em nível nacional, as novas tecnologias aplicadas pelas distribuidoras para medir o consumo, por exemplo, podem legitimar ações mais violentas ligadas à criminalização dos “gatos”, as mais graves são a expulsão dos habitantes que vivem nas favelas e a instalação de medidores com *chip* para conter o furto e a fraudes. Essas medidas já foram tomadas segundo (Yaccoub, 2010) na cidade do Rio de Janeiro na área de concessão da Distribuidora *Ampla*.

Na presença dessas estratégias de dominação, encontram-se as novas táticas de sobrevivência que nascem num movimento de baixo para cima e que certamente reiteram a esperança daqueles que são muito ágeis para subverter as técnicas e as normas. Com a mudança no padrão dos cabos de distribuição de energia, as gambiarras¹¹ tornaram-se menos visíveis, por isso as fraudes no interior dos medidores de energia passam a substituir a tática de “puxar a energia direta da rede” – mudança que revela como os pobres reconstróem suas táticas, que surgem nos detalhes da vida cotidiana.

Ou seja, para os pobres, que usam a residência como lugar de trabalho, as tarifas de energia elétrica representam uma externalidade que precisa ser “resolvida” de alguma maneira. A tarifa de energia elétrica torna-se um impulso global (Ribeiro e Silva, 2013)¹² que encarece

10 O controle sobre a rede elétrica nas favelas atualmente é mais rígido quando comparado ao período estatal, os fios da rede foram substituídos por cabos especiais colocados em postes mais altos e os medidores se multiplicaram na medida do acréscimo de famílias e andares, é assim que a *AES Eletropaulo* limita o emaranhado de “gatos de energia” e as perdas comerciais existentes em sua área de concessão. O plano de dificultar o furto de energia e vigiar o consumo motivou uma série de campanhas em prol da redução do consumo de energia por meio da doação de lâmpadas e geladeiras mais eficientes.

11 A “gambiarra seria o processo de transformação investido sobre um ou mais recursos materiais disponíveis, conduzido pela existência de uma necessidade, a partir de uma ideia definida, onde a qualidade e o resultado deste processo dependeriam da habilidade ou capacidade criativa de adequar tais recursos à determinada necessidade” (Bouffleur, 2006:48).

12 Os impulsos globais “são vetores que condensam informação e inovação, em seus elos com a nova gestão. Significam a emergência de uma forma de agir de natureza sistêmica e corporativa, que se apropria de condições herdadas e de níveis de controle da mudança permitidos pelo meio técnico científico-informacional” (Ribeiro e Silva, 2013:144)

a vida dos pobres e impõe às atividades econômicas do circuito inferior custos que não têm paralelo com aqueles praticados pelas grandes empresas, por exemplo, pelas energo-intensivas que têm tarifas de energia elétrica subsidiadas.

O abastecimento contínuo da energia elétrica pós-privatização em Heliópolis permitiu que parte da população pudesse realizar atividades mais intensivas em energia; ampliando inclusive o número de profissionais autônomos e os empregos locais. O acesso à energia elétrica através dos “gatos” ou gambiarras possibilitou o surgimento de pequenas unidades produtivas menos dependentes de energia nos anos 1990. Ou seja, a genialidade de permanecer e desobedecer “nas entrelinhas” produz novos usos (contra hegemônicos) do território.

Por isso,

se é verdade que por toda a parte se estende e precisa-se de uma rede de vigilância, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela, que procedimentos populares (minúsculos e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los, enfim, que ‘maneiras de fazer’ formam a contrapartida, do lado dos consumidores, dos processos mudos que organizam a ordenação sócio-política (Certeau, 2008:41).

Nos meses de março e abril de 2013 foram trocados cerca de sessenta medidores diariamente em Heliópolis. Visivelmente é possível detectar as fraudes nos medidores: capas quebradas, perfuradas, lacres violados, “discos riscados”, essas são algumas provas da manipulação dos medidores eletromecânicos, que são objetos mais baratos e duráveis em comparação aos digitais. O monitoramento nos relógios dos consumidores inicia-se quando o consumo sofre diminuição repentina.

A mais recente tentativa de conter as fraudes vem com o medidor digital: as partes desse novo aparelho são lacradas, objetiva-se com isso dificultar a manipulação dos seus componentes internos. O outro ponto diferencial às “áreas de risco” é que a empresa não aplica multas e nem autua a população quando são encontradas situações de furto ou fraude. Podemos dizer que essa liberdade vigiada é um *dispositivo de segurança* da empresa, segundo M. Foucault, esses dispositivos “trabalham, criam, organizam e planejam um meio” (Foucault, 2008:28). Ao contrário da lei e dos mecanismos de disciplina que “regulamentam tudo”, os dispositivos de segurança “deixam passar”. O que, apesar de não proibir e não prescrever, não deixa de limitar, frear e regular determinados eventos (Foucault, 2008) Aliás, essa estratégia só funciona conferindo liberdade aos sujeitos, assim pode-se capturar as táticas e aprimorar o modelo de vigilância.

Outra constatação é que os sistemas de objetos mais modernos chegam às periferias. Impressoras estão ligadas aos computadores, televisores conectam câmeras de segurança,

máquinas de crédito e débito dependem de uma linha telefônica. Nos salões de beleza e lojinhas de roupa em Heliópolis é muito comum o uso dos cartões. Vivemos o tempo dos objetos, “uma gama de objetos diferenciados respondem e indicam claramente os outros em movimento recíproco”, como nos coloca (Baudrillard,1995:14).

No entanto, para as camadas mais pobres da sociedade apesar da posse, têm seu uso evitado em função do alto custo das tarifas de uso como as máquinas de crédito que pode ser utilizadas por mais de um estabelecimento, de forma a ratear os custos de produção das pequenas empresas, assim como a divisão das contas de energia realizada entre famílias ou em diferentes pontos de negócios. Por isso, além de ser uma nova forma de subordinação dessas camadas, os objetos técnicos modernos são também usados diferencialmente se comparado com os usos das classes sociais mais ricas.

De modo geral, o uso contínuo da energia pôde viabilizar, por exemplo, o comércio e variadas ofertas de serviço. Sobre isso, indicamos que o uso produtivo da energia encontra-se muitas vezes “oculto” como consumo residencial, o que aparece nos casos de conta compartilhada entre diferentes imóveis (residenciais e comerciais) e em casos de trabalho domiciliar (serviços de beleza, confecção de bolos, doces e salgados, atividades de conserto e de confecção de roupas etc.). Exemplificamos, a seguir, com uma foto de uma loja funcionando na garagem de uma residência na favela de Heliópolis-SP, neste registro, o consumo de energia elétrica é misto (residencial e comercial) e a renda gerada por essa atividade é um complemento da renda total familiar.

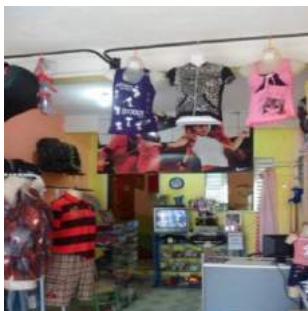


Foto 1: Lojinha de variedades na garagem da residência.

Fonte: própria autoria (trabalho de campo realizado em maio de 2012)

Heliópolis e outras favelas que se constituíram na década de 1970 no país têm características semelhantes ligadas a gênese de uma economia urbana segmentada. Alojados em uma área de loteamento irregular, os habitantes careciam de infraestrutura e serviços. As formas de organização comunitária foram um dos elementos decisivos para a sobrevivência dos pobres e melhoria das condições de moradia.

Segundo (Sampaio,1991) as lutas pelo direito de permanência na área, de acordo com seu histórico, foram sendo consolidadas a partir da obtenção da infraestrutura básica e da reconstrução dos barracos, hoje habitações de alvenaria. Além da moradia, o trabalho,

a geração de renda, a luta pelo acesso a educação e ao transporte são prioridades que dignificam a vida coletiva. Como a economia urbana das periferias em geral gira em torno de necessidades locais, o perfil das atividades desenvolvidas se encaixam às demandas e ao capital escasso dos circuitos inferiores.

Em Heliópolis, 94% dos domicílios são servidos por rede elétrica. Do ponto de vista do consumo final e produtivo, refrigeradores, máquinas de lavar, televisores, micro-ondas, computadores e aparelhos de *dvd's* – são equipamentos básicos de qualquer residência na periferia, inclusive na favela de Heliópolis.

Em termos nacionais, a própria demanda por energia tem aumentado com o consumo de bens e mercadorias. Segundo a “Pesquisa Nacional por amostra de domicílios” de 2011, realizada pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), houve um crescimento na maioria dos segmentos comerciais. De 2009 a 2011, os bens duráveis com maior crescimento foram o microcomputador com acesso à internet (39,8%), o microcomputador (29,7%) e o telefone celular (26,6%). O único bem com redução foi o rádio com menos de 0,6%.

Esses bens adquiridos fazem parte de um leque de necessidades da classe trabalhadora em expansão no país. Verifica-se claramente que uma parcela das famílias pobres hoje se encontra em áreas de urbanização de favelas, onde as distribuidoras têm permissão do poder público para regularizar as ligações clandestinas, o par Estado-empresa acaba por consolidar e movimentar as favelas e seu entorno.

Graças às empresas familiares daqueles que lutam para sobreviver na favela, o consumo de energia elétrica deixou de ser apenas residencial e passou a ser um consumo produtivo, ou seja, as duas formas de consumo são válidas para a manutenção do pequeno comércio.

Assim, a expansão da rede elétrica sobre antigas porções opacas¹³ da cidade de São Paulo, alargou a base produtiva do circuito inferior da economia urbana de suas extensas periferias. Em certa medida, a cobertura elétrica promoveu o desenvolvimento das “aglomerações populares”, frequentemente compostas por atividades menos capitalizadas, de pequeno comércio, serviços e de fabricação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política realizada pelas empresas do setor elétrico invade as trajetórias urbanas percorridas, principalmente em contextos atuais, uma vez que a “universalização” do serviço executada por grupos internacionais tem sentido econômico, não social. O uso da energia é determinante para o funcionamento de diversos ramos, inclusive para o pequeno comércio e para as atividades que são desenvolvidas no próprio domicílio.

No período da globalização, a sobrevivência de uma empresa depende largamente das suas

13 São lugares onde as modernizações e as políticas públicas não chegam, apesar de seus habitantes participarem da lógica que move a cidade enquanto habitantes de áreas pobres, trabalhadores de baixa renda e desempregados (Santos, 2002).

possibilidades de acumulação de capital e de emprego constante das inovações tecnológicas e de gestão. Nas últimas décadas, empresas ligadas ao circuito superior da economia urbana adotaram produtos de alta tecnologia, e isso resultou, sobremaneira, na eliminação de inúmeros postos de trabalho, relegando ao empobrecimento amplas camadas da população.

No país, isto esteve muito presente, principalmente, a partir dos anos 1990, como resultado de uma ampla abertura da economia nacional ao comércio internacional, o que veio ocasionar intenso rearranjo produtivo (Pacheco, 1998), combinado a adequação das empresas às novas normas técnicas, organizacionais e políticas, sob a pena de extinção caso a empresa não tenha tecnologia nem capital para investir.

Ao reforçar a corrida pela inovação modificam-se as relações existentes nos lugares e as desigualdades. Neste momento, é possível perceber com mais clareza, as intrínsecas relações entre os dois circuitos da economia urbana. Não se trata de uma simples relação horizontal, mas de uma relação de subordinação e dependência.

Nesse contexto, surgem os nexos perversos da articulação entre os dois circuitos. O processo de inovação tecnológico está amplamente amparado pelo progresso científico, o qual tem movimentado os padrões econômicos atuais e próprio modelo de sociedade (Silveira, 2007).

O resultado perverso é que a pobreza não é mais aquela pobreza intersticial, situada em períodos específicos do ano. Não se trata mais da pobreza marginal, mas estrutural, produto do modelo econômico vigente e das políticas neoliberais. Os efeitos da articulação entre circuito superior e circuito inferior são vividos nos lugares.

Vimos desta forma que a modernização das redes de energia nas favelas é uma chave explicativa de como as inovações tecnológicas podem atingir as porções opacas das metrópoles do mundo pobre.

O período atual enseja um entendimento sobre a expansão da pobreza urbana, uma vez que a rigidez tecnológica impõe uma combinação de fatores que custa a flexibilidade do trabalho pelos mais pobres. A pobreza urbana tem que ser interpretada sob a luz das especificidades do período atual, por isso a atualização do modelo de urbanização proposto por Milton Santos na década de 1970 é necessária e cabível.

Para além da dimensão econômica, importa a dimensão política do fenômeno (Santos, 2009), este é um caminho para compreender a limitação e espoliação dos direitos. Como consequência, reafirma-se um cidadão incompleto, arrebatado pelo consumo.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

Abreu, Maurício Almeida (1986), "O crescimento das periferias urbanas nos países do Terceiro Mundo: uma apresentação do tema", in Milton Santos; Maria Adélia de Souza (org), *A Construção do Espaço*. São Paulo: Nobel, 61-70.

Akrich, Madeleine (2010), “Comment décrire les objets techniques?”, *Techniques & Culture*, 54-55. Consultada a 17.01.2015 em <http://tc.revues.org/4999>

Baudrillard, Jean (1995), *A sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70.

Biondi, Aloysio (2003), *O Brasil privatizado: um balanço do desmonte do Estado*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Bouffleur, Rodrigo (2006), *A questão da gambiarra: formas alternativas de desenvolver artefatos e suas relações com o design de produtos*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo: FAU.

Certeau Michel de (2008), *A invenção do cotidiano. 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes.

D’Araújo, Roberto Pereira (2009), *O setor elétrico brasileiro – uma aventura mercantil*. Brasília: Confea.

Dieese (2013). *Boletim de indicadores do comércio*. São Paulo: Dieese.

Dollfus, Oliver (1993), “Geopolítica do Sistema-Mundo”, in Milton Santos et al (org), *O Novo Mapa do Mundo. Fim de Século e Globalização*. São Paulo: Hucitec/Anpur, 23-45.

Foucault, Michel (2008), *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes.

Harvey, David (2009), *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola.

Heller, Agnes (2004), *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra

Ibge (2010), *Censo Demográfico. Aglomerados subnormais*. Rio de Janeiro: IBGE.

Maricato, Ermínia (2011), *O impasse da política urbana no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Montenegro, Marina Regitz (2012), *Globalização, trabalho e pobreza no Brasil metropolitano. O circuito inferior da economia urbana em São Paulo, Brasília, Fortaleza e Belém*. Tese de doutoramento, Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo: FFLCH.

Pacheco, Carlos A. (1998), *Fragmentação da Nação*, Campinas: Unicamp -IE.

Ribeiro, Ana Clara Torres; Silva, Catia Antonia da (2013), “Impulsos globais e espaço urbano. Sobre o novo economicismo”, in Ana Clara Torres Ribeiro, *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 114-139.

Sampaio, Maria Ruth Amaral de (1991), *Heliópolis: o percurso de uma invasão*. Tese de Livre Docência, Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo: FAU.

Santos, Milton (1975). *L’espace partagé. Les deux circuits de l’économie urbaine des pays sous-développés*. Paris: M.-Th. Génin, Librairies Techniques, 1975.

Santos, Milton (1977), “Sociedade e Espaço. A Formação social como teoria e método”,

Boletim Paulista de Geografia, 54, 81-99.

Santos, Milton (1978), *O Espaço Dividido. Os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos*. Tradução de Myrna T. Rego Viana. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Santos, Milton (1987), *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel.

Santos, Milton (1999), *Projeto de Pesquisa. Empresas territoriais e dinâmicas da Formação Sócio-Espacial Brasileira*, Lapoplan, mimeo-USP.

Santos, Milton (2002), *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo: Edusp.

Santos, Milton (2009), *Pobreza Urbana*. São Paulo: Edusp.

Santos, Milton; Silveira, María Laura (2001), *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. Rio de Janeiro: Record.

Secretaria de Energia (2013), *Resumo Executivo Energia Elétrica*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo.

Silveira, María Laura (2007), "Metrópolis brasileiras: un análisis de los circuitos de la economía urbana", *Revista Eure* (XXXIII)100, 149-164.

Silveira, María Laura (2009), "Finanças, consumo e circuitos da economia urbana na cidade de São Paulo", *Caderno CRH* (22), 55. 65-76.

Silveira, María Laura (2010), "Região e Globalização: pensando um esquema de análise", *Redes*, (15) 1, 74 - 88.

Yaccoub, Hilaine (2010), *Atirei o pau no gato: Uma análise sobre consumo e furto de energia elétrica*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Fluminense. Niterói: ICHF.

Zanotelli, Cláudio (2013) "Cidade fragmentada: estudo comparativo de dois bairros nos usos e acessos à rede Internacional", in *II Simpósio Eletrificação e Modernização Social. A expansão da energia elétrica para a periferia do capitalismo*. Universidade Estadual de São Paulo: FFLCH. s/ p.



WOMEN INPOWER WOMEN

DEMOCRACIA, JUSTIÇA E BOM-VIVER EM EXPERIÊNCIAS NÃO-CAPITALISTAS EM MOÇAMBIQUE, ÁFRICA DO SUL E BRASIL

Teresa Cunha¹

Resumo

Boaventura de Sousa Santos afirma que *a compreensão do mundo é muito maior do que a compreensão ocidental do mundo* sendo esta também a ideia seminal do projecto internacional que dirige: *ALICE: Espelhos estranhos, lições imprevistas*.

É a partir desta tese fundadora que parto para questionar e teorizar, do ponto de vista feminista e pós-colonial, a existência de experiências socioeconómicas não-capitalistas, engendradas e lideradas por mulheres na África austral oriental e no centro oeste e sudeste do Brasil. Esta proposta tem uma dimensão comparativa mas atende sobretudo à importância científica contemporânea de ampliar os cânones da ciência e visibilizar, tematizar e incorporar experiências obscurecidas e activamente silenciadas que contêm pressupostos e dimensões sociais para compreender e transformar o mundo.

Nesta apresentação faço uma reflexão teórica que me assiste na discussão de dois conceitos que desenvolvo e analiso a partir das lições recebidas nos *suis não-imperiais* e que sustentam o meu estudo: a abundância e a sobriedade.

Palavras-chave: Outras economias; Dignidade Humana; Pós-colonialismos; Feminismos; Sul Global

Abstract

Boaventura de Sousa Santos states that *the understanding of the world is greater than the western understanding of the world*. This is also the seminal idea of the international research project directed by him: *ALICE: Strange mirrors, unsuspected lessons*.

Based on this foundational thesis I aim to question and theorize, from a post-colonial feminism point of view, the existence of non-capitalist socio-economic experiences, engendered and led by women in Southern Africa, South East and Centre West of Brazil. This paper has a comparative dimension and gives a greater importance to the amplification of the scientific canon opening space and the debate to look forward, discuss and incorporate experiences, which have been actively silenced but with major heuristic potentialities to understand and transform the social sphere.

In this presentation I do a theoretical reflection that assists me in the discussion of two concepts that I have been developing due to the lessons learned with the *non-imperial Souths* that underpinned my study: the abundance and the sobriety.

Keywords: Other Economies; Human Dignity; Post-Colonialisms; Feminisms; Global South

¹ Teresa Cunha has a PhD in Sociology by the University of Coimbra with a comparative thesis on 'A feminist and post-colonial analysis of East Timorese and Mozambican women's power and authority strategies'. She is working in a post-doctoral project with the following title: Women InPower Women. Democracy, dignity and good-living in Mozambique, South Africa and Brazil. She is a senior researcher at the Centre for Social Studies of Coimbra University, Portugal, Associated Researcher at the Centre for African Studies of University Eduardo Mondlane, Mozambique and the CODESRIA. She is a professor at the College of Education in Coimbra and Visiting Professor at The Federal University of Rio Grande do Sul and at the National University of Mato Grosso, Brazil. Her research main interests are: feminism, post-colonialism and Indian ocean, human rights; women and post-conflict; security and memory, feminist economies. She has published the following books: Never Trust Sindarella. Feminismos, Pós-colonialismos Moçambique e Timor-Leste; Ensaios pela Democracia. Justiça, dignidade e bem-viver; Elas no Sul e no Norte; Timor-Leste: Crónica da Observação da Coragem; Feto Timor Nain Hitu - Sete Mulheres de Timor; Vozes das Mulheres de Timor; Andar Por Outros Caminhos; Raízes da Participação. She also published several scientific articles and book chapters in different countries and languages.

O conhecimento fala

A sabedoria escuta

Vovó Matimba

TEORIAS EM-PODER DELAS

A presença e a penetração do capitalismo nas nossas sociedades é tão avassaladora que procurar *outras economias*, ou seja, aquelas que estejam para além dele, em resistência a ele ou em pura fractura com ele se torna numa busca muito complexa.

Decerto que um olhar feminista pós-colonial introduz uma diferença analítica crucial que me tem permitido considerar que *no sul e com o sul* as lições são quase sempre imprevistas e, os espelhos, desafios maiores para uma inovação teórica. A minha abordagem feminista traz de imediato para o debate duas questões preliminares: a primeira é a da posicionalidade do olhar científico e da forma como ele sobredetermina a relação entre os chamados sujeitos e objectos do conhecimento ou, nas palavras de Sandra Harding, entre especialistas e leigos dentro da ciência. Em segundo lugar, uma abordagem feminista não ignora as relações de poder que se inscrevem e escrevem sobre a realidade social. Posicionalidade e relações de poder são dois *topoi* teóricos que questionam desconstroem dicotomias e universalismos *a priori* e ressaltam as poli-racionalidades em presença. Uma perspectiva feminista e pós-colonial não só enriquece mas radicaliza esta crítica profunda à construção da uma ciência positiva e normativa.

Afirmar-se feminista pós-colonial é sempre um múltiplo esforço de reorganizar profundamente os mapas e as agências cognitivas com os quais temos que lidar. Falar de feminismo pós-colonial é sempre, além do mais, o contacto e a perplexidade perante as memórias divergentes, as narrativas discrepantes e as histórias ao contrário. Além disso, é poder pensar para além do colonial e da colonialidade que ainda nos prende à modernidade ocidental. É um exercício constante de colocar em evidência a nossa tamanha ignorância perante um mundo pluriverso, e não o universo da imaginação colonial, e a nossa arrogância de considerar que o podemos compreender e dominar com aquilo que apenas nós inventámos: a ciência moderna. A estas forças epistémicas junto a *ecologia dos saberes* e as *epistemologias do sul* de Boaventura de Sousa Santos para poder falar e, sobretudo, escutar.

Assim, sou conduzida de imediato a fazer um exercício de *sociologia das emergências*. Procurei fragmentos, sinais, pedaços mas também estruturas operacionais de *outras economias*. A primeira consequência foi a renomeação do tema no qual se inscreve a minha pesquisa: *outras socioeconomias* em vez de *outras economias*.

A realidade com que fui contactando, as lições que fui aprendendo com esse *sul não imperial*

onde tenho trabalhado e estudado, levaram-me a perceber o quão fortes são as imbricações entre os modos sociais de existir e os de organizar e distribuir os recursos, de todos os tipos, que infra-estruturam, estruturam, alimentam e dão horizontes de futuro (bons e maus). Por este motivo a distinção disciplinar entre economia e sociedade, além de não ter sido útil, mostrou-se danosa no decurso da minha pesquisa ao tentar saber e conhecer aquilo que lá está, na realidade social, mas não está a ser visto ou está a ser olhado como meras estratégias de sobrevivência ou velhas idiossincrasias antropológicas de uma larga maioria de pessoas no mundo.

Essas socioeconomias concretas com que fui contactando e conhecendo, nasceram e criaram modos de resistência; são lutas seculares por outros modos de vida, por outros paradigmas de governo da casa mas também aparecem com adaptações funcionais, às vezes orgânicas, com o capitalismo. Decorre daqui a minha preocupação em procurar nestas realidades impuras, cheias de contradições, recusando e aceitando o capitalismo, a profundidade do social que está entalhada e que talha no que, na superfície, pode ser avaliado apenas como ausência de escolhas, pobreza, ignorância, ou modos primitivos, atrasados, obscuros, ancestrais, e pior ainda, obstáculos ao desenvolvimento, de um grupo social se organizar e tratar da sua casa, dos seus conhecimentos e dos seus bens.

É um estudo qualitativo, realizado ao longo de dois anos, com base nas narrativas de mulheres (e alguns homens) com uma dimensão comparativa. Tendo o epicentro em Moçambique inclui trabalho empírico e documental em 3 países: Moçambique nas províncias de Maputo, Gaza, Inhambane e Tete; África do Sul, províncias de Gauteng e North West; Brasil, estado do Rio Grande Sul e do Mato Grosso.

A metodologia passou ainda por uma revisão abrangente da literatura (ainda não terminada) e análise documental de diversos formatos, suportes e proveniências. Utilizei a gravação de depoimentos em vídeos e da reportagem fotográfica sobre alguns dos ambientes pesquisados. O meu dispositivo metodológico cobre 3 grandes campos analíticos:

- práticas de produção, gestão e distribuição da riqueza, poupanças, empréstimos e investimentos como modos endógenos e não-capitalistas, engendradas e lideradas por mulheres, das comunidades e grupos observados;
- diferentes agências cognitivas e suas respectivas pragmáticas narradas por mulheres (e alguns homens) que estão activamente implicadas em práticas não-capitalistas;
- troca de conhecimentos entre os grupos e comunidades que implicam acções de disseminação entre as actoras locais, as lideranças femininas e as suas organizações criadas e mantidas nos seus próprios termos.

Distingo, das lições recebidas em muitas ocasiões por estes campos de trabalhos, duas características basilares que me parecem formar um padrão conceptual nas socioeconomias que estudei e que parecem ser dissociações explícitas com o modelo capitalista de organização económica e, portanto, social: a abundância e a sobriedade.

DA ABUNDÂNCIA E DA SOBRIEDADE SE TRATA O BOM-VIVER

Fortalecida por tantas que foram as lições que se esse *Sul não-imperial feminino* me proporcionou avanço combinando-as com a ideia crítica de Boaventura Sousa Santos (2004) de que as alternativas ao capitalismo só podem ser pós-capitalistas.

As duas ideias, *sobriedade* e *abundância*, que me parecem informar essa busca por um horizonte inédito mas viável, não me parecem poder ser reduzidas a meras categorias analíticas de uma sociologia de banda estreita como ainda é a sociologia *mainstream* ocidental mesmo quando questionada pelas suas versões críticas. As minhas razões para o afirmar são as seguintes: quando se enunciam essas duas entidades, sobriedade e abundância, a partir de uma geografia do conhecimento estranha, se não invisível, ao mundo ocidental, elas são constituintes vivos do princípio da não separação, compostas de complexas relações entre espiritualidades, crenças e fé; valores e identidades; memórias, rituais e símbolos; conhecimentos, práticas e tecnologias. Se para serem percebidas e tematizadas precisarem respeitar as regras da separação e da etiquetagem elas perdem sentidos e, com eles, se perderá o meu trabalho de cientista social. Por estas razões o que aqui apresento são hermenêuticas incompletas, são epistemologias compostas do lusco-fusco das minhas tentativas e das minhas ignorâncias. Contudo, são já caminhos feitos, apenas e porventura em andamento, não terminados.

Antes de me debruçar com detalhe sobre o que são, a meu ver, essas lições imprevistas da sobriedade e da abundância, é necessário analisar e definir o contexto maior em que estas entidades estão operando e criando, não apenas resistências, mas também alternativas vitais para uma larga maioria de pessoas no *Sul Global*. O tempo e o espaço aqui são escassos e vou ter que trabalhar com essa escassez, por isso, o traço é largo mas estou certa que a linguagem *sem açúcar e sem afeto* do atual reajustamento estrutural a ocorrer nos *Suis do Sul* incluindo Moçambique, África do Sul e Brasil **não** impressionará pela novidade.

A extração maciça de recursos minerais e energéticos de vários tipos; a sobre-exploração e a usurpação da terra para culturas intensivas; o deslocamento forçado de populações; a privatização de recursos vitais como orlas marinhas e ribeirinhas, e portanto do acesso à água de irrigação e para consumo biológico; o abate de florestas, a destruição de savanas e corredores da biodiversidade na terra e no mar; a reestruturação fundiária através dos planos de concessões; a especulação imobiliária; a financeirização da economia e o colapso dos mercados de pequena escala e de proximidade; o aprofundamento das desigualdades sociais; a erosão da democracia e dos sistemas de representação, governo e controlo pelas/

os cidadãos/ãos; a suspensão não-dita das garantias constitucionais e jurídicas a vários níveis; a nova retórica desenvolvimentista; os conflitos armados nas florestas, favelas ou *townships* que se desenvolvem e se alastram, são a política por outros meios hoje em dia; a insegurança cívica e a perseguição intelectual; as políticas de assimilação como os novos nomes para genocídio e epistemicídio; o empobrecimento brutal e brutalizado em que o dia seguinte é sempre o mais concreto horizonte de não existência são, entre outras, as trágicas faces do ajustamento estrutural a ocorrer nos países estudados e no mundo.

Se juntarmos a este panorama avassalador as relações de poder desiguais existentes entre mulheres e homens e que estão, tanto nos interstícios das relações sociais mais privadas às mais públicas, podemos aceitar, pelo menos, que o ponto de partida é severo, e que a posicionalidade deste conhecimento é, antes de mais, informada pela injustiça e sofrimento estruturais. Contudo, a realidade apresenta-se criativa e complexa e permite-nos ir chegando a lugares de enunciação discordantes que falam e narram *outras* divergentes maneiras de estar no mundo e de o governar. Por outras palavras, uma outra maneira de ser a própria humanidade.

Debruço-me sobre o que chamo socioeconomias engendradas e lideradas por mulheres. São socioeconomias de Bom-Viver, em que a abundância e a sobriedade são os nós de uma epistemologia complexa que *não desperdiça experiências* e que não prescinde das *ecologias de saberes* e de *escalas*.

Afinal o que sou capaz de dizer, pronunciar e analisar sobre a abundância e a sobriedade? Não prescreverei respostas, ensaio antes, uma hermenêutica feminista e pós-colonial.

DA ABUNDÂNCIA

Distingo a abundância porque reparo que os bens, valores e riquezas à disposição da comunidade-sociedade-grupo são diversos, múltiplos e fartos. A abundância é o reconhecimento da autoria, da identificação, da nomeação, da definição coletiva dos valores disponíveis em proveito de todas as pessoas e as demais criaturas do mundo a que se ligam e se interconectam. Abundância é reconhecer todos os bens que estão em presença de uma comunidade-sociedade-grupo para trocar, para distribuir e redistribuir porque o valor e preço são duas coisas diversas e não se podem reduzir um ao outro. Abundantes porque os bens-recursos não são apenas as mercadorias, o que se compra e se vende, mas sim, tudo aquilo de que a comunidade-sociedade-grupo dispõe para viver e viver bem: são os frutos da terra, instrumentos manufacturados mas também são os sentimentos de pertença e proteção, são os espíritos, deusas e deuses, são a atenção, o cuidado, são os serviços do cuidado, são a confiança, são as cadeias de produção justa e solidária, a inovação nas soluções, as tecnologias os conhecimentos e as sabedorias. A criação da escassez é um dos principais recursos do capitalismo para poder garantir a acumulação, o lucro e o poder de alguns. Pelo contrário, reconhecer e definir a fartura e a abundância são um dos principais modos de

definir uma socioeconomia não-capitalista porque rompe com o poder do uso exclusivo da força da acumulação sem fim.

Em Porto Alegre, nas ruas da baixa, junto à Olaria, um grupo de mulheres e homens reúne-se. Quando não há uma sala disponível, reúnem-se na rua, espaço de todas e de todos e começam por decidir a pauta do dia que será também a pauta do próximo número do jornal 'Boca de Rua'. O 'Boca de Rua' é um jornal colectivo, criado e feito por aquelas pessoas a que na sociedade se conhecem por moradores de rua, sem tecto, sem abrigo. Não têm bens, nem lugar para morar. Deambulam. Não têm nada, parece ser o caso. São os pobres que a cidade não quer ver espalhados por aí, na rua. Mas o 'Boca de Rua' diz exactamente o contrário porque há quase dez anos que é editado todos os meses, ganhou prémios e tem sempre matéria actualizada e de interesse para se compor e escrever. Naquele grupo de mulheres e homens abundam as ideias, as palavras, o sentido da oportunidade, as competências para escrever, tirar fotografias realmente pertinentes da e para a cidade. Naquele grupo abunda também o brio de fazer uma coisa bem feita porque não fica para elas e eles mas sim para todas e todos que queiram ler o seu jornal. Abunda dignidade, abundam ideias de como lutar e conseguir a máquina que vai imprimir, mês após mês o seu jornal. E ainda por cima quem lidera e agrega todo o grupo é Rosina, uma mulher que um dia salvou um gigante da sua ilha-prisão.

A abundância de ideias, de dignidade, de interesse pelo colectivo é um elemento de um outro paradigma socioeconómico que está por se cumprir porque não transforma nem em mercadoria nem em lixo os recursos, as ideias, as coisas, as tecnologias ou os saberes.

Entre em casa da Nomarussia no East Rand, uma township como todas as que vi nos arredores do Joburg. Nomarussia é uma senhora de uma delicadeza extraordinária que me acolhe com simpatia e disponibilidade. Ela lidera um grupo de mulheres e homens que desde 1994 lutam pelas reparações devidas pelas perdas e violências cometidas contra elas e familiares aquando do final do regime do apartheid na África do Sul. Estão reunidas/os numa divisão da casa que deveria ter sido uma garagem se houvesse carro para lá estacionar. Durante mais de 4 horas cada uma daquelas pessoas falou sobre si, sobre as violências sofridas e sobre os seus direitos a uma justa reparação por parte do Estado. Nomarussia traduziu palavra por palavra para inglês para que eu pudesse entender e conversar com todas e todos. A reserva de sabedoria e de conhecimentos especializados sobre acontecimentos e também sobre as leis do país foi farta, foi decisiva para eu poder compreender a dimensão do conflito que afinal nunca se fechou, até agora. No final, já seriam umas 15h foi servido um almoço para toda a gente. Eu tinha levado uns refrescos e uns

biscoitos mas eram insuficientes para tanta gente. Perguntei a Nomarussia como tinha feito e se seria preciso alguma ajuda. Ela sorriu e declinou. Prato a prato foi distribuído o que havia para comer e que foi suficiente: um belo caldo com sabor a peixe, massa e um pedaço de pão. Os refrescos foram servidos ao copo por pessoa. Foi divertido, cantou-se e dançou-se e consegui falar com muita gente, sempre em inglês porque ali, a única que não sabia línguas, era eu.

A abundância é capaz de reinventar o círculo virtuoso da utilidade social e o prolongamento da vida através do cuidado e trocas solidárias, que não se esgotam e que aumentam o poder de relação positiva entre as comunidades e o mundo. Nesta economia da abundância consumir é também usar em reciprocidade; é investir e poupar porque atribui valor social e perspetivo a todas as dimensões e potenciais de riqueza das comunidades e valoriza todos os aspetos do bem-viver. A economia da abundância é o contrário político, económico e ético da austeridade que é uma outra maneira de dizer uma economia de escassez na qual só alguns podem ter lugar e viver bem.

Mamã Hermínia levanta-se para falar no Colóquio Internacional. E começa por se apresentar dizendo o seu nome e o nome do seu projecto comunitário lá no Chibuto na província de Gaza: Pfuneca. Como olhou em volta e viu que nem toda a gente fala changana explicou que Pfuneca quer dizer 'mais ou menos' em português 'venha ajudar-se'. A associação é composta por pessoas viventes com HIV/SIDA que não têm acesso aos serviços de saúde ou aos medicamentos que se têm que comprar na farmácia. O pouco dinheiro que conseguem, gastam com a família, normalmente comprando alguma comida que não há em casa. A ideia da mamã Hermínia foi simples. Ela tinha ouvido falar numa coisa parecida e resolveu colocar em prática. Chamou algumas das mulheres que conhecia na vila e propôs-lhe fazer um cofre. Cada uma delas foi convidada a fazer parte do grupo colocando a quantia de dinheiro que pudesse, em cada mês, no cofre de todas. Tudo ficaria registado: nome, mês, quantia guardada. Decidiram depois que 5% do que fosse colocado no cofre ficaria à disposição de todo o grupo para alguma emergência relacionada com a doença e o restante iria ser guardado e redistribuído à vez. Ela enfatizou de imediato, que passado um mês já eram 30 mulheres no grupo e que passado um ano já são 20 grupos de 35 pessoas cada um. Alguns homens ao constatarem os benefícios também resolveram aderir e foram bem-vindos. Hoje em dia há 20 cofres e a discussão que a associação tem em cima da mesa é como gerir de forma justa e equitativa tanto dinheiro e se devem ou não constituir mais grupos em outras localidades do distrito que estão a pedir a sua integração. Onde havia doentes continua a haver doentes mas todas e todos têm uma segurança social e dinheiro para melhor as suas vidas conforme o

decidirem. Achei muito interessante. Vou ter que perceber melhor como funcionam estas abundâncias das quais apenas uma pequena parte vai parar dentro dos cofres de madeira com cadeados de duas chaves.

DA SOBRIEDADE

Em segundo lugar, combinando-se com a abundância, surge a sobriedade. A sobriedade é uma prática que garante a redistribuição justa dos recursos, quaisquer que estes sejam, pelas pessoas e para assegurar a vida em todas as suas dimensões. A sobriedade, tal como a venho entendendo, é o contrário da renovação obsessiva do novo – aqui a redundância é propositada. É uma ruptura com a vertigem de eliminar o passado, subsumir o presente para imaginar-se estar sempre no futuro. A sobriedade, pelo contrário, é a fiança de um tempo que se valoriza e se enriquece à medida que não cede aos curtos-circuitos do que ainda agora era novo e logo em seguida obsoleto. Sobriedade é também quando se olha para um objecto como se ele fosse algo de orgânico cuja vida deve ser prolongada e atenciosamente cuidada para que o trabalho que facilita ou que oferece possa também ele ser repetidamente posto ao serviço dos fins para que foi criado. Não é avareza é o contrário do desperdício; não é porque não é possível comprar mais, repor, encontrar no mercado das coisas, é multiplicar a utilidade vital e funcional das coisas; é o contrário do *pensamento descartável* é uma hermenêutica de cuidado de preservação orgânica entre criaturas e instrumentos.

Entrei no consultório da Mãe Duzéria com o consentimento dela. À porta ficam as chinelas, dela e as minhas, lá dentro uma penumbra, mal se vêem as paredes que cobertas daquele barro cinzento se misturam com a luz coada do dia. Sentamo-nos cada uma de nós na sua esteira, frente a frente, e começamos a nossa conversa. Não vejo quase nada naquele consultório, apenas ao fundo um cesto e ao lado do cesto uma pequena estante com frascos velhos. À medida que os meus olhos se refazem à penumbra espero ver mais detalhes mas, na verdade, não havia mais nada para ver. É o consultório médico mais sóbrio que alguma vez vi. Dentro do cesto estão os instrumentos do trabalho de diagnóstico. A estante é uma farmácia completa. Do lado direito da Mãe Duzéria uma lista telefónica. Pode-se até pensar que estava perdida algures no passado e na pobreza de quem não pode ir ao hospital. Mas afinal, no final da conversa, decidi ir por outro caminho e vi sobretudo a sobriedade dos actos médicos ali praticados nos quais se inscrevem 3 anos intensos de preparação inicial, testes, validação dos conhecimentos pelos pares, anos de experiência clínica sem nunca precisar de acender as luzes que revelam o quadro com o último certificado de participação naquele congresso médico onde o prestígio se mede pela imponência do futuro que se apresenta.

A sobriedade é também o contrário da ganância. É o reverso da avidez de ter sempre mais, acumular, fazer armazém de coisas mas também de poder. A sobriedade é saber aplicar a justa medida das coisas, dos poderes, dos recursos àquilo para os quais são convocados para o Bom-Viver de todas e todos. A sobriedade é uma forma de radicalização da democracia uma vez que ao invés de acumular poder, estatuto, honras, direitos, prerrogativas, recursos, impele à *autoridade partilhada* e disciplina a pulsão destruidora da autocracia e personalismo.

As meninas do 'Horizonte Azul' acabaram de interpelar a Alta Comissária da Polícia de Maputo sobre a situação de insegurança permanente que as elas vivem sobretudo no caminho para a escola e de volta a casa. Sucedem-se as violações, raptos, o assédio, agressões verbais e elas sentem que nada acontece para que se mudem as coisas. Na verdade, estas meninas adolescentes de 13 aos 18 anos falaram sem medo e articulando bem a sua experiência com a lei em vigor questionando e deixando a Comissária zangada por se ver sem poder para voltar ao seu registo autoritário no qual prevalecem a demagogia e o paternalismo. E não foi uma menina apenas que falou e questionou, foram 14 numa sala com cerca de 50 pessoas a assistir. Nenhuma delas levantou a voz e todas, sobriamente, respeitaram o estatuto da Alta Comissária da Polícia. Estou feliz por poder assistir a esta sessão e pergunto-me se alguma vez eu vi tanta coragem, tantas questões difíceis e bem postas em outro lugar do mundo num seminário como este. A Dalila Macuacua é a jovem que lidera o 'Horizonte Azul' e que está sentada ao meu lado. Sorri mas não diz uma única palavra. O trabalho dela não é falar mas escutar como as meninas que lidera impressionam quem as ouve e como sabem dizer não quando são ensinadas somente a obedecer.

A sobriedade, como até aqui a tenho apresentado põe em evidência, por um lado, a *ecologia das temporalidades* que a sustenta e lhe dá múltiplos sentidos e, por outro lado, as suas virtudes democratizadoras de *alta intensidade*. Por último, gostaria de me deter sobre uma outra característica da sobriedade imbricada nas lições das socioeconomias desses *suis non-imperiais* a que submeti as minhas *ignorâncias imperiais*. A sobriedade funciona em muitos casos como a vital necessidade de uma redução drástica dos custos com as luzes. Quando digo luzes, não digo lâmpadas, candeeiros ou outros artefactos movidos a energia elétrica de qualquer origem. Opto por dizer Luzes no sentido das epistemologias das Luzes, centradas no vórtice probatório do olhar, no olho logocêntrico e na presunção de que essa Luz irradia e pode explicar o mundo todo. A sobriedade é o desvio do olhar para dar lugar ao corpo todo, criando espaço e tempo para a reparação dos danos provocados pela violência tão colonial de separar, dividir, implantar fronteiras nas quais se assegura a desigualdade da alteridade subalterna.

Depois da embaixada assegurar que as visitas eram de confiança aconteceu o primeiro encontro com a comunidade Guarani na Lomba do Pinheiro. Este

serviu para que o Cacique José Cirilo avaliasse se a embaixada não se teria enganado. Ele reforçou a sua postura de líder indígena tantos nos gestos como nas palavras. Escutou muito mais do que falou e quando falou apenas disse o que lhe interessava. Nada mais. Todo o encontro foi confinado à pequena sala que serve de escola às crianças da comunidade. Foi depois, por um recado enviado que concordou com um encontro mais prolongado e directo com a matriarca, senhoras e meninas da comunidade. Tinha feito as suas consultas, reflectido e mandou dizer que seria um prazer receber-me. Isto foi muito importante para mim mas o mais surpreendente, pelo menos para mim, estaria por acontecer. Com uma pontualidade exemplar, a Maria Eugénia, a matriarca guarani, reuniu as mulheres da sua comunidade para podermos conversar. Trouxeram os seus artesanatos, as crianças de colo e sentaram-se em roda. Maria Eugénia sentou-se virada para uma das suas noras olhando para ela e iniciou a conversa na língua guarani alegando que não saberia falar em português. Durante toda a nossa conversa só a nora da matriarca olhou para mim quando traduzia para português a fala das outras. A Maria Eugénia falou com os olhos postos na nora, e todas as outras mulheres falaram olhando para a Maria Eugénia ou olhando para os filhos. O não olhar para mim foi o exercício de um poder que eu não soube nomear. Não foi humilhante, apenas me fez aprender a falar com a sobriedade de uma visitante que respeita a sua anfitriã. Não foi um encontro, nem uma conversa, muito menos uma entrevista, foi um e decisivo exercício de sobriedade.

CONCLUSÃO

Neste trabalho parto de uma perspectiva feminista e pós-colonial, dando relevo à geografia política e posicionalidade de todos os conhecimentos e transversalidade das relações desiguais de poder entre mulheres e homens na produção de conhecimento mas também nas relações sociais. Suplementei este patamar teórico com as teorizações de Boaventura de Sousa Santos sobre *Epistemologias do Sul*, *Sociologia das Emergências e Ecologia de Saberes*. Toda esta urdidura teórica serviu-me, não apenas para me assistir na análise que se seguiu, mas também para a confrontar com o que o trabalho empírico que realizei durante dois anos nos *suis não-imperiais* da África austral e América do Sul. Em seguida, tracei em desenho largo algumas das características do contexto de penetração e impactos concretos do capitalismo neo-liberal contemporâneo global para poder evidenciar tanto os estranhos espelhos encontrados como as lições imprevistas que recebi.

Na segunda parte do texto, apresento e discuto as entidades socioeconómicas da abundância e da sobriedade ao mesmo tempo que uso as minhas notas de campo para, ainda que muito imperfeitamente, o espelho reflecta e me deixe conhecer de cabeça para baixo e de *patas*

arriba².

REFERÊNCIAS

O carvão de Tete a arder no coração de Moçambique

Mutia nunca chegou a entender bem quem eram aquelas pessoas de quem o vovô falava. não conhecia nem a família nem o nome mas deixou-se ficar e ouviu. O velho Assumê afirmava que uma gazela e uma leoa do mato tinham estado por lá protegendo aquela criança que uma mãe tinha dado parto por ali. Mutia repensou muito nessa história agora que se tinha decidido a não acreditar mais nas palavras do vovô que o tinha ensinado.

A vida que de todo se tinha modificado, que ele desaguentava ver como sua o tinha levado a esta situação. Desde que o milho fora plantado na machamba que a sua esposa lhe pedia uma capulana por semana e insistia todos os dias que era a sua obrigação como marido dar-lha.

- Não vês como as esposas dos teus amigos andam bonitas com as suas capulanas novas, marido?

O seu coração de marido arfava e as dignidades de homem rompiam-se em prantos, a sua macheza se desmoronava na resposta sempre igual:

- Esposa mas eu não tenho dinheiro para te comprar a capulana nova.

Mutia só entendia que desde que chegaram aqueles estrangeiros que falam português de uma maneira que ele nunca tinha ouvido, nem na Nação, nem chefe, nem por homem grande, nem por mulher nem por feiticeira que nele lhe arrebetava em dores na alma. as coisas estavam a rodar tão depressa que lhe faziam espasmos no peito. vieram máquinas, carros grandes, casas grandes e o ar se encheu de carvão e as machambas começaram a ser esmagadas por 20 000 meticais e as nossas casas desconstruídas e matadas por dentro e por fora. pareciam as águas do Zambeze invadindo, e que tudo deixam apagado quando passam revoltadas com o vento e com os raios das trovoadas, mas em a sua húmida humildade de se retirarem depois da tempestade.

- são uns confusos, estes estrangeiros, só arranjam confusão. até confusam com esposas. Filhas, mães e até irmãs e não têm respeito nenhum murmurava sem coragem Mutia já que um dia a sua esposa chegou a casa com uma capulana nova.

foi uma e depois uma outra ainda mais bonita seguida de mais duas e quando chegou a outra Mutia já não as queria contar porque a voz da sua macheza lhe desconhecia a sua própria boca.

² Parafraseando o título do livro de Eduardo Galeano: Patas arriba. La escuela del mundo al revés, 1998. Buenos Aires: CATÁGOLOS.

não havia razão nenhuma para esperar. se ele já tinha resolvido desacreditar na história do vovô *Assumé* que *ele chamava de natal* porque havia de contar com a vida que antes conhecia? *Estava tanto calor que os braços adormeciam e as mãos dormiam com eles. era aquele tempo em que a gazela e a leoa tinha estado lá, lá naquela casa onde deu parto aquela que vinha caminhando desde o Malawi e foi parar na localidade de Nheleti.*

Dormidos e adormecidos os braços e as mãos finalmente deram conta da ordem da sua vontade e cortaram o seu pénis com a catana mais pequena. colocaram-no numa caixa e mandou-os entregar a relíquia das suas indignidades na casa da sogra e do sogro com uma carta que dizia assim:

- devolvo e guardem porque é por causa dele que estou a sofrer.

e sentou-se para que Assumé regressasse com mais uma das suas lições em que ele pudesse confiar.

Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. Coimbra: Edições Almedina.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (orgs.) (2004), *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.) (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.



MODOS DE FAZER E ESTAR EM DJABULA, MOZAMBIQUE

Pedro Pereira Leite¹

Ana Fantasia²

Filipa Zacarias³

Patrícia Maridalho⁴

Abstract

We present the preliminary results of the project “Tree of Memories” developed at the Community Center of Djabula, a village south of Maputo where the NGO VIDA work for an emancipatory social intervention. The association supports the forms of land use and local resources for the generation and diversification of income and support the local community, training of community members for social intervention and the development and use of local knowledge. The results have been scattered in other communities in order to provide a more equitable distribution yields.

The project “Tree of Memories” aims working modes of use of social memory in the community for creating social innovation. The article presents the results achieved so far, describing the process of identifying the agents and the recognition of space.

Keywords: Memory and Social Innovation, mutual societies, Ecology of Knowledge Biographical Circles

Resumo

Apresentamos os resultados preliminares do Projeto “Árvore das memórias” desenvolvido no Centro Comunitário de Djabula, uma aldeia ao sul de Maputo onde a ONGD Vida desenvolve uma intervenção social emancipatória, apoiando as formas de associação sobre o uso da terra e dos recursos locais para a geração e diversificação de rendimentos e apoio à comunidade local. Reforça a capacitação dos membros da comunidade para a intervenção social e a incorporação e uso dos saberes locais. Os resultados têm vindo a ser disseminados noutras comunidades, com o objetivo de proporcionar a distribuição de rendimentos mais equitativa.

O projecto “árvore das memórias” tem como objetivo trabalhar os modos de uso da memória social na comunidade para a criação de inovação social. O artigo apresenta os resultados alcançados até ao momento, descrevendo o processo de identificação dos agentes e o reconhecimento do espaço.

Palavras-Chave: Memória e Inovação Social, Mutualidades, Ecologia dos Saberes, Círculos Biográficos

1 Investigador em Pós-doutoramento no CES Universidade de Coimbra SHRH/BPD/76601/2011

2 Investigadora em Doutoramento de Estudos do Desenvolvimento no CEsa – Universidade de Lisboa.

3 Agrónoma-Consultora de Desenvolvimento Comunitário da ONG VIDA

4 Agente de Desenvolvimento da OND VIDA

ENTRADA

A comunicação sobre o projeto “árvore das memórias” que trazemos ao painel “Emancipação e Economia Social” neste Congresso Internacional “Epistemologias do Sul” promovido pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra está organizado em três tópicos. Em primeiro lugar apresentamos o espaço e a comunidade com quem estamos a trabalhar. De seguida apresentamos os fundamentos epistemológicos do projecto “Árvore das Memórias”, procurando justificar a sua relevância como proposta no campo da construção duma Ecologia dos Saberes e como instrumento de desenvolvimento das mutualidades e inovação social. Finalmente apresentamos os resultados preliminares obtidos nos trabalhos de campo desenvolvidos em maio e junho do corrente ano. Estes trabalhos terão sequência no desenvolvimento do projecto prevendo-se nova estada no terreno a partir de 2015.

Este trabalho integra-se no projecto de Pós-doutoramento Heranças Globais: a inclusão dos saberes das comunidades no desenvolvimento dos territórios”, que se encontra em curso no CES da Universidade de Coimbra⁵ e nas parcerias estabelecidas com o CESA - Centro de Estudos sobre Africa e o Desenvolvimento da Universidade de Lisboa e a ONGD VIDA, que atuam nesta região. Genericamente a investigação procura demonstrar a relevância do trabalho sobre os processos de produção da memória social na comunidade como instrumento de emancipação e criação de inovação social. Trata-se dum projeto que trabalha o saber da comunidade para alcançar novas formas para o seu uso, a partir da reflexão dos protagonistas. Os trabalhos desenvolvem-se na aldeia de Djabula, no distrito de Matutuíne/Bela Vista, na Região de Maputo em Moçambique.

O ESPAÇO E A COMUNIDADE

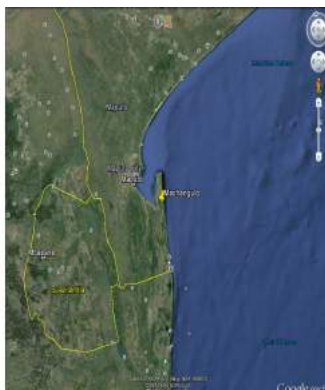


Ilustração 1 Baía de Maputo - Mozambique (Imagem google Maps)

Ilustração 2 - Distrito da Matutuíne (www.retratorural.pmaputo.gov.mz)

⁵ Neste projeto procuramos dialogar com a proposta das “Epistemologias do Sul”, propostas por Boaventura de Sousa Santos. (Santos 2000, 2006) e (Santos e Meneses2009).

Matutuíne é uma região com cerca de 5.000 km², com cerca de 40.000 habitantes de acordo com os Censos de 2007, e localiza-se 60 km a sul de Maputo, a capital de Moçambique. Trata-se da região mais meridional do país, com fronteiras com a província Kwazulu-Natal na África do Sul e a oeste com a Suazilândia. A norte encontra-se a cidade de Maputo, com a sua região metropolitana que induzem fortes dinâmicas de transformação na região.

O distrito é atravessado pelos rios Maputo e Tembe, que desaguam na Baía de Maputo, a qual delimita o território a norte. As áreas apresentam um povoamento disperso, com uma densidade populacional de 6,9 habitantes/km², que se agregam em aldeias extensas ao longo de trilhos e nas margens dos dois rios. Nela se localiza a Reserva de Elefantes de Maputo, uma importante área de conservação da natureza, criada nos anos 40 do século XX, para salvaguardar uma linha de comunicação entre as manadas com Kwazulu, face aos procedimentos de colonização e desmatização que então se iniciavam nesta região. Após a Independência em 1975, Moçambique aderiu à Convenção de Ramsar⁶, que tinha sido assinada em 1971, passando este parque a estar dependente dos princípios nela constante.

A população da região desenvolve uma pequena agricultura familiar e explora os recursos da floresta, sobretudo na produção de carvão. Maputo é o principal destino da produção. O carvão é recolhido na floresta através da limpeza e abate de árvores, é transformado em carvão em fornos familiares sendo, depois de ensacado, vendido ao longo dos trilhos. Há uma rede de compradores de carvão, organizados em camiões de caixa aberta, que recolhem os sacos e os transportam para as vendas em Maputo. As redes de vendas apresentam relações de solidariedade mecânica. Os produtos agrícolas excedentários, sobretudo mangas e amendoins são também transportados para a cidade. Um dos elementos de maior pressão na região situa-se no eixo da projectada estrada de ligação da catembe à ponta do ouro. A Ponta do Ouro, no extremo sul, é uma importante zona de desenvolvimento turístico, prevendo-se que a construção desta estrada faça aumentar a fluxo de turistas e a pressão para a ocupação dos territórios com maior vocação para as actividades e serviços de lazer.

O distrito está dividido em postos administrativos. Djabula é uma aldeia que pertence ao Posto Administrativo de Missavene, juntamente com Bela Vista, Madjuva, Salamanga e Tinonganine.

A paisagem é marcada pela presença dos rios. O regime de chuvas com uma precipitação irregular, alternando anos de seca, com estações muito pluviosas. A constituição dos solos, maioritariamente arenoso, com baixa capacidade de retenção de água, não permitem o desenvolvimento duma agricultura mais intensa fora dos leitos de aluvião dos rios. A zona integra-se Região Maputaland-Pondoland⁷.

6 Convenção assinada em 1971 na cidade iraniana de Ramsar. Trata-se da “Convenção das Zonas Húmidas com interesse internacional para as aves aquáticas” e constitui um dos primeiros tratados globais sobre protecção da natureza.

7 O Maputaland - Pondoland é uma região de biodiversidade situada no sudeste da costa da África Austral. Apresenta certas características endémicas. Para mais informações sobre a região veja-se http://www.retratorural.pmaputo.gov.mz/index.php?option=com_content&view=article&id=103&Itemid=21

Em termos de povoamento, a região regista na memória local os movimento das populações Tembe nos finais do século XIX, que se deslocavam das zonas de influência Zulu, no sudeste africano. A língua usada pelos seus habitantes resulta duma influência Tsonga e Nguni. Os Nguni são povos guerreiros, criadores de gado, que ocuparam a região sudeste do continente. Por seu turno a língua Tsonga constitui um grupo linguístico complexo que é classificada na família Tswa-Ronga. Em Moçambique, têm diversas variantes. É por vezes conhecida como Changana ou Ronga. A tradição pecuária marca as práticas das comunidades em conjunto com a agricultura de pequenos produtos para consumo. São práticas que exigem territórios de pastagens relativamente extensos, e áreas agricultáveis de proximidade. A defesa das manadas, contra estranhos e contra os animais selvagens marcaram durante o final do século XIX as formas de relacionamento destas comunidades com o espaço.



Ilustração 3 Indígenas do Sul de Moçambique. in Rufino, Santos (1929) Álbuns Fotográficos da Colónia de Moçambique

Datam desta época os primeiros conflitos com os colonos europeus. A então cidade de Lourenço Marques, na baía de São Lourenço fora até essa altura um estabelecimento prisional, sem uma ocupação colonial de interior. As actividades de mineração no Transval e terras de Orange, na África do Sul, tornam esta baía o espaço natural para escoamento de mercadorias. Após alguns anos de disputas com os ingleses, em 1875 estes territórios ficam sob a jurisdição portuguesa. Consideradas como terras inóspitas e perigosas para o homem branco, a região permanecerá sem uma colonização intensa até aos anos de 1930. A partir dessa altura a colonização intensifica-se e aumenta a pressão para ocupações das áreas mais férteis para usos agrícolas. Simultaneamente intensifica-se a exploração das madeiras da floresta e a prática das caçadas. Entre os anos 30 e 50 o desmatamento e a ocupação de terra deram origem a várias reservas indígenas, onde os colonos concentravam as comunidades locais.

Um elemento particularmente significativo desta época encontra-se no Museu de História Natural. Trata-se duma colecção de fetos de elefantes, onde se apresenta a evolução do feto ao longo de 24 meses de gestação. Importante testemunho para a ciência, estes objectos são testemunho duma tragédia ecológica “pela matança generalizada de elefantes ao longo dos anos 50. As caçadas dos colonos, para além do divertimento gratuito, procuravam eliminar a presença de animais “selvagens”, em particular das manadas de elefantes, que com a sua presença impediam o aproveitamento agrícola dos solos de aluvião. O saldo da colonização foi violento, produzindo uma desflorestação acentuada, uma reorganização do uso do solo e a

movimentação de populações contra a sua vontade.



Ilustração 4- Povoamento da aldeia de Djabula, Matutuíne. (Imagem Google map)

Estes processos estão presentes na memória dos habitantes locais. Durante a nossa estada tivemos oportunidade de recolher alguns depoimentos através de diversas narrativas que recolhemos onde estas questões são abordadas. Mas antes de descrever o nosso processo de trabalho e os seus resultados, importa abordar a génese do centro comunitário de Djabula.

Djabula é uma aldeia situada, no distrito de Matutuíne, na estrada que liga Boane a Bela Vista.

Em 1992 o régulo de Matutuíne concessionou as terras a uma pequena ONG portuguesa VIDA (Voluntariado Internacional para o Desenvolvimento Africano)⁸, que havia trabalhado em Massaca no apoio ao ensino primário, para instalar um projecto de Desenvolvimento Comunitário. O lugar era ermo, no meio da floresta. Aí optou-se por instalar um Centro Comunitário. A oferta do uso da terra foi para concretizar essa ideia. Na cerimónia oficial da cedência do espaço foi feito um compromisso falado. A ONG comprometeu-se a ficar no local durante o tempo que fosse necessário para dar um uso adequado à terra.

Esta cerimónia criou uma relação afetiva com a comunidade da aldeia, que vivia dispersa no mato. No início foi necessário construir uma estrada. Havia apenas uma picada, um caminho de trilhado a pé criado pela população local. A abertura duma estrada, com cerca de trinta quilómetros de extensão permitiu a acessibilidade ao local do centro. Com a acessibilidade foi possível fazer chegar materiais de construção para criar um Centro Comunitário.

A ideia inicial do centro foi de desenvolver um trabalho de apoio à comunidade para a geração de rendimentos. Os poucos habitantes de Djabula (cerca de 150 famílias) viviam exclusivamente da venda de carvão, obtido no desbaste da floresta, e que produzem em pequenos fornos artesanais. Alguns tinham pequenas hortas junto das habitação e criavam pequenos animais domésticos. Era uma população escassa e com várias ligações à Suazilândia, para onde os homens partiam para a criação de gado.

⁸ <http://www.vida.org.pt/>. A ONGD VIDA promove actualmente uma ação de acordo com os Objetivos de Desenvolvimento do Milénio (UNDP, 2013)



Ilustração 5 - Aldeia do Distrito de Lourenço Marques, in Rufino, Santos (1929). Álbum fotográfico da Colónia de Moçambique.

As primeiras ideias de desenvolver a agricultura para abastecer o mercado em Catembe e daí chegar a Maputo, não resultaram. Rapidamente ficou claro que a agricultura era uma actividade marginal. Tão marginal quanto a área. O tipo de solos e a dificuldade em captar águas foram dois dos principais problemas que emergiram dessa experiência. A principal vocação de Matutuíne era a pecuária e não a agricultura. Uma observação mais atenta e um melhor entrosamento com as populações locais fizeram entender que, fora das margens de aluvião dos rios, não havia condições para a agricultura.

Paralelamente aos projectos de apoios à geração de rendimentos, desenvolviam-se diversos projetos de desenvolvimento integrado (Rist, 2002). Foram feitas intervenções na melhoria das condições de 60 habitações e construção de poços. Foram ainda realizadas diversas ações de educação para a saúde. Os cuidados de saúde primários, a saúde materno infantil, os cuidados com o consumo de águas salobras, campanhas de prevenção de HIV/SIDA. Como o objectivo da intervenção foi o de criar uma autonomia na comunidade, o Centro Comunitário foi concebido para ser um centro das actividades da comunidade. Por isso deveria ser desenvolvida a sua autonomia e sustentabilidade. Foi, assim, estimulada a criação duma associação de desenvolvimento local, através da participação da comunidade, que tem como objectivo fazer, no futuro, a gestão do centro, ao mesmo tempo que, actualmente, com o apoio da ONG, procura assegurar a sustentabilidade do centro pela criação de renda.

No centro pensam-se e são aplicados e testados os projecto. Com apoio nos programas de cooperação internacional de ajuda ao desenvolvimento, cujos maiores dadores são a comissão europeia, a cooperação espanhola e portuguesa, apresentam-se projectos, que normalmente têm uma duração de dois anos a partir dos quais se procura criar dinâmicas próprias que sejam sustentáveis. Por exemplo, um dos projectos foi a capacitar mulheres para obtenção de rendimentos alternativos ou complementares das actividades agrícolas. Desse projecto resultou a criação duma associação de artesanato com uma marca própria (a marca Djabula).

A associação de artesanato produz Baticques e outros trabalhos de tecelagem e costura. Foram instaladas cinco máquinas de costura e capacitou-se várias mulheres. Foram criados cinco

grupos de trabalho, todos voltados para a atividade do artesanato, através da transformação de materiais locais. Com o projecto procura-se criar condições de financiamento para o investimento inicial, devendo, no final do projecto, a associação ganhar a sua autonomia através da venda dos produtos que fabrica. No caso do grupo dos Batiq, por exemplo, foi necessário fazer painéis para os tingimentos. Foi necessário dinheiro para comprar as matérias-primas que não se encontravam no local. O projecto permitiu financiar os investimentos necessários. Através da venda dos produtos em Maputo, as receitas revertiam para a Associação, que as deve aplicar na compra de mais materiais. Actualmente no Centro existe uma sala de costura onde estão instaladas as máquinas de coser. O trabalho é remunerado de forma associativa em função do número de horas de trabalho de cada costureira.

O artesanato tem um grande problema que é a sua sustentabilidade. A associação gere o rendimento criado por esta actividade e as costureiras só trabalham quando há encomendas. Há alguma procura, mas não se consegue vender nesses mercados sem um sistema de comercialização a funcionar. Para criar esse sistema de comercialização é necessária uma maior diversidade de produção. O sucesso do artesanato está muito ligado à sua comercialização. A ONG deu apoio à comercialização dos produtos em Maputo, através da exploração de contactos comerciais nas lojas e feiras tanto locais como internacionais. Mas são ainda poucas as oportunidades de venda.

O trabalho no terreno na ajuda ao desenvolvimento é um trabalho lento e com resultados demorados. A Associação do Centro Comunitário de Djabula passou, a partir de 2010 a ter uma maior responsabilidade na gestão da sua infra-estrutura e na partilha dos rendimentos. A comunidade tem uma palavra a dizer na distribuição dos rendimentos. Por exemplo, no último ano houve vários casamentos e funerais em que a comunidade decidiu contribuir. Ao despender essas verbas há uma menor capacidade de comprar matérias-primas para a Feira de Artesanato em Maputo, onde se costumam fazer boas vendas e contactos.

A sustentabilidade do centro, entre 2010 e 2012 foi parcialmente assegurada através da sua manada de bovinos, que serviu de banco social. Através da venda das cabeças de gado excedentárias torna-se possível pagar as despesas correntes - os pastores, a alimentação das famílias e criar ainda um pequeno fundo para investimento nas outras actividades. A compra da manada resultou também de um projecto onde foram adquiridas cinquenta cabeças para reprodução com o objectivo de introduzir o fomento pecuário. A venda é exclusiva dos novilhos e faz-se quando estes estão em idade de desmame. No entanto um roubo de várias dezenas de cabeças de gado e seu abate no ano de 2013 fez regressar este projecto ao seu início e tornou vulnerável a dinâmica e proveitos que permitem a manutenção e funcionamento do Centro.

O sucesso deste projecto de economia solidária (Hespanha & Santos 2011), sobretudo a sua capacidade de organização e recursos que criou, tornou possível que a partir do ano de

2015 se instale no Centro Comunitário de Djabula uma escola Profissional, o que assegura a manutenção do centro por parte da sua associação.

Entretanto, a ONG vida tem procurado apostar no desenvolvimento do trabalho associativo expandindo a experiência desta associação no distrito. Actualmente discute-se, sobre as questões do trabalho com as comunidades em África, se os apoios se devem concentrar nos processos associativos ou nos chamados “inovadores” em cada comunidade (Ziai, s/d). Esta é uma opção importante pois conduz a práticas e resultados diferenciados. Embora valorizando e apostando na carga impulsionadora que têm os inovadores em cada comunidade, a organização VIDA procura valorizar os processos participativos da comunidade e uma distribuição de rendimentos mais equitativa.

Os defensores do investimento nos chamados atores privilegiados, concentrando o investimento da ajuda ao desenvolvimento em novas dinâmicas, procuram potenciar o efeito multiplicador do investimento (Amaro, 2003). Nestes casos há uma menor participação das comunidades e uma menor distribuição dos benefícios. O trabalho com as associações como meio privilegiado de intervenção na comunidade implica que se tome em atenção o trabalho da organização interna do grupo associativo, que se treinem capacidades de comunicação e reivindicação. Na ajuda ao desenvolvimento tudo passa pela proposta e pela execução de projectos. Tudo está referenciado às ações que se desenvolvem no tempo e implica um controlo das diferentes actividades para monitorizar os seus resultados.

Atualmente a ONG VIDA assume como prioritária a intervenção no apoio às associações de agricultores. Para esse trabalho a sua experiência no Centro Comunitário de Djabula é uma importante mais-valia pelo exemplo de organização que esta Associação dispõe. A assembleia constituinte decorreu em Abril, prevendo-se a eleição da sua direcção ainda durante o corrente ano.⁹

A relevância do trabalho associativo permite verificar que, ao longo destes anos, os seus membros dominam os mecanismos da vida associativa, de organização de reuniões, de conceção de projetos. É muito interessante olhar para os seus membros e verificar que dispõem de capacidade de argumentação e reivindicação em situação de negociação social.

O PROJECTO ÁRVORE DAS MEMÓRIAS

A relevância do associativismo no desenvolvimento de atividades mutualistas advém da possibilidade de *dar e usar a palavra*. Estes pressupostos levaram-nos a propor desenvolver nesta comunidade um processo de investigação-ação com base no uso do discurso como instrumento de construção de narrativas com base na memória coletiva da comunidade (Rocoeur, 2006).

⁹ Já depois deste colóquio, em Agosto de 2014 for formalmente constituída esta União <http://www.instituto-camoes.pt/cooperacao/criada-uamat>

Procurando tornar a comunidade agente ativo do seu desenvolvimento, o projeto “Árvore da Memória” parte da cartografia da memória da comunidade para ativar a sua inclusão no processo de construção do futuro.

A “Árvore das memórias” é um projecto que procura propor um processo de consciência dos problemas, da relevância das opções e modos de resolução. Propomos um processo de criação coletiva, que parte da identificação das memórias individuais para tomar consciência da memória coletiva. A consciência da memória coletiva constitui o ponto de partida da organização da vontade de agir. O centro comunitário de Djabula foi criado a partir da vontade da comunidade. Foi criado para dar novas oportunidades aos diferentes membros da colectividade, a partir do trabalho coletivo. Caracteriza-se pela procura dum caminho comum, trilhado por todos com a consciência do grupo acerca das suas necessidades e dos modos de resolução dos problemas.

O objectivo do projeto passa por facilitar as condições para os membros da comunidade terem consciência dos conhecimentos e das técnicas necessárias para se organizarem e atingirem os seus objectivos. Procura-se, através dos procedimentos de criação inclusiva, evitar a oferta de soluções exteriores, privilegiando o reconhecimento a partir de dentro dos elementos da comunidade.

Na construção da realidade africana a árvore representa, simbolicamente, a ligação entre os diferentes planos cosmológicos. O passado e o presente, os antepassados e os vivos. Á roda da árvore junta-se a comunidade para os diferentes momentos sociais. As decisões tomadas no círculo constituem-se, simbolicamente, como forças partilhadas por todos.

A metodologia proposta para a cartografia da memória do grupo, parte do individuo que se expressa no círculo, recebendo, como retorno, a voz dos outros sobre si. Esse eco, a ressonância de si construída a partir do outro, vai decantando a relevância que cada um atribui às suas memórias, permitindo fazer emergir o sentido comum das diferentes histórias.

A procura do sentido comum das histórias individuais, a reconstrução do sentido e das partilhas constituirá o segundo momento da metodologia, construindo uma proposta de ação. A construção da ação, efetuada em função dos problemas da comunidade, resulta das escolhas orientadas dos diferentes membros do grupo.

A construção da proposta de ação parte da procura de soluções para problemas comuns. Através da ação coletiva procura-se criar um compromisso na busca das soluções e a partilha dos seus resultados.

O programa de trabalhos articula-se em 4 tempos, os quais serão variáveis em função das dinâmicas de grupo, prevendo-se que o trabalho no terreno possa ter uma duração de 1 a 4 semanas. O programa deverá ser implementado criando um grupo de interessados: o *círculo das memórias* - a quem é explicado o que se pretende e proposta a sua participação. O convite aos membros individuais será efetuado em conjunto com as autoridades tradicionais.

O trabalho com os grupos será efetuado por dois facilitadores.

O primeiro tempo é dedicado ao trabalho de reconhecimento mútuo. Serão efetuadas as apresentações. Serão escolhidos os locais e os temas de trabalho. A narrativa da história de vida será o ponto de partida. Cada história individual é apresentada e discutida em grupo, recorrendo-se a diferentes técnicas de animação, envolvendo a narração e a evocação.

O segundo tempo partirá das cartografias dos diferentes membros. Cada um será convidado a criar e a apresentar uma história significativa. A representação poderá ser orientada para a produção de artefactos ou para a performatividade. O objetivo desse tempo é aprofundar o conhecimento mútuo de forma a partilhar os valores reconhecidos.

No terceiro tempo, é iniciada a formação dos diferentes grupos, orientadas por problemas a resolver. O objetivo é identificar de forma clara o problema e as suas soluções. Na formação dos grupos são negociadas as regras e os tempos. Cada um dos grupos deverá trabalhar de modo organizado, de forma a canalizar o esforço coletivo para um objetivo comum.

O quarto e derradeiro tempo é dedicado à externalização da solução. Ele poderá ter uma forma variada, de acordo com a tipologia dos problemas. Procurar-se-á testar as soluções encontradas e implementar soluções inovadoras.

O objectivo geral da investigação é criar condições para aplicar uma metodologia de trabalho na comunidade que permita facilitar o desenvolvimento de processos de criação de renda mobilizando o uso dos recursos locais disponíveis no território através da ativação da memória da comunidade em processo de economia solidária.

É um trabalho que é dirigido sobretudo aos grupos dos mais velhos, aqueles que detêm a memória do grupo. A partir da memória da comunidade deverão ser produzidos objetos com história. A criação destes objetos com história constituirão os elementos diferenciadores da marca Djabula e permitirão acrescentar valor ao produto.

OS RESULTADOS DA VIAGEM¹⁰

Os resultados que apresentamos resultam de dois momentos de trabalho, um exploratório do espaço em 2012, e outro de selecção de parceiros em maio de 2014. A tomada de consciência do espaço e da comunidade, e as conversas mantidas com várias atores locais levantaram várias interrogações, levando-nos à procura de outros casos e experiências que pudessem ser referenciados. Alguma dessas possibilidades foram objeto de experimentação na segunda viagem, ao mesmo tempo que se procuraram identificar os agentes sociais na comunidade. O encontro com as dinâmicas da comunidade e o contato com o espaço permitem o desenvolvimento deste trabalho. Para a escolha do espaço contribuíram o trabalho

¹⁰ Dadas as limitações de espaço neste texto, o relato desta viagem é apresentado em Diário de Viagem “Moçambique II” a publicar na Revista Heranças Globais – Memórias Locais” nº 5 Inverno 2014 (no prelo)

desenvolvido pela ONGD VIDA, a qual procuramos dotar de instrumentos complementares para produção de valor acrescentado a partir da comunidade.

Nesta última fase do trabalho procurávamos especificamente desenvolver algumas actividades a partir da escuta das palavras dos mais velhos, das suas histórias sobre a comunidade. Tínhamos como hipótese a possibilidade de dar histórias às bonecas que eram produzidas no artesanato local. Pretendíamos que essas bonecas passassem a ser personagens da comunidade. Histórias de vida. Essa história de vida seria o início da constituição do círculo de memórias. Para isso tivemos que mergulhar nas palavras dos mais velhos sobre as suas memórias. Memórias que são feitas na oralidade.

A memória oral regista a chegada de Maputsu, filho de Hossi Nwangove Tembe às terras dos Machavane que conquista, formando um reino que ocupa toda a região. Quando o rei faleceu, o território é dividido pelos seus três filhos: Nkupo Tembe que fica com o território de Missavene, Maputso, que fica com a faixa costeira entre Machavane e Zitundo, e Mpanueia, que acaba por perder as suas terras para o seu irmão Maputso. Estas figuras ancestrais serão importantes para marcar a delimitação dos territórios no espaço. Com o movimento dos Nguni para norte, estes territórios integram-se nas dinâmicas sociais destes. No final do século XIX, com a colonização europeia inicia-se a política de atribuição de reservas aos indígenas, reservando-se as áreas de melhor aptidão agrícola e pecuária para a colonização europeia: As margens dos rios Maputo e Tembe para as terras altas junto à fronteira com a Suazilândia são os lugares deste território.

A política colonial portuguesa, de atribuição de reservas às famílias indígenas, teve por base uma relação com as chefaturas e linhagens locais. Os clãs Tembe como detentores dos direitos consuetudinários dos territórios eram os interlocutores destas relações. Relações tensas e complexas que não cabe aqui desenvolver, mas que marcaram a questão territorial.

Com o processo de independência a organização nacional apoia-se na estrutura tradicional e na organização administrativa existente, conferindo uma dupla legitimidade, por um lado às chefaturas tradicionais e aos “comissários” políticos da Frelimo, que articulam e compatibilizam na maioria dos casos as aspirações locais com as questões do Estado, de natureza mais geral.

O crescimento urbano da região metropolitana de Maputo vai atrair populações de várias áreas do país, um fenómeno que é mais acentuado no Catembe, no norte do território. Esta área está neste momento sujeita a uma forte dinâmica de transformação, projectando-se a construção duma ponte sobre o rio Maputo e uma estrada até à região turística da Ponta do Ouro¹¹.

As populações Tsonga desta região estabelecem várias ligações com os vários grupos zulus da África do Sul e Suazi na Suazilândia. São ligações que são estabelecidas por via de alianças

11 Esta questão será tema de comunicação no ECAS 2015 que se realiza em Paris.

familiares e que dão origem a intensos movimentos em função das diferentes oportunidades que vão emergindo nos diferentes locais. Consideram-se lugares sagrados os cemitérios onde repousam os restos dos antepassados, sendo o espaço da mata do Capezulo o espaço mais referenciado como cemitério de Ngwandove e Maputso.

A palavra aos mais velhos é uma questão interessante nos problemas do desenvolvimento, pois de uma forma geral não constituem um grupo alvo. Não cabe no âmbito deste artigo desenvolver esta questão, mas é relevante salientar que entre as comunidades africanas os mais velhos desempenham um papel social de relevância. São os mais velhos que detêm a memória social. Como guardiões da memória coletiva, são eles que se encarregam de passar essa memória para os mais novos. Também, pela sua idade, estão mais próximos dos antepassados, aptos a criar ligações. A religiosidade banta assume a vida como um ciclo que se renova. Entre os vivos e os antepassados existe um diálogo que flui através da natureza. Os lugares sagrados são os lugares habitados pelos antepassados. Constituem as “matas sagradas”.

Na região de Djabula a mata de Likwati constitui esse espaço ao qual, nesta fase do trabalho, ainda não tivemos acesso. Trata-se de uma área de biodiversidade natural, tornada reserva durante o processo colonial¹². No distrito a mata de Capezulo é a principal zona sagrada, onde segundo a tradição oral jazem os restos mortais do Nwangove e outros como Maputso o seu filho guerreiro.

O nosso objetivo nesta viagem exploratória era entender a possibilidade de desenvolver o trabalho “arvore das memórias” através da criação do círculo de memória na comunidade. Procurávamos sobretudo testar a metodologia e procurar as ferramentas mais adequadas para o desenvolvimento do trabalho. O círculo de memórias, como acima já detalhamos procura criar um encontro facilitador da expressão da oralidade.

Como investigador em acção, a viagem foi um encontro. Um encontro com o espaço e com aqueles que nele habitam. Criar laços de comunicação e de confiança são os primeiros passos de qualquer investigação. Nesta primeira fase, ficamos mais ricos e olhamos para este espaço com um olhar mais profundo. Documentar essa experiência é um processo de consciência das relevâncias que nos ajudam a preparar a fase seguinte.

Partimos de Salamanga com direcção ao rio Futi. Viajávamos, (Pedro Pereira Leite e Filipa Zacarias) com o Sr. Silas, residente no Catembe, com responsabilidade na área, acompanhado dos técnicos do “Parque Natural da Reserva dos Elefantes de Maputo”. Aproveitamos uma viagem programada pelo rio Futi, ao longo do qual as manadas de elefantes se estão a disseminar, afetando as culturas dos agricultores locais. A viagem decorreu em picada, em direcção a aldeias, fazendo um circuito por todo o território. Na aldeia parava-se na casa do chefe da aldeia, fazia-se um círculo, e conversava-se, sobre o “problema dos bichos”, o

12 Diniz, M. A. Bandeira, Salomão e Martins. E. (2012), Flora e Vegetação da Província de Maputo: Sua Apropriação pelas Populações, in Atas do Congresso Internacional “Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência”, 12.

modo como localmente se referem ao processo de reocupação das terras ancestrais, pelas manadas em recuperação de efectivos. A ideia dos homens das reservas era criar zonas tampão que evitassem que as manadas afetassem os terrenos agrícolas. Procurar proteger as bolsas agrícolas. Enquanto não é possível fazer vedações dos territórios é necessário gerir as manadas. As reuniões anunciam que os membros da reserva passarão a acampar nas margens do rio durante alguns dias para vigiar os movimentos das manadas. Através da vigilância vão procurar minorar os problemas, ao mesmo tempo que recolhem dados sobre os trilhos de migração dos “bichos”.

Uma boa parte do dia passa-se nestes trilhos, chega-se mesmo a entrar na Suazilândia, atravessando a vau o rio, para regressar pela margem direita. Nos momentos entre as paragens, o Sr. Silas revela-se um informador preciso sobre a história dos Tembe. Fala da grande migração dos grandes lagos, conta histórias tradicionais e fala dos provérbios. Informa o modo como os mais velhos transmitem a experiência de vida aos mais novos. Por exemplo, a fábula do Coelho e do macaco, ilustra, segundo o Sr. Silas a importância do Trabalho. Contamos a história com entusiasmo.

“Estavam os animais da floresta cheios de sede, numa altura de grande seca. O rei resolve mandar cavar um poço para que todos os animais possam beber. Cada animal devia trabalhar um bocado na manutenção do poço para poder beber água. Para que tudo ficasse em ordem, o Rei mandou que o macaco guardasse o poço e tomasse nota dos animais que trabalhavam para poderem beber água. Cada animal tinha o seu tempo de trabalho, para que não fosse comido pelos outros. O Coelho, que não gostava de trabalhar, foi ter com o macaco e disse-lhe que ele não se importava de ficava a guardar o poço enquanto o macaco ia dormir. Pensava que assim podia beber água e não trabalhar. Logo na primeira noite, quando o Leão vai beber água encontra o coelho que tinha adormecido. Come então o coelho.” Segundo o Sr. Silas a história ilustra a necessidade de trabalhar. Um conhecimento que os mais velhos passam aos mais novos através da oratura.

A função da oratura é transmitir uma visão do mundo. Transmitir e desenvolver as capacidades de cada um de resolver problemas da sua vida. De saber ler os sinais que estão inscritos na natureza e entender o tempo que se vive. Segundo o Sr. Silas em todas as aldeias há um poço, um poço sagrado onde se bebe a água. Essa água alimenta o modo como se observa o mundo.

Já a noite se adensa quando chegamos à aldeia de Djabula. O crepúsculo anuncia a noite e as gentes recolhem-se às suas casas. Falamos com o chefe da aldeia sobre o que procuramos resolver. Remete-nos para o homem mais velho da aldeia. O guardião da memória.

O dia não é bom na casa do mais velho. A mulher está doente, e enquanto a lua se anuncia, cheia, o ancião anui a falar algumas coisas. O trabalho da ONG VIDA é reconhecido como muito valioso, as dádivas generosas que tem possibilitado à comunidade, são reconhecidas e tem como resposta um esforço para corresponder à situação: “-Djabula quer dizer terra da

felicidade!” Começa por nos responder. Explicar o que querem dizer os nomes, pedíramos. Fica estabelecido o ritmo da conversa. “Foi feita por gente que chega de Matutuíne para trabalhar na floresta”, responde ao de onde vieram. O ancião tem noventa anos e toda a vida viveu ali em Djabula.

Reunimo-nos à volta duma árvore. Temos a lua por testemunha. Já não há condições para escrever, e a pilha do gravador já se gastou durante o dia. Já não temos forma de registar a conversa, mas sentimos o memento. Encontramo-nos com o ritmo da aldeia. Ao longe escutam-se tambores que rezam à mulher doente. Há volta da árvore juntam-se vários familiares. Contam-se história do passado. A cestaria que servia para transportar água. As melhores da região, pela técnica apurada para manter as fibras juntas. Cada objeto da comunidade tem uma história. Lentamente vamos tendo acesso ao seu mundo.

Sáimos de regresso a Maputo já com noite bem entrada. A conversa foi muito boa e ecoa na memória. O encontro, ainda que breve aconteceu. Foi necessário ter passado um dia em picada para entender como se vive e como se faz em Djabula. A língua foi um obstáculo à comunicação. No mato fala-se na língua tradicional de Matutuíne Xiputso. Mas mesmo na noite aluada, por entre os sons dessa linguagem desconhecida escutavam-se os sons dessa ligação entre os homens do presente que buscam no passado as suas memória. As suas memórias que são uma ferramenta para viverem e construírem o seu presente. O conselho dos anciãos validou o círculo da memória. Há que procurar agora trabalhar melhor o tempo dessa memória para ampliar a emancipação da comunidade.

BIBLIOGRAFIA

Amaro, Rogério Roque (2003), “Desenvolvimento – um conceito ultrapassado ou em prática de renovação”, *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa, CEA /ISCTE, 35-70.

Diniz, M. A. Bandeira, Salomão e Martins. E. (2012), “Flora e Vegetação da Província de Maputo: Sua Apropriação pelas Populações,” in *Atas do Congresso Internacional “Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência”*, 12

Hespanha, P. & Santos, A., (2011), *Economia Solidária: questões Teóricas e Epistemológicas*. Porto: Afrontamento.

Rist, G., (2002), *El Desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los Libros de Catarata.

Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da Razão Indolente: Contra o desperdício da experiencia*, Porto, Edições Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política* Porto, Edições Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula, (org.) (2009), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina.

Rufino, Santos (1929), *Álbuns Fotográficos da Colónia de Moçambique*.

Ziai, A., (s.d.) "Development discourse and critics: an introduction to post-development.", in A. Ziai, *Exploring Post-development - Theory and practice, problems and perspectives*. s.l.:s.n., 3-17.



Pilar Lizárraga¹
Carlos Vacaflor²

Resumen

El Estado Plurinacional Comunitario implica no sólo construcción de conceptos, sino trasgresión de contenidos en una disputa de significantes entre visiones conservadoras y visiones descoloniales, donde la gramática colonial conserva la capacidad de apropiarse de la propuesta de los pueblos Indígenas Originarios Campesinos y refuncionalizarla para continuar la dominación. El proyecto de la modernidad ha homogenizado lo social, político, territorial y económico dentro del Estado nación, y el sentido de la transformación impulsada por los Pueblos y Naciones, consiste en visualizar y expresar la diversidad y heterogeneidad constitutivas de lo societal. La dimensión comunitaria adquiere relevancia pues alude a las formas de articulación societal desde las dinámicas propias del sujeto que se reconstituyen y expresan en su matriz histórica. En este contexto, nos planteamos ¿cómo lo Comunitario se expresa en el ejercicio de la democracia intercultural, la reconfiguración territorial y en su dimensión económica productiva en el proceso de cambio boliviano?

Palabras clave: reconstitución comunitaria, democracia intercultural, economía plural, descolonización, plurinacionalidad

Abstract

The Estado Plurinacional Comunitario implies not only concept construction, but transgression of contents in a dispute over meaning between conservative and decolonial views, where the colonial grammar still holds capacities to appropriate the proposal of indigenous, original and peasant movements, re-functionalizing it to continue domination. The modernity project had homogenized the social, political, territorial and economic into the nation-state and the sense of transformation urged by indigenous peoples consist in visualizing and expressing constitutive social diversity and heterogeneity. Communitarian dimension gains relevance since it refers to the very own social subject's historical social articulation forms. We ask ourselves: ¿how is that communitarianism expresses itself in the intercultural democratic practice, in the territorial reconfiguration and in the diverse economic dimensions?

Keywords: communitarian reconstitution; intercultural democracy; plural economy; decolonization; plurinationality

1 Economista y geógrafa, investigadora de la Comunidad de Estudios Jaina en Bolivia, doctorante del programa de Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco en México. Ha publicado sobre descolonización del territorio y transformaciones decoloniales del Estado en Bolivia, democracia intercultural, reconstitución comunitaria del sujeto indígena, originario y campesino en Bolivia y economía comunitaria. Coordina el Observatorio de la Plurinacionalidad y lo comunitario apoyado por la Fundación Rosa Luxemburg

2 Agrónomo y geógrafo, investigador de la Comunidad de Estudios Jaina en Bolivia, doctorante del programa desarrollo rural (UAM-Xochimilco en México), trabaja sobre diversidad social y comunitarismo en la reconstitución política y territorial de los sujetos campesinos en el marco de la lucha social para transformar el Estado en Bolivia. Ha publicado sobre territorialidad campesina, trashumancia ganadera campesina en los Andes, producción comunitaria de alimentos, economía plural y comunitaria.

EL ESTADO PLURINACIONAL COMUNITARIO

Con la promulgación de la CPE en 2009, Bolivia entra en otra fase de construcción estatal y societal, constituyéndose en Estado Plurinacional Comunitario, en un esfuerzo explícito para superar al Estado-nación, que se constituye como prolongación del esquema colonial español que mantuvo el rigor del sometimiento y explotación colonial de las poblaciones indígenas, cuyo trabajo y tributación fueron el principal ingreso de la incipiente economía nacional (Sánchez-Albornoz, 1978) y sentaron las bases para la estructuración y consolidación del patrón mundial de explotación (Quijano 2003).

La independencia nacional de 1825, comandada por elites coloniales criollas, da paso a la formación de un nuevo país bajo la misma estructura colonial, impuesta sobre territorios pre-existentes de pueblos y naciones, imponiéndoles otra territorialidad (Vacaflares y Lizárraga, 2013) y una estructura institucional estatal ajena, denominada por eso como el *Estado aparente* (Zavaleta, 1986). En este tipo de países así constituidos, la diversidad pre-existente se constituye, para las clases dominantes, un problema que debe ser borrado de la realidad nacional, pues su reconocimiento implica reconocer el despojo y asumir la restitución de estructuras comunitarias ancestrales.

Frente a esta historia formativa, el nuevo Estado Plurinacional Comunitario se proclama como un Estado cuya comunidad política se construye a partir del reconocimiento de la expresión legítima de la diversidad social, articulada desde estructuras y principios de organización comunitaria. La condición comunitaria del Estado se constituye así en un elemento transformador fundamental de la relación entre los individuos y el Estado, ya que exige reconstruir los supuestos de esta relación en términos de heterogeneidad social coexistente. Lo comunitario es la expresión de las matrices de sociabilidad pre-existentes a la nación política moderna, que han sido desarticuladas y subordinadas al orden colonial que da origen al Estado boliviano, cuyos principios de articulación societal persisten, aunque de manera fragmentada y despojada de su potencial político.

El pensamiento político de la lucha social boliviana coloca como eje central la reconstitución política de sujetos sociales fragmentados y devastados por la conquista y colonia, y explícitamente demanda expresión legítima de la diversidad social, económica, cultural, política, jurídica, y territorial, que es lo esencial del nuevo Estado plurinacional comunitario. De ahí que la cuestión de la diversidad es central en la CPE, pues la condición comunitaria del Estado exige reconstitución *política* de lo diverso, de lo heterogéneo, tanto así que ya es tratada desde el primer artículo, estableciendo que Bolivia se funda en la *pluralidad* y el *pluralismo* político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, en el marco de construcción del Estado plurinacional comunitario.

MOMENTO CONSTITUTIVO, VACIAMIENTO Y DISPUTA POR LOS NUEVOS SENTIDOS

La insurgencia social boliviana de la primera década del siglo XXI tuvo la virtud de develar crudamente la esencia del problema de la sociedad y el Estado boliviano, en este sentido fue un breve lapso donde los bolivianos pudimos vernos tal cual somos, un *momento constitutivo* en términos de Zavaleta Mercado (2008), en el cual el sujeto constituyente identificó con mucha claridad los ejes centrales de la acción política para transformar el Estado y la sociedad, que no se reducían a ampliar el acceso de los sujetos excluidos al sistema de explotación y dominación colonial, sino de transformar y superar la dominación y explotación colonial por otra forma de organizar la sociedad y el Estado.

El núcleo de las transformaciones imprescindibles para descolonizar el Estado y la sociedad se ubica en el cambio de sentidos y significaciones para expresar lo multisocietal (Tapia, 2002) en la estructura de organización del Estado, cuestionando el supuesto de que la población boliviana se constituye en *una* comunidad política nacional unificada por los supuestos de la igualdad ciudadana de los individuos, fruto de un teórico “pacto social entre iguales” en el momento fundacional, poniendo en duda, el concepto mismo de *la* nación boliviana, no como algo imposible de construir, sino como constatación de su apariencia sin contenido real, de ahí que el eje discursivo más potente del proceso constituyente probablemente haya sido la afirmación de que Bolivia no es un Estado-nación, sino *muchas naciones dentro de un Estado*.

Los pueblos indígenas, campesinos y sujetos sociales diversos posicionan en el debate constituyente la articulación del sujeto colectivo y la expresión política de sus matrices comunitarias ancestrales y contemporáneas en otra institucionalidad política que da paso a la constitución del Estado Plurinacional Comunitario, frente a una concepción moderna de comunidad política nacional que se constituye sobre sujetos individuales. Este proceso de densidad histórica plantea un vaciamiento de categorías y de la institucionalidad política que fundamenta el Estado-Nación, disponibilizando otros significados a los contenidos de pueblo, territorio, comunidad política y cultural, entre otros, que son llenados desde la lucha emancipatoria. Este proceso ha canalizado las propuestas de transformación por la vía institucional de la precaria democracia del Estado aparente, y esto tiene implicancias que son fundamentales para poder leer el proceso en sus aspectos de avances y retrocesos.

LA CONDICIÓN COMUNITARIA EN EL ESTADO PLURINACIONAL

Como concepto, lo *comunitario* surge en Bolivia desde la lucha de los pueblos por su *reconstitución societal* y expresión política, de ahí que la condición comunitaria del nuevo Estado plurinacional condensa la crítica a la concepción moderna de la articulación social al interior del Estado para constituir la unidad social que supone el Estado, bajo el concepto de *pueblo*. La idea de *pueblo* como articulación social unificada en la escala del Estado, es

una idea que se impone como supuesto esencial del Estado-nación moderno, construido sobre la destrucción de las identidades socioculturales diversas pre-existentes y que dan origen al Estado moderno (Virno, 2004). La irrupción indígena plantea una resignificación de la noción de pueblo desde las matrices comunitarias en recomposición política, de manera, que se habla de pueblos y naciones al interior del estado, trayendo la dimensión de derechos colectivos.

La noción liberal de *pueblo* tiene equivalencia con la idea de *nación*, ya que describe una articulación social unificada en el seno del Estado, que política y jurídicamente es homogenizada e igualada en términos de individuos que conforman *una sola comunidad política*, la nación. La construcción de la comunidad nacional del Estado moderno se hizo sobre la destrucción de las comunidades diversas previamente existentes en el territorio que conforma el Estado-nación, y aquí cabe cuestionarse cómo se construye en primer lugar esa unificación estatal. Supuestamente un Estado-nación surge de la autodeterminación de los sujetos sociales que lo componen, pero si se revisa la historia de la formación del Estado en cuestión, en realidad lo que ocurre es la imposición de un grupo social sobre los otros, con el uso de la violencia, de manera que la unificación política no proviene de sujetos libres, sino de sujetos cohercionados que deben aceptar los términos de un sujeto dominante para conformar una nueva articulación política y social que se impone sobre una diversidad de estructuras sociales, que siguen operando sus principios de articulación social, política y cultural de forma desarticulada con la institucionalidad del Estado moderno, constituyéndose en campos de resistencia que buscan generar espacios de autonomía política desafiando el poder del grupo dominante.

Los Estados-nación constituidos en las ex colonias europeas del continente americano se erigen además sobre estructuras político institucionales desarrollados por la empresa colonial, cuyo objetivo de despojo y explotación de los pueblos indios se viabilizó aplicando medidas para destruir las capacidades de autogobierno de estos pueblos, desprovistos de capacidades políticas para disputar el poder al Estado colonial. La fundación de los nuevos Estados se hizo sobre estas mismas bases, conformando una comunidad política nacional indiferenciada bajo la figura de *pueblo* boliviano.

La cuestión de los Estados en América tiene una especificidad, y es la coexistencia de la población indígena conquistada con la europea, jerarquizadas en términos de raza y cultura, en una relación colonial de dominación y explotación, naturalizada a partir de supuestos de superioridad e inferioridad atribuidos a ambos conjuntos sociales.

LO COMUNITARIO EN LA EXPRESIÓN POLÍTICA DEL ESTADO PLURINACIONAL

Lo comunitario se constituye como concepto central del proyecto emancipador y descolonizador del Estado plurinacional y trae consigo la experiencia ancestral de sistemas de autogobierno en jurisdicciones territoriales definidas y con esto la noción y la experiencia

de los derechos colectivos como base para pensar la constitución del Estado. Los sistemas políticos de los pueblos son tan diversos como los pueblos y naciones que se constituyen en la base del Estado plurinacional, y que fueron encubiertas por el Estado monocultural y colonial. El tránsito de este sustantivo al campo de la política del Estado plantea una serie de cuestiones que pueden aportar en la comprensión de alternativas diversas, complejas y hasta contradictorias del proceso constituyente boliviano. Para guiar el análisis, nos preguntamos si en el proceso de implementación de la CPE este *sustantivo* para los pueblos indígenas no termina constituyéndose en un *adjetivo* de prácticas políticas que terminan agrietando las practicas comunitarias de los pueblos y cuánto de estas estrategias que ha desarrollado el sujeto indígena originario campesino, a partir de su diversidad, han constituido alternativas para trastocar los contenidos de los sistemas políticos tradicionales expresando las relaciones sociales y conocimientos en la institucionalidad comunitaria emergente.

Lo comunitario proviene de una herencia de autogobiernos donde ninguna reforma ha logrado penetrar (Rivera, 2014) y donde en el proceso constituyente la acción movilizadora inscribe lo comunitario como una expresión central del proyecto de los pueblos trayendo diversidad de temporalidades, espacialidades e institucionalidades de lo preexistente, que están expresadas en distintos artículos de la CPE. El artículo 11 constitucionaliza la forma comunitaria como una forma de gobierno que expresa las normas y procedimientos propios de las naciones, indígenas originarias campesinas en equivalencia de condiciones con la democracia participativa y representativa. Este artículo termina expresando lo que Santos (2006) define como la demodiversidad que se constituye en esa diversidad de entramados políticos institucionales que han estado en el subsuelo de la política, nutriendo de alguna manera la existencia del Estado colonial sin tener una expresión propia en la institucionalidad del Estado y que encuentran posibilidad política a partir del vaciamiento de sentidos y significaciones de esta gramática de poder instituida del Estado Nación.

La democracia comunitaria como forma de gobierno trae diversidad de formas políticas y territoriales que tienen *como una* expresión las estructuras organizativas de los pueblos expresadas en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Consejo Nacional de Ayllus y Marqas (CONAMAQ), Confederación Indígena del Oriente de Bolivia (CIDOB). El ejercicio de la democracia comunitaria acontece en una jurisdicción territorial que puede ser continua y con correspondencia al territorio del Estado (tierras altas y valles), o discontinua y sin correspondencia con el territorio del Estado (pueblos de tierras bajas), situación que plantea una tensión muy grande, ya que las circunscripciones territoriales para definir las representaciones políticas son determinadas por la geografía del Estado asumiendo criterios de continuidad y respeto a la territorialidad del Estado (Lizárraga y Vacaflares 2013).

Lo común de lo comunitario para los pueblos es que los entramados de autogobierno acontecen en una jurisdicción territorial donde se tiene tuición sobre los bienes colectivos (agua, bosques, pastizales) y donde una de las diferencias se expresa en relación al régimen

de propiedad de la tierra. En los territorios pre-existentes de tierras bajas no hay un régimen de propiedad privada como en los de los valles y parte andina. Para los autogobiernos de los pueblos de tierras bajas la democracia comunitaria permite la gestión del territorio, implicando las diversas dimensiones de su vida, es más que elegir un representante, es un mecanismo para tomar decisiones respecto de la vida y es democrático porque se recoge las voces y el sentir de los comunarios, pero además porque no existe un sentido de mayoría y minoría que monopoliza los sentidos. Cuando se pasa del nivel comunidad a niveles supra-comunales la construcción colectiva de las decisiones, el mandato y la participación directa de las comunidades se pierden, esta decisión se concentra en una representación que se va naturalizando como parte de la democracia representativa y el mandato termina funcionalizándose a intereses “colectivos”. Perdiendo mandato y representación. En este sentido, la democracia comunitaria plantea una nueva composición de campos de poder y de hacer y construir la política (Lizárraga y Vacaflores 2013).

El 2009 es escenario de las primeras elecciones de representantes indígenas para constituir la Asamblea Legislativa Plurinacional, Departamental y Regional, confrontándose mecanismos de la democracia representativa (sufragio universal) con los de la democracia comunitaria (elección por usos y costumbres) y poniendo en el debate representación, mandato y territorio. Este proceso que demanda un trabajo para avanzar en la construcción de *otra geografía electoral*, para avanzar en la expresión de los sistemas de autogobierno con correspondencia con sus territorios, es cuestionado por el límite que pone a la delimitación de los escaños y a la expresión de la *diversidad de los sistemas políticos de los pueblos y naciones*, a partir de la ruptura entre territorio e institucionalidad política de los pueblos de tierras bajas.

Los procesos de construir significaciones en el campo de la política son diversos. El sujeto comunitario con matriz sindical desde el 2005 ha desarrollado estrategias de acoplamiento a los mecanismos de la democracia representativa para avanzar en la consolidación de su poder dentro de los esquemas del sistema político tradicional, significando esta institucionalidad con prácticas políticas comunitarias, donde el MAS juega un rol de mediación.

Este tipo de “acoplamiento” según García y García (2014) se da a partir de una “contaminación” entre los diversos mecanismos de la democracia representativa y la democracia comunitaria, donde la democracia comunitaria termina dando sentido a la democracia representativa y con esto acontece la posibilidad de la expresión de esa lógica de autogobierno comunitario. Este proceso es desarrollado en jurisdicción territorial comunitaria sindical que en términos geográficos tiene su expresión en el occidente. Y aquí podemos visualizar como a partir de criterios de mayoría poblacional y territorio han reconfigurado el escenario político con autoridades propias como Alcaldes y Asambleístas. Esto permite ver el contraste con la posibilidad que tienen los pueblos indígenas de tierras bajas, cuyos territorios no tienen correspondencia con el territorio del Estado, son clasificados como pueblos minoritarios y el principio de igualdad de voto y correlación territorial no permite el “acoplamiento”,

como sucede con los de base comunitaria sindical donde la correlación territorio del Estado y mayoría poblacional terminan definiendo representaciones propias en el marco de las circunscripciones uninominales.

La representación y la práctica de esta representación tienen contenidos distintos en las formas de sistemas de gobierno que se establecen en la CPE. Para la democracia representativa, la representación concentra y enajena el poder a partir del voto individual expresado en el secuestro de la palabra del representado. Este tipo de representación contrasta con una diversidad de formas de construir la “representación” desde la práctica y el ejercicio de los autogobiernos de los pueblos y naciones indígenas de tierras bajas en Bolivia, donde sus sistemas de autogobierno se constituyen por un sistema colectivo de autoridades, tiempos y espacios para la toma de decisiones relacionadas a las múltiples dimensiones sobre la forma de ser de este pueblo y donde existe una sincronía entre territorio y sistema político. La definición del líder no tiene un carácter de representación y no proviene de un acto eleccionario como en la experiencia de la democracia liberal, primando cuestiones culturales que están arraigadas en los pueblos. Por ejemplo, los guaraníes eligen a sus dirigentes a partir de sus formas culturales propias y la representación no es el núcleo del sistema de gobierno, en esta experiencia no podríamos hablar de democracia en el sentido liberal ya que la elección de representantes esta mediada por criterios culturales que vienen de una tradición histórica y donde la asamblea legitima y valida la representación. En este sentido, lo central es el mandato y la forma de construir las decisiones. En estos sistemas políticos no existe una representación que clausura la palabra de los otros, sino una delegación de mandato que es construida en el marco de acuerdos con el colectivo y sobre el cual existe un control, esta delegación no permite que las decisiones que se construyen en circuitos largos sean apropiados por el “delegado-representante” y el representante no es dueño de la voz del colectivo.

La representación y mandato es una primera dimensión para avanzar en la comprensión de la complejidad de la construcción de un campo intercultural donde se encuentren sistemas políticos diversos con conceptos y prácticas que tienen distintos alcances y que dan paso a la construcción de la democracia intercultural que plantea el desafío de avanzar en la comprensión e internalización de una diversidad de formas y mecanismos políticos que vienen desde estas experiencias diversas.

Desde la experiencia de los pueblos se plantea la noción de decisiones extendidas y mandato que son practicadas en su sistema de autogobierno. Cuando estas representaciones/mandatos colectivos extendidos ingresan al campo político nacional y departamental, son atravesados por la política tradicional y por los mandatos de las agendas “comunes” que en su dimensión de lo nacional terminan desplazando esta construcción extendida y ese *yo* colectivo del sujeto indígena termina asumiendo y representando los roles de un representante que entra por la vía del partido y que construye su mandato a partir de la enajenación de la voluntad colectiva en el marco de cuestiones concretas que tienen que ver con la lógica tradicional de

funcionamiento del sistema político. Esta representación se ve además expuesta a un sistema de privilegios y de acceso a oportunidades que termina generando grietas en su articulación con su mandato y su dimensión colectiva del sujeto “quedando atrapados por las lógicas de los proyectos, la corrupción y el conflicto y quedando cooptados por la lógica del partido. El construir colectivo de los pueblos se confronta con la lógica de la democracia representativa en la que se construye el mandato a partir de la pertenencia al partido, donde el universal posible esta subsumido a ese universal común constituido desde un interés particular.

Las experiencias de ejercicio político nos remiten a visibilizar que en el espacio del ejercicio político sigue mediado por criterios de colonialidad, donde los representantes indígenas no están conscientes de la fuerza simbólica que tienen, reproduciendo una subalternidad a la agenda de los universales comunes que subsumen los universales posibles de los pueblos. En este marco la definición del representante indígena y del establecimiento de su “curul”, no es suficiente para plantear un ejercicio político comunitario, es necesario sustantivar su participación y construir agendas que expresen sus universales posibles.

LO TERRITORIAL COMO BASE DE LA DEMOCRACIA COMUNITARIA

El origen del Estado territorial en los Andes refleja una rearticulación del espacio en función a las necesidades de dominación colonial, sobrepuestas intencionadamente a las territorialidades del indio conquistado y sometido, como una premisa explícita para fragmentarlo y contener su rearticulación política. Sin embargo, los principios de articulación societal de los sujetos dominados siguen operando en su reconstitución permanente, a pesar de la fragmentación impuesta, generando una territorialidad paralela y subalterna a la del Estado territorial colonial, constituido desde la memoria histórica y desde la práctica comunitaria cotidiana del sujeto, conformándose en un mismo espacio estatal una *pluriterritorialidad* de facto.

El territorio expresado en el mapa político-administrativo del Estado-nación es una resultante histórica del proceso de despojo colonial y republicano de Bolivia, y se constituye en la base jurisdiccional de las circunscripciones electorales, reflejando los límites de la construcción de una pluralidad política ya que no visibiliza la pluriterritorialidad como posibilidad de rearticulación política del sujeto comunitario. Un elemento del debate constituyente fue expresado en mantener o modificar la forma republicana de organizar el territorio del Estado, donde el territorio adquiere gravitación propia porque es en el territorio donde se plasma la configuración de las relaciones de poder que están siendo cuestionadas en la figura del Estado-nación y donde se expresa un proyecto político y su comprensión es crucial si se trata de reconfigurar las relaciones de poder en un nuevo orden. Desde la perspectiva de las clases dominantes, la división político-administrativa es la expresión legítima e incuestionable de la sociedad boliviana y para los pueblos esta no permite la expresión de la diversidad societal sobre la que se asienta e impone la sociedad mono étnica. Según sea el sujeto político, la estructura del territorio puede ser algo clausurado o algo que debe cambiar (Lizárraga y

Vacaflares, 2014(b)).

En el contexto de una formación de origen colonial, como son los países de América, el territorio no representa ni expresa la pluralidad societal, por tanto, se concibe el territorio de forma diferente y esto tiene una correlación directa con la concepción de democracia intercultural y la construcción de la plurinacionalidad, ya que en la medida en que se logre expresar la pluriterritorialidad se estará avanzando en la construcción de la democracia a partir de la expresión política de los sujetos comunitarios.

Las posibilidades de construcción de la democracia intercultural se encuentran ancladas en la medida que los sistemas de representación política de las naciones y pueblos no están logrando expresarse sino a través del territorio del Estado-nación.

Desde el año 2009, en el marco de la implementación de la CPE, se tiene un proceso de ampliación de la participación indígena a partir de mecanismos de representación directa de los pueblos y del reconocimiento de sus territorios como base para materializar al sujeto comunitario, y avanzar en la construcción de la democracia intercultural y la plurinacionalidad. Con la convocatoria a elecciones el año 2009, en el marco de la Ley 4021, se modifica la estructura territorial creando las circunscripciones especiales indígenas, adquiriendo esta definición significancia política, ya que por primera vez en la historia del Estado boliviano se pone en debate la pertinencia del territorio desde la perspectiva electoral y se plantea la necesidad de redibujar y visibilizar lo diverso en el marco de las circunscripciones especiales. Un primer momento de la disputa plantea el reconocimiento de 36 naciones y pueblos indígenas originarios campesinos que, en un esquema de Estado Plurinacional, deberían tener posibilidad de auto representación política directa, es decir, representación de cada pueblo en la Asamblea plurinacional, generando un debate que implica una valoración de la composición societal del Estado boliviano, contraponiendo visiones sobre la naturaleza de las relaciones que se entablan para organizar esta heterogeneidad societal y, por tanto, de las fórmulas posibles para resolver esta complejidad societal.

Las propuestas de rediseño de las circunscripciones electorales de los pueblos de tierras bajas y altas fueron restringidas en la medida en que se mantiene el límite político administrativo como un mecanismo para avanzar en esta nueva geografización, y se limita la pluriterritorialidad a la definición de solo 7 circunscripciones especiales, de las 18 planteadas inicialmente por la CIDOB, cada una aglutinando a los pueblos indígenas que están dentro de un departamento.

DEPARTAMENTO	Naciones y pueblos indígenas minoritarios
LA PAZ	Afroboliviano, Mositén, Leco, Kallawayaya, Tacana y Araona
SANTA CRUZ	Chiquitano, Guaraní, Guarayo, Ayoreo y Yuracaré-mojeño
COCHABAMBA	Yuki y Yuracaré
ORURO	Chipaya y Murato
TARIJA	Guaraní, Weenhayek y Tapiete
BENI	Tacana, Pacahura, Itonama, Joaquiniano, Maropa, Guarasugwe, Mojeño, Sirionó, Baure, Tsimane, Movima, Cayubaba, Moré, Cavineño, Chácobo, Canichana, Mositén y Yuracaré
PANDO	Yaminagua, Pacahuara, Esse eja, Machineri y Tacana

Image 1 - Circunscripciones especiales en cada uno de los departamentos.

Fuente: Adaptado del artículo 57 de la Ley del Régimen Electoral, 2010

La definición de las circunscripciones especiales está atravesada por elementos que responden a un contexto político que tiene relación con la construcción y consolidación del MAS como instrumento político, y con la correlación de fuerzas con los partidos de oposición, lo que termina reconfigurando, después de aprobada la CPE, dos perspectivas de representación territorial y política diferentes en el nivel nacional y en el nivel departamental. El resultado de estas negociaciones, de todas formas, plantea un nuevo mapa que visibiliza la diversidad de ese tejido societal, expresado en los sistemas políticos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, estableciendo una perspectiva alternativa de comprensión de la espacialidad de la lógica política y electoral de articulación del poder, evidenciando los mecanismos mediante los cuales se fragmenta e invisibiliza la existencia de estos sujetos colonialmente subalternizados en el juego de la política del Estado-nación moderno. Esta clasificación de la diversidad a partir del criterio poblacional plantea un nuevo mapa con la figura de siete circunscripciones especiales a partir de las cuales los pueblos indígenas minoritarios tienen que encontrar los mecanismos para avanzar en la construcción de una representación colectiva que lleve el mandato de los pueblos a partir de estas circunscripciones.

Los indígenas campesinos con matriz sindical terminan apropiándose de los mecanismos de la democracia representativa, consolidando la geografía electoral “colonial” y dotándola de una cierta lógica comunitaria al definir sus autoridades a partir de la lógica sindical comunitaria. Esto contrasta con lo que acontece con los pueblos de tierras bajas, para los que la plurinacionalidad y la democracia comunitaria no es solo la reorganización de la representación política de la población indígena campesina, sino la vinculación de los sistemas políticos con el territorio para efectivizar los sistemas de autogobiernos en el marco de la construcción de la plurinacionalidad. La construcción de otra geografía electoral, para el caso de los pueblos indígenas de tierras bajas, no avanza en la expresión de los territorios, sino que ratifica al territorio como una realidad material agraria y de base económica para los pueblos,

y la circunscripción especial termina consolidando la fragmentación y subalternización del territorio con sus sistemas de autogobierno.

La división político-administrativa no facilita la rearticulación societal, que sería lo más adecuado para constituir circunscripciones electorales indígenas y para establecer jurisdicciones de las autonomías indígenas originarias campesinas. Esto es una condición necesaria para avanzar en la interculturalidad, ya que la reconstitución de las culturas colonialmente fragmentadas es la base para establecer intercambios constructivos entre las diversas culturas. La fragmentación visibilizada en la experiencia de intentar construir circunscripciones especiales indígenas demuestra el proceso de fragmentación al que están sometidos los pueblos indígenas, que sin embargo manifiestan su voluntad política para rearticularse como entidades societales; pero que la expresión espacial de la territorialidad de estos pueblos no tiene por qué ser exactamente igual que la división político-administrativa republicana aún vigente.

La dificultad de representación espacial de estas circunscripciones especiales es resuelta en la cartografía oficial de la Corte Electoral como una sumatoria de secciones municipales, como si todo ese territorio fuese realmente sujeto de la circunscripción territorial, cuando en realidad sólo lo es parcialmente, pues estos territorios contienen asientos indígenas y asientos regulares distribuidos en todo el territorio, representando en cierta manera las identidades culturales diferenciadas al interior del mismo.

Las circunscripciones especiales aglutinan a varios pueblos indígenas, que en su visión práctica de la política presionan para rotar por turno el derecho a asumir la representación de la circunscripción que le incumbe, lo cual, en opinión del diputado plurinacional Jorge Medina, miembro del pueblo afroboliviano, tiene el inconveniente que trunca procesos iniciados por una gestión y cuya culminación podría necesitar más tiempo que el que le correspondería a uno de los representantes de la circunscripción.

Es más, representar la realidad indígena a través de la cartografía republicana provee una falsa sensación de articulación del pueblo indígena, que en realidad está fragmentada y esparcida según otra territorialidad y bajo relaciones de dominación y políticas de expulsión del territorio aplicadas por las clases dominantes locales, que son invisibilizadas al mostrar un aparente espacio territorial continuo, amplio y lleno, que no se corresponde con la realidad. Más acertado sería representar la circunscripción especial indígena como un conglomerado de puntos, algo así como una constelación más o menos dispersa y/o cercana de asientos electorales indígenas, que por lo general no llegan a constituir necesariamente ni una malla ni una red, que sería una forma de articulación territorial que denota cierto control y autonomía sobre el espacio geográfico, pero que en la práctica está coartado por la institucionalidad republicana y por las estructuras de poder locales que organizan la dominación y explotación de los indígenas, y que precisamente se camuflan bajo la figura de circunscripción territorial coincidente con la sección municipal o la agregación de secciones municipales.

La ocurrencia de entidades culturales preexistentes, pero con complejos niveles de fragmentación, muestra la necesidad de pensar la política pública intercultural como un proceso de rearticulación, no sólo en términos simbólicos o de articulación en el momento de emitir el voto, sino en sus capacidades reales de acción política cotidiana y de autonomía territorial.

LO ECONÓMICO Y LA REARTICULACIÓN DE LA DIVERSIDAD EN EL ESTADO PLURINACIONAL COMUNITARIO

Hasta aquí hemos visto que la posibilidad política de la diversidad implica visualización formal de la diversidad societal en términos de autodeterminación, para lo cual es fundamental reconocer la apropiación espacial del sujeto (Díaz Polanco, 1991), es decir, una correlación de su territorialidad con la territorialidad del Estado (Lizárraga y Vacaflares, 2013), lo que efectivamente se puede llamar el *territorio*. Siendo el territorio la apropiación del espacio por el sujeto social, la autodeterminación implica necesariamente control de los procesos que afectan al sujeto en su espacio, en una perspectiva de totalidad que supera la separación moderna entre esferas de la sociabilidad, de ahí que la cuestión económica es abordada explícitamente en el proceso boliviano, en términos del modelo de economía plural, y en el nuevo modelo social, económico, comunitario y productivo.

La economía plural es tanto una fórmula política como un modelo de organización de la economía del Estado, ya que surge como solución política para articular y expresar a los diversos sujetos sociales confrontados en el proceso constituyente, pero también en términos de articulación y expresión de diversas formas de organización económica, que implican racionalidades económicas diversas (Vacaflares, 2014). Así, la economía plural refleja una realidad de la diversidad económica que existe naturalmente en la sociedad, por tanto es una institución de la sociedad, y con la nueva constitución se constituye en una institucionalidad del Estado.

El debate constituyente tuvo la virtud de abarcar su crítica decolonial, en la perspectiva que sugiere Mignolo (2007), a todos los ámbitos de la sociabilidad del Estado, dado que los sujetos sociales sublevados planteaban claramente que la dominación colonial opera a través de la naturalización de la racionalidad y forma de organización económica controlada por la clase dominante criollo-mestiza, designada genéricamente como “empresarial”, y proscribiendo las formas de organización económica que pueden controlar los sujetos sociales cultural y racialmente subalternos, los indios, cholos y campesinos, como la economía que se desarrolla en las comunidades campesinas e indígenas, o en las asociaciones económicas de extracto social indio, cholo o campesino. Ni que decir de las políticas públicas destinadas a potenciar esas formas económicas de sujetos colonialmente subalternos.

De ahí que el debate ideológico de la asamblea constituyente termina produciendo una fórmula política que expresa las cuatro formas de organización económica confrontadas en

el texto constitucional, y plantea que la economía boliviana está constituida por las formas de organización económica privada (por no designarla de capitalismo); comunitaria, social-cooperativa (u asociativa), y estatal (art. 306)

Así, la economía plural se constituye en una institucionalidad desde la experiencia y la concreción histórica de la diversidad de formas de los sujetos sociales que constituyen las diversas esferas de la economía, que terminan constituyéndose en sujetos económicos del nuevo orden legislativo y, en ese sentido, expresa una complejidad de significaciones sociales, económicas y políticas que se plantean como una posibilidad de superar el proceso de fragmentación de los espacios de vida.

La *economía plural*, como institución de la sociedad, nos plantea avanzar en un análisis de si este concepto-institución del Estado plurinacional comunitario permite una articulación de las conexiones de los diversos ámbitos de la vida, donde la economía desde la perspectiva moderna se encuentra separada y fragmentada del espacio de la vida social, pero también si se plantea en términos de una institucionalidad que articula una compleja heterogeneidad de formas de vida y producción que tienen su correlato con lo político y con la pluriterritorialidad. La economía plural se constituye como una institución de la sociedad, en la que se expresan significantes de un momento denso en la historia emancipatoria de Bolivia, que exige preguntarse cuáles son esos significantes de los imaginarios sociales que se están expresando en esta institucionalidad, asumiendo que esta se sitúa y es atravesada por procesos emancipatorios que avanzan en una crítica hacia un orden civilizatorio, como es el capitalismo.

La pluralidad es una condición natural de la economía (Polanyi, 2012), pero el desarrollo histórico de las instituciones del Estado-nación moderno, hegemonizado por los grupos dominantes cultural y racialmente constituidos, produce una idea que concibe a la economía, primero, como un ámbito separado de la realidad, y segundo, cómo un ámbito restringido solo a la racionalidad capitalista, imponiéndose un pensamiento dominante *moderno y capitalocéntrico* (Gibson-Graham, 2006). La idea de economía plural se imprime en la constitución boliviana, inicialmente, como una propuesta democrática para superar la concepción de *economía* como sinónimo restringido de *economía capitalista*, controlada por empresarios capitalistas y las clases dominantes, cuyo efecto fue la naturalización de la asignación de recursos públicos hacia las clases dominantes.

Sustentada por esta visión, el esfuerzo de la política pública a lo largo de la vida republicana estuvo orientado a promover la consolidación de las clases dominantes como los agentes económicos exclusivos que impulsarían el desarrollo del país, reservando para las clases subalternas, a lo sumo, políticas de incorporación al mercado del trabajo con ciertas capacidades laborales mejoradas, pero con grandes restricciones para acceder a la propiedad de los medios de producción, menos al control de procesos estratégicos de la economía nacional.

La lucha social desde los sectores subalternos estuvo así impregnada de constantes reclamos hacia el Estado para lograr que su accionar también considere apoyo directo a los otros actores y sujetos económicos, con políticas adecuadas a sus formas de organización económica, que implican racionalidades económicas también diferenciadas del capitalismo.

Estas racionalidades económicas diferentes de la racionalidad capitalista son justamente la economía asociativa, ubicada en las asociaciones y cooperativas de la economía solidaria; la economía estatal orientada a apoyar a sus ciudadanos por obligación de Estado, y no por un criterio de eficiencia económica; y la economía comunitaria, forma de organización económica referida en la constitución a la racionalidad y forma de organización económica propia de los pueblos y naciones indígena originario campesinos, que es una concepción desafiante a la concepción moderna que fracciona la sociabilidad en compartimientos separados.

La inclusión de éstas formas de organización o racionalidades económicas no capitalistas, y no modernas, en la propuesta de economía plural, implica una crítica a los principios de la modernidad capitalista sobre la cual se ha construido el Estado-nación republicano, reivindicando vigencia y persistencia de la diversidad social, política y económica, ya no como estadios evolutivos y atrasados de un proceso de perfeccionamiento del capitalismo, sino como diversidad constitutiva en sí misma.

Es importante resaltar una especificidad de la propuesta boliviana de economía plural, y es la articulación de la dimensión “comunitaria” de raigambre ancestral, a la par de las racionalidades económicas modernas, siendo la economía comunitaria la referida a los pueblos y naciones que reconstituyen su dimensión económica sin necesidad de que se transmute su forma de organización social natural, por tanto, una racionalidad económica pensada desde el propio sujeto social y para beneficio del sujeto social en tanto estructura socio-espacial compleja. Este sujeto comunitario implica una diversidad en sí misma, tanto en términos de horizonte civilizatorio como en horizonte histórico, y su expresión económica implica traer esa diversidad de formas de organizar y practicar la vida a la comprensión de la economía, pudiendo hablar de un sujeto de la economía comunitaria de matriz ancestral y otro de matriz contemporánea, ambos expresando lo comunitario (Lizárraga y Vacaflor, 2014(a)). De ahí que la perspectiva decolonial del modelo boliviano de economía plural proviene de la expresión de la forma de organización y racionalidad económica comunitaria.

Considerando esto, la irrupción del mundo indígena en el Estado rompe la lógica del Estado aparente, y ahí radica la precisión del debate sobre economía plural, ya que la *aparencia estatal* puede ser entendida en términos de contraposición de sujetos con lógicas civilizatorias distintas, portadores de sentidos y racionalidades que hasta parecieran ajenas a los otros sujetos, donde lo indígena no solo está circunscrito a un espacio territorial apartado de los centros del poder, con una población que porta una cultura diferente, “sino también una manera de organizar el mundo, un modo de organizar las fuerzas productivas, técnicas y asociativas, las formas de producción y conocimiento, la forma política, el sistema de

autoridad, etc. Es decir, toda una lógica civilizatoria (que va más allá del idioma y del color de la piel) que tiene que ver con la construcción material y simbólica del mundo” (García Linera, 2013:397).

La nueva constitución política del Estado establece que el pluralismo económico se expresa en el reconocimiento, respeto, protección y promoción de las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa; cuya *articulación complementaria* constituye la noción de *economía plural*.

En este sentido, es relevante la implementación del Modelo Económico Social, Comunitario y Productivo (Arce, 2011), política gubernamental de transición hacia una economía socialista, que reconoce formalmente la economía plural como principio de sociabilidad, y las formas económicas que la componen, así como el rol del Estado en la conducción y planificación de la economía, garantizando la propiedad privada y colectiva de la tierra, industrialización de los recursos naturales, intervención en toda la cadena de los sectores estratégicos. El objetivo de la economía plural, en tanto institución del Estado, es la generación de riqueza, concebida como *producto social*, para su redistribución justa y equitativa, entre sectores sociales y entre regiones.

En el marco de esta política, el Estado boliviano tiene la facultad de nacionalizar la explotación de sectores económicos estratégicos, como los hidrocarburos, minería, administración de aeropuertos, etc., y de hecho ha nacionalizado varias explotaciones estratégicas que estaban en manos de empresas extranjeras, cuyo administración y operación pasa a manos del Estado plurinacional, para lo cual ha creado varias empresas estatales, cuya función es producir excedente económico para redistribuirlo a los sectores que generan empleo e ingresos.

Aunque no existe un índice de efectividad de la redistribución, es posible pensar en el gobierno de Morales como uno que ha encarado la cuestión de la redistribución como una política de Estado fundamental, creando no solo bonos y apoyos económicos para sectores sociales vulnerables que tradicionalmente no tenían acceso al apoyo significativo del Estado, como los estudiantes de colegios públicos, las madres, adultos mayores, discapacitados, etc.; sino también articulando en la planificación de la estrategia de desarrollo nacional a los sujetos económicos asociativos y comunitarios junto a los empresariales; y redistribuyendo regionalmente los ingresos de las actividades extractivas.

CONCLUSIONES

La lucha emancipatoria de los pueblos indígenas originarios campesinos en Bolivia fundamenta las bases para la construcción del Estado Plurinacional comunitario a partir de la condición de lo comunitario como un sustantivo que plantea la expresión de lo político, social, económico sustentado en la forma de vida de los pueblos y naciones indígenas en Bolivia.

La Constitución Política del 2009, constitucionaliza la diversidad societal interpelando los

principios de la colonialidad y la modernidad sobre los que se asienta el Estado monocultural, rompiendo el monopolio de la política, para dar paso a la demodiversidad constituida en las matrices contemporáneas y ancestrales de los pueblos y naciones indígenas. Lo comunitario en la expresión de la política, constituye la democracia comunitaria, significada por las formas propias de los pueblos que sustentan sus autogobiernos indígenas y campesinos disponibilizando en el campo de la política esta diversidad de prácticas políticas y poniendo en la geometría del poder los derechos colectivos.

Durante esa fase de construcción del Estado Plurinacional se puede visualizar diversas estrategias que desarrollan los pueblos y naciones indígenas para poder constituir sus sistemas de gobierno. Por ejemplo, el sujeto comunitario de matriz contemporánea, ocupa y sustantiviza los mecanismos de la democracia liberal desde la lógica comunitaria de la definición orgánica de los líderes que han sido legitimados en urna. Esto contrasta, sin embargo, con los pueblos de tierras bajas, que se constituyen como pueblos minoritarios y no logran acceder al poder del Estado y expresar sus sistemas de autogobierno.

La definición de una nueva geografía electoral ha permitido reconfigurar el mapa electoral en dos tendencias. En una primera, incorporando de forma limitada la representación indígena por el concepto de minoría, que es atribuible a los pueblos indígenas de tierras bajas con matriz ancestral pre-existente. La segunda a partir de una recartografización sustentada en los resultados del censo, donde se trabaja epicentros territoriales que consolida lo territorial con matriz comunitaria contemporánea, por ejemplo, de los interculturales en Santa Cruz.

La propuesta boliviana de pluralidad económica rescata una comprensión de la economía en términos de pacto político entre sujetos sociales, como de confluencia de racionalidades económicas complementarias, compuesta tanto de la racionalidad de la ganancia en forma individual, así como la ganancia en forma colectiva, así como la ganancia para la comunidad, pero bajo el control de la conducción del Estado, que debe garantizar la equidad entre estas formas de organización económica.

En todo caso, el debate sobre economía plural implica un debate sobre el ordenamiento económico más propicio para un gobierno democrático, que en el caso de Bolivia se define como una democracia intercultural, plurinacional, comunitaria y en el marco de un ordenamiento autónómico también diverso.

La implementación del principio de la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, en el marco de la construcción del Estado plurinacional comunitario, es un ámbito de profunda disputa ideológica por dotarle del sentido operativo de esta pluralidad, donde la visión conservadora coloca también su perspectiva para arrebatarle a la visión descolonizadora el sentido de la pluralidad en la conducción práctica del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Arce, Luis (2011), “El Nuevo Modelo Económico Social Comunitario”. *Revista Economía Plural*. 1(1), 3-7.

Díaz Polanco, Héctor (1991), *Autonomía: la autodeterminación de los pueblos*. México: S. XXI Editores.

García Linera, Álvaro (2013), “Del Estado aparente al Estado integral: la transformación de la comunidad ilusoria del Estado.”, in Gonzalo Gosalvez; Yaskara Miranda; Doris Luna (orgs.) *Antología: El Estado desde el horizonte histórico de nuestra América*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/UNAM, 387-401.

García, Fernando; Alberto García (2014), *Las facetas entrecruzadas del MAS-IPSP: ciudadanía e identidad política en tiempos del Estado Plurinacional*. La Paz: PIEB

Gibson-Graham, J.K.(2006), *A Postcapitalist politics*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Lizárraga, Pilar; Vacaflares Carlos (2013), *La construcción de la democracia intercultural en Bolivia*. La Paz: OEP

Lizárraga, Pilar; Vacaflares, Carlos. (2014a). *El sujeto de la economía comunitaria en el Estado plurinacional*. La Paz: FES.

Lizárraga, Pilar; Vacaflares, Carlos (2014b). “La descolonización del territorio: luchas y resistencias campesinas e indígenas en Bolivia” in Guillermo Almeyra; Luciano Concheiro Bórquez; João Marcio Mendes Pereira; Carlos Walter Porto-Gonçalves (orgs.), *Capitalismo: tierra y poder en América Latina (1982-2012)*, Vol. II. UAM/CLACSO/Ediciones Continente; México, D.F.,17-64.

Mignolo, Walter (2007), “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En: Castro-Gómez, S.; R. Grosfoguel (orgs). *El Giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 25-46.

Polanyi, Karl (2012), *La Gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de cultura económica.

Quijano, Anibal (2003), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in Lander. E. (org.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 201-246.

Rivera, Silvia (2014), *Conversa del mundo. Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos*. <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>

Sánchez-Albornoz, Nicolás (1978), *Indios y tributarios en el Alto Perú*. Lima: IEP.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO Bolivia. Constitución Política del Estado.

Tapia, Luis (2002), *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES-UMSA/Muela del Diablo.

Vacaflares, Carlos y Lizárraga, Pilar (2013), “La expresión política de la diversidad societal: la descolonización desde la lucha campesina tarijeña en el proceso de cambio boliviano”. *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*. 3(3),39-53.

Vacaflares, Carlos (2014) *La Economía Plural en Bolivia*. La Paz: FES

Virno, Paolo (2004), *Gramática de la Multitud para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. La Paz: Malatesta/el juguete rabioso.

Zavaleta, René (2008), *Lo nacional popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.

SABERES E FAZERES DO ARTESANATO DO ALTO DO MOURA – CARUARU/PE

DA PRODUÇÃO NA FAMILIAR COMUNIDADE



Andrezza Rodrigues Nogueira¹

Resumo

Este trabalho discute as experiências de famílias de uma comunidade de artesãos do barro no interior do Estado de Pernambuco/Brasil. A cidade de Caruaru tem parte de sua história retratada pelo trabalho de artesãos do Alto do Moura, comunidade que produz o artesanato tradicional no núcleo familiar e seus ateliês são extensão da própria casa. Essa investigação possuiu abordagem qualitativa por meio de estudo de caso comparado. O método analítico utilizado foi o Método do Caso Alargado. Concluiu-se que o artesanato das famílias de artesãos do Alto do Moura, por ser atividade econômica realizada no espaço doméstico envolvendo a família, evidencia a interligação entre produção e reprodução, trabalho intelectual e manual. Representa expressão da identidade cultural daquele povo, que reinventa seu cotidiano, sua arte e moldam na argila a história de emancipação de mulheres artesãs.

Palavras-chave: Relações de gênero. Saberes populares. Produção Familiar. Artesanato do barro. Alto do Moura.

Abstract

This paper analyzes the experiences of families of a clay artisans' community in the countryside of Pernambuco, a Brazilian northeastern State. The city of Caruaru stands out for having part of his story portrayed by the work of artisans of the Alto do Moura community, where traditional handcraft is produced within the family core, and for having their offices as an extension of their own houses. This research was based on a qualitative approach through a comparative case study. The analytical research technique used was the Extended Case Method. This essay comes to the conclusion that the handcraft of artisan families of the Alto do Moura, being an economic activity performed at home and involving family members, portrays the interconnection between production and reproduction; intellectual and manual labor. Moreover, it represents the expression of a culture and an identity of a people who reinvent themselves daily, thus shaping on clay the history of emancipation of women artisans.

Keywords: Gender relations. Popular knowledge. Family production. Clay handcraft. Alto do Moura.

1 Mestra em Direito Econômico pela Universidade Federal da Paraíba. Graduada em Administração pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora no Curso de Administração da Universidade Federal de Pernambuco – Centro Acadêmico do Agreste. Participa do Observatório dos Movimentos Sociais na América Latina (UFPE-CAA). E-mail: andrezza.nogueira@gmail.com

INTRODUÇÃO

Na construção social dos papéis de gênero, a divisão sexual do trabalho é expressão definidora das tarefas sociais atribuídas hierarquicamente, aos homens e às mulheres, em determinado contexto sociocultural, no qual as mulheres têm acesso desigual aos recursos materiais e simbólicos. Isso limita suas capacidades de desenvolvimento e de exercício pleno de seus direitos. Essas disparidades geradas ao longo de séculos reflete-se indubitavelmente nas formas de participação e vinculação feminina à sociedade, com particular ênfase nos fenômenos ligados ao mundo do trabalho.

Nessa conjuntura, faz-se necessário compreender as relações de gênero no mundo do trabalho de maneira a dar visibilidade ao importante papel desempenhado pela mulher. Fazendo-se um recorte social e geopolítico, é possível compreender as repercussões e os impactos desse processo na cidade de Caruaru, no Estado de Pernambuco/Brasil, a partir do estudo de caso da comunidade do Alto do Moura.

Essa comunidade é conhecida pelo trabalho do artesanato com barro, atividade historicamente desempenhada por mulheres, mas, que naquela localidade é desenvolvida por famílias inteiras. Seus/suas artesãos/ãs buscam reafirmar a identificação com a cultura local e garantir o sustento do núcleo familiar por meio de um prática que combina trabalho intelectual e manual, realizado na própria residência dos/ãs artesãos/ãs. É considerado trabalho autônomo, caracterizado pelo aprendizado familiar, o domínio das técnicas e de todo o processo produtivo.

Nesse sentido, este estudo tem por objetivo discutir as experiências de famílias produtoras do artesanato do barro na comunidade do Alto do Moura, em razão da situação da mulher nessas estruturas socioeconômicas e a questão do domínio das tecnologias de produção, na perspectiva das relações de gênero.

1. RELAÇÕES DE GÊNERO E O TRABALHO ARTESANAL

Ao longo do século XX, as mudanças culturais, sociais, políticas e econômicas ocorridas na sociedade alteraram concepções de mundo, ideologias e instituições, repercutindo diretamente na vida de mulheres e homens. Com maior acesso à educação, ante a conquista de direitos civis e a atuação no espaço público, principalmente em virtude do trabalho remunerado e do aumento da participação política, as mulheres passaram a lutar pela visibilidade, reconhecimento e efetivação de seus direitos. A pauta de reivindicação dos movimentos sociais, nomeadamente o feminista, iniciou com o questionamento sobre o lugar da mulher, passou pela exigência de maior poder político e econômico e chegou à atualidade com a temática do respeito à igualdade nas relações de gênero para a consolidação de uma sociedade mais justa e democrática

Para compreender esse processo de luta pela transformação da condição da mulher na sociedade,

considera-se que a definição do que é ser mulher ou ser homem não resulta de determinismos biológicos. Com a célebre frase “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, Beauvoir (1967:9) denunciava o sistema de naturalização dos comportamentos e papéis atribuídos às mulheres, mas que na realidade seriam fruto de uma construção social contingente. Trata-se, portanto, de um processo baseado em interações históricas e sociais entre mulheres e homens emaranhadas em estruturas poder. Essas estruturas que estabeleceram as condições materiais e subjetivas entre os sexos, são as denominadas relações de gênero. No entanto, esses vínculos se constituíram de forma desigual, com dominação masculina e correspondente subalternização feminina, revelando hierarquias e exclusões de todas as formas.

Segundo Scott (1995:86), o gênero “é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, [...] uma forma primária de dar significado às relações de poder”. Com essa abordagem, foi possível desenvolver o caráter relacional do gênero, na medida em que, ao se discutir a condição da mulher, é preciso verificar também a do homem. Como uma categoria sociocultural, o gênero evidencia que as diferenças que discriminam as mulheres não decorrem de bases biológicas, mas de um processo aprendido em sociedade, portanto, passível de ser revertido. É constituído por um campo no qual o poder é articulado sobre as relações humanas em torno de um sujeito historicamente situado, capaz de ser estudado em várias áreas do conhecimento (Bruschini, 1990; Scott, 1995).

Uma forma expressiva dessa desigualdade entre os gêneros se dá por meio da divisão entre as esferas pública e privada. Esta relação dicotômica estabelece que, ao homem cabe ocupar os espaços da ciência, da política, da economia; enquanto à mulher resta a família, os cuidados com a casa, com a socialização dos filhos (Aldana Saraccini, 2008; Elshtain, 1981; Ortner, 1974). Em muitas sociedades, esta separação serviu como argumento contra o direito das mulheres ao voto, à educação, ao trabalho, entre outros. O fundamento principal desses impedimentos era de que o acesso das mulheres a esses direitos perturbaria o equilíbrio entre o espaço público e o privado (Aboim, 2012; Pateman, 1994). Embora essa clivagem tenha sido silenciada ao longo do tempo, ela ainda se manifesta na atualidade de maneiras disfarçadas, mais sutis ou acentuadas a depender dos valores e padrões normativos e culturais vigentes.

Nesse sentido, uma categoria importante para se refletir sobre essas desigualdades é o trabalho e seus desdobramentos na formação de identidades femininas e masculinas por meio do processo da divisão sexual do trabalho, que legitima a distribuição desigual de lugares e atribuições entre os gêneros. Nessa perspectiva, o homem seria designado a ocupar funções com maior valor social adicionado e as mulheres seriam mais propícias aos trabalhos considerados secundários ou, então, a funções de obrigação do sexo (Hirata e Kergoat, 2007). Assim, apesar do trabalho ser uma das mais antigas atividades humanas com um valor central no desenvolvimento das sociedades, as condições enfrentadas por mulheres e homens adquiriram contornos diferenciados e excludentes, no decurso histórico dos sistemas sociais.

O movimento crescente de incorporação da mulher na esfera pública, sem retirá-la das obrigações com a esfera privada, foi provocado pelo desenvolvimento capitalista, a partir da Revolução Industrial, gerando fenômenos contraditórios. O ingresso feminino no mercado de trabalho, entre seus efeitos, por um lado, abriu caminhos para educação e profissionalização da mulher, participação na luta sindical e intervenções na esfera pública. Por outro lado, legitimou a naturalização do trabalho doméstico como função social feminina destinada à família, além de replicar no mercado de trabalho a divisão sexual dos papéis (Maruani e Hirata, 2003).

Além disso, considera-se que o aumento da participação da mulher no mercado de trabalho se deve em grande parte à necessidade de sobrevivência em um mundo marcado pelo crescente desemprego, pela deterioração da renda e por relações de trabalho mais precárias. O lugar oferecido à mulher no mercado de trabalho não está sujeito às mesmas condições do que é oferecido ao homem (Antunes, 2005). Isso porque a segregação no mercado de trabalho, as disparidades salariais, as diferenças entre homem/mulher na responsabilidade pela prestação de cuidados e na realização das tarefas domésticas, a posse de bens e as restrições na capacidade de decidir das mulheres nas esferas privada e pública são características persistentes na sociedade contemporânea.

Nessa perspectiva, verifica-se que diante das diversas formas de produzir, o surgimento do artesanato está entrelaçado com a própria evolução do trabalho humano e a da sua divisão social e sexual. Foi através da necessidade que os povos antigos tiveram em produzir bens e utensílios de uso rotineiro, que lhes garantissem meios mais apropriados de sobrevivência, que os objetos e as técnicas artesanais foram desenvolvidos exprimindo a capacidade criativa e produtiva humana como trabalho (Lima, 2001; Pereira, 1979; Roriz, 2010; Rugiu, 1998).

A principal característica do artesanato é a feita manual do trabalho, pela atuação direta do artesão em todas ou quase todas as etapas do processo. Trata-se de atividade que requer criatividade, perícia, sensibilidade e cuidado de quem a executa, pois, ao mesmo tempo, o agente produtor é quem concebe e realiza, não havendo separação entre o trabalho mental e o trabalho braçal, por isso, é necessário ter o domínio de todo o processo produtivo (Pereira, 1979; Roriz, 2010).

No Brasil, o artesanato é praticado predominantemente pelas camadas populares, principalmente nas áreas rurais, por mulheres e crianças/adolescentes, com baixo grau de escolarização e sem outro tipo de formação profissional, que viram nessa ocupação um modo de subsistência, capaz de ser desenvolvido no ambiente doméstico (Roriz, 2010; Matos, 1998). Em visão preconceituosa, o artesanato não era considerado trabalho ou profissão, porém definido como “uma ocupação mais próxima de um *passatempo*, uma *ajuda* ou um *bico*, que ainda está presente em nossos dias” (Roriz, 2010:57, grifo da autora).

Apesar dessa desvalorização histórica, muitos pesquisadores preocuparam-se em estudar

o artesanato a fim de chegar à compreensão tanto do seu fator cultural quanto de sua importância econômica. Segundo Pereira (1979:77), é necessário debater a atividade artesanal “como um fato econômico porque, inserida no campo do trabalho, acaba por se constituir em um problema de produção”. Ainda segundo o autor, sendo atividade humana, estaria impregnada de valores, crenças, conhecimentos e tradições, ou seja, faria parte de contexto cultural no qual o uso das técnicas por si só não daria conta de explicar o significado do artesanato na vida do grupo social que o realiza (Pereira, 1979). Nesse sentido, tendo como base o conceito proposto pelo Conselho Mundial do Artesanato em 1996, compreende-se aqui o artesanato como “toda atividade produtiva que resulte em objetos e artefatos acabados, feitos manualmente ou com a utilização de meios tradicionais ou rudimentares, com habilidade, destreza, qualidade e criatividade” (Sebrae, 2010:12).

O artesanato está presente em mais de 64% cidades brasileiras e envolve mais de 8,5 milhões de pessoas. No entanto, a maior parte dessas experiências está concentrada em setores informais da economia, com poucas possibilidades de acesso ao crédito, à capacitação profissional e comercialização de seus produtos; ainda segundo a pesquisa, o artesanato do barro representava 21,5% dessa produção, no terceiro lugar nas atividades artesanais (IBGE, 2009). Entre os municípios nordestinos que têm tradição com o artesanato, a cidade de Caruaru, em Pernambuco, se destaca por ter parte de sua história retratada pelo trabalho dos artesãos do Alto do Moura. Essa comunidade produz, principalmente, o artesanato do barro, tradicional no núcleo familiar, no qual o conhecimento e as técnicas são repassados no fazer cotidiano de uma geração para outra, tendo na arte figurativa sua maior representação.

2. A COMUNIDADE DO ALTO DO MOURA

Situado a sete quilômetros do centro do município de Caruaru, o bairro Alto do Moura foi um povoado rural, localizado nas proximidades do rio Ipojuca, que sob a liderança de Antônio Moura, foi denominado Alto dos Mouras, por volta de 1850 (Siqueira, 2006). A história dessa comunidade com o artesanato feito de barro existe muito antes da colonização portuguesa na região, desde a época em que povos indígenas habitaram aquele território. Estudos revelaram que o artesanato do barro produzido pelos/as artesãos/ãs da região até a metade do século XX recebeu influências das culturas indígena, africana e portuguesa. Dessa forma, num processo contínuo de acúmulo de experiências individuais e coletivas ao longo do tempo, o artesanato foi incorporado àquela comunidade como fator de identidade cultural (Lima, 2001; Matos, 1998).

Como na tradição indígena, inicialmente, a prática ceramista era atribuída às mulheres e às crianças no ambiente doméstico para a produção de peças utilitárias, as louças de barro, para uso dentro de casa. Com o crescimento da cidade, as artesãs passaram a vender suas peças na feira de Caruaru como forma de complementar a renda familiar, enquanto os homens se dedicavam a agricultura.

Segundo Lima (2001), condições geográficas e socioeconômicas contribuíram para o desenvolvimento da confecção de peças com barro, sendo possível identificar quatro fases da trajetória histórica da atividade ceramista no Alto do Moura. Conforme a autora, a primeira fase é a da cerâmica utilitária. A segunda é marcada pela inserção da cerâmica figurativa do Mestre Vitalino. A terceira é a fase da transposição da cerâmica utilitária para a figurativa por parte de alguns artesãos influenciados por Vitalino. E o quarto momento foi marcado pelo predomínio da cerâmica figurativa na comunidade que se inicia nos anos de 1980.

Vitalino Pereira dos Santos (1906-1963), o Mestre Vitalino, aprendeu a modelar a argila criando figuras de animais a partir das sobras da produção de sua mãe, que produzia louças de barro. Com o passar do tempo, Vitalino começou a vender mais peças e sua brincadeira tornou-se uma atividade produtiva. Mais tarde, com a sua arte, influenciou toda a comunidade do Alto do Moura, que passou da produção das peças utilitárias para a arte figurativa, fez vários seguidores, que, de aprendizes, se tornaram também Mestres (Lima, 2001).

3. A PRODUÇÃO FAMILIAR DO ARTESANATO DO BARRO

No Alto do Moura, os/as artesãos/ãs trabalham em suas casas, modelando o barro e criando diversos objetos e figuras de todos os tipos. Suas residências são verdadeiros ateliês onde, além de criar, eles/elas vendem o produto do seu trabalho. Os temas básicos dos/as artesãos/ãs são motivados pela cultura nordestina e retratam o cotidiano do homem e da mulher sertanejos e de cenas contemporâneas da dinâmica urbana, que atualmente fazem parte das experiências da comunidade.

A força de trabalho é constituída pelos membros da família, sob a direção dos pais que organizam os trabalhos de filhos, irmãos e outros parentes. Alguns trabalham integralmente e outros com dedicação parcial ou esporádica, mas todos realizam o seu trabalho se responsabilizando pela tarefa de cada um, remunerados por aquilo que produzem, assim, não há pagamento fixado, porque tudo depende das encomendas que cada membro da família receba. Aqueles que trabalham com a confecção dos objetos necessitam dominar as técnicas e o processo produtivo por completo usando de sua criatividade e habilidades manuais.

As artesãs participantes da pesquisa, cada uma com sua experiência, descreveram o passo a passo da produção das peças, revelando aspectos de um aprendizado cotidiano, gradativo e intenso do trabalho que realizam. A primeira etapa é a captação do barro que será utilizado. A etapa seguinte corresponde à montagem do produto, que merece maior atenção e uso da criatividade dos/as artesãos/ãs. Assim, definido o tipo de peça que será feito, inicia-se a moldagem. As peças utilitárias e algumas de decoração são preparadas a partir do torno, já as figurativas são moldadas à mão, com uso de alguns instrumentos que os/as próprios/as artesãos/ãs elaboram. Há um padrão de montagem que todos seguem independentemente da figura criada, reconhecido como apropriado para o artesanato com o barro. É um trabalho

que requer muita habilidade manual, capacidade criativa e paciência, pois, são exigidos dias de dedicação até que uma peça fique pronta.

O processo de queima das peças é feito em fornos caseiros de olaria, que cada família possui no quintal de casa ou no ateliê. Após a queima, existe o tempo de esfriamento das peças prontas, que, em seguida, são retiradas dos fornos e limpas. Muitas peças são vendidas na cor natural, principalmente as utilitárias. A finalização do processo vem com a pintura, considerada a fase mais delicada, por exigir dos/as artesãos/ãs um cuidado redobrado com os detalhes de acabamento das peças, delineando traços muitas vezes minúsculos. Diferentes combinações de cores, texturas e vernizes são utilizadas nas técnicas desenvolvidas a partir das experiências e saberes adquiridos que esses/as artistas elaboram na medida em que fazem sua arte.

A comercialização das peças, os/as artesãos/as é feita por meio de encomendas que podem ser por unidade ou em quantidade, dependendo do comprador, e/ou vendendo nas lojas montadas em suas casas. O conjunto de fregueses é composto por colecionadores, turistas, visitantes e pequenos e médios comerciantes, principalmente do Nordeste, que fazem os pedidos de grandes quantidades do mesmo tipo de peça. Muitos/as artesãos/ãs participam de feiras regionais e nacionais de artesanato que divulgam as mais diversas formas do fazer artesanal em todo o país, o que também gera pedidos de clientes de vários estados do Brasil.

Em cada núcleo familiar produtivo há as pessoas que se responsabilizam pela negociação da comercialização dos objetos, tarefa que pode ser dividida entre o pai e a mãe ou ficar a cargo de um dos dois. Os ganhos auferidos com o artesanato são repassados àqueles que produziram, mas essa remuneração servirá, prioritariamente, para arcar com as responsabilidades de cada um com o sustento familiar, pois o artesanato do barro é a principal atividade econômica dessas famílias.

4. METODOLOGIA

Esta pesquisa foi fundamentada numa abordagem qualitativa por evocar questões que não são meramente reduzidas a números, demandando uma imersão no subjetivo dos sujeitos sociais e em sua percepção acerca da realidade (Minayo, 2002). Quanto à sua finalidade, a pesquisa ficou demarcada como do tipo exploratória e explicativa, a fim de proporcionar “maior familiaridade com o problema” e em seguida, procurar identificar os “fatores que contribuem para a ocorrência dos fenômenos” (Gil, 2002:42).

O método analítico de pesquisa utilizado foi o Método do Caso Alargado. Constitui um tipo de abordagem que nasce do estudo do caso comum e amplia suas conclusões e implicações no da sociedade. No domínio da investigação proposta, esse procedimento serviu como instrumento para ampliar as considerações do estudo sobre o sistema de produção familiar escolhido como objeto de pesquisa para os demais sistemas produtivos familiares de

Caruaru. Assim, as conclusões apresentadas tiveram como base a exemplaridade e não a generalização (Santos, 1983).

A pesquisa foi realizada numa perspectiva comparativa. Como descreve Lage (2005:676), “deve-se procurar, ao comparar, ampliar o universo das possibilidades das experiências que compara, de modo que, a partir desta diversidade, seja possível olhar para as sociedades e reconhecer os caminhos e as conquistas alcançadas”, além de refletir e discutir sobre os desafios que a sociedade precisa superar.

O grande campo de observação foram os encontros com as artesãs das experiências escolhidas. Entre as técnicas de coleta de dados utilizadas estão a consulta bibliográfica e documental, a pesquisa a sítios da internet e outras formas de registro, a observação direta, as conversas informais, entrevistas semi-estruturadas e o registro por meio de notas de campo.

5. ANÁLISE: DISCUTINDO SABERES E FAZERES

As experiências das famílias do artesanato do barro no Alto do Moura revelaram que esse modo de produção sofre influências das tradições familiares e comunitárias ainda hoje compartilhadas naquela localidade, baseadas em aspectos da cultura machista e na divisão sexual do trabalho. Além disso, são configurações produtivas de grande relevância socioeconômica na região por representarem as principais atividades econômicas, realizadas na esfera doméstica. Por outro lado, possuem acentuada presença da força de trabalho feminina, em decorrência do próprio caráter das atividades que realizam, pois, o artesanato, de forma geral, foi constituído historicamente como atribuição das mulheres, inicialmente tido como obrigação doméstica e posteriormente reconhecido como trabalho.

O diálogo com as artesãs mostrou que a base do envolvimento com o artesanato está nas famílias, que passaram de uma geração para outra não somente o uso das técnicas e o conhecimento sobre cada tipo de produção. Há ainda os valores, as crenças e os comportamentos repartidos entre os membros do núcleo doméstico e que são reproduzidos no seu trabalho. Nesse sentido, há forte influência do padrão cultural do sistema patriarcal, ao definir lugares, papéis e funções diferenciados para mulheres e homens no interior dessas famílias e igualmente na forma de expressar seu trabalho.

A divisão sexual de papéis está representada nas atividades com o artesanato de barro, que surgiram pelas mãos das mulheres na fabricação das peças utilitárias para uso do lar e também para serem vendidas na feira de Caruaru, como complemento da renda familiar. Os homens pouco se interessavam pelo artesanato por ser atividade feminina e de reduzido valor econômico. Assim, era preferível que eles, como provedores da casa, se dedicassem à agricultura, principal atividade econômica local. Por sua vez, os filhos (meninos e meninas), quando crianças, auxiliavam as mães no trabalho doméstico e brincavam com o barro, porém,

à medida que cresciam, as filhas continuavam ajudando as mães em ambas as atividades, enquanto os filhos passavam a se dedicar aos trabalhos considerados masculinos.

Um aspecto interessante da passagem dos homens para o artesanato, com muitos sendo considerados Mestres, consiste na percepção que os filhos e filhas desses artesãos construíram ao longo de suas vidas, tornando-se também artesãos/ãs. No caso em apreciação, as artesãs que participaram da investigação relataram que cresceram vendo os pais trabalharem o artesanato e aprenderam com eles, ou seja, grande parte da referência que elas traziam sobre o artesanato com o barro está vinculada à ideia da arte figurativa masculina e do artesanato utilitário feminino. Esse pensamento pode ser reforçado pelo fato de que as mães das artesãs permaneceram como louceiras ou apenas pintavam as peças figurativas.

A produção dos bonecos de barro foi incorporada gradativamente ao trabalho das mulheres, passando para seus filhos e filhas, que continuaram praticando a atividade e se tornaram também artesãos/ãs, dessa forma, as famílias que praticavam o artesanato construíram relação de identidade com o local, comunicando práticas, transmitindo, conhecimentos e valorizando a cultura da região.

Na verdade, para muitos/os artesãos/ãs, a relação com o artesanato no núcleo familiar não significa apenas fonte de renda financeira, visto que a manutenção da atividade é reforçada pela satisfação, prazer e autonomia que os/as artesãos/ãs desenvolvem quando realizam seu trabalho. Para atestar essa percepção, entre os depoimentos colhidos, várias vezes as artesãs destacaram o quão prazeroso é o fazer artesanal, seja pela possibilidade de se criar algo diferente e considerado belo e ter seu trabalho elogiado, seja para estabelecer relações até mesmo de amizade com outros/as artesãos/ãs e com clientes.

A produção das famílias das artesãs segue padrão bastante semelhante na organização e nas formas de trabalho. A primeira característica é o fato das atividades econômicas e tarefas domésticas e de cuidado estarem combinadas no mesmo espaço, qual seja, a residência dessas pessoas, fato que leva ao entendimento de que a família não representa apenas a reprodução social, mas também a produção. Assim, cada membro tem suas funções tanto na atividade remunerada quanto nas responsabilidades familiares, sem deixar de obedecer à hierarquia tradicional da família. Nessa interação, as regras são estabelecidas no ambiente doméstico pelos chefes da família (mãe e pai), que também são os responsáveis pelo trabalho.

O fato da atividade econômica familiar estudada ser realizada nas residências não parece retirar ou diminuir a importância do trabalho na vida das pessoas que o praticam. Pelo contrário, para mulheres e homens que trabalham com o artesanato, essa é a possibilidade que elas e eles têm de serem agentes produtivos e econômicos independentes. Por isso, artesãos/ãs sentem orgulho dos ofícios que exercem, ressaltando que possuem maior liberdade para trabalhar, mais flexibilidade com os horários de trabalho e autonomia para tomar as decisões sobre o que e como produzir, além de poderem negociar com os clientes de forma direta.

Vale ressaltar que a organização do trabalho está na aprendizagem e capacitação do/as trabalhadores/as como processos contínuos vivenciados no dia a dia das famílias. O artesanato do barro, por um lado, é uma forma de produzir ainda bastante relacionada aos conhecimentos tradicionais intergeracionais familiares, pois os/as trabalhadores/as aprimoram suas habilidades mediante o trabalho diário realizado com os membros da família sem fazerem uso de capacitação técnico-profissional fora da estrutura familiar e comunitária. Por outro lado, combina, originariamente, o trabalho intelectual e o manual nas suas atividades.

De acordo com as artesãs, as formas de relacionamento entre os membros e a tomada de decisões familiares são acordadas com seus maridos, mesmo quando o homem é considerado o provedor principal da casa. As mulheres afirmam que dividem com os maridos as responsabilidades pelo sustento familiar, sendo que, às vezes, quem decide o que fazer com o dinheiro com relação ao cuidado da casa e dos filhos é a mulher. Por um lado, isso pode mostrar que essas mulheres estão conquistando mais espaço e, conseqüentemente, maior poder no ambiente familiar, porém, por outro, elas estão sendo sobrecarregadas com atividades que deveriam ser divididas com seus cônjuges.

Constata-se ainda, que o alcance da autonomia econômica, por meio do trabalho e aquisição de renda, para as mulheres artesãs tem significado um passo importante para a garantia de outros direitos, como a participação política, a educação e a qualificação profissional, a cultura e o lazer, entre outros. A participação das artesãs no espaço público, por exemplo, por meio da Associação de Moradores e Artesãos do Alto do Moura, tem sido um instrumento de mudança social, pois, as artesãs conseguem contribuir com as decisões sobre temas importantes na vida da comunidade.

O que se verifica nas configurações produtivas familiares, e na sociedade de forma mais dispersa, são as mudanças sociais e econômicas que repercutem em alterações intrafamiliares. Muitas famílias (nucleares ou monoparentais) atualmente são chefiadas por mulheres, nas quais os homens começam a respeitar as escolhas das mulheres, principalmente no campo do trabalho. Com maior e melhor acesso à educação de seus filhos(as) e netos(as), muitas dessas famílias passam construir relações de maior igualdade na distribuição das tarefas domésticas, no respeito à tomada de decisão feminina e na valorar o trabalho da mulher. Há o reconhecimento de que é importante para a mulher trabalhar e ser economicamente independente. Isso revela que aos poucos as famílias estão encontrando formas menos hierarquizadas de organização produtiva e familiar.

CONSIDERAÇÕES

A maneira como as famílias pesquisadas se organizam em relação à atividade econômica que realizam e a relação interpessoal entre seus membros foi fator imprescindível para compreender a percepção e a experiência desses sujeitos frente às relações de gênero.

Foi possível verificar que a configuração familiar predominante nos casos estudados é representada pela família nuclear, com presença de pai, mãe e filhos, cabendo a chefia da família ao homem, ainda considerado principal provedor, mesmo ante o aumento da participação econômica feminina. Há casos de famílias monoparentais, chefiada por mulheres, com as mulheres sendo responsáveis pela chefia dos lares.

À mulher, cabe realizar, preponderantemente, as tarefas de responsabilidade com a casa e o cuidado com os filhos. No entanto, o campo apresentou elementos de mudança nessa organização, na medida em que os homens (maridos e filhos) começam a realizar mais atividades domésticas, bem como as trabalhadoras entrevistadas, de forma recorrente, ressaltaram que em suas famílias, existe a divisão das tarefas domésticas entre todos os membros da família.

As escolhas das artesãs pelas suas atividades econômicas deu-se, em certa medida, por sua ligação com o ciclo de vida familiar, bem como pelas estruturas do mercado de trabalho e pelas condições socioeconômicas locais, revelando uma combinação de elementos das desigualdades de classe e gênero como determinantes nas escolhas das trabalhadoras. As poucas oportunidades de educação e profissionalização em outros setores laborais e as dificuldades de acesso ao emprego formal em uma região em que a economia informal é predominante, desfavorece a estabilidade de vínculos empregatícios. Por outro lado, intensifica a participação feminina nos postos informais do mercado de trabalho, em razão da suposta predisposição da mulher em ocupar esses espaços em decorrência de suas obrigações familiares.

As artesãs desde muito cedo tiveram que trabalhar para auxiliar seus pais no trabalho com o artesanato e garantir a renda familiar, tendo todas declarado que as condições financeiras das famílias eram difíceis e, por isso, não havia muito espaço para o estudo. Além disso, não existiam, à época, muitas oportunidades de estudar e seguir outra profissão, assim, apesar de não ter sido uma exigência de seus pais que trabalhassem, muitas artesãs dizem ter aprendido durante a infância a importância de se laborar para garantir subsistência. Correlata à situação da parca escolaridade, evidencia-se a falta de oportunidade no mercado de trabalho, pois, sem apresentar outro tipo de formação profissional, mesmo quando buscavam emprego em setores como o comércio e a indústria, encontraram muitas dificuldades para ingressar no mercado de trabalho formal.

A partir deste estudo e alargando o universo de suas implicações, essência do Método do Caso Alargado, pode-se afirmar que as mulheres que trabalham nos sistemas de produção familiar urbana na cidade de Caruaru se percebem num papel de autonomia econômica em relação a seus maridos. Isso porque elas podem trabalhar e receber sua remuneração sem dependerem de seus cônjuges, fato que as deixa motivadas e satisfeitas pelos trabalhos que realizam.

Além disso, o trabalho no artesanato tem possibilitado àquelas mulheres maior poder de

tomada de decisão, tanto em suas casas quanto em sua comunidade. A autonomia econômica não é a única forma de se garantir independência e de direitos para as mulheres. Contudo, significa elemento essencial para a construção da igualdade de gênero, na medida em que contribui com as dimensões política, social e cultural da vida em sociedade.

Por serem trabalhos realizados no espaço doméstico envolvendo os membros da família, de forma total ou parcial, esses sistemas evidenciam a interligação entre produção e reprodução, confirmando que a família não é somente uma instituição de reprodução social, mas também de produção, assim, não existe divisão natural entre essas atividades. A produção familiar que, em certa medida, foge da lógica binária produção/reprodução, público/privado e masculino/feminino, mostra possibilidades de construção de formas de convivência mais igualitárias entre mulheres e homens.

Nesse sentido, a concretização da independência da mulher em suas dimensões econômicas, sociais, culturais e políticas passa pelo movimento muitas vezes lento e não linear das relações sociais de gênero, que revela, na atualidade, a permanência de estruturas hierarquizadas junto às perspectivas e práticas de equidade entre mulheres e homens. As mulheres estão cada vez mais presentes no trabalho profissional, ocupando funções públicas e de maior valor social, ao mesmo tempo em que lutam para dar visibilidade aos processos desvalorizados socialmente por serem considerados femininos. Essa atuação contribui para o engajamento de ações de real ruptura com a ordem social dos sexos, abrindo caminhos para experiências mais igualitárias nas relações de gênero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aboim, Sofia (2012), “Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna”, *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 20(1), 95-117.

Aldana Saraccini, Aura Violeta (2008), *Empobrecimiento y desigualdades de género en el imaginario de las mujeres nicaragüenses: estudio de caso en el umbral del siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.

Antunes, Ricardo (2005), *O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo.

Beauvoir, Simone de (1967), *O segundo sexo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, [2.ª ed.].

Bruschini, Maria Cristina Aranha (1990), *Mulher, casa e família: cotidiano nas camadas médias paulistas*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas: Vértice, Editora Revista dos Tribunais.

Elshtain, Jean Bethke (1981), *Public man, private woman: women in social and political thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gil, Antônio Carlos (2002), *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, [4.ª ed.].

Hirata, Helena; Kergoat, Danièle (2007), “Novas configurações da divisão sexual do trabalho”. *Cadernos de Pesquisa*, 37(132), 595-609. Consultado a 07.05.2012 em <http://www.scielo.br/pdf/cp/v37n132/a0537132.pdf>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2009), “Pesquisa de informações básicas municipais - perfil dos municípios brasileiros 2009”, Rio de Janeiro: IBGE. Consultado a 20.04.2012 em <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/perfilmunic/2009/munic2009.pdf>

Lage, Allene Carvalho (2005), *Lutas por inclusão nas margens do atlântico: Um estudo comparado entre as experiências do movimento dos Sem Terra/Brasil e da Associação In Loco/Portugal*. Coimbra: FEUC, 1.

Lima, Sandra Ferreira de (2001), *Invenção e tradição: um olhar plural sobre a arte figurativa do Alto do Moura*. Dissertação (Mestrado em Multimeios) Universidade de Campinas, Campinas.

Maruani, Margaret; Hirata, Helena (2003), *As novas fronteiras da desigualdade: homens e mulheres no mercado de trabalho*, São Paulo: Senac.

Matos, Sônia Missagia (1998), *Artefatos de gênero na arte do barro*. 302f. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Minayo, Maria Cecília de Souza (2002), “Ciência, técnica e arte”: o desafio da pesquisa social. *in* Maria Cecília de Souza Minayo (org.) *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, [20.^a ed.].

Ortner, Sherry (1974), “Is female to male as nature is to culture?” *in*: Rosaldo, Michelle Zimbalist; Lamphere, Louise (org.), *Woman, culture, and society*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, 68-87. Consultado a 10.04.2014 em

http://www.radicalanthropologygroup.org/old/class_text_049.pdf

Pateman, Carole (1994), “Three Questions about Womanhood Suffrage,” *in*: Caroline Daley; Melanie Nolan (org.) *Suffrage and Beyond: International Feminist Perspectives*, New York: New York University Press.

Pereira, José Carlos (1979), *Artesanato – definições e evolução*. Ação MTB – PNAD, Brasília, Ministério do Trabalho/Secretaria Geral, Planejamento e Assuntos Gerais.

Roriz, Priscilla Carvalho de Oliveira (2010), *O trabalho do artesão e suas interfaces culturais-econômicas*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações) Universidade Federal de Brasília, Brasília.

Rugiu, Antônio Santoni (1998), *Nostalgia do mestre artesão*. Campinas: Autores Associados.

Santos, Boaventura de Sousa (1983), “Os conflitos urbanos no Recife: o caso do <<Skylab>>”,

Revista Crítica de Ciências Sociais, 11, 09-59.

Sistema Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), (2010), *Termo de referência: atuação do sistema SEBRAE no artesanato*. Brasília: SEBRAE.

Scott, Joan (1995). “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, *Educação & Realidade*, 20(2), 71-99.

Siqueira, Luis Manoel Paes (2006). “Considerações sobre as argilas e materiais argilosos do município de Caruaru-PE e sua importância socioeconômica”, *Estudos Geológicos*, 16(1), 16-29. Consultado a 12.01.2012 em <http://www.ufpe.br/estudosgeologicos/paginas/edicoes/2006161/2006161t02.pdf>

POLÍTICAS PÚBLICAS DE INCLUSÃO SOCIAL PELAS PRÁTICAS DA COLETA DE MATERIAIS RECICLÁVEIS



Nadia Scariot¹

Walter Frantz²

Resumo

O mundo tem vivido novos processos políticos democráticos que possibilitam a participação social. Isso pode ser sentido de forma mais enfática na América Latina, devido às inúmeras políticas públicas emergidas e que contam com a participação de diversos setores da população. Nesse sentido, a emergência de iniciativas de Economia Solidária vem proporcionando a valorização de sistemas alternativos de trabalho e renda, livrando da exclusão milhares de trabalhadores. É o caso, no Brasil, da regulamentação da atividade de catador de material reciclável e da aprovação da Política Nacional dos Resíduos Sólidos (PNRS), que possibilita a inserção dos catadores na realização da coleta seletiva. A pesquisa bibliográfica e documental, acompanhada das técnicas qualitativas de observação participante, compõe a metodologia do estudo.

Palavras-chave: Catadores de Materiais Recicláveis. Coleta Seletiva. Economia Solidária. Emancipação Social. Política Nacional de Resíduos Sólidos.

Abstract

The world has seen news democratic political processes that enable social participation. This may be felt more emphatically in Latin America due to the numerous public policies that emerged, and the participation of multiple sectors of the population. Because of the facts stated, the emergence of the Solidarity Economy initiatives has been providing a valuation of alternative systems of work and income, freeing from exclusion thousands of workers. In Brazil, the regulation of the activity of collector of recyclable materials, and the adoption of the National Policy of Solid Waste that allows the inclusion of waste pickers in the process of selective collection. A bibliographical and documentary research, combined with qualitative techniques of participant observation, composes the study methodology.

Keywords: National Solid Waste Policy. Recyclable Materials. Selective Collection. Social Emancipation. Solidarity Economy.

Resumen

El mundo ha experimentado nuevos procesos políticos democráticos que permiten la participación social. Esto se puede sentir con mayor énfasis en América Latina debido a las numerosas políticas públicas, elaboradas en las últimas décadas, que incluyeron la participación de diversos sectores de la población. En este sentido, el surgimiento de las iniciativas de Economía Solidaria ha proporcionado una valoración de los sistemas alternativos de trabajo e ingresos, liberando de exclusión a miles de trabajadores. Este es el caso de Brasil: la regulación de la profesión de recolector de materiales reciclables y la adopción de la Política Nacional de Residuos Sólidos que permite la inclusión de los recicladores en la realización de la recolección selectiva. Una investigación bibliográfica y documental, acompañada de técnicas cualitativas de observación participante, componen la metodología del estudio.

Palabras clave: Economía Solidaria. Emancipación Social. Materiales Reciclables. Política Nacional de Residuos Sólidos. Recolección Selectiva.

1 Socióloga. Doutoranda em Educação nas Ciências UNIJUI – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. nadia.scariot@gmail.com

2 Professor da UNIJUI – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Doutorado em Ciências Educativas pela WWU/Münster, Alemanha. wfrantz@unijui.edu.br

INTRODUÇÃO

O texto aborda questões econômicas e sociais, presentes no cenário da sociedade brasileira, que ocasionaram a emergência de catadores de materiais recicláveis como sujeitos organizados, os quais ainda enfrentam desafios para sua afirmação social e profissional. Objetiva-se refletir sobre inclusão social, através de práticas de coleta seletiva de resíduos sólidos, a partir da implantação de uma política pública que foi, recentemente, implantada no Brasil, como Política Nacional dos Resíduos Sólidos (PNRS), explicitada pela Lei 12.305, de 02/08/2010.

A questão da pobreza e da exclusão social são temas, atualmente, muito debatidos, suscitando a implementação de políticas públicas, que visam dar conta do problema. Porém, não se trata de algo novo nos debates das ciências sociais (Estivill, 2003). Embora na atualidade se fale da “nova pobreza” (Paugam, 2003), os processos sociais excludentes estampam, historicamente, suas marcas no tecido social dos países considerados de *terceiro mundo*, como é o caso dos países latinoamericanos. No Brasil, o problema existe desde os tempos coloniais, sendo agravado, ao longo de sua história (Véras, 1999). Hoje, o debate sobre exclusão social produz novas denominações, por exemplo, como *desfilados*, que nominam os sujeitos excluídos de Castel (1998) ou como os *desqualificados* de Paugam (2003), ambos resultantes de um processo denominado, na atualidade, de *globalização neoliberal*. Nesse sentido, Santos (2001:15) fala de globalização perversa, “fundada na tirania da informação e do dinheiro, na competitividade, na confusão dos espíritos e na violência estrutural”.

Os processos neoliberais implantados, a partir de meados da década de 1980, tendo como berço a América Latina, ocasionaram mudanças sociais, políticas e culturais de forte impacto na sociedade. As relações que anteriormente ocorriam mais em âmbito local, valorizando as peculiaridades culturais, os laços de solidariedade e da ética, da vida em comunidade, cederam lugar aos valores do capital que mercantilizou tudo, subordinando a produção à especulação, degradando o meio ambiente, marginalizando e discriminando a maior parte da população e suas culturas (Reintjes, 2008). Desse modo, multidões de pessoas viram-se privadas de seus modos tradicionais de vida, sendo enredadas num cinturão de pobreza e exclusão, privando-as de valores e costumes que os constituíam e lhes possibilitavam a subsistência, a convivência e a dignidade de uma vida com mais sentido. Entre as tantas perdas, os trabalhadores, em especial, se viram privados de garantias sociais ou mesmo de seu trabalho, devido às altas taxas de desemprego que se estabeleceram em decorrência da modernização dos tempos e dos espaços da produção. Como consequência passou-se a dispensar os trabalhadores considerados genéricos e a exigir um novo perfil de trabalhadores auto-programáveis, segundo Castells (1999).

Lembra Mejía (1996:47) que o capitalismo atual “tem uma legitimidade muito clara e constrói a sua nova ideologia na objetividade aparente de uma sociedade sem contradições”.

Entretanto, a situação de precariedade social se estende em toda parte, deixando suas marcas, centrado nos valores do capital. De acordo com Faundez (2001:175), essa racionalidade, “destrói os elos sociais, econômicos e culturais da maior parte das sociedades, impondo e valorizando somente as ligações econômicas entre as pessoas”.

Conforme Paugam (2003), a pobreza da sociedade industrial entrou em crise com os fundamentos dessa mesma sociedade. No entanto, o panorama atual é marcado pelo desemprego, pela precarização, falta de qualificação e incerteza pelo futuro. Se a velha pobreza era considerada resultado dos que não se adaptavam ao progresso, a nova é entendida como resultado do processo econômico em curso. A pobreza já não pode ser considerada um fenômeno individual, mas um produto social experimentado pelos indivíduos que, entre outras coisas, ocasiona o enfraquecimento da vida coletiva e a desagregação dos laços profissionais, estendendo-se a outras esferas da vida. “A vergonha passa a dominar o cotidiano. Rompem-se os laços com os grupos de amigos, as redes de relações esboroam-se, a própria família deixa de ser integradora. Emerge a solidão, o isolamento, ‘o ficar fora’, a perda do ‘laço social’, a ‘desqualificação social’” (2003). Para Costa (1998:39) uma das conseqüências da pobreza consiste na diminuição da capacidade do pobre para sair da pobreza, pois esta “apanha-o ao nível da sua própria personalidade, atinge-o psicologicamente, nos hábitos, na cultura, nos comportamentos”.

Embora os indicadores econômicos apresentem atualmente um expressivo crescimento da riqueza e do PIB (Piketty, 2014) nos países menos desenvolvidos, constata-se que essa riqueza não tem sido distribuída socialmente, o que contribui para o agravamento do quadro social mundial que por essa disparidade social relega milhões de pessoas à condição de refúgio humano (Bauman, 2005), dentre os quais estão os catadores de matérias recicláveis.

Diante desse panorama, Rodrigues (2002) diz que dificilmente os processos de exclusão avançam sem encontrar resistência. Observa-se e, talvez, de forma mais enfática na América Latina, a emergência de lutas contra-hegemônicas, a partir de processos políticos democráticos, centrados em governanças populares, que possibilitam a participação popular da sociedade civil organizada em movimentos sociais, religiosos, organizações não governamentais e, inclusive no mundo acadêmico.

Em relação a isso escreve Gadotti (2009:84):

Como uma arena em luta, como uma esfera separada dos interesses do estado e do mercado, [...] a sociedade civil serviu de abrigo, principalmente na América Latina, para a resistência contra os regimes autoritários. No seio destas lutas a sociedade civil surgiu e se fortaleceu como esfera pública não-estatal [...]

Por sua vez, afirma Sader (2000:32):

O continente onde o neoliberalismo nasceu (...) se estendeu ainda mais enquanto território privilegiado, tornando-se, em pouco tempo, o espaço de maior resistência e construção de alternativas a esse mesmo neoliberalismo. São duas faces da mesma moeda: justamente por ter sido laboratório das experiências neoliberais, a América Latina viveu a ressaca dessas experiências e se transformou no elo mais fraco da cadeia neoliberal.

Os reflexos desta resistência podem ser sentidos nas inúmeras políticas públicas que emergiram, nas últimas décadas, e que contaram com a participação de diversos setores da população (Santos, 2009). Contribuíram para isso os governos e a sociedade civil organizada em movimentos sociais e instituições, que atuam principalmente no âmbito político-identitário por desempenharem um papel fundamental na conquista de políticas públicas de Estado (Gonçalves; Silva, 2003). Negros, indígenas, ribeirinhos, mulheres, homossexuais, pessoas de baixa renda, são alguns desses exemplos. Essas populações, que há muito lutam por melhorias nas suas condições de vida, atualmente, encontram respaldo político para expressarem suas demandas numa luta pela inclusão social que envolve, além do aspecto da renda, também as demais dimensões da vida: social, cultural, espiritual e ambiental.

O panorama atual possibilita observar o surgimento de pelo menos dois fenômenos sociais novos: a emergência de um discurso ambiental bem fundamentado em nome da sobrevivência do planeta e o aumento do número de pessoas que passaram a buscar sua sobrevivência nas sobras descartáveis da sociedade de consumo, incentivada pela lógica capitalista: “no lixo”, emergindo, agora com mais expressão, a figura do catador de material reciclável. Como geralmente é a necessidade que cria a motivação ou as condições para que algo se estabeleça, considera-se que foi a necessidade de se fazer algo com o excesso de lixo que levou milhares de pessoas a trabalhar na atividade da catação. O lixo passou a ter valor comercial, através da reciclagem. Assim, os catadores, para sobreviverem, encontraram no lixo uma fonte de renda para atender às suas necessidades. Em suma, o lixo, que precisa ser recolhido e reciclado para a sobrevivência do planeta, encontra no catador uma saída; por sua vez, o catador, que precisa de trabalho e renda, encontra no lixo uma alternativa de sobrevivência.

Esses trabalhadores pertencem em sua maioria a classes menos favorecidas e com baixo grau de escolaridade. Por consequência têm maior dificuldade de adaptação ao uso de novas tecnologias, principalmente, às que exigem uma capacidade mais técnico-informacional. Trabalhavam com outras atividades e, devido à reorganização produtiva ocorrida no mundo do trabalho, que os relegou ao desemprego, migraram para a catação. Portanto, os que foram trabalhar com o “lixo” já desenvolviam trabalhos, anteriormente, social e economicamente menos valorizados.

Inicialmente, os que ingressavam na atividade da catação eram pessoas que encontravam

dificuldade de colocação no mercado formal de trabalho e permaneciam nela apenas por isso, pois, o trabalho com o lixo nunca representou uma opção, principalmente, pela associação que se faz no imaginário social: o lixo é algo nojento e trabalhar com ele é carregar um estigma de alguém que é próximo a ele. Como diz Juncá et al. (2000) “quem trabalha com o lixo com ele acabar por se parecer”. Esses estigmas deixam marcas de uma desvalorização social do sujeito. Por isso, estão sempre tentando justificar por estarem nessa condição. Usam o discurso do “ambientalmente correto” dizendo que o que fazem contribui para “limpar a cidade”. Segundo Bauman (2005:25), “para qualquer um que tenha sido excluído e marcado como refugio, não existem trilhas óbvias para retornar ao quadro dos integrantes”. A luta pelo retorno ao mundo do trabalho mobiliza milhares de famílias, voltadas à catação de materiais recicláveis.

UMA NOVA ALTERNATIVA DE DESENVOLVIMENTO

O trabalho com o lixo pela sua precariedade apresenta desafios a quem o desenvolve, sobretudo, se realizado de forma isolada e sem uma estrutura adequada. Desta forma, muitos passaram a se organizar em associações e/ou cooperativas de reciclagem, sendo que a maioria delas atua na perspectiva da economia solidária, compreendida como “um modo de organização da produção, comercialização, finanças e consumo que privilegia o trabalho associado, a cooperação e a autogestão” (Silva, 2010:7).

De acordo com Culti (2010:15), embora

o conceito de economia solidária nem sempre ser usado com o mesmo significado e nome, seu princípio é a ideia da solidariedade em contraste com o individualismo competitivo que caracteriza a sociedade capitalista. [...] sendo a cooperativa a forma clássica de organização de um empreendimento da economia solidária.

No contexto brasileiro, segundo a Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES),³ “o termo Economia Solidária acabou, de certa forma, se sobrepondo a outras designações como economia social, economia de solidariedade, socioeconomia solidária, economia popular e solidária, economia do trabalho, apenas para citar alguma” (SENAES, 2012:13).

Sob a diversidade das experiências, no entanto, segundo Culti (2010), reconhece-se uma identidade que incorpora as suas dimensões comuns: a ação empreendedora coletiva, a atividade econômica e os vínculos e valores sociais. Nesse sentido, escreve Lechat (2001:98): “Produzir e trabalhar de uma forma solidária e autogestionárias seria, ao mesmo tempo, voltar a um princípio fundamental das relações humanas e criar algo novo em relação aos comportamentos e maneiras de pensar hegemônico”.

3 Em 2003, pelo Decreto 4.764, de 24 de junho de 2003, foi criada, no Ministério do Trabalho e do Emprego, a Secretaria Nacional de Economia Solidária – SENAES.

Na visão do Secretário Adjunto da SENAES, as experiências de economia solidária ressurgem “no âmbito de processos de redemocratização política, como forma de superação do desemprego [...] sob a forma de cooperativas populares, associações de pequenos produtores, grupos informais e redes de cooperação”.⁴

Singer e Kruppa (2004:92) entendem a economia solidária como

o conjunto de atividades econômicas – de produção, distribuição, finanças e consumo – organizadas de forma autogestionária, ou seja, no âmbito das quais não há distinção de classe: todos os que nelas atuam são seus proprietários e todos os que são proprietários nelas trabalham. A democracia na gestão dos empreendimentos (uma cabeça, um voto) é o que distingue a ES da economia capitalista.

Houtart (2001:20), entende que a economia solidária apresenta ambiguidades e contradições importantes, devido à diversidade de novos agentes econômicos. Nos países do Sul, a maioria dos atores coletivos busca estratégias de sobrevivência, mesmo que isto não implique em uma eficácia econômica, mas que apenas lhes permita o mínimo para viver. Há, entretanto, atores coletivos que introduzem a solidariedade como fator construtivo de organização econômica e variadas formas de cooperativas. Entretanto, alerta: “O poder de integração do sistema capitalista é enorme e não deve ser minimizado (Houtart, 2001:22).” A lógica capitalista tende a absorver as iniciativas exitosas.

O que vai distinguir a economia baseada na solidariedade das demais formas econômicas, mesmo que populares, é que a primeira busca construir uma estratégia inclusiva, comprometendo todos os atores sociais, não apenas do campo popular, a se comprometerem com projetos políticos de mudança social, baseados em valores éticos. O grande desafio é que a economia seja considerada um meio da vida social e não como um fim em si mesmo. Para Gadotti (2009) a economia solidária, mais que um modo de produção é um modo de vida, baseado na cooperação. É um novo projeto de sociedade.

A Economia Solidária, apresentada sob diversas denominações, tais como, economia social, humano economia, economia popular, propicia novas práticas sociais de sobrevivência e de melhora da qualidade de vida, que colocam o ser humano como sujeito e finalidade de sua atividade econômica, tendo a sustentabilidade, a territorialidade e o desenvolvimento local como marcos de referência (GT Economia Solidária, FSM 2002, 2008:109-110).

Essas denominações e iniciativas, resumidamente, cabem nos debates sobre terceiro setor.⁵ Segundo Santos (2006:355), no contexto da crise do Estado, nas últimas décadas do século

4 <http://www.unisolbrasil.org.br/2014/09/16/entrevista-com-secretario-adjunto-da-senaes-mostra-trajetoria-e-importancia-da-unisol-brasil/>, acesso em 23/02/2015.

5 Recomenda-se a leitura da Tese de Doutorado de Noëlle Marie Paule Lechat – Trajetórias intelectuais e o Campo da Economia solidária no Brasil - apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da UNICAMP, em 2024.

XX, “a popularidade do terceiro sector reside precisamente na sua plasticidade conceptual”. Em uma sociedade democrática “os empreendimentos econômicos solidários abrem a possibilidade de construção de condições mais justas de produção e distribuição dos ganhos e, conseqüentemente, de melhor condição de vida (Culti, 2010:21)”.

Essa “outra economia” (Cattani, 2003), baseada na solidariedade propõe um novo modelo de desenvolvimento, a partir do estímulo e criação de novos espaços associativos e cooperativos. Na visão de (Singer, 1998:138-139),

A construção da economia solidária [...] aproveita a mudança nas relações de produção provocada pelo grande capital para lançar os alicerces de novas formas de organização da produção, à base de uma lógica oposta àquela que rege o mercado capitalista. Tudo leva a acreditar que a economia solidária permitirá, ao cabo de alguns anos, dar a muitos, que esperam em vão um novo emprego, a oportunidade de se reintegrar à produção por conta individual ou coletivamente [...] [em que], os homens voltarão a poder escolher e experimentar formas alternativas de organizar sua vida econômica e social

Para Santos (2000:28) “a falência da miragem do desenvolvimento é cada vez mais evidente, e em vez de se buscarem novos modelos de desenvolvimento alternativo, talvez seja tempo de começar a criar alternativas ao desenvolvimento”. É na perspectiva de novos modelos de desenvolvimento que se pode entender o protagonismo dos catadores, na luta pela criação de espaços próprios de trabalho e renda que lhes garantam direitos sociais. Muitos são os desafios à ciência e à política, no sentido de mudanças nos processos de produção e apropriação das riquezas, isto é, do desenvolvimento (Schmidt-Bleek, 2008).

CONQUISTAS E DESAFIOS ATUAIS PARA CATADORES DE MATERIAIS RECICLÁVEIS

Diante de tal conjuntura, é na perspectiva da economia solidária que se inscreve na atualidade a luta das minorias sociais, em especial dos catadores de materiais recicláveis, que vêm, paulatinamente, organizando-se em empreendimentos econômicos solidários, na forma de associações ou cooperativas, visando enfrentar a pobreza e a exclusão, construindo novas formas de vida e de empoderamento social.

Na busca pela organização, em 1999, constituíram um movimento próprio, o Movimento Nacional dos Catadores de Rua (MNCR),⁶ por meio do qual vêm articulando agendas políticas e debates nacionais, visando incentivar a emancipação social dos seus pares, o resgate da cidadania pelo direito ao trabalho e renda, reivindicando e, inclusive, participando da criação

6 O MNCR, surgido em meados de 1999 por ocasião do 1º Encontro Nacional de Catadores de Papel, foi fundado em junho de 2001 no 1º Congresso Nacional dos Catadores(as) de Materiais Recicláveis em Brasília, quando foi lançada a Carta de Brasília, documento que expressa as necessidades do povo que sobrevive da coleta de materiais recicláveis. Disponível em: http://www.mnrc.org.br/box_1/sua-historia. Acesso em: 06/11/2013.

de políticas públicas de apoio que lhes propicie estas condições (Culti, 2010).

No cenário brasileiro, desde a Constituição de 1988, podem-se observar novas práticas de gestão pública. Trata-se de iniciativas presentes em diferentes níveis e âmbitos de governo com a participação da sociedade civil, orientadas por políticas públicas voltadas à democratização de processos decisórios, a novas práticas de gestão das coisas públicas, à inclusão social e política, tais como a experiência do orçamento participativo, em Porto Alegre (Martins, 2009). Novos discursos e novos pilares de orientação das políticas públicas se estabelecem na sociedade e instâncias de governo, conforme lembra Santos (2006) em sua abordagem sobre a reinvenção participativa do Estado.

Em consequência da efervescência de discursos e produção de novos conceitos e práticas ambientais é possível perceber que, nos últimos tempos, devido à problemática ambiental crescente, tem ocorrido uma revalorização dos espaços e papéis sociais da reciclagem e catadores. São nomeados e nomeiam-se como agentes ambientais, carregando outros títulos, como, *médico sanitarista do planeta, profetas da ecologia, garimpeiros de pequenos valores*.⁷ Assim, o catador de lixo, antes tido como alguém com *falta de opção*, agora assume uma posição de destaque, transformando-se no Catador de Material Reciclável, uma categoria de trabalhadores, legalmente, reconhecida como uma ocupação,⁸ lutando pelo seu reconhecimento profissional.

Nos últimos anos, o reconhecimento legal do catador como ocupação e o direito à realização da coleta seletiva nos municípios foram as mais significativas conquistas desses atores sociais. Entretanto, para chegarem a este patamar legal, muitas lutas foram travadas que, em boa medida, continuam atuais, como, por exemplo, a viabilização de recursos para a estruturação dos locais de trabalho (galpões, máquinas etc.), programas de formação para a autogestão dos trabalhadores nos empreendimentos, formação em Economia Solidária, apoio de assessorias, relações com a comunidade, com poder público.

Para além do reconhecimento social, associado ao discurso ambiental, no âmbito político, ganham visibilidade nas mídias os encontros de catadores, que contam sempre com a participação e apoio, inclusive logístico, de autoridades públicas, como Secretários de Estado, representantes de Gabinete, Ministros, Ministério Público, entre outros. Para além de uma mera pró-forma, percebe-se que a participação de autoridades nestes eventos converge sempre, por parte dos catadores, principalmente para as lideranças, num momento de explicitarem suas demandas e cobrarem das autoridades um comprometimento efetivo com o setor da reciclagem e seus trabalhadores.⁹ Nessa relação com o Estado, no entanto,

7 Conforme Antônio Cechin, irmão marista e militante dos movimentos sociais, por ocasião do encontro de Catadoras e Catadores em Rede, em 03/06/2014, em Porto Alegre.

8 Portaria 397, de Outubro de 2002, do Ministério do Trabalho e Emprego.

9 Os movimentos sociais de proteção e fortalecimento das iniciativas econômicas populares, no Brasil, foram reforçados com a criação do Fórum Social Mundial, em 2001, em Porto Alegre, e do GT Brasileiro de Economia Solidária. Em 2003, foi criado o Comitê Interministerial para Inclusão Social e Econômica dos Catadores de Materiais Reutilizáveis e Recicláveis (CIISC) com o objetivo de dar visibilidade à causa dos catadores, fortalecer os canais de diálogo, construir políticas públicas voltadas a

vale lembrar o que Santos (2006:559) indica como um risco: “[...] os padrões normativos de organização são decisivamente afectados pelas fontes de financiamentos das suas atividades [...]”.

No Encontro Estadual do Projeto *Catadoras e Catadores em Rede - Fortalecendo a Reciclagem Popular*, realizado em 03/06/2014, na cidade de Porto Alegre, foi possível observar os desafios que ainda enfrentam e as possibilidades que se constituem, como a formação de Redes de Catadores, a Reciclagem Popular e a contratação dos serviços dos catadores para a realização da coleta seletiva.

A formação de redes, que já estão sendo implantadas em diversos estados brasileiros, tem sido amplamente incentivada pelo MNCR. Com o lema *Catadoras e Catadores em Rede* o MNCR tem promovido debates e levantado bandeiras de luta, em todo o país, no sentido de conscientizar os empreendimentos econômicos solidários que trabalham com a reciclagem a se integrem às redes existentes ou formarem novas redes de comercialização.

Inicialmente, os catadores migravam para a catação de forma espontânea, individual, visando apenas à busca imediata pela sobrevivência, sonhando, muitas vezes, em se tornarem atravessadores, junto às iniciativas de catação. A criação de redes gera poder nas relações econômicas e benefícios aos catadores que dificilmente conseguem alcançar, quando trabalham de forma isolada. Devido ao grande volume de material, juntado pelas partes, conseguem negociar seu produto diretamente com a indústria, obtendo, dessa forma, um preço melhor pela eliminação do atravessador, que não precisa enfrentar o trabalho duro da coleta.¹⁰

Além dos ganhos financeiros, as redes possibilitam a construção de novas relações sociais, devido à necessidade de se desenvolver laços de solidariedade entre as partes, troca de experiências entre os empreendimentos. A visibilidade do catador também é outro fator importante conseguido a partir das redes, pois recebem o reconhecimento da comunidade, do poder público,¹¹ tendo mais facilidade para acessar recursos e conseguir parcerias institucionais.

As relações de gênero também passam a ter visibilidade nesta forma de organização, pois o próprio lema *Catadoras e Catadores em Rede* nasce da constatação de que, no Brasil, as mulheres formam 70% da população de pessoas que trabalham na reciclagem.¹²

A *reciclagem popular* é bandeira que vem sendo levantada pelo MNCR que luta agora para discutir o tipo de modelo de gestão dos resíduos sólidos que se está implantando no país.

este grupo da população e melhorar a condição socioeconômica e dar autonomia aos catadores.

10 Sujeito intermediário entre o catador e a indústria.

11 Segundo informação de catador participante no Encontro Estadual do Projeto *Catadoras e Catadores em Rede*, o Ministério Público destinou-lhes um recurso pelo fato de perceber que em rede não eram uma cooperativa isolada e, portanto, o valor repassado beneficiaria mais pessoas.

12 Ver mais em: http://www.mnrc.org.br/box_2/noticias-regionais/mulheres-sao-maioria-entre-catadores-organizados-em-cooperativas?searchterm=800+mil+catadores. Acesso em 05/06/2014.

Como o material reciclável vira matéria-prima, na sociedade capitalista se torna mercadoria, obtendo valor de troca. Isso permite, inclusive, a formação de empresas especializadas no setor da reciclagem e que concorrem com os catadores. No dizer de um dos membros do MNCR: *“não nos interessa apenas a reciclagem, mas a reciclagem popular. Que todo o sistema da cadeia produtiva da reciclagem seja feito por organizações autogestionárias de catadores, porque essa garante a distribuição igual de renda.”*¹³

Outro ponto importante dessa bandeira é a luta contra a incineração dos resíduos. Essa luta busca forças no espírito cooperativo, empreendedorismo social e na questão ambiental, por parte do MNCR.¹⁴ Com a entrada em vigor da lei nacional dos resíduos sólidos, que prevê o fechamento dos lixões, até agosto de 2014, está em estudo no país a implantação de tecnologias, como as usinas termelétricas, que poderiam gerar energia elétrica por meio da incineração dos resíduos. Entretanto, muitos são os municípios que ainda não se adequaram à legislação, devido a dificuldades diversas quanto à implementação das políticas ambientais.¹⁵

O problema da incineração, além das graves consequências ambientais, é também o de que não serão apenas incinerados os materiais considerados como rejeito, conforme prevê a lei. Como a consciência ambiental da população ainda se dá mais no âmbito do discurso do que no da prática, muito dos materiais passíveis de serem reciclados acabam contaminados por falta de adequada separação e não podem ser reciclados. Acabam sendo apropriados pelas empresas incineradoras.

A incineração de resíduos, promovida como tecnologia “limpa”, origina novos problemas ambientais e sanitários e extremamente cara em equipamentos, implementação e manutenção. Além disso, nos países onde existem como parte do sistema de gestão de resíduos, os incineradores alteram gravemente o desenvolvimento de programas de recuperação, reciclagem e compostagem, já que requerem grande quantidade de toneladas de resíduos para manter-se funcionando. Precisamente, os materiais recicláveis são os mais atrativos para as incineradoras por seu maior poder calorífico (MNCR, 2013).

Reações a isso existem e uma consciência ambiental está nascendo. Na visão de Alex Cardoso, Presidente do MNCR, “O povo sabe que precisa da natureza pra viver, mas também precisa de caminhos pra defender a natureza”.¹⁶ Nesse sentido, segundo Cardoso, é preciso estabelecer estratégias, dentre as quais a reciclagem popular pode ser um dos caminhos.

13 Encontro Estadual do Projeto Catadoras e Catadores em Rede, em 3 de junho de 2014, em Porto Alegre/RS.

14 <http://www.incinernadornao.net/2010/07/incineracao-de-residuos-contexto-e-riscos-associados/>.

Acesso em 23/2/2015.

15 <http://agenciabrasil.etc.com.br/economia/noticia/2014-07/governo-descarta-ampliar-prazo-para-municipios-acabarem-com-lixoes>. Acesso em 23/02/2015.

16 http://www.mnccr.org.br/box_2/noticias-regionais/campanha-pela-reciclagem-popular-avanca-no-brasil. Acesso em 05/06/2014.

A campanha pela reciclagem popular está a todo vapor no país com atividades diversas buscando apoio da população à causa dos catadores de materiais recicláveis. Está se tornando uma luta popular no Brasil, graças à luta de milhares de catadores que estão levando este novo modelo, apresentando a população e aos gestores públicos, ganhando adesão imediata de toda a sociedade.¹⁷

Os catadores vêm se organizando e reivindicando melhores condições de trabalho e garantias sociais na sua atividade, articulando agendas políticas e debates nacionais com vistas à emancipação social dos seus pares, o resgate da cidadania pelo direito ao trabalho e renda. Inclusive, participando da criação de políticas públicas de apoio que lhes propicie estas condições.

Dentre os desafios enfrentados pelos catadores, o mais urgente, no momento atual, parece ser o de garantir, junto às prefeituras, a contratação de seus serviços para a realização da coleta seletiva, prevista em lei, desde 2010. Tal contratação refere-se ao cumprimento de um instrumento legal, uma política pública, conquista dos próprios catadores, em parceria com entidades apoiadoras, tanto públicas quanto da sociedade civil.

Através do MNCR, organizados em associações e cooperativas, os catadores conseguem influenciar as políticas públicas, especialmente, com relação à coleta seletiva (Zeeland, 2013). Sem dúvida, uma das mais recentes e significativas conquistas em âmbito nacional foi a da promulgação dessa lei, que destaca a inserção do conceito de responsabilidade compartilhada, o incentivo ao desenvolvimento de cooperativas ou de outras formas de associação de catadores como forma de uma ação socioambiental, afirmando que nos PNRS serão priorizados os recursos da União aos municípios que implantarem a coleta seletiva com a participação de cooperativas ou outras formas de associação de catadores de materiais reutilizáveis e recicláveis formadas por pessoas físicas de baixa renda. Ou seja, as prefeituras só poderão solicitar auxílio financeiro federal para implantação do plano municipal de resíduos sólidos ao incluírem as associações de catadores em seus projetos, fato que, sem dúvida, trouxe grandes desafios aos catadores de materiais recicláveis.

Para representantes do Ministério Público, participantes do Encontro Estadual de catadores em Porto Alegre, a PNRS promulgou uma lei diferente das demais, porque ela estabelece o princípio do protetor-recebedor,¹⁸ que prevê incentivos fiscais para o empreendedor que cumprir as normas ambientais. Além do pagamento pelo trabalho realizado na coleta seletiva, que deve ser pago pelos municípios, os catadores discutem também a possibilidade de receberem do Estado pagamentos pelos *serviços ambientais* prestados ao meio ambiente em benefício de toda a sociedade.

17 Idem.

18 Disponível em: <http://ultimainstancia.uol.com.br/concursos/pergunta/o-que-preve-o-principio-do-protetor-recebedor/> Acesso em 05/06/20014.

Para que compreendam o significado das conquistas e desafios vivenciados necessitam os catadores, além de qualificação técnica, processos constantes de formação embasada na compreensão crítica da relação seres humanos-mundo, segundo concepção freireana (Junior; Torres, 2009:20).

Na visão de Freire (1980:40),

O homem não pode participar ativamente na história, na sociedade, na transformação da realidade se não for ajudado a tomar consciência da realidade e da sua própria capacidade para a transformar [...] Ninguém luta contra forças que não entende, cuja importância não meça, cujas formas e contornos não discirna; [...] A realidade não pode ser modificada senão quando o homem descobre que é modificável e que ele o pode fazer.

Segundo as palavras do catador Fagner, expressas no Encontro Estadual *Catadoras e Catadores em Rede – Fortalecendo a Reciclagem Popular*, em 2014, é possível perceber consciência crítica de participação: *é responsabilidade dos catadores organizarem-se, entenderem a situação que a gente vive e que fazem parte de uma luta maior que é a da sobrevivência*.¹⁹

De modo amplo, esse contexto de reações e organizações civis ou empresas sociais pode ser inscrito no quadro que Santos (2006) denomina de “crise do reformismo”. Segundo o autor (2006:354), “o que está em causa é uma nova forma política do Estado”. Na visão de Santos (2006:359), “está a emergir uma nova forma de organização política [...] de que o Estado é o articulador e que integra um conjunto híbrido de fluxos, redes e organizações”. Certamente, essa “refundação democrática da administração” (idem: 366) traz também imensos desafios à sociedade, suas iniciativas e organizações pela participação e democratização das políticas públicas, dentre as quais se encontra o Movimento Nacional dos Catadores de Rua.

Frente a isso, colocam-se os desafios da educação, da formação política e qualificação de quem vive do trabalho como no caso dos catadores de materiais recicláveis. Através do incentivo à formação, catadores, que trabalham nesta atividade, há anos, estão indo estudar, elevando-se o nível de escolaridade nas associações e cooperativas.²⁰ Isso decorre da necessidade que os catadores vêm sentindo de terem que se profissionalizar para fazerem a autogestão de suas atividades, o que implica numa busca constante por novos conhecimentos.

A busca pela formação técnica e também a de caráter mais político, necessárias à profissionalização dos catadores, possibilita acesso a novos conhecimentos, os quais representam, certamente, na perspectiva de Foucault (1999:50), parte de um cuidado de si, “uma prática social, [que dá] lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações

19 Fagner Antônio Jandrey. Membro da Comissão Nacional de Articulação do Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR) e, desde 2010, Coordenador Geral da Cooperativa de Catadores e Recicladores de Santa Cruz do Sul (COOMCAT).

20 No Fórum Internacional dos Catadores de Materiais Recicláveis, realizado em Santa Maria-RS de 11 a 14/07/13, catadores relataram que voltaram a estudar administração e direito.

e até mesmo a instituições; (...) proporciona, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber”. Gadotti (2009:23), nessa mesma ótica, considera que a economia solidária já é em si mesma uma práxis pedagógica, por ser esta uma economia que acentua o papel da educação popular em seu caráter participativo, contestatório, alternativo e alterativo.

Com a PNRS tem havido destinação de recursos para capacitação, formação e melhoria da infraestrutura dos empreendimentos (aquisição de galpões e maquinários), repassados, geralmente, às entidades de apoio que prestam assessoria aos catadores. Percebe-se, porém, que essa necessidade de assessoria vem sendo cada vez mais questionada pelo MNCR. O Presidente desta entidade no Fórum Internacional dos Catadores de Materiais Recicláveis (2013) assim se referiu em relação a este assunto: “às vezes a gente tem a receita e os ingredientes, mas não sabemos fazer, daí vem o técnico... mas quem dá os ingredientes somos nós, porque somos nós que vamos comer”.²¹ Em seu entender o apoiador só desempenha esse papel devido ao conhecimento que ele desenvolve em relação ao trabalho. Então, se os catadores também tiverem formação poderão eles mesmos gestar seus empreendimentos, sem dependerem das assessorias. Isso demonstra que, aos poucos, começa a emergir um processo de busca de autonomia, por parte dos catadores, que poderá possibilitar serem eles próprios os gestores de seus empreendimentos, conforme preconiza a Economia Solidária.²²

Essa é a maneira com que tento ver o que se passou e por que é necessário reinventar o conhecimento-emancipação. Porque de alguma maneira a ciência moderna se desenvolveu totalmente no quadro do conhecimento-regulação que recodificou, canibalizou, perverteu as possibilidades do CE. E é por isso que o CE tem de ser uma ecologia de saberes, não pode ser simplesmente o saber científico moderno que temos: este é importante, necessário, mas tem de estar incluído em uma ecologia de saberes mais ampla. É muito importante fazer essa mudança, de uma epistemologia baseada somente em uma forma de conhecimento para outra de ecologia. (Santos, 2007:53).

Enfim, pode-se especular que a conquista de uma política pública de tamanha expressão represente para catadores e catadoras e também para toda a sociedade um momento histórico de um processo de transição de um velho para um novo paradigma, em que *conhecimento-emancipação* dos sujeitos está a construir pelas práticas novas possibilidades de gestão das coisas públicas, a partir das bases, isto é, a partir da força dos movimentos sociais e suas iniciativas práticas. Entretanto, não se pode desconhecer o risco de seu *aparelhamento* pelas forças tradicionais, que se contrapõem ao nascimento de novas políticas públicas e

21 Alex Cardoso – Presidente Nacional do MNCR. – em pronunciamento no Fórum Internacional dos Catadores de Materiais Recicláveis, Santa Maria-RS de 11 a 14/07/13.

22 Neste sentido ocorrem os processos de Formação CATAFORTE, organizada pela SENAES/MTE, que em sua efetivação conta com parcerias públicas e privadas.

democratização da gestão pública brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bauman, Zigmunt. (2005), *Vidas desperdiçadas*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Castells, Manuel (1999), “Conclusão: depreendendo nosso mundo.” in Manuel Castells *A Era da Informação: economia, sociedade e cultura*, vol. 3, São Paulo: Paz e terra, 411-439.

Castel, Robert (1998), *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Trad. Iraci D. Poletti. Petrópolis, RJ: Vozes.

Costa, Alfredo Bruto (1998) “Depoimento”, in *Pobreza, Exclusão: horizontes de intervenção*. Debate promovido pelo Presidente da República durante a Deslocação a Projetos de luta conta a pobreza, Coimbra: INCM -Imprensa Nacional Casa da Moeda, 17 a 19 de dezembro de 1998. (Debates Presidência da República),37 a 43.

CATADORES DE MATERIAIS RECICLÁVEIS VERSUS ENERGIA SUJA. 2013. Disponível em: http://www.mncr.org.br/box_2/noticias-regionais/catadores-de-materiais-reciclaveis-versus-energia-suja. Acesso em 04/06/2014.

Cattani, Antonio David (org.). (2003), *A outra economia*. Porto Alegre: Veraz Editores.

Culti, Maria Nezilda (2010), *Economia solidária no Brasil – Tipologia dos empreendimentos econômicos solidários – São Paulo : Todos os Bichos*.

Estivill, Jordi (2003), *Panorama da luta contra a exclusão social: Conceitos e Estratégias*. Genebra: Bureau Internacional do Trabalho.

Faundez, Antonio (2001), “O processo de globalização da economia e a educação popular.”, in Antonio Faundez (org.), *Educação, desenvolvimento e cultura: contradições teóricas e práticas*. 2. ed. São Paulo.

Foucault, Michel (1999), “A cultura de si.”, in Michel Foucault, *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal.

Freire, Paulo (1980), *Conscientização: teoria e prática da libertação – uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3 ed. São Paulo: Moraes.

Gadotti, Moacir (2009), *Economia Solidária como práxis pedagógica*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire.

Gonçalves, Luiz Alberto Oliveira; Silva, Petronilha Beatriz Gonçalves e. (2003), “Multiculturalismo e educação: do protesto de rua a propostas e políticas.” *Educação e Pesquisa*, São Paulo, 29(1),109-123.

GT Economia Solidária, FSM 2002. Economia Solidária, fundamento de uma globalização humanizadora. In: Le Monde Diplomatique Brasil. (2008), 4. *Desafios da Economia Solidária*. 1. ed. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire.

Houtart, François (2001), “A economia solidária em seu contexto global.”, in *Ciências Sociais Unisinos*, 37(159), 11-25.

Juncá, Denise; Gonçalves, Marilene; Azevedo, Verônica (2000), *A mão que obra no lixo*. Niterói: EDUFF.

Junior Pacheco, Israel; Torres, Michelangelo Marques (2009), “Atualidade do pensamento de Paulo Freire na educação Popular.”, in Raiane Assumpção (org), *Educação Popular na perspectiva freireana*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 19-54.

Lechat, Noëlle Marie Paule (2001), “Economia moral: um conceito bom para pensar a economia solidária?” *Ciências Sociais Unisinos* 37(159), 59-102.

Martins, Lilia Aparecida de Toledo Piza. (2009). “As novas práticas de gestão pública: uma proposta de sistematização.”, in Casimiro Balsa; Lindomar Wessler Boneti; Marc-Henry Soulet (2009), *Políticas públicas e responsabilidade civil: uma problemática transnacional*. Ijuí: Ed. UNIJUI, 111-148.

Mejía, Marco Raúl. (1996), *A transformação social: educação popular no fim do século*. Tradução de Ana Vieira Pereira e Ricardo Ribeiro. São Paulo: Cortez.

Paugam, Serge (2003), *Desqualificação Social: ensaio Sobre a Nova Pobreza*. Tradução de Camila Giorgetti. São Paulo: Educ/Cortez.

Piketty, Thomas. (2014), *O Capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca.

Reintjes, Carola (2008), “Outra economia, além do capital.”, in Le Monde Diplomatique Brasil; 4. *Desafios da Economia Solidária*. 1. ed. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire.

Rodriguez, Cezar (2002), “À procura de alternativas econômicas em tempos de globalização: o caso das cooperativas de recicladores de lixo na Colômbia.” in Boaventura de Sousa Santos (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 329-368.

Sader, Emir (2009), *A nova toupeira: os caminhos da esquerda latino-americana*. São Paulo: Boitempo.

Santos, Boaventura de Sousa (2000), *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática – A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Tradução de Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *As vozes do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, Milton (2001), *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record.

Schmidt-Bleek, Friedrich (2008), *Nutzen wir die Erde Richtig. Die Leitungen der Natur und die Arbeit des Menschen*. 4ª Edição. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

SENAES (2012). *Avanços e desafios para as políticas públicas de economia solidaria no governo federal 2003/2010*. Brasília: SENAES/MTE.

Singer, Paul (1998) *Globalização e desemprego: diagnóstico e alternativas*. São Paulo: Contexto.

Singer, Paul; Kruppa, Sonia Maria Portela (2004) „Senaes e a economia solidária – democracia e participação ampliando as exigências de novas tecnologias sociais.”, in *Tecnologia social: uma estratégia para o desenvolvimento*. Fundação Banco do Brasil: Rio de Janeiro, 89-101. Consultada a 23.02.2014 em <http://www.oei.es/salactsi/Teconologiasocial.pdf>.

Silva, Roberto Marinho Alves da (2010) “Apresentação.” in Maria Nezilda Culti. *Economia solidária no Brasil – Tipologia dos empreendimentos econômicos solidários* – São Paulo: Todos os Bichos, 7-13.

Véras, Maura Pardine Bicudo; Sposati, Aldaíza.; Kowarich, Lúcio (1999) *Por uma sociologia da exclusão social: o debate com Serge Paugam*. São Paulo: EDUC.

Zeeland, Angélique Van (2013), “Gestão comunitária de resíduos sólidos: coleta seletiva solidária com inclusão de catadores de materiais recicláveis.” in Angélique Van Zeeland, *CATAFORTE/RS: fortalecimento do associativismo e cooperativismo dos catadores de materiais recicláveis*. São Leopoldo: Oikos, 23-44.



METODOLOGIAS PARTICIPATIVAS COM POPULAÇÕES QUILOMBOLAS: FORMAÇÃO POLÍTICA E GERAÇÃO DE TRABALHO E RENDA

Carlos Roberto Horta¹

Resumo

O objetivo do trabalho é sistematizar e colocar em discussão as metodologias participativas em constante construção pela equipe do Núcleo de Estudos Sobre o Trabalho Humano da Universidade Federal de Minas Gerais (NESTH/UFMG). É importante observar que se trata de projetos ainda em execução, nos quais as metodologias que são criadas e testadas trazem novas informações a cada passo. Assim, alguns dos registros que serão apresentados no trabalho estão sujeitos a serem modificados no futuro, segundo as novidades que possam ser trazidas pelos trabalhos que o NESTH desenvolve em campo. A experiência veio com a execução de projetos de inclusão cidadã, experimentados também com populações garimpeiras, com o objetivo de desenvolver inclusão produtiva e geração de renda.

Palavras-chave: Metodologias participativas. Autossustentabilidade. Inclusão cidadã. Populações tradicionais. Participação política.

Abstract

The objective is to systematize and put under discussion the participatory methodologies under constant construction by the Center for the Study of Human Work, Federal University of Minas Gerais (NESTH / UFMG) team. It is important to notice that these projects are still running, and the methodologies that are developed and tested bring new information at every step. Thus, some of the records that will be presented in the work are liable to be modified in the future, according to the news that may be brought by the work that develops NESTH field. The experience came with the implementation of citizen inclusion projects also experienced with prospecting populations, with the goal of developing productive inclusion and income generation.

Keywords: Participatory methodologies. Self-sustainability. Citizen inclusion. Traditional populations. Political participation.

¹ Carlos Roberto Horta nasceu em Belo Horizonte, em 1947. Professor adjunto no Departamento de Ciência Política da UFMG, é um dos fundadores e atual coordenador do Núcleo de Estudos Sobre o Trabalho Humano da UFMG. É co-autor dos livros *Globalização, Trabalho e Desemprego* – (Ed ComArte, 2002), *Cenários, transformações, desafios e perspectivas no mundo do trabalho*, (EDUA, 2013) e *Quilombolas de Minas Gerais: uma metodologia de resgate de Identidades*, (Usina do Livro, 2013). Desde 2007, atua na coordenação e criação de metodologias participativas de base emancipatória e desenvolve projetos de extensão em comunidades tradicionais, na área de geração de trabalho e renda e de inclusão cidadã.

O presente texto busca fazer avançar a descrição das metodologias participativas construídas e desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos Sobre o Trabalho Humano da Universidade Federal de Minas Gerais (NESTH/UFMG), em projetos que este núcleo vem executando junto a comunidades tradicionais. A questão é retomada aqui, como um desenvolvimento a partir dos capítulos 5 e 6 do livro “Quilombolas de Minas Gerais: uma Metodologia de Resgate de Identidades” que resultou dos projetos que o núcleo vem desenvolvendo em comunidades quilombolas.

As políticas de inclusão produtiva que entraram no programa de diversos setores do poder governamental no Brasil, a partir da segunda metade dos anos 1990, procuraram responder, de início timidamente, aos processos de exclusão, perda de oportunidades de absorção pelo mercado de trabalho, desemprego, que decorriam da nova ordem econômica e de suas conseqüências sobre a sociedade. A economia solidária foi uma das alternativas, talvez a mais propalada entre as políticas de inclusão laboral e de geração de renda que o governo encontrou para reduzir o impacto destrutivo que as políticas monetaristas trouxeram para o trabalho da população.

Nessa área de atividades, geração de postos de trabalho, o Núcleo de Estudos Sobre o Trabalho Humano da Universidade Federal de Minas Gerais executou diversos projetos, mantendo sempre o olhar crítico, no questionamento às políticas de governo que geram postos de trabalho, mas que, na maioria das situações, não colocam os direitos dos trabalhadores, como o de se aposentarem, de terem férias e mesmo o descanso semanal remunerado. É desnecessário dizer que o adjetivo “humano” que integra o nome do núcleo implica, necessariamente, a observância do direito dos trabalhadores a terem direitos. Assim, é possível dizer que a economia solidária corre o risco de produzir ou naturalizar a precarização, o trabalho desprovido de direitos, uma vez que pode parecer um paliativo para o problema do desemprego, mas cria um problema social, a médio e longo prazo, configurando um dilema que tem repercussões concretas na vida da sociedade.

Em outras palavras, a economia solidária, apesar de ter seus efeitos benéficos, como inclusão produtiva e até mesmo alguma geração de renda, consolidada, em grande parte dos casos, a presença de contingentes de trabalhadores excluídos dos direitos trabalhistas, ou seja, marcados pelo trabalho precário. As práticas do núcleo com diversos projetos de economia solidária, em mais de uma década de atividades nessa área, vieram a demonstrar essa dupla face. Se, por um lado, em muitos dos seus empreendimentos, ela mantém uma exclusão de direitos, por outro, ela cria condições, através de práticas cotidianas, de se desenvolverem relações, trocas de idéias, de informações que contribuem para que as comunidades adquiram mais conhecimento de sua própria realidade.

Diante disso, o NESTH procurou desenvolver, testar e aplicar técnicas que encaminhassem os grupos apoiados pelos projetos a uma construção de cooperativa que tivesse condições de se desenvolver e de permanecer no mercado, mas tendo a marca da formação cidadã,

ou formação política, que propiciasse a autoconstrução enquanto sujeito político coletivo dessas comunidades em fronteira de exclusão. A discussão desses princípios e das técnicas de organização dos grupos fez com que o NESTH organizasse, em 2008, um seminário internacional sobre a construção de direitos dos trabalhadores da economia solidária.

Já a partir de 2004, o crescimento do número de projetos na área de políticas públicas levou o Núcleo a se estruturar mais na pesquisa e na extensão, para melhor desempenhar suas funções. O NESTH, que já havia se consolidado como núcleo de pesquisa, criou, em 2005, o Observatório do Trabalho da UFMG, para ser sua vertente mais conectada às atividades de pesquisa e, em 2006, para desenvolver projetos especificamente de geração de trabalho e renda e de inclusão cidadã, criou o Laboratório de Tecnologia Social. Funcionando como dois braços, ambos passariam a ter uma permanente interação, com vistas a produzir e a desenvolver métodos e a produzir conhecimento comprometido com a questão do trabalho e da cidadania.

No caso do Observatório, havia uma urgência, vinda da realidade de Minas Gerais, que é a maior província mineral do Brasil, e que tem a indústria da mineração entre as que mais provocam destruição, tanto ambiental quanto para a saúde dos seus trabalhadores e mesmo para a saúde da comunidade nos municípios em que as mineradoras atuam. Além disso, era necessário criar formas de organização, proteção dos trabalhadores e reconhecimento/formalização da pequena produção mineral informal, problema que atinge diversos países da América Latina.

Na área da indústria da mineração, o NESTH/Observatório do Trabalho desenvolveu alguns projetos inovadores, sempre contemplando os garimpeiros e demais trabalhadores do setor, que, normalmente, vivem em condições sub-humanas, enfrentando enormes desigualdades no campo da cidadania, violência sustentada por empresas que utilizam métodos ilícitos para disputar as áreas de garimpo, entre outros problemas. Os trabalhos do NESTH nessa área tiveram início ainda em 1999, com a elaboração de projetos que vieram a se concretizar somente após 2003. É possível apontar entre os projetos ligados à vida dos trabalhadores do setor mineral, o Projeto COOPERMINAS, como inovador, uma vez que a aplicação de metodologias participativas trouxe para aqueles trabalhadores, em sete municípios do estado de Minas Gerais, melhores condições de se organizarem em associações e cooperativas e de interlocução com os poderes locais, além de maior presença junto a órgãos governamentais ligados ao setor mineral, como o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM).

O projeto contou com a produção de conhecimento sobre as realidades específicas de garimpeiros e de trabalhadores da extração de rochas das localidades de Coronel Murta, Araçuaí, Itinga, Joaquim Felício, Mariana, Catas Altas da Noruega e São Tomé das Letras, processo sempre participativo e acompanhado pelos trabalhadores, seguido de reuniões com a participação dos prefeitos e outras referências de poder e influência local (vereadores, representantes de agências estaduais e federais ligadas ao setor mineral ou outros de

procedência daqueles trabalhadores, grande parte dos quais se compõe de migrantes). Sobre esse projeto, foi produzido, além de relatórios, um filme disponibilizado no site do NESTH.

Outro projeto desenvolvido no setor mineral, um dos maiores projetos da experiência do NESTH, foi o Projeto “Implantação da Agenda 21 Mineral”, que trabalhou em seis municípios brasileiros: Tenente Ananias, no Rio Grande do Norte, Pimenta Bueno, em Rondônia, Campos Verdes, em Goiás, Vila Pavão, no Espírito Santo e, em Minas Gerais, os municípios de Coromandel e Nova Era. Em quatro desses municípios, o trabalho era ligado aos garimpeiros e, nos estados de Rondônia e Espírito Santo, o projeto se realizou com trabalhadores da extração de argila e de rochas decorativas. O trabalho se desenvolveu, primeiramente, com a produção de diagnósticos geológicos e, em seguida, com a elaboração de uma cartilha por município, com esclarecimentos mais básicos sobre a questão da mineração e seus impactos sociais e ambientais naquele município. Um terceiro momento do trabalho foi a construção de outro diagnóstico, mais completo, com a participação dos trabalhadores, contemplando, além da parte geológica, a questão econômica e socioambiental. O quarto momento do projeto foi o da construção do Fórum Agenda 21 Mineral, em cada um dos seis municípios envolvidos, com representantes de todos os setores de alguma forma envolvidos com a mineração, incluindo representantes comunitários, associações, sindicatos, escolas e o poder público local. O quinto momento constou da capacitação desses fóruns locais, com a elaboração participativa de uma agenda que o fórum deveria cumprir.

Característica comum a todos esses trabalhos, a utilização de metodologias participativas ganhou mais consistência nas formas de desenvolver a construção de conhecimento das comunidades, dos grupos que eram identificados como destinatários de políticas específicas, na medida em que o conhecimento assim construído encontrava relação clara com o cotidiano dessas populações.

Nos últimos sete anos, projetos do NESTH passaram a incluir a questão sócio-ambiental enquanto decisiva e integrante da produção de políticas pelas comunidades que são trabalhadas com essas metodologias. Um dos projetos mais emblemáticos nessa área foi executado para a Prefeitura Municipal de Congonhas, MG, numa parceria que envolveu o NESTH e a Universidade Federal de São João Del Rei, através do seu Campus Alto Paraopeba. Trata-se da “Implantação do Observatório Sócio Ambiental de Congonhas”. Esse projeto seguiu etapas semelhantes àquelas desenvolvidas no Projeto Agenda 21 Mineral, com alguns aperfeiçoamentos no que toca aos processos de envolvimento da população e no maior alcance de meios de comunicação disponíveis. O objetivo maior foi voltado para a construção co-participada de subjetividades políticas coletivas em um município seriamente impactado por atividades de mineração e de siderurgia crescentes (o município de Congonhas tem a perspectiva de dobrar o seu número de habitantes em 25 anos, devido ao processo de aceleração do desenvolvimento econômico). Com a institucionalização desse processo, apoiado em permanente monitoramento e renovação co-participada de informações, o

objetivo será dotar a população de um instrumento para sua proteção e seu desenvolvimento na construção da cidadania.

Dois outros projetos envolvem qualificação e formação cidadã relacionada com a questão ambiental: um deles se dirigiu aos trabalhadores da agricultura familiar no município de Betim, contemplando três assentamentos, e o outro vai capacitar para o trabalho em turismo um grupo de jovens quilombolas da região de Conceição do Mato Dentro, fortemente atingida pelas mineradoras. Essas comunidades quilombolas irão receber qualificação para a proteção ambiental e a auto-sustentabilidade, com o objetivo de fortalecimento de sua identidade e de sua subjetividade política, para a prática da cidadania, de forma integrada com a capacitação para geração de renda.

Trabalhar com as comunidades quilombolas, com os grupos de garimpeiros, com trabalhadores informais e com aqueles que não conseguem ser trabalhadores, os contingentes de excluídos, é algo que indica uma forte mudança em relação ao foco inicial do NESTH, que era ligado às análises do processo de trabalho na indústria, ao sindicalismo e à saúde do trabalhador. Na movimentação do foco de atenções e ações do grupo da UFMG, passar a trabalhar com as fronteiras da exclusão, principalmente em se tratando de um período de implantação de políticas neoliberais, aponta para uma identificação e envolvimento das opções teóricas e metodológicas com a efetiva história do cotidiano desses grupos.

A reestruturação produtiva, associada a um conjunto de políticas voltadas para a proteção do capital financeiro e de todo um conjunto de reformas neoliberais expõe, entre outras conseqüências a exclusão e a perda de qualidade de vida das classes trabalhadoras e de vários setores populares em geral (Antunes, 2006). Nesse contexto, a produção de políticas de inclusão, políticas de geração de trabalho (ainda que informal, como no caso da economia solidária) passa a se tornar mais acessível e a constituir metas que se concretizem em projetos e programas a serem executados.

As transformações ocorridas na economia, no contexto da hegemonia neoliberal, resultam em mudanças que teriam, então, levado o núcleo a acompanhar uma espécie de retrocesso na vida dos trabalhadores, envolvendo a sua qualidade de vida, as suas condições de conquistarem cidadania, renda digna, desenvolverem suas potencialidades e preservarem sua identidade, principalmente em se tratando de trabalhadores e de populações tradicionais. Essa transformação no foco de atenção das ações do núcleo significou que, sem que ele deixasse de estar atento aos trabalhadores do setor formal e aos movimentos sindicais, as suas ações passavam a incluir necessariamente aqueles que não conseguiam ser trabalhadores. São setores que, certamente, vivem dificuldades de acesso a uma cidadania completa, considerando que ter os direitos da classe trabalhadora corresponde a ter um lugar de cidadão.

I. APRENDENDO MAIS COM OS QUILOMBOLAS

Os projetos quilombolas que o NESTH começou a desenvolver em 2007 construíram procedimentos metodológicos específicos junto a essas populações dos povoados resultantes de uma abolição incompleta da escravidão no Brasil. Como já foi dito antes, alguns pontos básicos dessas metodologias já haviam sido experimentados pelo núcleo, em projetos ligados a outras comunidades, como os povoados garimpeiros em Minas Gerais. Nessa vertente metodológica, a preocupação maior tem sido a de aperfeiçoar e consolidar, sempre buscando a inovação, os processos que envolvem o comprometimento das populações na busca de enfrentar os seus próprios problemas.

De 436 comunidades afro-descendentes quilombolas, cadastradas pelo CEDEFES (Centro de Documentação Elói Ferreira da Silva – página consultada a 19/06/2009 em <http://www.cedefes.org>), em 2008 no estado de Minas Gerais, 228 se localizam nas regiões do Jequitinhonha e Norte de Minas. Muitas dessas comunidades têm a sua vida afetada pela migração sazonal, que significa a ida de grande quantidade de seus trabalhadores para trabalhar na agricultura em outras regiões, a partir do mês de maio, com regresso em outubro ou novembro. Ao procurar conhecer e acompanhar, com a utilização de diferentes instrumentos metodológicos e a participação de pessoas das comunidades quilombolas, a realidade dessas populações, o Observatório do Trabalho da UFMG teve a oportunidade de confirmar alguns indicadores que apontam decisivamente para a precarização que atinge, não apenas o trabalho e as relações de trabalho, mas se estende à qualidade e mesmo às condições de vida. Como se trata de um projeto de políticas públicas, que visa à participação da comunidade na construção do conhecimento de suas condições de existência, de suas vocações, projeções desejantes, possíveis construções de cadeias produtivas e formas de inclusão laboral, ao se focalizar a questão dos migrantes, não se discutem apenas os níveis de renda anteriores e posteriores à migração sazonal, mas também aspectos do capital humano e social, possíveis qualificações obtidas na experiência migratória, por exemplo, elementos que podem contribuir para consolidar tecnologias sociais de inclusão. Assim, a pesquisa obteve informações que revelaram um quadro de migrações sazonais que afeta decisivamente a vida das comunidades e a sua própria condição de construir sua subjetividade política coletiva, suas associações, interlocutores em igualdade de condições, do poder público, para garantirem a produção das políticas a que elas têm direito, por dispositivo constitucional referente às populações indígenas e quilombolas.

No caso da migração para o corte da cana e para a colheita do café, a análise das comunidades, voltada para as repercussões nessas áreas, procura identificar em que medida a migração representa um empobrecimento ou enriquecimento para as sociedades locais, experimentando aplicação e ajuste de metodologias e tecnologias de inclusão social. O que de fato se encontrou apresenta um panorama recorrente, na maioria das comunidades quilombolas daquelas regiões do estado: os métodos de imersão possibilitaram registrar uma

significativa maioria de domicílios fechados entre os meses de maio e outubro/novembro, bem como significativa queda na qualidade de vida para os moradores que permanecem no local, na sua maioria, idosos, mulheres e crianças. A partir de junho, até ao final de outubro, observou-se que diminui sensivelmente o ritmo do trabalho de organização e consolidação de ações que exigem decisões, tanto da comunidade quanto das famílias, que evidenciam a ausência de seus homens em condições de trabalhar e de decidir. Em seis das quinze comunidades quilombolas do município de Chapada do Norte, por exemplo, foi necessário encaminhar para órgãos governamentais a demanda por cestas básicas, uma vez que havia sérios problemas de segurança alimentar naquelas comunidades. Ficou claro, para a pesquisa, que a remessa de dinheiro para as famílias que permanecem na comunidade acontece de forma quase insignificante. Encontrar trabalho remunerado é praticamente impossível para as mulheres que permaneceram na comunidade. Na medida do possível, elas se dedicam à agricultura de subsistência, mas sem resultados significativos, uma vez que os meses de ausência dos homens são meses mais secos. Costumam colher o milho e a mandioca, mas sempre em quantidade bastante modesta.

Diante dessas dificuldades, faz sentido a utilização de um dos instrumentos participativos, que será visto mais adiante, que trata do estímulo às potencialidades e à construção da subjetividade social. É, sobretudo, junto com as mulheres, que permanecem na comunidade pelos meses em que os homens estão fora, que as atividades comprometidas com esse estímulo irão ter lugar. As atividades de troca de saberes, das quais participam também mulheres de comunidades vizinhas, reforçam saberes e vocações em processo de desestruturação. O projeto leva pessoas que proporcionam o ensino de técnicas complementares e simplificadoras das ações. Aqui vai ser trabalhada a formação profissional, na vertente de artesanato, de costura, de cerâmica e das outras vocações e habilidades que vêm da demanda das mulheres das comunidades.

Entre os impactos mais visíveis das migrações, como já foi referido, existe alguma descontinuidade nesse processo de organização da comunidade para a defesa de seus interesses, com a ausência periódica de vários dos seus moradores, que lotam caminhões e ônibus, criando rotas clandestinas, utilizando veículos sem condições adequadas para transporte de passageiros, sobretudo a partir de maio e junho, com retorno de outubro a dezembro, na maioria dos casos. As mulheres costumam dizer que os homens retornam com as chuvas, com as águas de outubro.

Há outros problemas que resultam das migrações: no retorno dos trabalhadores, constam informações dos agentes de saúde, quando estes existem nas comunidades, com registro de alta incidência de doenças sexualmente transmissíveis, incluindo um alarmante índice de contaminação por HIV, em um dos povoados quilombolas do município de Chapada do Norte, na região do Jequitinhonha. Mas o principal impacto se associa a uma continuidade do processo de precarização e exclusão do trabalho e dos trabalhadores, que atinge de forma pesada as comunidades tradicionais (tanto quilombolas como indígenas), marcando

uma sucessão de carências que tornam imprescindível a construção de tecnologias sociais de inclusão produtiva que tenham suficiente maleabilidade para se adequarem às características, às necessidades e aos desejos de cada comunidade (Horta *et al.*, 2010:55-82). Para se construir dentro dessas exigências, os procedimentos devem estar solidamente comprometidos com a construção participativa da subjetividade social para uma projeção emancipatória (Hernandez, 2005:109-110). Elaboraões conceituais voltadas para uma autotransformação social participam desse processo e introduzem ações localizadas de inclusão universitária para os jovens quilombolas, além de encaminhar cursos de capacitação apoiados na identificação de demandas realizada pelo projeto. Com as ações em processamento há relativamente pouco tempo, é prematuro avaliar os resultados. Outro ponto que pesa nessa busca de uma observação mais segura é o caráter quase “piloto” desses projetos. As políticas públicas para essas populações ainda não se articulam em uma estratégia de totalidade, ao mesmo tempo em que a destinação de recursos para essas políticas não atende as efetivas necessidades geradas por um processo que discrimina há séculos as suas comunidades. Assim, um dos problemas que a efetivação dos processos de inclusão dessas populações passa a ser a descontinuidade, reforçada por questões de ordem cultural, pelas questões de obstáculos articulados com a política local e até pelas mudanças de prioridades em órgãos decisórios distantes do campo de trabalho. A experiência tem mostrado que uma forma de enfrentar esses dilemas passa pelo fortalecimento político das comunidades.

É compreensível que uma comunidade, seja de moradores de uma região ou de um extrato ocupacional caracterizado pela sazonalidade, tenha uma probabilidade maior de envolvimento e comprometimento na solução de seus problemas se tiver se envolvido na identificação e na discussão de alternativas sobre eles. Mais do que isso, as comunidades tradicionais que preservam elementos pertinentes à sua identidade, no sentido histórico, e da sucessão familiar, como a ocorrência de encontros para a escuta de seus “contadores de histórias”, que são chamados de “grîôs”, mostraram, nas pesquisas, maior movimentação e busca de informação nos processos reivindicatórios referentes às suas condições de vida e ao seu cotidiano. Neste aspecto, os projetos do NESTH possibilitaram identificar algumas das comunidades como detentoras de maior conhecimento sobre sua própria identidade, e isto coincidia com uma dedicação maior às celebrações culturais e religiosas que transportaram, ao longo dos séculos, o seu sincretismo afro-cristão. Entre as observações realizadas, foi possível notar que o conhecimento que essas comunidades guardam de seus antepassados inclui a forte participação de uma fitoterapia ancestral, das benzeções, da utilização de “locais sagrados”, para a transmissão de práticas e tradições que misturam técnicas e rituais na construção do saber. Em síntese, uma identidade mais forte viabiliza ações políticas mais fortes e mais resultantes, na medida em que favorece a caminhada de todo o grupo rumo à sua consolidação.

Nas comunidades quilombolas que foram trabalhadas pelo NESTH/UFMG, a utilização de

metodologias participativas foi marca essencial da atuação do núcleo.

II. CONSTRUÇÃO DE METODOLOGIAS PARTICIPATIVAS: EXPERIÊNCIA E CONSOLIDAÇÃO

A utilização e o aperfeiçoamento de metodologias participativas desenvolvidas pelo Laboratório de Tecnologia Social do NESTH, junto a comunidades garimpeiras, quilombolas e a populações urbanas de áreas afetadas pela mineração vem passando por novos experimentos, sempre associados aos elementos de realidade que surgem no decorrer dos projetos desenvolvidos junto a essas comunidades.

Neste relato de experiências, pretendemos descrever os processos de aplicação e implementação de metodologias apoiadas nos princípios da pesquisa-ação-participativa, que são utilizados também por outros grupos de pesquisadores, a exemplo do Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de La Habana (CIPS) - órgão ligado ao Ministério da Ciência e Tecnologia de Cuba.

A experiência com metodologias participativas do NESTH avançou sensivelmente, a partir de 2007, quando tiveram início os projetos do núcleo com comunidades quilombolas. Esses projetos, na época contratados pelo governo estadual, possibilitaram a criação e aplicação de instrumentos metodológicos específicos, voltados para o estímulo à autoconstrução de uma subjetividade cidadã dessas comunidades.

A investigação-ação-participativa com essas comunidades partiu do conhecimento delas sobre a sua própria realidade, com vistas a que elas pudessem consolidar sua inclusão cidadã e ter influência efetiva e decisiva nas questões que dizem respeito a sua vida, sua identidade e seu território.

A partir do planejamento das ações do primeiro projeto, “Quilombolas de Minas Gerais: resgatando raízes”, iniciado em 2007, as primeiras idas a campo sinalizaram rumo a uma construção multidisciplinar, participativa, no compromisso de que o trabalho da universidade pública fosse de fato útil para essa parcela do nosso povo, historicamente marginalizada. Buscou-se uma metodologia que, mais do que ser apenas um diagnóstico, pudesse estimular o desenvolvimento de subjetividades e espaços de participação comunitária para a transformação social. É importante observar que a utilização de metodologias participativas pela equipe do NESTH não excluiu propriamente a idéia do diagnóstico, uma vez que os conhecimentos advindos da aplicação de instrumentos do tipo questionário possibilitaram a construção de uma visão de conjunto que traduzia quantitativamente aspectos fundamentais da realidade das comunidades.

Para construir a “ação” política propriamente dita, pelas comunidades, os dados de pesquisa, incluindo percentuais que acusam problemas oriundos da omissão da gestão pública integram um arsenal de conhecimentos que, articulados com a mobilização e com a construção de redes de apoio à comunidade, irão dotar de força política os processos reivindicatórios e as

disputas por terra e recursos hídricos, hoje cada vez mais freqüentes no Brasil.

É fundamental ressaltar que o objetivo estratégico da pesquisa-ação é contribuir para o desenvolvimento da subjetividade social (subjetividade cidadã, a necessária subjetividade política dos cidadãos em uma república) das comunidades, para que elas próprias possam resolver seus problemas e dar sustentabilidade às soluções obtidas. Subjetividade social, aqui, deve ser entendida como “processo que estabelece pautas, modula e reordena a ação individual, grupal, como também nas diferentes escalas em que se realiza o social. Isto enfatiza as possibilidades de pensar os sujeitos em diferentes níveis do social-individual, grupal, intergrupar, organizacional, interorganizacional, etc, - como atores com capacidade de ser agentes de mudança e não meros reservatórios que interiorizam a partir de uma noção de reflexo o contexto onde se realizam” (RODRIGUEZ et al., 2010, pp.56-57).

O trabalho se orientou pela construção dos seguintes instrumentos:

- **1º – Entrevista qualitativa embasada na tradição oral. Imersão no campo e aproximação com a comunidade. “Assuntar”. “Café com prosa”, “escuta à beira do fogão de lenha.”**

A abordagem antropológica exerce um papel fundamental, sempre que qualquer trabalho envolva um universo com características particulares, e a antropologia desenvolveu toda uma metodologia para tratamento do outro, do diferente. Não cabe estabelecer uma longa digressão sobre a metodologia antropológica, mas apontar o que é relevante para o universo em questão. Trata-se de dar visibilidade a uma realidade, pois, até a década de 1970, não era vista a existência de uma territorialidade negra. Para garantia dessa visibilidade, a Constituição de 1988, em seu Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, trata de reconhecer o direito à terra aos grupos negros, considerados remanescentes de quilombos. Coube à antropologia elaborar toda uma discussão teórica pautada na noção de grupos étnicos e de identidade étnica, para o artigo ser ampliado, não permanecendo apenas a visão histórica que remetia a uma idéia de quilombo não mais correspondente à realidade existente. Essas características continuam em jogo, quando se trata de estabelecer políticas públicas para as comunidades quilombolas.

Daí a necessidade desse instrumento, para que essas políticas públicas não sejam tratadas e trabalhadas numa perspectiva genérica, como muitas vezes acontece com as políticas públicas. Isto, porque, se as comunidades que a partir do Decreto 4887, de 20/11/2003, têm o seu direito garantido segundo critérios de auto atribuição, em realidade, apenas terão a propriedade, após um longo processo, durante o qual essas comunidades deverão ser visualizadas como grupos étnicos, (...) “com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Art. 3º da Instrução Normativa do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Não se trata aqui de garantir o direito à terra, mas de, ao levar as características apontadas tanto no Decreto 4887, quanto no Art. 3º da IN do INCRA

em consideração, termos como horizonte um fortalecimento da identidade étnica desses grupos, para que se situem com mais eficácia enquanto sujeitos no processo de definição do que é melhor para eles enquanto política pública.

No que se refere, especificamente, à criação do instrumento organizado através do enfoque qualitativo, o que se busca é estabelecer um conhecimento sobre as comunidades onde se realiza uma apreensão da história da ocupação da terra, da organização social, dos aspectos culturais e religiosos, das relações interétnicas com seu histórico e eventuais conflitos, do relacionamento do grupo com a realidade circundante, sua auto definição e da coletividade envolvente.

- **2º - Questionário qualitativo dirigido a quem faz a relação efetiva e afetiva com o quilombo, quem busca documentação, liderança, porta voz da comunidade, professor (a) da escola, agente de saúde, etc.**

Ao se formularem as questões, é importante que o pesquisador já tenha conhecimento advindo da observação e de informações colhidas anteriormente e já na situação de campo, bem como impressões suas.

As questões são abertas, e as pessoas devem sentir-se à vontade para falar livremente. Elas devem abranger as seguintes áreas:

1. Histórico da ocupação; 2. Religião, locais sagrados, rituais; 3. Características da linguagem cotidiana local; 4. Relações interétnicas. 5. Existência de conflitos entre a comunidade e a cidade, a comunidade e os outros grupos: “A pesquisa de campo é um aspecto essencial de qualquer abordagem da pesquisa-ação. É necessário conhecer bem os contextos ambientais de toda ação particular. Isso requer uma captação sistemática dos elementos problemáticos, dos atores implicados e dos desafios de transformação de dada situação.” (Dionne, 2007:69).

- **3º - Questionário dirigido ao grupo familiar, ao chefe do grupo doméstico.**

No trabalho com este instrumento, o projeto busca conhecer melhor as condições de vida, as relações com outras comunidades, as condições de saúde das famílias, o acesso dos domicílios à água tratada e saneamento básico, num diálogo geralmente acompanhado da presença daqueles que são referência no instrumento anterior. A partir das informações recolhidas nesses dois instrumentos, os entrevistadores estarão mais bem preparados para conduzir a dinâmica de diálogo com o poder público e a sociedade civil do município. (Horta *et al.* 2013). Dessa forma acreditamos ser possível provocar e tornar mais transparentes os posicionamentos políticos desses agentes para o planejamento e implementação de políticas públicas para as comunidades quilombolas.

- **4º - Entrevista qualitativa para identificar as representações que se organizam em torno da comunidade quilombola,**

conhecendo um pouco mais sobre as mentalidades dos diversos atores locais e posições político/ideológicas sobre ações afirmativas de valorização da identidade étnica, captando opiniões influentes no senso comum e na produção de políticas no município. Na linguagem de Michel Foucault, seria a identificação do “regime local de produção da verdade” sobre a comunidade quilombola. Aplicado aos representantes do poder público (prefeituras, órgãos como EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural), comerciantes, fazendeiros do entorno das comunidades, representantes de sindicatos rurais, diretores de escola/professores. Tem o papel de termômetro da realidade político-econômica de cada município, também fornecendo subsídios para a equipe elaborar as estratégias de aproximação, montagem e condução do Encontro Local.

- **5º - Encontro Local – Reunião comunitária envolvendo os diferentes atores locais em microarenas participativas, visando à validação das informações colhidas pelos instrumentos anteriores e à produção de enunciados coletivos que expressem as demandas das comunidades pesquisadas.**

Realizada em espaços de referência das comunidades, como escolas, igrejas, etc. A Microarena Participativa foi introduzida durante a pesquisa como recurso para explorar os limites e as potencialidades que se apresentaram a partir da aplicação dos instrumentos anteriores. Seu pressuposto é a ampla mobilização da comunidade que, através de visualização participativa, certifica as demandas identificadas por meio da aplicação dos questionários e entrevistas.

- **6º - Estímulo às potencialidades e à organização da subjetividade social**

Série de encontros na comunidade, para realizar oficinas que reforcem vocações presentes ou recuperem vocações interrompidas, no sentido de fortalecimento da identidade. Tem sido comum a participação majoritária de mulheres nessas oficinas, muitas delas dedicadas ao aperfeiçoamento profissional em costura e artesanato (foto 01). No decorrer dos encontros, o levantamento participativo dos problemas e das necessidades identificados pela comunidade constitui um dos focos de atenção da metodologia (Garcia, 2004). As reuniões incluem os diversos segmentos da comunidade, reforçando a idéia da “união” para a solução dos problemas e a busca de aproximação com as demais comunidades quilombolas do município. Procura-se fortalecer a idéia da participação de todos, como forma necessária para se conseguir resolver os problemas. Nesses encontros, organizam-se os preparativos para o sétimo instrumento metodológico.

- **7º - Encontro Quilombola na Sede Municipal**

Neste instrumento, organiza-se a ida das comunidades até a sede do município, preferencialmente em praça pública, onde elas irão dialogar com os vereadores, com o prefeito, com os órgãos de fomento, setores da administração pública local e regional. As pessoas apresentam os problemas que atingem as suas comunidades, geralmente cobram

as soluções e agendam retorno à sede do município, para acompanhar o andamento de suas reivindicações (foto 02). Nos preparativos, terão sido envolvidas as autoridades municipais, que participam dando apoio ao transporte das pessoas, equipamento de som para utilização em praça pública, alimentação, local para descanso, fornecimento de barracas para venda dos produtos dos quilombolas, etc. Ao final do evento, as comunidades apresentam sua identidade cultural, através de danças, música e práticas que elas mantêm de suas tradições.

Esta etapa da metodologia que tem sido utilizada marca um processo de construção de cidadania e do fortalecimento de práticas nas quais os quilombolas vão passando a ter mais autoconfiança, ao se dirigirem ao poder público local. Se, até relativamente poucos anos atrás, eles tinham o hábito de falar com os políticos numa postura de mais humildade, de quem estava a pedir favores, aqui eles passam a se sentir realmente “patrões” dos políticos, que é algo integrante de uma realidade política e social republicana (Thiollent, 1985:90-95).

Nos projetos em que existe o objetivo de implantação de etapas voltadas para a geração de trabalho e renda, é importante observar que, desde o instrumento número 6, já se colocam as capacitações, nas oficinas voltadas para o fortalecimento de vocações e práticas já integrantes da experiência, presente ou ancestral, nessas comunidades tradicionais. Parte-se, em seguida, para a construção conjunta de redes de apoio e gestões junto ao poder público, quando se faz necessária a sua participação, por exemplo, na construção ou recuperação de espaços para produção, comercialização, ou mesmo meios de escoamento da produção das comunidades.

● 8° - Construção de redes de apoio

Este instrumento nos coloca diante da etapa que representa o maior desafio nas metodologias participativas, uma vez que procura o contato efetivo com o mercado, na busca de uma inclusão que significa, em alguns casos, remar contra a corrente do empreendedorismo de características mais individualistas. Neste processo, coloca-se em evidência a politização do sujeito econômico solidário, na construção de uma outra visão, que abre espaço para a economia solidária no contexto das práticas sociais do cotidiano. O objetivo se alarga, passando de uma construção de cidadania e de inclusão produtiva de comunidades para uma visibilidade social ativa, tanto dessas comunidades quanto de outras formas possíveis de organização da economia. Trata-se de uma etapa ainda em construção e experimentação, sujeita, como todas as outras buscas de inovação na área das relações entre cultura e política, a uma disputa hegemônica, onde a lógica do mercado tem sua dominação construída. A proposta envolve a obtenção do efetivo compromisso do poder local e o apoio de setores privados, a partir do conhecimento da realidade das comunidades que ganharam visibilidade ao longo de todo o trabalho desenvolvido. Aqui, se introduz como elemento novo num panorama desfavorável, a dinâmica da consciência do coletivo, da cidadania, da solidariedade embasada no conhecimento de que a vida fica melhor para todos, se todos tiverem cidadania e dignidade.

As novas pesquisas e ações de formação desenvolvidas pelo NESTH, se analisadas a partir das transformações no capitalismo que levaram ao aprofundamento de processos de exclusão, apontam para a preocupação de se produzir um conhecimento estrategicamente comprometido com as classes trabalhadoras. Estratégico, no sentido de se recuperar ou se construir o direito de ser trabalhador, por exemplo. A mudança do foco de atuação do núcleo acrescentou às suas práticas o objetivo de se implantar um processo participativo nas ações que visem fortalecer a autoconstrução do trabalhador enquanto portador de direitos e de acesso a bens sociais e às políticas de inclusão.

Esses avanços de qualidade no que se refere à abrangência dos projetos, associando o mundo do trabalho com a questão ambiental e com a qualidade da vida, abrem ainda novos espaços para o aperfeiçoamento de práticas que consolidam a cultura da democracia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antunes, Ricardo (org.) (2006), *Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil* – São Paulo, Boitempo.

Dionne, Hugues (2007), *A Pesquisa-Ação para o Desenvolvimento Local* – Brasília – Liber Livro.

Garcia, Arnaldo Perez (org.) (2004), *Participacion Social em Cuba* – La Habana, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.

Hernandez, Ovídio Salustiano D'Angelo (2005), *Autonomia Integradora y Transformación Social: el desafío ético emancipatorio de la complejidad* – La Habana – Publicaciones Acuario.

Horta, Carlos Roberto; Costa, Cândida; Roldan, Martha (2007), “Novas Formas de Exploração do Trabalho e Inflexões do Modelo de Desenvolvimento: Precarização do Trabalho e Migração no Século XXI”, *Revista Políticas Públicas*, 11(2), 55 – 82.

Horta, Carlos Roberto; Alves, Flávia Assis; Mendonça, Cleonice Pitanguy; Costa, Júlio Jader; Giffoni, José Marcello; Miranda, Geralda Luiza; Riccio, Felipe (org.) (2013), *Quilombolas de Minas Gerais: Uma Metodologia de Resgate de Identidades*, Belo Horizonte, Usina do Livro.

Rodriguez, Carmen Lili; Carral, Roberto; Rodriguez-Mena, Mario (2010), Apuntes para El estudio de La subjetividad em El Ambito Laboral, *Cuadernos Del CIPS/2009 – Experiências de Investigación Social em Cuba*, Centro Felix Varela, La Habana, Publicaciones Acuario.

Thiollent, Michel (1985), *Metodologia da Pesquisa-ação* – São Paulo – Cortez.

CONFLICTIVIDAD EN LOS EJES DE INTEGRACIÓN Y DESARROLLO DE LA IIRSA: RECONFIGURACIÓN DE SABERES-HACERES, DOMINACIÓN Y EXCLUSIÓN EN LA AMAZONÍA ANDINA



Milson Betancourt-Santiago¹

Resumen

Se evidencia el aumento de los conflictos territoriales en el marco de las obras de la IIRSA (Iniciativa de Integración de la Infraestructura de Suramérica), y de los proyectos de desarrollo que viene potenciando en la Amazonía Andina. La transformación socio-espacial de la IIRSA se basa en formas de saber-hacer hegemónicas conforme a las ideas de desarrollo como discurso-práctica moderno/colonial y eje de la reproducción del capitalismo. Estos saberes-haceres hegemónicos entran en conflicto con los saberes-haceres arraigados a los lugares en donde otras territorialidades se construyeron ancestralmente. El reordenamiento socio-espacial configura formas de exclusión, dominación, desigualdad y pobreza, y reconfigura las racionalidades ambientales. Los ordenamientos espaciales del desarrollo y la integración quiebran sistemas de justicia, equidad y buena vida.

Palabras clave: conflicto, desarrollo, modernidad/colonialidad, indígenas, campesinos.

Abstract

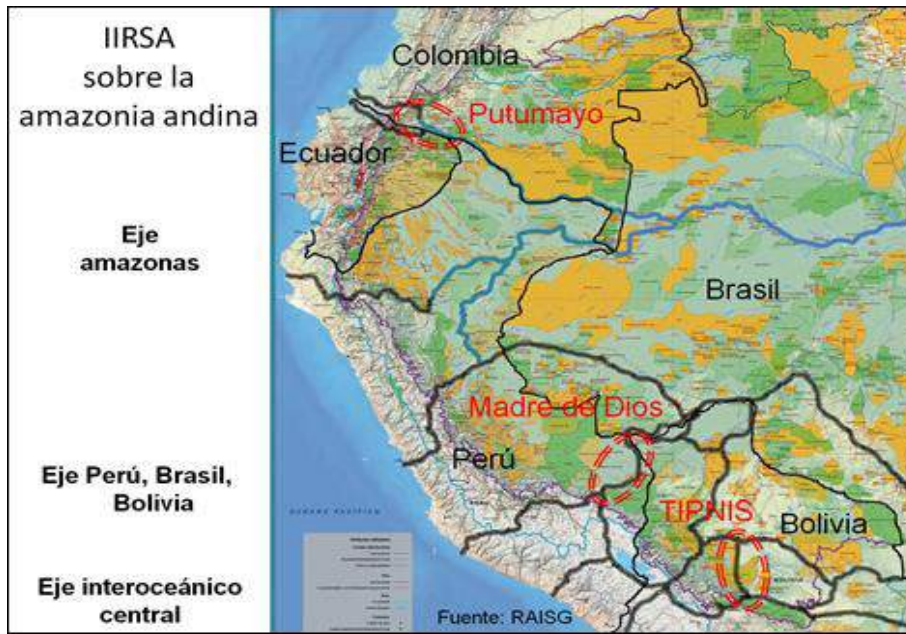
Recognizing a substantial rise in territorial disputes in the phase of the consolidation of the IIRSA and ensuing development projects in the Andean Amazon, it is argued that the socio-spatial transformations promoted by IIRSA correspond to hegemonic forms of knowledge-practice based on a modern/colonial idea of development as a discourse-practice and means of capitalist reproduction. In this regard, hegemonic forms of knowledge-action conflict with knowledge-practice rooted in the places where other territorialities have been constructed. The socio-spatial reordering accordingly also reconfigures the way exclusion, domination, inequality and poverty is produced and further reconfigures environmental rationalities. We emphasize how the spatial ordering of development, progress and modernity destroys systems of justice, equity and well-being.

Keywords: Conflict, development, modernity/coloniality, indigenous populations, peasants.

¹ Doctorante en geografía de la Universidad Fluminense de Brasil, maestría en estudios interdisciplinarios de América Latina (Freie Universität Berlin), especialización en problemas de derechos humanos (Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador), graduado en Derecho (Universidad Nacional de Colombia). Realiza investigación-acción sobre conflictos que afrontan comunidades campesinas e indígenas en América Latina, con énfasis en los países andinos: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia.

1. AMAZONIA ANDINA: COMPLEJO REFUGIO DE TERRITORIALIDADES-TEMPORALIDADES OTRAS.

La Amazonia Andina es un inmenso espacio de cerca de 2.000.000 de km², que ha pasado en la última década, de ser considerado la periferia histórica de los estado-nación suramericanos (territorio de frontera, vacío demográfico, espacio a ser integrado a la sociedad nacional, con inmensos tesoros reservados para la futura riqueza de la nación) a ser hoy en día, el centro de los procesos de integración suramericana bajo la Iniciativa de Integración de la Infraestructura de Suramérica, IIRSA, así como centro de los procesos de avance del desarrollo minero-energético y agroindustrial (Ver Mapa 1).



Mapa 1. Amazonia Andina, IIRSA y tres casos de conflicto: Putumayo (Colombia), Madre de Dios (Perú) y TIPNIS (Bolivia).

Fuente: Elaboración propia sobre datos RAISG.

Para la perspectiva del estado y del capital, estas obras de infraestructura constituyen la llegada del progreso a la región, llevarla hacia el futuro sacándola de su atraso histórico. Sin embargo no podemos considerar la Amazonía Andina desde un espacio y tiempo únicos, la temporalidad lineal del discurso moderno-desarrollista. Por el contrario para salir de la trampa temporal moderno-colonial es necesario avanzar hacia marcos teóricos que permitan comprender la multiplicidad espacio-temporal presente en la Amazonía Andina.

Para comprender lo que hemos llamado como complejo refugio de territorialidades-temporalidades otras, hacemos uso del recurso teórico propuesto por Milton Santos para considerar analíticamente “a simultaneidade das temporalidades diversas” viendo el espacio como “acumulação desigual de tempos” (Santos 1978: 209). Esto indica que en cada espacio existen diferentes tensiones entre procesos socio-espacio-temporales.

En efecto en la Amazonía Andina podemos destacar cuatro espacio-tiempos que dejaron sus (geo)-grafías (Porto-Gonçalves, 2001) en el espacio amazónico andino: a) el espacio-tiempo ancestral de los diferentes pueblos originarios que tienen una presencia milenaria en la región, b) el espacio-tiempo estructural del “sistema mundo moderno/colonial” (Mignolo, 2003) que inicia en 1942 con la des-re-territorialización de los pueblos originarios de “Abya Yala/América Latina”², c) el espacio-tiempo de los Estados-nación que marca el ascenso de las elites criollas al control del aparato estatal bajo la idea de una “nación imaginada” (Anderson, 1993) y que darán continuidad a la colonialidad del saber y poder (Quijano, 2006) y, d) el espacio-tiempo del desarrollo como discurso y practica contemporánea dominante de reproducción del capitalismo que se instaura a nivel mundial desde 1949 (Esteva, 2010).

Estos múltiples espacios-tiempos coexisten en el mundo andino-amazónico no sin tensiones, y conforman las bases de las contradicciones de larga duración existentes hoy en la región. Sin embargo la invasión de los múltiples ordenes espacio-temporales sobre la Amazonía no es obstáculo para que los espacio-tiempos de los pueblos originarios, que dan soporte a sus territorios y territorialidades, lleguen hasta hoy, reivindicándose como diferentes, aún luego de 520 años de penetración de otros ordenamientos socio-espaciales. De hecho, la misma configuración de los espacios-tiempos invasores determinó que la Amazonía Andina se conformara como espacio marginal y periférico del sistema-mundo capitalista, de los Estados-nación y del desarrollo, salvo algunos ciclos económicos de enclave, en especial el ciclo del caucho. Circunstancias que permitieron, hasta cierto grado, la pervivencia de los pueblos originarios, sus saberes-haceres, esto es, la “r-existencia”³ (Porto-Gonçalves 2002) de las territorialidades de los pueblos originarios que milenariamente habitan la región.

La configuración espacial colonial en función de intereses foráneos puede verse formada en un movimiento que va desde la costa (puertos) hacia el interior. Tanto el régimen colonial español como portugués se extendían avanzando desde los puertos marítimos hacia el

2 Usamos la formula Abya-Yala/América Latina, como expresión de otra geopolítica, en la medida que busca reconocer la forma propia como los pueblos originarios autodenominan su territorio, este continente, desde su tiempo-espacio propio. Abya-Yala significa “tierra madura”, “tierra viva”, “tierra de sangre” o “tierra en florecimiento” en la lengua del pueblo Kuna que habita la esquina noroccidental de suramericana, en las actuales costas caribeñas de Colombia y Panamá. Diversos movimientos indígenas reivindican su uso en preferencia y frente a América, y la reivindican como signo de unidad de los pueblos de Abya Yala que justo sufrieron la construcción de esa América. La frase que exige contundentemente “No más América Latina sin Abya Yala” resalta el contenido profundo de esta otra geopolítica. Esta expresión fue usada en una carta de reconocidos intelectuales del mundo a Hugo Chávez en el contexto de la muerte de un importante líder indígena del pueblo Yukpa en la Sierra de Perijá en la frontera en Colombia y Venezuela en donde la expansión de la explotación de minerales y ganadería, tienen arrinconados, como en muchos otros lugares de Abya Yala, los pueblos originarios. Ver: (<http://web.laclase.info/content/la-lucha-de-sabino-no-mas-america-latina-sin-abya-yala/>).

3 El concepto de r-existencia resalta el hecho de que las comunidades no solamente resisten a los procesos externos, sino que lo hacen a partir de una existencia propia y única, que les permite una fortaleza en su resistencia. Por eso r-existencia.

interior, fundando ciudades y estableciendo haciendas en donde la conjunción de recursos y mano de obra lo hiciera conveniente bajo los intereses españoles y portugueses, pero siempre “mirando hacia afuera”, hacia las metrópolis europeas. Este avance del ordenamiento espacial colonial, continuó luego con la conformación de los Estados-nación y sus modelos primario exportadores. Estas características determinaron que la región amazónica andina, en tanto que se encuentra en el corazón de Suramérica, lejos de los litorales y sus puertos y grandes ciudades, permaneciera poco afectada por las formas de ordenamiento espacial de las colonias española y portuguesa, así como de los Estados-nación hasta el siglo pasado. Recién el régimen de explotación colonial, viene a invadir la región hacia los años 1900, cuando esta se verá gravemente afectada en su ordenamiento socio-espacial con la incursión de las empresas caucheras, quienes se apropiaron de inmensos territorios y esclavizaron buena parte de la población. En este sentido, la Amazonía Andina es un buen caso para demostrar empíricamente la continuidad de la colonialidad, e incluso, su profundización al interior de los Estados-nación.

Los últimos 60 años han estado marcados por el discurso y la práctica del desarrollo, que ha planteado la necesidad para el Estado de integrar y desarrollar estas regiones periféricas, fronterizas. Si bien en los primeros años las políticas dirigidas a estos fines no tuvieron mucho impacto, posteriormente dos hechos señalaran una mayor atención y refuerzo a estas políticas de integración y desarrollo: a) la profundización de los conflictos por tierra al interior de la frontera agraria que expulsa permanentemente campesinos de las costas y sierras andinas en busca de tierras y, b) el hallazgo de yacimientos petroleros en el piedemonte amazónico. Estas dos circunstancias presionaron al Estado peruano, boliviano y colombiano por la construcción de caminos que posibilitaran la explotación petrolera de las estribaciones orientales de las sierras andinas y que permitieran la migración de colonos sin tierra para desactivar graves conflictos por tierra al interior de la frontera agraria. Estas políticas han determinado un cambio sustancial de los ordenamientos socio-espaciales de los territorios de los pueblos originarios, en especial de aquellos ubicados más próximos al pie de monte o selva alta como la denominan en Perú.

Sin embargo, estos múltiples ordenamientos espaciales sobrepuestos no han suprimido las territorialidades de los pueblos originarios. Por el contrario estas se reconfiguraron y se reinventaron adecuándose a las nuevas circunstancias y coexisten hoy junto con los ordenamientos del Estado y el capital. Por ello, la Amazonía Andina continúa siendo un espacio refugio en donde habitan múltiples territorialidades otras, desde formas diferenciadas de ser, pensar y hacer, en relación con la colonialidad del ser, saber y poder que los regímenes coloniales instauraron, y que los Estados-nación y los discursos desarrollistas contemporáneos continúan.

2. “EJES DE INTEGRACIÓN Y DESARROLLO” DE LA IIRSA: DISPOSITIVOS ESPACIALES DEL CAPITALISMO MODERNO-COLONIAL

Los así denominados “ejes de integración y desarrollo” no pueden ser considerados como simples infraestructuras “neutras” sino que traen consigo toda una intencionalidad y se constituyen en verdaderos dispositivos espaciales del capitalismo moderno/colonial, mucho más si consideramos que la IIRSA plantea una intencionalidad anclada en dos conceptos que poseen toda una larga historia en el pensamiento político, económico y social en Abya Yala/ América Latina: *el desarrollo y la integración*.

El desarrollo⁴, a pesar de las innumerables críticas que ha recibido en los últimos 50 años, continúa siendo hoy un discurso y práctica hegemónica, renombrado y reactualizado con diferentes adjetivos como desarrollo “humano”, “local”, “endógeno”, “étnico”, y el más reciente, “sustentable”. Como afirma Roig el desarrollo “es uno de los conceptos más paradójicos de la retórica académica y política: es incuestionable, aunque carezca de una definición unívoca y consensuada” y los diferentes calificativos con los que se reactualiza, lejos de aclarar la confusión conceptual se convierten en perspectivas más morales que analíticas (Roig, 2008:80). Lo que nos obliga a distinguir entre el “desarrollo como mito y el desarrollo como realidad histórica” (Latouche 2003:13).

Y cuál es la realidad histórica y espacial del desarrollo? Desde la invención del desarrollo como discurso y práctica cultural (Escobar, 1998) las políticas, programas y proyectos de desarrollo aplicadas sobre el campo, han tenido un rol central en la definición de la reestructuración del mundo rural y de la cuestión agraria y ambiental en el mundo mayoritario, o mal llamado “tercer mundo.”⁵ Las políticas de desarrollo rural han significado la inserción de los territorios rurales en los procesos de comercio internacional y con ello en las lógicas y dinámicas de reproducción y ampliación del capitalismo mundial como rasgo central de la globalización (Latouche, 2003; Harvey, 2007). Estas lógicas y dinámicas, según Latouche, permiten definir al desarrollo realmente existente “como una empresa dirigida a transformar en mercancías las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza” (Latouche, 2003:13) o como lo define Fernandes (2009:7) como una “penetración de las relaciones de producción capitalistas en el campo”. De esta manera las intervenciones en nombre del desarrollo rural han transformado, no solamente las formas de uso, acceso y tenencia de la tierra-territorio, sino también las relaciones entre sociedad y naturaleza.

4 Resulta interesante intentar traducir a lenguas indígenas el concepto de desarrollo. Para encontrar que en la mayoría no es posible hacer la traducción porque epistemológicamente no es posible pensar un “modelo de sociedad” a alcanzar en el futuro tras el seguimiento de unos pasos en una línea de tiempo, modelo de pensamiento que es propio de la modernidad. Sin embargo al intentar traducir se encuentran muchas sorpresas, por ejemplo los Eton de Camerun lo traducen como el “sueño del blanco” (Latouche, 2003).

5 Estamos de acuerdo con Escobar al indicar que el término tercer mundo tiene “necesidades teóricas y políticas” (Escobar, 2005:22). Preferimos el uso de mundo mayoritario que pone en primer plano que no se trata de un tercer mundillo o mundo subdesarrollado, sino que efectivamente es el mundo mayoritario que representa más del 80% de la población mundial. En segundo lugar al denominar al usualmente llamado mundo desarrollado, industrializado o primer mundo, como mundo minoritario se pone en evidencia el carácter de la dominación y las asimetrías de poder.

El desarrollo es entonces una idea fuerza que da continuidad al colonialismo. Como afirma Porto-Gonçalves (2009:45) “la tercera colonialidad se afirmó sobre la idea del desarrollo.⁶”, en el mismo sentido para Latouche “si el desarrollo no fue más que la continuación de la colonización por otros medios, la nueva mundialización, a su vez, no es más que la continuidad del desarrollo con otros medios” (Latouche 2003:13). El contenido teórico-político del desarrollo “se inscribe dentro de una geopolítica del conocimiento, en estrategias de poder en el saber donde juega por una parte el conocimiento hegemónico producido por el modelo de la civilización europea, y por la otra los saberes excluidos, subyugados, colonizados (Leff, 2000:131).

Así, con estos antecedentes, afirmamos que el desarrollo-subdesarrollo es la categoría de racismo y dominación cultural más difundida y aceptada hoy en el mundo, en donde se reproduce la colonialidad sobre el pensar-hacer de los “subdesarrollados”, por medio de la colonialidad del saber y del poder, que construye imaginarios sobre el desarrollo ligado a ideas de progreso, modernización “procesos en los que, los pueblos han ingresado al mito de la evolución ascendente, inevitable, necesaria y deseable” (Quijano, 2006:10). El desarrollo-subdesarrollo como categoría de clasificación social, jerarquización y producción de alteridades es usada extensamente en las políticas de las organizaciones multilaterales, como la ONU, Banco Mundial, tanto como en los ejes centrales de las políticas públicas de los Estados, los conocidos “Planes de Desarrollo” de los gobiernos, por tanto estamos sobre un núcleo de la acción y práctica oficial, re-producida como “senso común” en la construcción de la opinión pública. Sin embargo, esta figura binaria desarrollado-subdesarrollado encierra un verdadero proceso de inferiorización estructural, una forma de racismo cultural, cuando prácticamente la mayoría de la población mundial: los grupos rurales, las poblaciones campesinas e indígenas originarios del llamado “tercer mundo” son unificados sobre la categoría de “subdesarrollados”, y sobre ellos se justifican toda serie de imposiciones de transformaciones radicales para su “desarrollo” e “integración” desde saberes-haceres hegemónicos, mentalidades moderno-progresistas, que se dicen “superiores”, por tanto desarrolladas. El grado de violencia de esta estructura de clasificación social es enorme, y tiene inmensas repercusiones en la vida de millones de personas, en la adecuación de espacios y catalogación de cuerpos.

Estamos al frente de una sistemática intervención, “tecnología política” que vincula “formas sistemáticas de producción de conocimiento” con formas de poder (Escobar, 1999:25) que viene transformando de diferentes maneras las formas de producción de territorio, territorialidad y territorialización en la Amazonía Andina y por tanto la reproducción de la vida en esta región. Esta “voluntad de poder espacial es uno de los rasgos esenciales del desarrollo” (*apud* Escobar, 1998:30) y está relacionada con el sometimiento de los territorios a las “exigencias territoriales y culturales del proyecto de modernidad capitalista” (Escobar, 2005:55) que ordena tanto territorios como poblaciones en la escala única espacio-temporal

6 Porto-Gonçalves señala que la primera colonialidad se afirmó en nombre de la fe cristiana, la segunda colonialidad en nombre de la fe en la ciencia y la tercera colonialidad en nombre de la idea del desarrollo.

del desarrollo.

Es justo en el marco de estas luchas, articulado como “un campo de complejas conexiones contextuales” (Serge, 2010:13), entre, por un lado, los saberes-haceres hegemónicos y homogénicos introducidos por el desarrollo capitalista moderno/colonial y, por otro, las r-existencias de los saberes-haceres arraigados a los lugares, en donde la investigación propone una perspectiva de análisis del desarrollo como discurso, saber y práctica dominante, continuada y profundizada hoy por las mega-obras de los ejes de desarrollo e integración de la IIRSA.

Pero la IIRSA no tiene su fundamento ideológico solamente en la idea colonial de desarrollo sino que se complementa con la idea de integración. Concepto que igualmente tiene una crítica historia y geografía en el continente. El concepto de integración tiene para Abya Yala/ América Latina una doble y paradójica connotación: en primer lugar, desde la perspectiva de la formación de los Estados-nación y la “necesidad” de integrar los territorios y poblaciones de frontera a su ordenamiento espacial, social y económico; y en segundo lugar, desde la integración de América Latina como reivindicada por la izquierda como utopía bolivariana y necesidad antiimperialista. Estamos al frente de un concepto que carga una pesada historia en Abya Yala/América Latina y que es re-actualizado y re-configurado en el contexto de la IIRSA.

En lo que respecta al primer sentido de la integración, los estados-nación colombiano, peruano y boliviano buscaron por diferentes medios integrar sus regiones amazónicas al control de los Estados y la sociedad nacional, lo que realmente consistía en la búsqueda de un proceso de “unificación del espacio social en función del modo de producción capitalista predominante” (Barclay 1991:47). Esto sin embargo no se hacía considerando la población que allí vivía, por el contrario lo que queremos resaltar aquí es que esta llamada integración de la Amazonía Andina al ordenamiento territorial colombiano, peruano y boliviano, partía de un imaginario que consideraba a la región como vacío demográfico, por lo tanto como territorio a usar y poblar, y fue esto lo que marco las políticas de integración de la Amazonía Andina, con estrategias de colonización con campesinos venidos de las sierras e instalación de formas de explotar intensivamente el espacio. Este concepto de integración denota el carácter de colonialismo interno (González, 2006) de las políticas de integración de la Amazonía y como señala Quijano demuestra que el estado-nación “en su realidad y en su mistificación, está ligado siempre a un proceso de colonización y de desintegración de unas sociedades y unas culturas por otras” (Quijano, 1992:8).

En cuanto al segundo sentido de la integración, el de la integración latinoamericana, bandera que era/es levantada por la izquierda desde la vieja utopía bolivariana, la IIRSA reedita los ánimos integracionistas en Suramérica, hoy comandada por gobiernos en mayor parte de izquierda, pero transformando el sentido de “integración antiimperialista” de los pueblos, hacia una integración de los mercados y los capitales, bajo el liderazgo de poderes “sub-

imperialistas”, como los cataloga la historiadora brasilera Virginia Fontes (Fontes, 2010), recuperando el concepto de sub-imperialismo de Mauro Marini (1977) para caracterizar el papel de Brasil en Suramérica. Es este entonces el carácter central de la idea de los “flujos” que comandan los ejes de integración y desarrollo de la IIRSA, que son definidos como “franjas multinacionales de territorio en donde se concentran espacios naturales, asentamientos humanos, zonas productivas y flujos comerciales” (IIRSA). Este proceso ocurre en el contexto de una configuración de los bloques de poder del capitalismo a nivel mundial, que tiene como telón de fondo global el crecimiento económico de China y la importancia que cobra el pacífico, y a nivel regional el crecimiento de Brasil. Este tipo de integración suramericana se hace posible y necesaria (especialmente para Brasil) a partir de la alta demanda de minerales y productos agroindustriales de China y la necesidad que tiene Suramérica de fortalecer los “flujos” hacia los puertos en el Pacífico. De esta manera la integración de la IIRSA, y su fuerte financiamiento brasilero, se constituye en la materialización espacial de los reajustes geopolíticos a nivel global y regional, que han colocado en una gran paradoja a los gobiernos de izquierda de la región: pretender luchar contra el capitalismo y el imperialismo, integrando cada vez más territorios y pueblos al capitalismo mundial, y al sub-imperialismo chino y/o brasilero.

Todas estas circunstancias indicadas en este ítem hacen que debamos considerar los “ejes de integración y desarrollo” de la IIRSA como verdaderos dispositivos espaciales de la penetración y profundización del capitalismo moderno/colonial en los “territorios otros” existentes al interior del espacio, antes periférico hoy central, de la Amazonía Andina. Lo que determina que este “desarrollo e integración”, sean realmente un desarrollo de las relaciones capitalistas y una integración para la exclusión, que también podría ser vista como una integración desde arriba para una exclusión/desintegración de los de abajo. Son estas las razones profundas del alto grado de conflictividad que presenta el avance de los ejes de la IIRSA, especialmente en la Amazonía, conflictos que no pueden ser reducidos a un choque entre desarrollistas y conservacionistas, sino que exigen marcos teóricos de interpretación más complejos que logren dar cuenta de las profundas relaciones que están implicadas en estos conflictos.

3. PRODUCCIÓN DE DOMINACIÓN, EXCLUSIÓN, DESIGUALDAD Y POBREZA EN EL MARCO DE LA CONFLICTIVIDAD DE LA IIRSA

El presente aparte pretende discutir algunos elementos para pensar los ejes de desarrollo e integración de la IIRSA, como verdaderos ejes de producción de dominación exclusión, pobreza y desigualdad. Esto es percibido por los pueblos indígenas⁷, desde los indígenas

7 No tenemos el espacio aquí para profundizar sobre los casos analizados en Putumayo (Colombia), Madre de Dios (Perú) y TIPNIS (Bolivia) ya que hemos decidido, en este artículo, enfocarnos en la discusión teórico-política de la investigación. Esperamos que el trabajo final, que será concluido en marzo de 2015, sea rápidamente publicado. Para el lector interesado, ya hay un trabajo disponible en la web en donde se presenta con mayor detalle el caso del TIPNIS. Véase: Porto-Gonçalves, C.W.; Betancourt, M. *Encrucijada latinoamericana en Bolivia: el conflicto del TIPNIS y sus implicaciones civilizatorias*. Disponible en el

del TIPNIS que aunque la carretera no ha sido construida, saben por experiencias de otros pueblos de sus impactos, y por ello no quieren ver afectada su “casa grande” que les provee no solamente alimento, salud, recreación y sobrevivencia de su cultura, sino libertad y autonomía⁸; los de Madre de Dios que según los testimonios de comunarios y dirigentes poco a poco van viendo los impactos sociales e ambientales a solo tres años de la apertura de la carretera interoceánica; hasta los indígenas del Putumayo que tienen muy claro a quienes beneficia estas mega-obras de comunicación, y por lo tanto perciben la relación entre IIRSA, extracción de recursos naturales por multinacionales y violencia sistemática, como parte del mismo proceso que los continua arrinconando⁹ (Betancourt, 2005, 2008).

Los gobiernos de Colombia, Perú y Bolivia se han esforzado por presentar las obras de infraestructura de la IIRSA como políticas de desarrollo de la nación, que traerán progreso y riqueza tanto para la nación, como para las poblaciones locales. En este sentido, los discursos de los gobernantes, tanto de “derechas” como de “izquierdas”, sobre generación de empleo, superación de la pobreza, acceso al mercado de los productos indígenas y campesinos, son los principales argumentos que buscan legitimar la necesidad de estas grandes obras de infraestructura para la integración y desarrollo económico de estas regiones “históricamente olvidadas” por el Estado. Estos discursos cobran una intensidad mayor refiriéndose a la Amazonía, y la necesidad de integrarla, sacarla del “atraso” y traerle el “progreso”. Ya hemos indicado en los ítems anteriores la colonialidad presente en estos discursos desarrollistas que se imponen sobre la Amazonía Andina. Aquí, en primer momento, no queremos contraargumentar frente a estos verdaderos mitos del desarrollo, existe ya una bibliografía amplia que se encarga de desestructurar cada uno de estos mitos (Acosta, 2009; Gudynas, 2011; Bebbington, 2009), en especial se recomiendan los trabajos del Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo.

Lo que buscamos aquí es justamente pensar y discutir otro camino teórico-político. No partir de la crítica al desarrollismo, como “peros” frente al discurso hegemónico, cuestión que de cierta manera hemos discutido en los primeros apartes de este documento, sino ayudar a pensar (desde nuestras posibilidades teóricas y empíricas) la construcción de una teoría economía política otra. Se trata de una teoría política otra que dispute conceptos tan anclados en la “verdad” de la economía política colonial (Grosfoguel, 2006), como son los de pobreza y crecimiento, desde donde se clasifican socialmente poblaciones y territorios

portal de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, CIDOB: <http://www.cidob-bo.org/images/2013/pronunciamentos/Elconflicto-del-TIPNIS-sus-implicaciones.pdf>. Texto que será en breve publicado formalmente en México.

8 En las entrevistas realizadas en el Tipnis es repetido el argumento de defensa de su „casa grande“ que les garantiza un bien-estar que desean para las futuras generaciones. En varias entrevistas a mujeres especialmente aparece la defensa de su libertad e autonomía. Los indígenas del Tipnis conocen las consecuencias que ha traído la apertura de carreteras en otras regiones de Bolivia, especialmente mencionan el caso de la carretera Santa Cruz – Puerto Suarez – Corumba, que hace parte del eje interoceánico central de la IIRSA y que ha significado la exclusión y “mendicidad” de los Ayoreos, muchos de los cuales viven hoy en condiciones de inseguridad alimentaria y de salud en las periferias de los centros urbanos.

9 Solo para dar un dato interesante. Un estudio de Peñarete (2011) indica que el departamento del Putumayo fue el que presentó las mayores tasas de crecimiento del PIB en el periodo 1990-2007, gracias especialmente a la extracción de petróleo y gas. Cifras que contrastan no solo con la situación de crisis humanitaria que viven los pueblos indígenas y campesinos del Putumayo, sino con las tasas de violencia social y asesinatos que fueron de las más altas de Colombia en el mismo periodo.

desde una escala única de racionalidad. Para ello necesitamos de instrumentos teóricos que se salgan del episteme moderno-colonial. Para ello es pertinente recurrir a otros epistemes, para lo cual hacemos podemos hacer uso del concepto de “casa grande” y “nuestro mercado grande” de los pueblos indígenas del TIPNIS, que podría significar un concepto de riqueza multidimensional, basado en los saberes y haceres de los pueblos indígenas arraigados a sus lugares: saberes-haceres espaciales. La casa grande es de todos, nunca se agota, es colectiva, se toma lo que se necesita para vivir, se respeta, como respeto a la herencia de nuestros ancestros, y como garantía de la libertad y felicidad de nuestros hijos, son todos estos elementos de saberes-haceres espaciales que están fuera del episteme moderno/colonial.

Las obras de la IIRSA como plataforma de adecuación espacial para la penetración de saberes-haceres hegemónicos del capitalismo mundial, lo hemos visto, significan la imposición de un ordenamiento territorial que desordena los ordenamientos territoriales preexistentes. En este orden de ideas queremos pensar el ciclo exclusión-dominación-desigualdad-pobreza en su relación con los re-ordenamientos territoriales y la re-configuración de saberes-haceres en el marco de la IIRSA. Entendiendo que “no hay justicia social sin justicia cognitiva global” (Santos, 2008:110), consideramos que estas territorialidades otras se sustentan/construyen desde saberes-haceres arraigados al lugar, por lo tanto, podemos afirmar que, no habrá justicia social sin justicia territorial.

Igualmente, queremos pensar el ciclo exclusión-dominación-desigualdad-pobreza, más que como estados o situaciones, como procesos multidimensionales. En donde resaltamos su carácter de “productos” acentuando el hecho de que son “construcciones sociales que se desarrollan y consolidan a partir de estructuras, agentes y procesos que les dan una forma histórica concreta” (Cimadore; Cattani, 2008:9) y, agregamos: una forma geográfica. La desigualdad genera pobreza, y “la pobreza y la desigualdad son construcciones sociales en los que interactúan factores económicos, sociales, políticos y culturales” (Cimadore; Cattani, 2008), que pueden ser analizados en el corto, mediano y largo plazo desde perspectivas históricas y geográficas, así como desde múltiples escalas. Esto demanda la exploración de enfoques que permitan entender la relación entre las reconfiguraciones espaciales del capitalismo de la mano de la IIRSA y los mecanismos de la producción de la pobreza masiva (Álvarez, 2008).

En las ciencias sociales la relación entre cultura, como saberes-haceres espaciales, y dominación exclusión y pobreza ha sido más bien marginal. Tal vez el marcado carácter economicista de los conceptos de dominación y pobreza explica esta tendencia, que invisibilizan las relaciones de poder en el marco de transformaciones socio-espaciales y de saberes-haceres en las políticas de integración y desarrollo, como formas de producción de dominación, exclusión, pobreza y desigualdad. La marginalización de los procesos culturales de la economía política de la dominación y la pobreza es más grave aún si tenemos en cuenta, como nos recuerda Vandana Shiva (2008), que la dominación no comienza por lo

económico, sino por lo cultural, y son estas las formas de dominación que más perduran en los tiempos-espacios. Por ello la integración y el desarrollo deben ser considerados en “su triple dimensión de transformación simultánea en el plano económico, ecológico y cultural” (Escobar, 2005:30), en donde su “imaginación geopolítica” está ligada a la producción de diferencias, subjetividades y órdenes sociales (Escobar, 2005:55).

Resaltamos entonces que la dominación y la pobreza no sólo se relacionan con la pérdida de acceso a la tierra o a la “naturaleza”, el quiebre de soberanías alimentarias y diferentes formas de autonomía y libertad en la consecución de los medios indispensables para la vida que brinda la selva, factor importante analizado por estudiosos críticos del desarrollo rural, sino también con la pérdida-reconfiguración de saberes-haceres, que determina una valoración y relacionamiento distinto con la tierra -territorio-naturaleza, introduciendo formas de ser, saber y hacer subordinadas y dependientes a los lógicas y dinámicas hegemónicas y homogénicas del capital. La globalización económica genera “una retotalización del mundo bajo el valor unidimensional del mercado, sobreexplotando la naturaleza, homogeneizando culturas, subyugando saberes y degradando la calidad de vida de las mayorías” (Leff, 2004:36).

Tras los ejes de la IIRSA sobre los territorios vemos como la apropiación/expropiación de espacios geográficos por parte de un bloque de actores: empresas internacionales y nacionales (petroleras, mineras, madereras, agroindustrias, etc), pero también una serie de migrantes colonos venidos de ciudades precarizadas o zonas rurales del interior de la frontera agraria, que ante el aumento de la escasez de tierras por su concentración en pocas manos y el aumento de la mini-fundización campesina, buscan nuevos espacios para la producción agrícola o el trabajo en las explotaciones minero-energéticas. Las vías abiertas, posibilitan los proyectos de explotación de recurso naturales, los cuales a su vez potencian la colocación de nuevas formas de articulación al mercado de migrantes en el “rebusque”, alimentos, ropa, bares, prostitución, que atienden el crecimiento de población obrera en las ciudades y pueblos principales, los cuales denotan un crecimiento sustancial ante al paso de las obras de la IIRSA. Vías, ciudades, explotaciones de recursos naturales, son dinámicas socio-espaciales que transforman las territorialidades indígenas, provocando su subordinación, pues son consideradas atrasadas, no desarrolladas. Esta subordinación opera mediante la limitación de las formas tradicionales de acceso, uso y tenencia de espacios geográficos vitales para la reproducción de los pueblos indígenas: desplazamientos forzados de población a través de múltiples violencias, cercamiento de tierras e invasiones, contaminación de aguas y tierras, pérdida de bosque como elemento espiritual y material de sobrevivencia (alimentos, animales, medicinas), presión por la urbanización indígena, aumento de la discriminación y violencia sobre lo indígena, entre otras, son formas conocidas en estas regiones de sentir el avance de los “ejes de integración y desarrollo” de la IIRSA marcando profundas transformaciones en la estratificación social, económica, política y cultural de la región dentro de un intenso ciclo de exclusión-dominación-desigualdad-pobreza.

Los conflictos en torno a la IIRSA demuestran que estos procesos y reconfiguraciones no suceden sin la fuerte oposición de los pueblos indígenas. Y esta oposición aferrada en los conflictos debe ser vista como una r-existencia (Porto-Gonçalves, 2002), que efectivamente no solamente resiste sino que existe desde otras racionalidades y desde ahí, desde esa cosmovisión, desde sus saberes-haceres, r-existe. Los conflictos son la muestra viviente de que las dinámicas y lógicas totalizantes del capital sobre el espacio, se las tienen que ver con territorialidades basadas en otras racionalidades de relacionamiento con la tierra-territorio-naturaleza, formas de ser-haber-hacer, “basadas-en-lugar que son irreductibles a los términos de la modernidad capitalista” (Escobar 2005:41-42), que se niegan a desaparecer bajo las lógicas del capital y que desde sus luchas ofrecen un espectro de posibilidades de pensamiento y acción alternativas, que muchas veces ha sido subestimado. A estos espacios subalternos, con frecuencia no se les ha reconocido su foco de alternativas emancipadoras, provocando un “desperdicio de la experiencia” (Santos, 2003:44).

4. LOS “EJES DE DESARROLLO E INTEGRACIÓN” Y LA RECONFIGURACIÓN DE RACIONALIDADES AMBIENTALES.

Finalmente en este ítem queremos discutir la manera como los ejes de la IIRSA reconfiguran racionalidades ambientales, en dos sentidos, contradictorios pero complementarios: desde la racionalidad del clásico capitalismo extractivista/productivista, así como desde la racionalidad ambiental del nuevo capitalismo verde. Desde la racionalidad típica del capitalismo extractivista, se vienen potenciando empresas minero-energéticas, el lenguaje de la IIRSA en este sentido es contundente: “Los países del Eje exhiben excedentes energéticos en petróleo, gas, e hidro-electricidad, lo cual constituye una base competitiva para industrias intensivas en energía: aluminio, acero, metalmecánica” (IIRSA Cartera de proyectos. Eje Andino). La lógica extractivista es más que clara, de esta manera “el capitalismo incorpora nuevos espacios por medio de nuevos sistemas de transporte” para extraer recursos naturales. En estos espacios recién incorporados la producción “deja de ser gobernada conforme al tiempo de reproducción de la naturaleza”. La introducción de los territorios en los flujos de comercio internacional significan “una apropiación de la capacidad de carga de otros territorios” (Martínez-Alier, 1999:81), modificando las relaciones espaciales y temporales inter-escalares y provocando un desequilibrio en los tiempo-espacios de recuperación de la naturaleza.

El segundo sentido, desde donde se viene presionando la reconfiguración de racionalidades ambientales, lo constituye el capitalismo verde de la IIRSA. En el lenguaje de la IIRSA las palabras desarrollo sustentable y/o sostenible, conservación, ecológico, aparecen en un gran número de los documentos que describen los proyectos, pero nuevamente, desde la racionalidad técnica instrumental y el capitalismo verde. Bajo esta racionalidad ambiental la diversidad biológica queda reducida a sus potencialidades de negocios, y la riqueza cultural a folklor a ser “valorizado” para el turismo. Estos discursos vienen modificando las racionalidades ambientales de las comunidades indígenas para introducirlos en este lenguaje

del capitalismo verde, bajo una nueva especie de colonización de los saberes ambientales.

Sea bajo la idea clásica del desarrollo del capitalismo extractivista/productivista o, bajo las nuevas tendencias de capitalismo verde, los ejes de desarrollo e integración de la IIRSA significan la introducción de racionalidades propias de la modernidad capitalista, la “racionalidad económico-tecnológica”, que se encuentra en el origen del desequilibrio ambiental (Leff, 2000:35). De esta manera las transformaciones socio-espaciales y de saberes-haceres inducidas por la IIRSA, no solamente constituyen y generan crisis y desequilibrio ambiental en las formas de vida, así como pérdida de sustentabilidades, sino que también pueden verse como procesos de “epistemicidio” (Santos, 2010:8), en el sentido de muerte de conocimientos alternativos arraigados a un lugar.

5. CONCLUSIONES PRELIMINARES...O MEJOR: PARA NO CONCLUIR...

Los elementos teórico-políticos expuestos, ponen en evidencia las contradicciones con las que se piensa tanto la economía política del desarrollo y la integración, como la crisis ambiental global, desde el mismo episteme que la produjo, así como la necesidad de reconocer y valorizar (no en el sentido mercantil) la epistemología ambiental de los pueblos indígenas, como verdaderas ecologías, culturas y economías locales que constituyen una real alternativa a lo moderno, esto es, como verdaderos “territorios de la diferencia” (Escobar, 2008) frente a los discursos y prácticas hegemónicas y homogénicas de la integración y desarrollo del capitalismo moderno/colonial. Ampliando el horizonte de análisis de los temas ambientales, vinculando no solamente economía y ecología, sino también cultura, se evidencia la necesidad de reconocer la “diversidad de proyectos socioterritoriales” (Acsehrad 2003:92).

Los conflictos de la IIRSA, esto es, las luchas en defensa de las territorialidades ancestrales, que sustentan la vida, colocan en la escena pública la emergencia de esas otras epistemologías ambientales, como señala Leff, “frente a la racionalidad del capitalismo mundial integrado”, hoy se reafirman las geografías de las culturas, generando una “tensión de territorialidades” de donde emergen “nuevos actores sociales que dislocan el espacio en el cual se construyen nuevos sentidos existenciales y prácticas productivas, donde se reconfiguran las identidades en su lucha de resistencia frente a la globalización del mercado para reafirmar su ser en la naturaleza” (Leff 2004:126). Los conflictos por tierra-territorio-naturaleza en el marco del desarrollo y la integración de la IIRSA, constituyen la expresión material y simbólica de los conflictos por el poder, y por lo tanto por la definición del saber y hacer dominantes en una sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, Alberto (2009), *La maldición de la abundancia*. Ecuador: Abya-Yala.

Acsegrad, Henri (2003), "Cuatro tesis sobre políticas ambientales ante las coacciones de la globalización", *Revista Nueva Sociedad* 188, 87-99. Consultado a 01.03.2015, em <http://www.nuso.org/revista.php?n=188>.

Álvarez Leguizamón, Sonia (2008), "La producción de la pobreza masiva y su persistencia en el pensamiento social latinoamericano" in, Alberto Cimadamore; Antonio Cattani (org.), *Producción de pobreza y desigualdad en América Latina*, Bogotá: Siglo del Hombre y CLACSO, 79-122.

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barclay, Frederica (1991), "Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la amazonía in Amazonía 1940-1990 el extravío de una ilusión" (Varios). CISEPA/PUCP, Lima.

Betancourt, Milson (2005), Desplazamiento forzado en el departamento del Putumayo: una mirada desde los procesos económicos y la reestructuración del conflicto armado (Trabajo de grado para optar el título de Especialista Superior en Derechos Humanos). Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar. Consultado a 01.03.2015, em <http://bivipas.info/handle/10720/359>.

Betancourt, Milson (2008), "Dinámicas espaciales y conflicto armado: análisis de la interpretación de lo espacial desde la geografía contemporánea", *Revista RegionEs* 4, 77-104 *Medellín*: INER, Universidad de Antioquia.

Bebbington, Anthony (2009), "Nuevas políticas extractivas en América Latina. La paradoja de la riqueza: ¿cómo traducir rentas extractivas en desarrollo territorial?" in Fundación Tierra (org.) *Bolivia Post constituyente. Tierra, territorio y autonomías indígenas*. La Paz: Fundación Tierra, ILC, 75-77.

Cimadamore, Alberto; Cattani, Antonio (2008), *La construcción de la pobreza y la desigualdad en América Latina*. CLACSO. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Escobar, Arturo (1998), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

Escobar, Arturo (1999), *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICAN, CEREC.

Escobar, Arturo (2005), *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH-Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo (2008), *Territories of difference. Place, movements, life, redes*. Durham and London: Duke University Press.

Esteva, Gustavo (2010), Development in Wolfgang Sachs (org.), *The development dictionary:*

a guide to knowledge as power. London & New York: Zed Books.

Fontes, Virgínia (2010), *O Brasil e o Capital-Imperialismo. Teoria e história*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

González, Pablo (2006), “Colonialismo interno. Una redefinición”, in Atílio Borón *Marxismo Hoy*. Buenos Aires, CLACSO, 409-434.

Grosfoguel, Ramón (2006), “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Revista Tabula Rasa* 4, 17-46.

Gudynas, Eduardo (2011), “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa”, in Grupo permanente sobre alternativas al desarrollo, *Más allá del desarrollo*. Quito: Abay-Yala.

Harvey, David (2007), *Espacios del Capital, Hacia una geografía crítica*. Madrid: Ediciones Akal.

Latouche, Serge (2003), *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. España: El Viejo Topo.

Leff, Enrique (2000), *Saber Ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo veintiuno editores.

Leff, Enrique (2004), *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo veintiuno editores.

Fernandes, Bernardo (2004), Cuestión Agraria: Conflictualidad y Desarrollo territorial. *REVISTA NERA* 23 – Cambridge: Harvard University. Consultado a 01.03.2015 em <http://web.ua.es/en/giecryal/documentos/documentos839/docs/bmfunesp-2.pdf>.

Martínez-Alier, Joan (1999), “Economía ecológica como ecología humana”, in Tania Ricaldi (org.), *La economía ecológica: Una nueva mirada a la ecología humana*. Cochabamba: Centro de Estudios Superiores Universitarios Universidad Mayor de San Simón. Plural editores – CID, 39-93.

Marini, Ruy (1977), “La acumulación capitalista mundial y el subimperialismo”, *Cuadernos Políticos* 12, Ediciones Era, México, abril-junio, 1977.

Mignolo, Walter (2003), *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Peñarete, Fabio (2011), *La palma africana: Un elemento para la significancia de la convergencia regional*. Tesis en Economía. Bogotá: Universidad de la Salle. Consultado a 01.03.2015. em <http://repository.lasalle.edu.co/bitstream/handle/10185/12576/T10.11%20P420p.pdf?sequence=2>.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001), *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI, México D.F.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2002), "Latifundios genéticos y r-existencia indígena", *Revista Chiapas* 14, 7-30. México: UNAM:

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2009), "Del desarrollo a la autonomía: la reinención de los territorios", *Revista Memoria* 238, 10-13.

Quijano, Aníbal. (1992), "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas", in Roland Forgues (org.) *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta.

Quijano, Aníbal (2006), "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina" in Edgardo Lander (org.) *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências Sociais*. São Paulo/Buenos Aires, Clacso. 227-278.

Roig, Alexandre (2008), "El desarrollo como conflicto institucionalizado", *Revista Realidad Económica* 237,80-92.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2008), *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. La Paz: CLACSO, CIDES-UMSA, Muela del Diablo, Comunas.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Santos, Milton (1978), *Por uma Geografia nova*. São Paulo: Hucitec e Edusp.

Serge, Margarita (2010), *Desarrollo y conflicto: territorios, recursos y paisajes en la historia oculta de proyectos y políticas*. Bogotá: Universidad de los Andes, CESO.

Shiva, Vandana (2008), *Los monocultivos de la mente*. México: Editorial Fineo.

AGRICULTURA FAMILIAR NO SUDOESTE DO PARANÁ (BRASIL): UM ESTUDO SOBRE O PROCESSO AUTOGESTIONÁRIO DA COOPERATIVA DE CRÉDITO RURAL CRESOL



Ana Paula Debastiani Vasco¹
Hieda Maria Pagliosa Corona²

Resumo

O presente artigo é resultado de uma dissertação de mestrado defendida em março de 2012, junto ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Brasil. Ele apresenta parte dos resultados da pesquisa realizada na Cooperativa de Crédito Rural Cresol de Dois Vizinhos-PR na qual foi feito um diagnóstico socioeconômico e ambiental dos estabelecimentos dos agricultores familiares, da comunidade Fazenda Mazurana, seguido de entrevistas semiestruturadas com cooperados da comunidade, bem como, com o dirigente, funcionários e fundadores da Cresol do município. O recorte que resultou no presente artigo tem o objetivo de discutir o processo histórico da autogestão na organização, vinculando a autogestão com o processo de participação dos agricultores familiares. Verificou-se como principais aspectos: o distanciamento das ações da Cresol para com os cooperados e a solidariedade como uma forma de resistência.

Palavras-Chave: Autogestão. Cresol. Agricultura Familiar

Abstract

This article is the result of a dissertation defended in March 2012 in the Program of Graduate Studies in Regional Development of the Federal Technological University of Paraná, Brazil. It presents part of the research results performed on Rural Credit Cooperative Cresol Dois Vizinhos-PR in that was perform a socioeconomic and environmental diagnosis of establishments of family farmers, Fazenda Mazurana community, followed by semi-structured interviews with community members, as well as with the director, employees and founders of Cresol. The clipping that resulted in the present article aims to discuss the historical process of self-management in the organization, linking the self-management with the process of participation of family farmers. It was observed as the main aspects of the research: the distancing of Cresol shares towards cooperative and solidarity as a form of resistance.

Keywords: Self-management. Cresol. Farming families.

1 Administradora. Mestre em Desenvolvimento Regional pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Brasil. Doutoranda do Programa Meio Ambiente e Desenvolvimento da Universidade Federal do Paraná, Brasil.

2 Socióloga. Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná, Brasil. Professora da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Brasil.

1. INTRODUÇÃO

Dentre as formas de organizações alternativas ao capitalismo a economia solidária é uma proposta que tem encontrado espaço no Brasil nas últimas décadas. Este modelo de organização não tem fins lucrativos e propõe a divisão do capital de forma igualitária, baseado no modelo autogestionário, com procedimentos que aliam o econômico e o social. A economia solidária é resultado da luta de trabalhadores contra a injustiça e exclusão, contestando o modelo seletivo de desenvolvimento; por isso, surge como um meio alternativo ao sistema hegemônico.

É neste contexto que o presente trabalho se insere. Este artigo é resultado de uma dissertação de mestrado que foi realizada a partir de uma problemática comum de pesquisa que envolveu além das autoras, mais duas pesquisadoras. O objetivo geral foi entender se a gestão de programas ou políticas públicas desenvolvidas por organizações não governamentais (ONG) e ou instituições públicas do município de Dois Vizinhos-PR, Brasil se alinham aos preceitos do desenvolvimento da agricultura familiar, numa perspectiva sustentável.

Para realização da pesquisa optou-se pelo seguinte caminho metodológico: em conjunto fez-se um diagnóstico socioeconômico e ambiental, da situação de vida dos agricultores da comunidade Fazenda Mazurana, com base nas entrevistas com 60 famílias, orientadas por um formulário semiestruturado com mais de 100 questões (adaptado de Made, 2004), sendo tabuladas e transcritas e, posteriormente compiladas em forma de indicadores (adaptados de Corona, 2006) que demonstrassem a situação socioeconômica e ambiental dos agricultores pesquisados. Após essa fase passou-se a pesquisa mais aprofundada, de caráter qualitativo, nas instituições e agricultores diretamente relacionados com os objetivos de investigação de cada mestranda, que neste caso configurou-se em 10 entrevistas semiabertas, com os cooperados da Cresol, entre os 23 cooperados que residiam na comunidade rural Fazenda Mazurana. O critério de escolha foi buscar a partir das diferentes situações de vida diagnosticada, como cada um entendia, participava e avaliava a autogestão na Cresol.

Para análise dos dados utilizou-se as categorias analíticas de **realidade e possibilidade** (Richardson, 2008), considerando **realidade** aquilo que já aconteceu ou está acontecendo, tomando como referência o modelo hegemônico de desenvolvimento, pautado nas condições de desigualdade socioeconômica e exploração da natureza, resultado dos caminhos traçados pelos humanos na modernidade; e possibilidade ou alternatividade como aquilo que pode surgir analisando criticamente a uniformidade deste modelo de desenvolvimento, a partir de um modelo de desenvolvimento justo e equitativo, sendo o desenvolvimento solidário e sustentável, contido na proposta da economia solidária, um dos caminhos.

Este artigo, sendo um recorte da pesquisa mais abrangente que resultou na dissertação, se concentrará em apresentar o processo autogestionário da organização desde a sua fundação, tendo em vista que este modelo de organização preconiza um processo econômico-social

autogestionário, com foco na sustentabilidade. Verificou-se algumas tendências dos rumos da organização no caso ilustrativo da Cresol de Dois Vizinhos-PR que, pode apontar para orientações do Sistema Cresol.

2. “ATÍPICO E INCLUSIVO”: A ECONOMIA SOLIDÁRIA COMO ALTERNATIVA

Indivíduos e grupos se mobilizam pela autonomia desde a luta dos camponeses contra as fábricas da Inglaterra no século XVIII, até as lutas contemporâneas de indígenas contra a exploração de seus territórios. Esses confrontos são direcionados pela tradição do pensamento crítico, que busca formas de sociedade mais justas como alternativas as sociedades capitalistas. Santos (2002) afirma que se buscam alternativas a três características do capitalismo: primeiro a desigualdade de recursos e poder produzida por esse sistema; segundo, as formas de sociabilidade empobrecidas, resultado da relação de concorrência exigida pelo capitalismo; terceiro, a exploração da natureza de forma insustentável. As organizações de economia solidária põem em tensão o paradigma da busca pelo lucro e da adaptabilidade do homem ao trabalho, já que propõe uma gestão descentralizada e com divisão justa do lucro; e permite que o cooperado administre seu tempo conforme suas necessidades.

Sen (2000) busca demonstrar o desenvolvimento como um processo da expansão das liberdades reais. Garantir a autonomia e a liberdade dos indivíduos é essencialmente resultado da capacidade destes buscarem seus próprios recursos no mercado. Portanto, considera o autor que, uma das piores privações é a restrição desses indivíduos ao livre mercado. Deve-se considerar que tal privação está intimamente ligada a ineficiência do mercado em proporcionar trabalho digno a todos e este refere-se a poder escolher onde, como, quando e para quem se trabalha. Nesse sentido o autor destaca a importância das decisões individuais e autonomia dos indivíduos. “Entre as liberdades relevantes inclui-se a liberdade de agir como cidadão que tem sua importância reconhecida e cujas opiniões são levadas em conta, em vez de viver como vassalo bem alimentado, bem vestido e bem entretido” (Sen, 2000:326).

A economia solidária pode ser uma alternativa de remover privações, tais como a pobreza, restrição ao livre mercado, ao mercado de trabalho e a participação no ambiente de trabalho, entre outras. E ainda, conforme Almeida (2004), nos processos autogestionários, além da auto sustentação na produção, há benefícios não materiais, tais como a autonomia, liberdade e autodeterminação, benefícios que “não são acessórios descartáveis. Ao contrário, estão no cerne do sentido da vida” (Demo, 2004:174).

A economia solidária pode representar mais do que uma resposta à incapacidade do capitalismo incluir todos no seu processo de desenvolvimento. Ela pode ser uma alternativa não necessariamente em termos econômicos apenas, mas, na medida em que pode melhorar a vida das pessoas (Singer, 2002). Os empreendimentos solidários não são apenas atípicos

quando comparados ao modo de produção capitalista, mas são também contrários: no modo de produção capitalista o “capital emprega o trabalho”, na forma solidária “os trabalhadores empregam o capital”. O trabalho exerce um papel central nesse modelo determinando uma racionalidade em que a “proteção daqueles que detêm a capacidade de trabalho torna-se vital” (Gaiger, 2008: 192).

O modelo de desenvolvimento solidário põe em tensão algumas características do desenvolvimento capitalista conforme definido por Singer (2004): a propriedade privada do capital, que exclui grande parte do povo trabalhador, dividindo a sociedade em classes antagônicas; as decisões no capitalismo que são tomadas sempre visando a maximização do lucro, sem análise prévia sobre os impactos aos trabalhadores, empresas ou consumidores; o que impulsiona o desenvolvimento capitalista é a concorrência. Ainda, a característica essencial do capitalismo: ele não é para todos, é um modelo social e geograficamente seletivo.

O desenvolvimento solidário é impulsionado por comunidades de pequenas firmas, cooperativas de trabalhadores ou associações sem fins lucrativos que são conduzidas por valores de cooperação e ajuda mútua, mesmo que competindo entre si no mercado. O desenvolvimento solidário e o capitalista apoiam-se nos mesmos avanços do conhecimento e sua aplicação aos empreendimentos humanos. Porém, diferenciam-se em seus propósitos, sendo que o primeiro sustenta-se em um desenvolvimento justo e igualitário; já o segundo, apoia-se na propriedade privada do capital, excluindo grande parte do povo trabalhador. E é neste sentido que surge o desenvolvimento em uma perspectiva solidária. Ele é uma reação contra a injustiça e exclusão, contra o modelo seletivo de desenvolvimento (Singer, 2004).

Assim, entende-se que as alternativas que emergem com a luta de pessoas por acesso a uma vida digna, podem ser consideradas pequenas iniciativas para um modelo “atípico”. Dessa forma, as experiências de cooperativismo solidário, em tese, é uma possibilidade alternativa de solidariedade no processo de desenvolvimento, pois está referida a responsabilidade recíproca entre os cooperados. Entende-se o termo solidariedade a luz de Germano (2007) quando mostra que este pressupõe o outro, portanto, representa o comprometimento de todos com todos. Isso denota vínculos, sentidos de pertencimento e identidades coletivas. Acrescenta-se a esta percepção a solidariedade democrática abordada por Laville (2005:495) na concepção: “*replace l'économie dans son role de moyen destine a atteindre dès finalités de justice sociale et de soutenabilité écologique*”. As características da justiça social e sustentabilidade ecológica que compõem a proposta da economia solidária são elementos, além da reciprocidade e vínculos coletivos, que preconizam um modelo diferente e, neste caso, alternativo de desenvolvimento.

3. RACIONALIDADE CAMPONESA E SUAS RELAÇÕES COM A AUTOGESTÃO

O debate sobre o campesinato das primeiras décadas do século XX polarizou reflexões teóricas sobre a “exploração familiar”. No contexto do espaço agrário russo, após a Revolução de

1917, destaca-se o debate clássico de Lênin que estudou a introdução do trabalho assalariado no contexto do campesinato russo; Kautsky que mostrou a subordinação da agricultura ao mercado e; Chayanov que defendeu o caráter não capitalista da economia camponesa. Destaca-se este último como o pensamento iluminador deste estudo, por compreender que a racionalidade camponesa não pode ser analisada a luz das teorias econômicas e administrativas (gestão) clássicas ou modernas derivadas delas. Convencionou-se para esse trabalho partir da teoria clássica do campesinato, no entendimento que o campesinato foi, em parte, inserido da sociedade moderna, portanto traz-se não um conceito “antigo/ultrapassado” de agricultor e nem novo, mas de uma categoria que ao se reproduzir socialmente, absorveu elementos modernos e manteve tradições (Wanderley, 1999).

Chayanov (1974) demonstra a peculiaridade do campesinato, como uma forma não capitalista e com um modelo microeconômico com relativa autonomia, com gestão diferenciada. Ele explica que as unidades familiares não são constituídas pelos fatores de natureza macrossocial, utilizados em termos da economia capitalista – renda da terra, capital, preço, trabalho assalariado, maximização do lucro. Questiona as afirmações de que as unidades econômicas familiares eram insignificantes ou em processo de extinção, pois continuavam ocupando vastas áreas do território Russo e eram fundamentais para o socialismo, pela lógica de sua organização e gestão.

Para ele uma unidade econômica familiar representa: “uma família que não contrata força de trabalho exterior, que tem uma certa extensão de terra disponível, seus próprios meios de produção e que as vezes se vê obrigada a empregar parte da sua força de trabalho em ofícios rurais não agrícolas” (Chayanov, 1974:44). Desta forma, compreende-se que a lógica da empresa capitalista não se aplicaria à unidade de produção familiar agrícola. A fonte de trabalho que aciona o capital envolvido no processo de produção é o próprio proprietário dos meios de produção, portanto não há extração e apropriação de trabalho alheio, de mais valia. Sua lógica de funcionamento estaria, deste modo, mais relacionado com certo equilíbrio entre trabalho e consumo, sendo que todas as “sobras” financeiras eram ocupadas para melhorar a vida da família, da unidade familiar e ou poupar para atender a dificuldades futuras ou à estratégias de reprodução social dos filhos.

Ainda, afirma Chayanov que a unidade econômica familiar pode ser à base de uma sociedade socialista e não capitalista. Por isso evidencia a importância do cooperativismo na organização da produção parcelar das unidades camponesas (Chayanov, 1974). Os principais métodos para organizar a agricultura russa eram a concentração vertical, mas particularmente organizadas em formas de cooperativas. O autor acreditava nessa forma de organização para “[...] superar el capitalismo de estado y pueda constituir la base para un futuro sistema económico socialista” (*ibem*, 315).

“A chamada economia camponesa é um caso ilustrativo das formas sociais de produção capazes de adaptarem-se a modos de produção das quais são atípicas” (Gaiger, 2003:190). O

diferencial dessas unidades, evidente em toda a história, estão nas relações de produção que são familiares e na posse parcelar da terra. É a família que define e rege sua interação com o meio e toda a dinâmica de trabalho.

Assim, a agricultura familiar entendida como uma “unidade de produção agrícola onde propriedade e trabalho estão intimamente ligados a família” (Lamarche, 1993:15) representa uma forma singular de racionalidade que é demonstrada por suas especificidades. A articulação entre terra, trabalho e família define a lógica de organização e funcionamento da agricultura de base familiar, que se reflete na sua capacidade de permanência e de assimilação de mudanças (Corona, 2006).

A ênfase no cooperativismo, dada por Chayanov, demonstra a importância dele como uma forma de constituir uma nova estrutura social, portanto, ir além de uma subordinação da agricultura e da produção familiar em particular, como ressalta Wanderley (1999). E nesse contexto, apresenta-se o caso da Cresol, formada e gerida por agricultores familiares que, a luz da teoria, aproximam-se da racionalidade de gestão do camponês estudada por Chayanov.

4. FUNDAMENTOS DA CRESOL: A LUTA DE AGRICULTORES POR ACESSO AO CRÉDITO

A Cooperativa de Crédito Rural Cresol nasceu para atender as necessidades dos agricultores familiares da região Sudoeste do Paraná, Brasil. Considerando que este espaço é o lócus de uma estrutura fundiária caracterizada pela pequena e média propriedade, onde 93% dos estabelecimentos possuem menos de 50 hectares, os quais ocupam 58% da área e, ainda, 87% dos estabelecimentos rurais são de agricultura familiar. Os produtores da região dedicam-se ao binômio soja/milho, à criação de suínos e aves, à produção leiteira e, mais recentemente à cultura do fumo. Aliada a uma importante produção para mercado a agricultura familiar da região produz também para o autoconsumo. Parte desta produção é processada através das cooperativas leiteiras, de suínos e aves ou cooperativas agrícolas (Ipardes, 2011).

A Cresol é fruto da luta dos agricultores familiares da região que se uniram com o objetivo de encontrar alternativas para a parcela da agricultura familiar que foi excluída parcial ou totalmente do projeto de modernização e de suas linhas de crédito. Na década de 80, foi estruturado um fundo de financiamento para a agricultura familiar – o Fundo de Crédito Rotativo (FCR) com fins de financiar experiências alternativas da agricultura e dos assentados da reforma agrária nas regiões Sudoeste e Centro-Oeste do Paraná. Fundo administrado por entidades/movimentos pastorais, sindicais, organizações não governamentais, associativas e sem terras, destas regiões. Desde então, sentiram a necessidade de uma instituição que atendesse as necessidades de crédito rural aos produtores da região, por isso nos anos de 1994 e 95 organizaram-se e iniciaram discussões a esse respeito.

A forma como os agricultores se organizaram e se articularam para acessarem o crédito, remete-se a pensar sobre o conceito de capital social a partir de Bourdieu (1998:67), como

sendo “o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de interconhecimento [...] mas também são unidos por ligações permanentes e úteis”.

Capital social é entendido como uma forma relacional de captar recursos materiais ou simbólicos que permitem posicionar os indivíduos ou agentes como atores sociais. Nesse sentido, é que se observa a articulação do grupo de agricultores familiares para captar recursos materiais e também simbólicos. O primeiro no contexto do crédito e o segundo podendo representar a luta dos agricultores por tornar-se parte do processo de desenvolvimento, como uma forma de reconhecimento.

E neste último, remete-se aos vínculos estabelecidos solidariamente entre estes que se organizaram pelo mesmo fim. Solidariedade implica em inclusão, portanto, pensa-se: um alargamento do sentido do “nós”. Necessariamente liga-se a ela a alteridade, ou seja, a interação e interdependência do homem social com outros. Dessa forma, pressupõe interesses comuns e laços de identidade e pertencimento (Germano, 2007).

A solidariedade ela é uma estratégia de sobrevivência, a qual se realiza, no decorrer da história, como uma resposta a demandas de grupos. Neste caso formas de organização de economia solidária, tal como a Cresol pode ser resultado da formação de uma “consciência de nós”. À medida que grupos se identificam na busca pelo suprimento de determinadas necessidade, e no caso específico da Cresol a necessidade de acesso ao mercado, à luta contra a pobreza ou outras demandas. A organização de pessoas solidariamente para suprir uma determinada necessidade é que gera contradições. E nesse cenário é que a sociedade vai se constituindo como tal e a solidariedade não vai se dissipando. Ao contrário, por ser um valor social ele se fortalece no sentido de resistir e criar alternativas no decorrer da história.

Após discussões no biênio 1995/1996 foi criada a primeira cooperativa do sistema Cresol no município de Dois Vizinhos-PR expandindo posteriormente em outros municípios. As linhas de financiamento concedidas pela organização contemplam agroindústrias, turismo rural, fruticultura, agroecologia e agrofloresta, habitação rural, cadeias produtivas e culturas diferenciadas, e financiamento para produção mais tradicional, e ainda, é oferecido a eles seguro de vida, de bens e de produção. A cooperativa se estrutura nos níveis de central, bases regionais, cooperativas singulares e postos de atendimento cooperativo – PAC, mas quem responde legalmente pela cooperativa junto ao Banco Central é a Central Baser (Cresol, 2013).

Alguns fatores contribuíram para o fortalecimento da Cresol desde sua fundação, dentre eles destaca-se: o Pronaf (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar), os fundos municipais para o desenvolvimento rural, a relação com entidade de cooperação internacional que auxiliaram na formação técnica dos dirigentes e na transformação do crédito rotativo em carteiras cooperativas, bem como, a ação de movimentos sociais que a tempo pressionavam o governo para maiores incentivos a agricultura familiar (Burigo, 2006).

O processo de descentralização na gestão da cooperativa sempre pareceu ser uma preocupação. No início do funcionamento da Cresol foram contratados gerentes para dirigir à cooperativa, no entanto, essa experiência não foi bem sucedida e acabou fortalecendo as raízes da Cresol, pois a opção foi por manter na diretoria somente agricultores familiares cooperados do sistema. A respeito disso afirma um dos fundadores: “nós tomamos a decisão de não termos mais gerente por causa dos problemas que nós tivemos. [...]. Ele veio com um sistema tradicional empresarial [...] Ele acha que sabe tudo e que tem que fazer do jeito que ele aprendeu, não era isso que nós queríamos [...]” (entrevistado 11).

A fala do entrevistado enfatiza a lógica da economia solidária, como sendo diferente do que chamou de “tradicional”, referindo-se ele a formação “do jeito que aprendeu” para servir ao mercado. Covre (1982) em seu estudo se refere a formação do administrador de empresas e como este tende a rejeitar formas alternativas ao que é hegemônico.

Portanto, a opção da cooperativa foi colocar um agricultor cooperado na direção e contratar profissionais com formação para as diversas áreas da organização. Embora a estrutura organizacional seja muito semelhante a uma empresa, destaca-se a importância da lógica do agricultor familiar que está na direção, pois, este transfere seus conhecimentos de gestão da sua propriedade, que tem outra racionalidade (Chayanov, 1974, 1981; Gaiger, 2007) que não refere-se a competição e a maximização do lucro, mas aos laços de solidariedade mantidos no contexto da família e da comunidade, para a organização. As diretorias são eleitas de três em três anos, podendo dobrar o mandato conforme votação realizada nas assembleias.

5. CAMINHOS E (DES)CAMINHOS DA CRESOL: OBSERVAÇÕES A PARTIR DA COOPERATIVA SINGULAR DE DOIS VIZINHOS – PR, BRASIL

Os agricultores que residem na comunidade Fazenda Mazurana e são cooperados da Cresol estão vivendo uma média de 28 anos ali, sendo que o que há menos tempo tem residência é de três anos e o que reside há mais tempo é 58 anos. Todos utilizam mão de obra familiar e os títulos das respectivas propriedades estão em nome do responsável pelo estabelecimento, sendo que, dez das vinte e três propriedades tem outros domicílios que acolhem filhos (as), pais, sogros, genros, noras e irmãos; 87% têm filhos que moram na mesma residência dos pais. Destes últimos 48% estão no Ensino Fundamental, 22% no ensino médio e 30% no Ensino Superior. Quanto à origem étnica do responsável e seu respectivo cônjuge a sua maioria tem ascendência italiana, depois brasileira e polonesa.

Quanto a participação na cooperativa, destaca-se o espaço das assembleias. As assembleias são realizadas uma vez ao ano. Legalmente, para se realizar uma assembleia, são necessárias no mínimo dez pessoas, motivo que torna algumas cooperativas centralizadoras de decisões. Na Cooperativa de Crédito Cresol de Dois Vizinhos, conforme dados, geralmente há uma participação de 40% nas assembleias e 45% nas pré-assembleias. Para garantir a maior participação dos cooperados são feitas, uma vez por ano, antes da assembleia ordinária, pré-

assembleias que são realizadas pela central nas regionais e pelas regionais (singulares) nas comunidades. Nessas pré-assembleias são apresentados o balanço do exercício, discutidas as necessidades no nível de cooperativa singular e de comunidade/cooperado, questões que depois de avaliadas podem ser levadas em discussão nas assembleias.

Nas assembleias são tratadas questões como: prestação de contas do exercício, destinação das sobras ou rateio das perdas, eleição dos componentes da administração e do conselho fiscal, fixação de honorários da administração e do conselho fiscal. Esses assuntos cabem à assembleia ordinária e de interesse social, a qual deve debater e decidir, por isso a importância da participação.

No que se refere à destinação das sobras, conforme dados coletados na organização, na maioria das vezes são incorporadas ao capital dos cooperados, conforme a quantidade de movimentação na cooperativa. Portanto, a cooperativa sai ganhando, pois, quando ela busca recursos fora, tais recursos são medidos na proporção de seu capital social, e o cooperado também passa a ganhar, já que aumenta seu capital.

Quanto à eleição da administração e do conselho fiscal, a composição desses grupos é por membros associados. No caso da administração o mandato nunca pode ser superior a quatro anos e do conselho fiscal um ano. Quanto aos candidatos a assumirem tais responsabilidades, percebeu-se que para galgar tais posições deve-se ter uma caminhada dentro da cooperativa. Conforme afirmação de um dos dirigentes, iniciar como agente comunitário de desenvolvimento e crédito pode ser uma oportunidade de alcançar cargos maiores na cooperativa.

No caso da assembleia em Dois Vizinhos, realizada em março de 2011, participaram 445 associados, correspondendo a 27% apenas. Uma das questões colocadas a voto foi a destinação das sobras, as quais foram designadas a capitalização dos cooperados. Dos cooperados que foram entrevistados, todos afirmaram participar das assembleias e pré-assembleias. Um dos cooperados afirmou: “Tem bastante abertura, é bom eles deixam disponível pros sócios se pronunciar o que vocês acham né.” (entrevistado 1).

Quanto aos cursos que os agricultores afirmaram participar, não foi identificado cursos de formação promovidos pela Cresol. Muito embora 60% dos agricultores vinculados à instituição estejam participando de algum curso. Alguns cursos relatados pelos agricultores foram: Conserva, artesanato, qualidade, ordenhadeira, administração rural, derivados de leite, pintura, dirigente de cooperativa, inseminação artificial, conselho fiscal, fruticultura, mecanização, bovinocultura de leite, agricultura orgânica, manicure, pedicure, manutenção de ordenha, manejo de ordenha e apicultura.

Alguns desses foram disponibilizados pela Fetraf (Federação dos Trabalhadores da Agricultura Familiar), Senar (Serviço Nacional de Aprendizagem Rural), Sadia, Clube de Mães e Cresol. Foi identificado que neste último foi realizado um curso de dirigente de cooperativa, de conselho

fiscal e fruticultura, realizado pelo dirigente da cooperativa.

Buscou-se compreender como a Cresol desenvolve políticas que orientem o agricultor familiar, especialmente, nas questões ambientais. O que ficou bastante evidente foi o papel dos agentes de crédito na disseminação desse conhecimento. Os agentes comunitários de desenvolvimento e crédito são cooperados representantes das comunidades, que têm reuniões mensais na cooperativa para receberem informações e repassarem nas suas comunidades para os cooperados. No entanto, em contato com os agricultores estes afirmaram que nunca haviam recebido orientações da Cresol a respeito de cuidados ambientais.

Ao que se observou há certo distanciamento da instituição para com o cooperado da comunidade. Um dos fundadores enfatizou como a relação cooperado e cooperativa foi perdendo forças.

Ela (a cooperativa) tinha se distanciado um pouco, porque ela estava assim crescendo, crescendo, crescendo, o próprio sistema isso a gente já conversou lá, já debateu. A própria central pedia pra levar a outros estados o sistema, foi esquecido um pouco a origem nossa, entende? Dando mais interesse ao nosso cliente. O diretor, até nós tivemos um debate semana passada, que o diretor presidente não seria mais aquele de ficar lá esperando o cliente, mas sim de ajudar, descobrir o planejamento dele, dar essa força pra ele e fazer junto. Não é fácil, hoje tem 2000 associados, mas vai visitando aí aqueles que estão com mais necessidade, e aquele que mais precisa dar um tempo maior, até pra ter uma saída pra ele melhor de negociação.

A fala é ilustrativa desse distanciamento que mostrou a pesquisa. Ao que pareceu com o crescimento da cooperativa houve uma centralização na especialização daqueles que estavam dentro da cooperativa, como os diretores, agentes de crédito, funcionários. O crescimento dela exigiu um fortalecimento interno para que esta se mantivesse competitiva, atendendo as exigências do mercado. Isso esclarece o fato da maioria dos agricultores, senão todos, não participarem e nem terem conhecimento de cursos ou programas promovidos pela Cresol.

Nesse sentido que se remete a pensar sobre os laços de solidariedade mantidos na organização, ou seja, a interdependência mantida uns com os outros. As relações interdependentes estabelecidas entre os agricultores, de forma solidária foi bastante evidente na criação da Cresol, no sentido de que houve uma movimentação de um grupo social que tinham em comum demandas, tais como o crédito, ou o acesso ao processo de desenvolvimento. Essa foi a solidariedade “de baixo” como se referiu Demo (2002), a qual está posta em tensão constantemente pela pressão da hegemonia, portanto, propensa a tornar-se um organização empresarial.

Tal como afirma Williams (1979:115) “hegemonia também sofre uma resistência continuada,

limitada, alterada, desafiada por pressões que não são as suas próprias pressões. Temos então de acrescentar ao conceito de hegemonia o conceito de contra-hegemonia e hegemonia alternativa, que são elementos reais e persistentes na prática”. Demo (2002:211) afirma: “Podemos humanizar o exercício do poder e as estruturas do mercado, mas não podemos nos livrar do mercado e do poder. Relembrando Boehm, a hierarquia reversa também é hierarquia, mas tem como alternativa o controle democrático do poder”. A este respeito quando um dos entrevistados foi questionado se participava de algum programa ou curso da Cresol este afirmou:

Não porque a gente nunca quis na verdade de infiltrar com a diretoria e meu piá não se interessou por isso. (...) porque na verdade a Cresol é coisa boa, mas tem muito o que mudar. É uma política interna, eles que decidem...você tem que ser sócio pra decidir né, a função de funcionário, coisa assim né (...) mas eu disse pra eles se um dia você precisar pode contar, mas eles não vão precisar, porque tem os parente né, é rolo se meter né. Eles vão se infiltrando entre eles [...]. Você sabe que política é tudo igual, não muda nada. Eles começam o dia que ganham, já começam fazer política e é a mesma história.

Duas questões ficam evidentes: a) A primeira refere-se à contratação de funcionários, que ao que pareceu privilegia pessoas que possuem grau de parentesco com os dirigentes; b) A reafirmação da centralização de cursos e capacitação para aqueles que se envolvem em alguma instância da cooperativa.

No tocante ao primeiro aspecto, em pesquisa já realizada (Vasco, 2009) foi identificado que as decisões tomadas pela organização são consideradas por ela descentralizadas, pois são criados fóruns de decisões, segundo cada área de especialização: fórum de contadores, fórum de carteira e assim por diante. Esses fóruns são criados pelos funcionários da cooperativa que debatem e levam para a instância executiva, que por sua vez, ao analisar remete ao conselho para a decisão final.

Quanto aos funcionários, estes são contratados segundo teste seletivo. Contudo, o privilégio àqueles que tenham vínculo está pela facilidade no trato ao público da Cresol, agricultores familiares (Vasco, 2009). Assim, as decisões, na sua maioria, são tomadas por pessoas que possuem vínculos familiares entre si. E essas decisões centralizam-se também na organização, privilegiando a participação daqueles que possuem a capacitação adequada para isso. E nesse sentido a necessidade da qualificação e especialização interna.

A esse respeito, Castoriadis (1979) ao discutir a proposta de uma sociedade num modelo marxista, a qual, segundo ele, poderia dar aos homens maior autonomia, discute a autogestão e a hierarquia com alguns aspectos relevantes a discussão desse trabalho. O autor ao fazer referência à tomada de decisão refere-se ao decisor como aquele que tem o conhecimento

necessário para tal. A partir disso não é possível uma decisão coletiva, já que, alguém foi eleito para representar a coletividade. Isso implica na maior quantidade de informações possíveis que o decisor deve ter. Então, ressalta o autor que estes possuem o monopólio das informações e também da formação necessária para tal posição.

Em tal realidade é uma contradição pensar sobre a autogestão. “Como se pode decidir se não se dispões de informações necessárias para decidir bem? E como se pode aprender a decidir se a gente está limitada a executar o que os outros decidiram?” (Castoriadis, 1979:214). Quando se centraliza as decisões e não se dá condições para que outros participem, o autor afirma: “dizer que a coletividade é dirigida por pessoas cuja direção dos negócios comuns se tornou a partir deste momento um negócio especializado e exclusivo, e que, de direito e de fato, escapam o poder da coletividade.” (Castoriadis, 1979:213).

No caso da Cresol há a promoção de capacitação para os diretores, que são agricultores familiares eleitos democraticamente. Contudo, diante do que mostrou os resultados da pesquisa de campo há esse distanciamento do agricultor. Quando o agricultor foi questionado sobre sua participação em algum curso ou programa promovido pela Cresol, este afirmou que não participava pois nunca quis se infiltrar na dinâmica interna da cooperativa.

A Comunidade Fazenda Mazurana, de certa forma, é privilegiada, pois abriga o dirigente da Cresol que, ao que se observou, tem uma relação bastante afetuosa com as famílias da comunidade, pois, a maioria das famílias entrevistadas da Cresol mostraram um reconhecimento para com a diretoria da Cresol. Ao contrário do agente de crédito da comunidade, não citado em nenhuma das entrevistas.

Ali (na Cresol) eu chego lá, quero fala com o XX (citou o nome do diretor) ou os funcionário ali, sou bem atendido que nossa, eu me sinto em casa, né? Ali é uma família, não tem. Qualquer sugestão você vai lá, fala com o XX (idem) e pronto. Não é que nem muito banco que você chega ali eles não te dão muita satisfação, a gente que não tem muito estudo... se é uma pessoa que não tem muito estudo chega eles não te dão muita bola. E ali (na Cresol), é tudo agricultor que trabalha na Cresol (Entrevistado 7).

O que se observa é que há laços mantidos entre a comunidade e a diretoria da Cresol em Dois Vizinhos. Resultado das relações afetivas e de solidariedade mantidas em uma comunidade rural que, ao que parece, pouco se assemelham aos grandes centros. Nesse sentido, cita Williams (2011) quando se refere que o interessante sobre as comunidades é que elas permanecem até os dias atuais. Bauman (2001) diz que sua permanência se dá devido à forte ligação na história, no costume, na linguagem que se consolida a cada ano.

As comunidades podem ser uma aproximação de estar sob o “manto leve” de Weber. Já que, conforme afirma Williams (2011) “as comunidades rurais [...] é o epítome dos relacionamentos

diretos: dos contatos face a face nos quais podemos encontrar e valorizar a verdadeira substância dos relacionamentos pessoais”. Pois, a vida agitada nos grandes centros não é a realidade das pequenas comunidades, fortalecidas pela solidariedade.

E por essa razão, pelos laços estabelecido em uma comunidade rural a comunidade Fazenda Mazurana poderia ser um lugar privilegiado no sentido de receber programas ou cursos através da Cresol pelas fortes relações da direção da Cresol com a comunidade. No entanto, isso não foi identificado. A luz de Castoriadis (1979) há uma máxima especialização e incentivo a formação para os decisores da organização.

O que se observou nesse sentido, foi esse distanciamento da Cresol Baser com a dinâmica do cooperativismo local, o que acarreta no próprio distanciamento da organização para com o agricultor. Esta pode ser a lacuna que tem aberto frentes para a lógica bancária. Algumas falas mostrarão esses gargalos.

na minha opinião hoje nós estamos perdendo um pouco dos nossos princípios. Nós tínhamos o princípio da inclusão, continuamos com o princípio da inclusão, mas na prática do dia a dia, hoje a gente tem uma exclusão e não só do cooperado, mas também do diretor. Nessas horas tem que clarear melhor para onde temos que ir, porque senão vamos cair na tentação das cooperativas com gestor e não é o que nos propomos a fazer desde o início do sistema. Deveríamos dar uma sentada e uma repensada [...] Qualquer estado que a gente vá falar do cooperativismo e da Cresol eles, pegam mais pela nossa origem do que pela nossa realidade de hoje. [...] Na singular continua descentralizado, mas hoje nós já estamos abrindo mais nosso quadro social, aquilo que era do sistema tradicional, as cooperativas não serem administradas por agricultores, mas hoje também as nossas já estão correndo um pouco para esse lado. [...] hoje nós já temos muitas pessoas da cidade associada e o pessoal insiste em dizer que se não tiver o urbano não sustenta a cooperativa e ai tem uma tendência de ser administrada por essas pessoas [...] na maioria dos municípios o pessoal está consciente e insiste em manter como cooperados o agricultor (Entrevistado 11).

Algumas questões ficaram evidentes: a) a importância da cooperativa singular como força para se manter sob a lógica da economia solidária; b) o distanciamento dos seus princípios originários, tal como a inclusão.

Quando remete-se a força das cooperativas singulares como uma estratégia de manter-se na lógica da economia solidária, refere-se principalmente a sua forte relação com o agricultor, o cooperado. Isso se percebe no processo de gestão. Quando um cooperado deseja candidatar-se a diretoria da singular, este geralmente inicia como Agente de Crédito na sua comunidade. Então, quando desejar candidatar-se a diretoria a comunidade, a qual faz parte, já conhece

o seu trabalho.

Então, a relação que a cooperativa singular tem com os cooperados é bastante próxima. Os diretores de cada localidade têm uma relação estreita com os cooperados do seu município. Sob esse modelo de gestão as singulares, ao que parece, mantém sua força no cooperativismo solidário pela proximidade com a direção do seu município. Então, são eleitos aqueles que correspondem às expectativas dos cooperados já conhecida nos cargos de agentes de crédito. E quanto a relação que a singular mantém com a Central Baser pareceu ser de autonomia, conforme o dirigente mesmo afirmou.

A eleição da diretoria da Cresol Baser, naturalmente, tem o mesmo procedimento das singulares: votação em assembleia ordinária. No entanto, sua função é mais estratégica, por isso, naturalmente não há uma relação próxima com o agricultor. Esse pode ser um dos fatores que tem conduzido a organização a certo distanciamento dos seus princípios originários, tal como apontou um dos fundadores em sua fala. Quando se admite a entrada de um público diferenciado, que não agricultor familiar, através da autogestão há a possibilidade destes serem os dirigentes da cooperativa, o que poderá acarretar em interesses diferenciados do público da Cresol hoje.

Eu acho que tá entrando... porque uma cooperativa assim é do pequeno, da família, da agricultura familiar, né? E ali tá entrando muita gente assim que não depende disso aí, eu acho, na minha opinião. Não depende disso aí, de repente, sei lá, eles vem porque pega o dinheiro mais fácil, gente do comércio na verdade que não dependeria disso aí, eu acho que, que tenho essa ideia (entrevistado 7).

a gente ta notando que eles tão pegando muita gente grande, e nós fomos muitas vezes conversando em pavilhão ou no vizinho que deveria dar uma parada [...] Por pouco, a gente já tem preocupação, pode ser imaginação nossa, mas nós já tem medo que esse banco logo, logo começa a ficar pro grande de novo. Mas, pode que não, que a gente esteja enganado mas, isso entre a capela, entre vizinho que já temo falando que está sujeito [...] entre nós já estamos se preocupando. Nós aqui no Mazurana, nós tamo em 28 ou 30 aqui né. Nós já começamos a se preocupa. Tem gente boa que a gente não é contra eles é contra quem começa a querer levar o direito do pequeno talvez. Depende do presidente que entra né, até que tem esse não tem perigo, mas, vamo que começa a muda né, entra um cara grande lá dentro, ele sendo agricultor ele pode entra né [...] e diz agora: vou puxar pros meus guaiperos, até que nós tem agricultor pequeno lá dentro tamo tranqüilo, mas de logo começa a crescer né (entrevistado 10).

Ficou evidente a preocupação destes agricultores com a entrada de agricultores de grandes

propriedades e também, ao que mostrou, de pessoas do urbano. A esse respeito não foram identificados dados que mostram essa realidade. Alguns aspectos foram identificados, tal como, financiamento para construção e reforma de casas no setor urbano. A Cresol implementou um projeto piloto em Abelardo Luz – PR, na construção de 10 casas de moradia. Isso foi possível através do Programa Minha Casa Minha Vida, destinado aos moradores da zona urbana e agora disponibilizado via Cresol. E também no Planejamento Estratégico Participativo (PEP) 2010-2015 foi evidenciado o público-alvo da Cresol que consiste em agricultores familiares diretos e indiretos (filhos ou filhas de agricultores familiares), aposentados e, ainda, empresas jurídicas que exercem atividades agropecuárias que prestam serviço às cooperativas e organizações sem fins lucrativos.

O que apontou o entrevistado 11 sobre o distanciamento do princípio de inclusão e também sobre a necessidade, apontado por alguns, da entrada do urbano na cooperativa como uma estratégia de sustentar a organização no mercado, mostra, de certa forma, como a organização tende a submeter-se as demandas exigidas pelo mercado para que ela permaneça. E nesse sentido que a pesquisa mostrou lacunas que abrem espaço para práticas mais voltadas a lógica bancária.

A agricultura familiar parte do sentido da solidariedade, do sentido de pertencimento a um local, de estar ligado com o seu próximo. Então, a própria entrada de um público diferenciado tenderia a mudança na organização. Lembra-se da decisão da Cresol para que os agricultores familiares, cooperados assumissem a direção da organização, pois, conforme já mencionado, estes tenderiam a uma lógica mais solidária, resultado da sua interação com a comunidade e também da sua gestão na propriedade. Por isso, vê-se que a Cresol se apresenta como uma proposta contra hegemônica, como uma alternativa a agricultura familiar, no entanto, pensa-se na possível tendência para um cooperativismo mais convencional, tendo em vista os argumentos expostos nesse trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa mostrou as contradições que há na relação da hegemonia com as propostas alternativas da sociedade. A Cresol em seus fundamentos mostrou-se como uma possibilidade alternativa de desenvolvimento e inclusão de agricultores familiares. A partir da pesquisa realizada na Cresol em Dois Vizinhos dois aspectos ficam evidentes: 1) O distanciamento das ações da Cresol para com os cooperados, centralizando na capacitação de seus gestores/decisores. 2) A força da solidariedade e do caráter alternativo do Sistema Cresol estar presente nas cooperativas singulares, tendo em vista a relação privilegiada dos cooperados com a diretoria local, especialmente pela relação que se mantém em uma comunidade rural.

A partir dos dados levanta-se algumas questões possíveis. Compreende-se que a possibilidade alternativa ou contra hegemônica sempre vai estar contida em um sistema, em um contexto. Nesse sentido, evidencia-se a relação híbrida dessas formas de organização no contexto geral

da sociedade. Assim, apontam-se lacunas ou tendências identificadas a partir dos dados, mas, entende-se que não há um fenômeno isolado e puro, portanto, haverá elementos do capital nas organizações de economia solidária e o contrário também acontecerá.

Assim, diante do exposto algumas questões foram despertadas para futuras investigações. A relação existente entre os agricultores na fundação da Cresol mostrou a relevância da solidariedade no contexto de movimentação popular pôr um fim desejado. Nesse sentido, ficaram questões que se deseja aprofundar em trabalhos futuros, tais como: quais os sentidos da solidariedade dentro da economia solidária? Será esta solidariedade (*in solido*) uma estratégia de resistência à hegemonia? E será possível ela criar práticas econômicas emancipatórias dentro do contexto do capitalismo?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, Elmir de; Villar, Maria Helena Villar; Nakano, Marilena (2004), "A Participação Efetiva e a Conquista da Autonomia", in Luiz Inácio Germany Gaiger (org.). *Sentidos e Experiências da Economia Solidária no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Bauman, Zygmunt (2001), *Comunidade: a busca por segurança no mundo atua*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.

Búrigo, Fábio Luiz (2006), *Finanças e Solidariedade: uma análise do cooperativismo de crédito rural solidário no Brasil*. Florianópolis.. Tese de doutorado - Universidade Federal de Santa Catarina.

Bourdieu, P. (1998), "O capital social - notas provisórias", in A. Catani; M. A. Nogueira (Orgs.) *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1-24.

Castoriadis, Cornélio (1979), *Socialismo ou Barbárie*. São Paulo. Editora Brasiliense.

Chayanov, A. V (1974), *La organizacion de la unidad econômica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Chayanov, A. V (1981), "Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas.", in Silva, J.G; Stolcke, V.(orgs) *A Questão agrária*. São Paulo: Brasiliense 133-163.

Corona, Hieda Maria (2006), *As Multidimensões da Reprodução Social da Agricultura Familiar na Região Metropolitana de Curitiba*. Curitiba. Tese de doutorado - UFPR.

Covre, Maria de Lourdes Manzini (1982), *A formação e a ideologia do administrador de empresa*. Petrópolis: Vozes.

CRESOL (2013), Consultado a 02/02/2013 em: <http://www.cresol.com.br/site/>

Demo, Pedro (2002), *Solidariedade como efeito de poder*. São Paulo: Cortez.

Gaiger, Luíz Inácio (2003), “A economia solidária diante do modo de produção capitalista”. Consultado a maio de 2003 em <<http://www.ecosol.com.br/publicacoes>>.

Gaiger, Luíz Inácio (2007), “A outra racionalidade da economia solidária. Conclusões do primeiro Mapeamento Nacional no Brasil”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 79, 57-77.

Germano, José Willington (2007), “Globalização Contra Hegemônica, Solidariedade e Emancipação Social”. *Cronos*, Natal-RN, 8(1), 41-55.

IPARDES (2011), *Cadernos Estatísticos. Cadernos Municipais IPARDES*. Curitiba: IPARDES.

Lamarche, Hugues (org) (1993), *A Agricultura Familiar*. Volume I. Campinas/SP: Ed. Unicamp.

Laville, Jean-Louis, *et al* (2005), *Actions publique et économie Solidaire : une perspective internationale*. Paris: Éditions érés.

Richardson, Roberto Jarry e colaboradores (2008), *Pesquisa Social: método e técnicas*. 3 ed. São Paulo: Atlas.

Made – Doutorado em meio ambiente e desenvolvimento – (2004) Corona, H.M.P; Dias. J. B; Souza, C. R; Souza, O. T; Queiroga, J. L; Bertotti, L G; Santos, A. F. *Formulário de pesquisa – oficina de pesquisa*. Turma V, Curitiba, Março.

Santos, Boaventura de Sousa [org.] (2002), *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Sen, Amartya (2000), *Desenvolvimento como liberdade*. 6ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Singer, Paul (2002), *Introdução a Economia Solidária*. 1ª Ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

Singer, Paul (2004), “Desenvolvimento Capitalista e Desenvolvimento Solidário”. *Revista Estudos Avançados*, 18(51), 7-22.

Vasco, Ana Paula Debastiani (2009), *Cooperativa de Crédito Rural Cresol: autogestão e sustentabilidade*. Pato Branco-PR. Trabalho de Conclusão de Curso - Universidade Tecnológica Federal do Paraná.

Wanderley, Maria de Nazareth Baudel. (1999), “Raízes Históricas do Camponato Brasileiro”, in João Carlos Tedesco (org.). *Agricultura Familiar Realidades e Perspectivas*. 2a. ed. Passo Fundo: EDIUPF, 21-55.

Williams, Raymond (1979), *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.

Williams, Raymond (2011), *O Campo e a Cidade: na história e na literatura*. São Paulo, Companhia de Letras.

DESARROLLO Y CONSOLIDACIÓN DE OTRAS ECONOMÍAS: ALGUNAS REFLEXIONES DEL CASO ARGENTINO



Andrés Spognardi¹

Resumen

El artículo estudia las características distintivas y el desarrollo histórico de las cooperativas de trabajo en Argentina. En particular, la atención se focaliza en dos tipos de compañías: (i) las empresas que fueron abandonadas por sus antiguos propietarios capitalistas y luego recuperadas por sus trabajadores a partir del principio de la autogestión; y (ii) las entidades creadas bajo los auspicios de diferentes programas estatales de lucha contra el desempleo. El análisis utiliza el concepto de solidaridad como criterio para evaluar la viabilidad del modelo cooperativo, argumentando que las motivaciones de los cooperativistas están indisolublemente asociadas a las probabilidades de éxito del proyecto emprendedor. El trabajo concluye con una reflexión crítica acerca del rol del Estado en la promoción del desarrollo de iniciativas económicas solidarias en el Sur Global.

Palabras clave: Otras economías – Cooperativas de Trabajo – Argentina – Solidaridad – Estado

Abstract

The article examines the distinctive features and historical development of workers' cooperatives in Argentina. In particular, the attention is focused on two different types of companies: (i) enterprises that were abandoned by their capitalist owners and later put back into production by the workers under the principle of self-management; and (ii) entities that were created under the auspices of various government-sponsored unemployment relief programs. The analysis uses the concept of solidarity as a lens through which to assess the viability of the cooperative model, arguing that the motivations of the cooperative members are inextricably linked to the chances of success of their entrepreneurial project. The paper concludes with a critical reflection upon the role of the State in promoting the development of solidarity economy-based initiatives in the Global South.

Keywords: Other economies – Workers' cooperatives – Argentina – Solidarity – State

1 Economista por la Universidad de Mar del Plata (Argentina), Magíster en Economía de las Cooperativas por la Universidad de Bologna (Italia) y doctor en Ciencia Política por el Istituto Italiano di Scienze Umane de Florencia (Italia). Actualmente se desempeña investigador de post-doctorado en el Centro de Estudios Sociais de la Universidad de Coimbra (Portugal) y es miembro Grupo de Estudios sobre Economía Solidária (EcoSol) en el mismo centro de estudios. Se especializa en el análisis de la relación entre el Estado y las organizaciones de la economía social y solidaria. Email: aspognardi@ces.uc.pt

1. LAS COOPERATIVAS DE TRABAJO EN EL UNIVERSO DE LAS “OTRAS ECONOMÍAS”

La noción de “otras economías” articula diferentes formas de producción e intercambio que, como afirman Santos y Rodríguez-Garavito (2006:xxiii), “apuntan hacia una comprensión de la economía y del desarrollo que es mucho más amplia que el de los discursos y políticas dominantes”. En este sentido, y desde una perspectiva general, las “otras economías” pueden entenderse como iniciativas económicas privadas y alternativas al capitalismo.

Utilizando la terminología propuesta por Sartori (1970) y Collier y Levitsky (1997), el concepto de “otras economías” se sitúa en un punto alto en la escala de generalidad. El número relativamente limitado de atributos que establecen su intensidad o comprensión (democracia participativa, equidad, sostenibilidad ambiental, solidaridad transnacional), determinan que su extensión sea considerablemente amplia (*cf. infra*, Figura 1).² Como justamente observan Aguiló y Massó (2013), las “otras economías” abarcan campos tan diversos como las cooperativas, los movimientos de comercio justo y solidario, los bancos del tiempo, la agricultura campesina, las economías del cuidado, los mercados de trueque, las economías ecológicas, las redes de intercambio, las economías del don y la gratuidad, las asociaciones de ocio, y las economías del decrecimiento.

● Cooperativas de trabajo: subespecie de las “otras economías”

Según la Alianza Cooperativa Internacional (ICA, 1996), una cooperativa es “una asociación autónoma de personas unidas voluntariamente para satisfacer sus necesidades y aspiraciones económicas, sociales y culturales comunes, a través de una empresa de propiedad conjunta y democráticamente controlada”. El atributo “empresa” diferencia a estas entidades de otras iniciativas económicas alternativas y las coloca en un punto relativamente bajo de la escala de generalidad (*cf. infra*, Figura 1).

Sin embargo, no todas las empresas cooperativas pueden ser situadas dentro del mapa conceptual de las “otras economías”. El tipo de socios que conforman la organización y/o el tipo de necesidades satisfechas mediante la actividad empresarial colectiva determinan el carácter “alternativo” del emprendimiento. Un grupo de empresas comerciales, por ejemplo, puede crear una asociación cooperativa para aprovechar economías de escala y abaratar el costo de los servicios o insumos utilizados en el proceso productivo. En ese caso, la cooperativa funciona como instrumento del proceso de acumulación capitalista y, por lo tanto, se sitúa fuera de lo que en este artículo se entiende como “universo de las otras economías”.

En el caso de una cooperativa de trabajo, el objetivo de la actividad de empresa consiste en generar oportunidades de empleo para sus integrantes. Los trabajadores asociados en cooperativa realizan pequeños aportes de capital y contribuyen con su trabajo a la realización de un proceso productivo que genera valor agregado. De esa manera se convierten en

² La “comprensión” o “intensión” es el conjunto de notas inteligibles o características de un concepto; la “extensión” es el conjunto de individuos a los que dicho concepto resulta aplicable.

propietarios de la empresa; su remuneración no consiste en un salario por la venta de servicios laborales, sino en una compensación por las contribuciones de capital y trabajo que han permitido poner en marcha el proceso productivo.

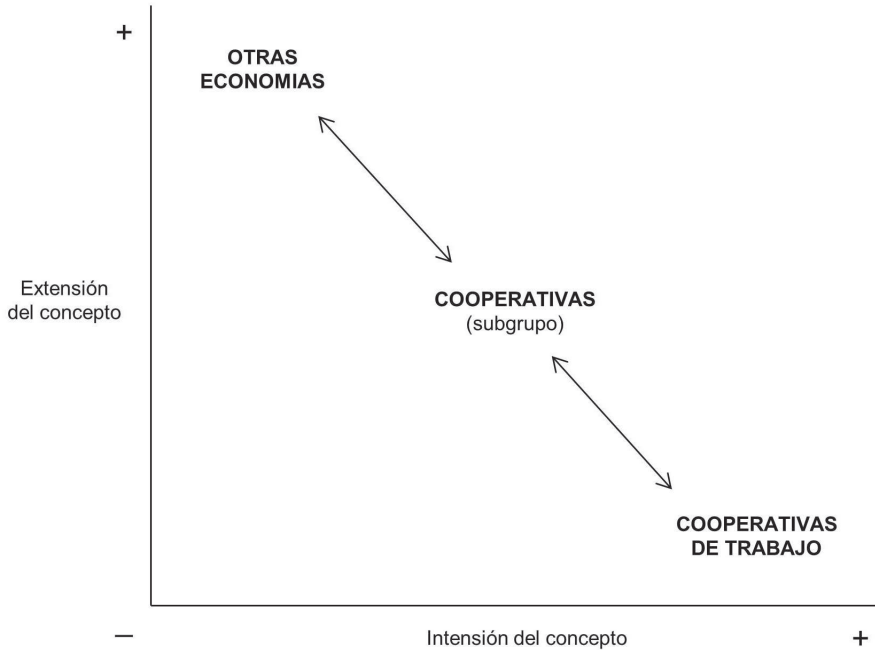


Figura 1. Escala de generalidad de los conceptos: otras economías, cooperativas y cooperativas de trabajo.
Fuente: Elaboración propia a partir de Collier y Mahon (1993).

2. LAS COOPERATIVAS DE TRABAJO EN ARGENTINA

Las causas de su desarrollo tardío

Como en la mayor parte de los países de América Latina, el inicio del cooperativismo argentino coincidió con la llegada masiva de inmigrantes europeos a partir del último cuarto del siglo XIX. Estructurado en función de los modelos de organización social y económica vigentes en Europa, el fenómeno cooperativo se expandió en modo gradual y desigual entre los estratos intermedios y bajos de la clase media latinoamericana.

Durante este proceso de difusión, las ideas del cooperativismo europeo se transformaron y adaptaron a las condiciones económicas, sociales y políticas de cada país (Navas Vega, 1995). Como sugiere García (1976), en la mayoría de los casos, las nuevas entidades cooperativas se caracterizaron tanto por su pronunciado enfoque pragmático a la solución de necesidades

colectivas, como por la debilidad de sus componentes ideológicos.

En el caso argentino, el contexto de una economía basada en la producción de bienes primarios ofreció un terreno fértil para el desarrollo de la cooperación agrícola. Al mismo tiempo, las necesidades de una creciente clase media de agricultores, artesanos y comerciantes favorecieron el crecimiento de numerosas entidades de consumo, crédito y servicios públicos (Navas Vega, 1995). En marcado contraste con estas tendencias, sin embargo, las cooperativas de trabajo registraron un desarrollo anémico hasta finales de la década de 1980.

Si bien no existen estadísticas precisas, algunos datos permiten dar una idea de la escasa importancia económica del cooperativismo de trabajo argentino durante casi todo el siglo pasado. De acuerdo a Vuotto (2011a), entre 1928 y 1950 el cooperativismo de trabajo representaba menos del 4 por ciento del total de cooperativas operantes en el país. En 1967 había tan sólo 18.843 socios-trabajadores agrupados en 231 entidades que, en conjunto, representaban poco más del 6% de las cooperativas argentinas (Konopnicki 1971). Dos décadas más tarde, en 1986, 28.248 socios-trabajadores se agrupaban en 474 entidades, representativas del 10,9% de las cooperativas existentes (Hengstenberg y Cracogna, 1988).

En principio, el limitado desarrollo de este subsector puede ser asociado a la estructura y evolución del mercado laboral. Como se observa en la Figura 2, hasta mediados de la década de 1980 la tasa de desocupación argentina osciló en torno al 5%. Teniendo en cuenta el carácter pragmático del movimiento cooperativo local, es posible argumentar con razonable fundamento que las buenas posibilidades de obtener un empleo asalariado en el sector formal de la economía actuaron durante mucho tiempo como desincentivo para la conformación de cooperativas de trabajo.

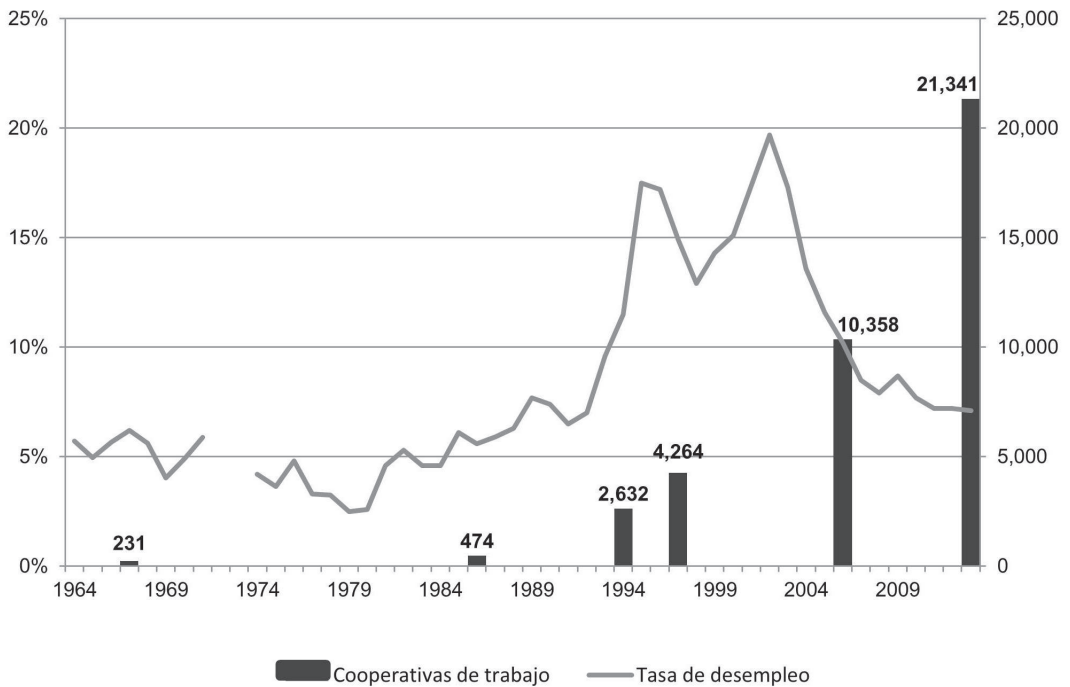


Figura 2. Tasa de desempleo y número de cooperativas de trabajo, 1963-2013 Notas: El eje izquierdo representa la tasa de desempleo como porcentaje de la población económicamente activa (línea); el eje derecho representa el número de cooperativas de trabajo existentes en los registros oficiales (barras). Las cifras correspondientes al número de cooperativas de trabajo proceden de distintas fuentes y no resultan estrictamente comparables entre sí.

Fuente: Elaboración propia a partir de Sánchez et al. (1979) e INDEC (2014).

● El aumento del desempleo y el auge de las cooperativas de trabajo a partir de la década de 1990

Hacia fines de la década de 1980, cambios sustanciales en la política económica del gobierno argentino generaron un notorio quiebre en la evolución del cooperativismo de trabajo. En el contexto de un programa de reformas inspirados en los lineamientos del Consenso de Washington, el abatimiento de las barreras comerciales y una sucesiva apreciación del valor de la moneda local crearon presiones competitivas en los mercados domésticos de bienes transables y obligaron a muchas empresas capitalistas a implementar reconversiones productivas para mejorar su eficiencia. Una de las estrategias utilizadas para reducir los costos de producción fue la sustitución de fuerza de trabajo por bienes de capital. Esto dio lugar a numerosos despidos y recortes de personal que derivaron en un pronunciado aumento del desempleo (*cfr. supra*, Figura 2).

Como evidencia la Figura 2, estas transformaciones fueron acompañadas por una notable expansión en el número de cooperativas de trabajo. De acuerdo a Levin y Verbeke (1997), para 1994 existían 2.632 entidades; en 1997 su número ascendía a 4.264, lo que implica un incremento del 62% en tan sólo tres años.

Las numerosas entidades creadas en este período pueden ser agrupadas en dos grandes categorías. La primera incluye a las denominadas “falsas cooperativas”. No se trata de empresas solidarias, sino de fraudes laborales organizados por emprendedores capitalistas con el objeto de reducir costos de producción a través de la precarización del trabajo y la evasión de cargas sociales e impuestos. Aunque por su naturaleza la magnitud de este fenómeno resulta difícil de cuantificar, algunos estudios sugieren que su difusión en determinados sectores de la economía argentina es significativa.³

La segunda categoría incluye a las entidades surgidas espontáneamente mediante la acción directa de trabajadores que no encontraban ocupación en el sector formal de la economía.⁴ Un subgrupo de estas cooperativas que merece especial atención es el de las Empresas Recuperadas por sus Trabajadores (ERTs, de aquí en adelante); se trata de emprendimientos capitalistas quebrados o abandonados por sus ex-propietarios, que han sido tomados por sus empleados y puestos nuevamente en funcionamiento bajo la forma de cooperativas de trabajo.⁵

Las ERTs comenzaron a surgir durante los primeros años de la década de 1990, cuando el incremento de la competencia debido a la implementación de reformas neoliberales generaba serias dificultades económicas en un número creciente de empresas capitalistas. Sin embargo, el fenómeno de la recuperación de empresas adquirió su máxima dimensión en los momentos sucesivos a la profunda crisis económica, política y social que atravesó la Argentina durante los primeros años de la década pasada. Como muestra la Figura 3 (eje izquierdo), más de la mitad de las 42 recuperaciones ocurridas en la ciudad de Buenos Aires entre 1997 y 2007, se concentran en el bienio 2002-2003. Este período coincide con los niveles históricos más altos de desempleo (*cf. supra*, Figura 2) y con un pronunciado descenso en el número de empresas en actividad (*cf. infra*, Figura 3, eje derecho).

3 Véase, por ejemplo, Mateo *et al.* (2010).

4 Para una discusión de las diferentes dinámicas organizacionales que caracterizan a estas entidades, véase Vuotto (2011b).

5 Un reducido número de ERTs no se han constituido como cooperativas de trabajo. Al respecto, véase Ruggeri (2010).

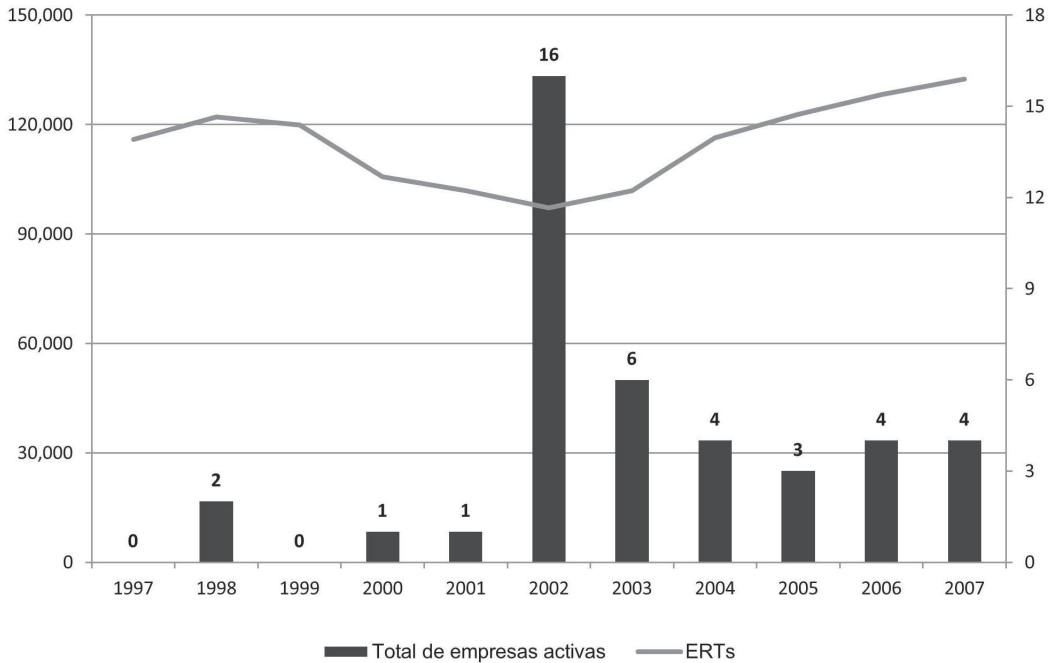


Figura 3. Empresas recuperadas y empresas en actividad. Ciudad de Buenos Aires, 1997-2007. Notas: El eje izquierdo representa el número total de empresas activas (línea); el eje derecho representa el número de Empresas Recuperadas por los Trabajadores (barras). Las cifras correspondientes al número de cooperativas de trabajo proceden de distintas fuentes y no resultan comparables.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social.

Los datos del último relevamiento de ERTs realizado por el Programa Facultad Abierta (Ruggeri, 2014) sugieren una tendencia similar en el ritmo de las recuperaciones a nivel nacional. En efecto, entre 2001 y 2004 el número de ERTs existentes en Argentina creció un 353%, pasando de 36 a 163. En los años sucesivos, la fuerte recuperación de la actividad económica (el PBI medido en dólares corrientes creció a una tasa promedio cercana al 6% entre 2003 y 2013) favoreció el aumento de las oportunidades de empleo en el sector capitalista de la economía (*cf. supra*, Figura 2) y derivó en una ostensible merma en el ritmo de recuperación de empresas. De acuerdo a Ruggeri (2014), hacia fines de 2013 el sector de las ERTs estaba compuesto por 311 entidades, que daban empleo a 13.462 trabajadores.

● La acción del Estado y el auge de las cooperativas de trabajo en la última década

A lo largo de la última década se ha registrado un ulterior y más pronunciado incremento en el número de cooperativas de trabajo (*cf. supra*, Figura 2). En efecto, para 2006 los registros oficiales relevaban la existencia de 10.358 cooperativas de trabajo, una cifra equivalente a

más del doble de las entidades registradas en 1997 (Levin y Verbeke, 1997; Martí y González Quinteros, 2006). Durante los años subsiguientes, el crecimiento en el número de entidades aceleró todavía más su ritmo: de acuerdo a los datos del Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social (INAES), en diciembre de 2013 había 21.341 cooperativas de trabajo registradas. Como se aclaró más arriba, estas estadísticas carecen de precisión pero permiten intuir una expansión desmesurada del sector durante los últimos años.

A diferencia de lo acontecido en los años '90, la mayor parte de las nuevas cooperativas ha sido constituida en el marco de programas estatales orientados a grupos de personas que experimentan condiciones de vulnerabilidad social y económica. Como se sugiere a continuación, una compleja conjunción de factores económicos, sociales y políticos permite explicar la inédita adopción de esta estrategia por parte del Estado argentino.

Durante el bienio 2001-2002, una severa contracción de la economía nacional fue acompañada por un inusitado aumento de la desocupación y un apreciable deterioro de los principales indicadores sociales. A fines de 2002, aproximadamente uno de cada cuatro argentinos en edad laboral estaba desempleado; en ese mismo período, más de la mitad de la población del país vivía en condiciones de pobreza.

Para paliar los dramáticos efectos de la severa crisis social, entre 2001 y 2002 el gobierno argentino amplió exponencialmente la cobertura de los subsidios al desempleo. En apenas un año su número pasó de 92.000 a 1.403.000, lo que equivale a un crecimiento porcentual del 1.425% (Golbert, 2004). Como explica Lodola (2005), además de llevar alivio a los sectores sociales más afectados por la crisis económica, la multiplicación de los subsidios potenció el poder político de los movimientos sociales y las organizaciones de desocupados (grupos piqueteros) que controlaban su distribución.⁶

Por otra parte, mientras algunos movimientos sociales veían incrementado el alcance de su influencia política, el descontento social generado por la crisis derivaba en un pronunciado deterioro de la legitimidad del sistema de partidos. En ese contexto, la fragmentación de la principal fuerza política nacional (el Partido Justicialista) y el extremo debilitamiento de los partidos que habían integrado la coalición gobernante entre 1999 y 2001 (UCR y FREPASO), crearon las condiciones para la elección del presidente Néstor Kirchner (2003-2007) con apenas el 22,2% del voto popular.

Urgido por la necesidad de reforzar su poder político para garantizar la gobernabilidad, Kirchner favoreció rápidamente la incorporación de distintos grupos piqueteros a la coalición gobernante. Algunos de estos movimientos, que contaban con cierta experiencia en la organización de iniciativas económicas solidarias, acercaron al presidente la idea de transformar los masivos subsidios al desempleo en emprendimientos productivos solidarios potencialmente autónomos (Vales, 2003).

6 Véase también Svampa y Pereyra (2003).

Hacia mediados de 2003, Kirchner acogió la propuesta de los nuevos integrantes de su coalición de gobierno y comenzó a implementar una serie de programas de obras públicas de pequeña y mediana complejidad, ejecutados a través de cooperativas de trabajo organizadas por el propio Estado e integradas por antiguos receptores del subsidio al desempleo. Si bien las estadísticas disponibles son escasas e imprecisas, las cifras del INAES indican que, entre 2003 y 2007, el Estado argentino habría favorecido la constitución de alrededor de 4.000 entidades, integradas por más de 60.000 asociados (INAES, 2008:302).

Varios años más tarde, durante la administración de Cristina Fernández (2007-2015), la promoción de cooperativas de trabajo a través de programas estatales cobró renovado impulso. En agosto de 2009, el gobierno argentino puso en marcha el Programa Ingreso Social con Trabajo “Argentina Trabaja” (PAT, de aquí en adelante). Al igual que las iniciativas impulsadas por la administración Kirchner, el PAT apunta a la formación de cooperativas integradas por desocupados, que se abocan a la realización de pequeñas obras de infraestructura. Aunque en este caso tampoco existen estadísticas rigurosas, un estudio reciente reporta que, hasta fines de 2012, el programa habría promovido la creación de alrededor de 6.000 cooperativas (Arcidiácono *et al.*, 2014).

De la misma manera que las iniciativas que lo precedieron, las motivaciones del PAT deben ser consideradas en el contexto político específico en el que tuvo lugar su lanzamiento. Si bien el favorable desempeño de la economía argentina entre 2003 y 2008 se había traducido en una sustancial mejora de todos los indicadores socio-económicos, la primera mitad de 2009 trajo importantes complicaciones para el gobierno argentino. El estallido de la crisis financiera internacional, sumado a una dura disputa entre las autoridades nacionales y los productores agropecuarios, generó una acentuada contracción de la actividad económica y un ligero aumento de la desocupación (*cf. supra*, Figura 1). Estas dificultades, a su vez, trajeron aparejados dos importantes problemas políticos para la presidente Fernández: una dura derrota electoral de su partido en las elecciones legislativas realizadas en junio de 2009; y un desplome de su imagen positiva, que entre agosto y septiembre de ese mismo año tocó un piso del 23% (Ichaso, 2014).

Antes de que la derrota en los comicios se tradujera en una pérdida de la mayoría legislativa (la renovación del Parlamento estaba prevista para inicios de diciembre de 2009), entre septiembre y noviembre de 2009 la presidente Fernández lanzó tres medidas de significativa carga presupuestaria para el Estado y alto impacto popular para su gobierno: (i) la estatización y difusión gratuita del torneo de primera división de fútbol; (ii) la Asignación Universal por Hijo (AUH), un beneficio que le corresponde a los hijos de las personas en condiciones de vulnerabilidad económica; y (iii) el PAT, que como se explicó más arriba, promueve la creación de cooperativas como instrumento para combatir el desempleo.⁷

3. EL ORIGEN DE LAS COOPERATIVAS Y LOS LAZOS DE SOLIDARIDAD ENTRE SUS ASOCIADOS

● La solidaridad en las cooperativas

Los lazos de solidaridad pueden ser definidos como un sentimiento de unidad o identificación con un grupo, y la voluntad de asumir las consecuencias que dicha identificación implica (Arnsperger y Varoufakis, 2003). Respecto a las motivaciones que dan origen a este sentimiento, la literatura especializada ofrece dos explicaciones diferentes. Para algunos autores (e.g. Hechter, 1987), la solidaridad tiene un fundamento esencialmente instrumental: el sentimiento de identificación con un grupo está estrechamente ligado a la importancia que dicho grupo tiene para la satisfacción de las necesidades individuales de cada uno de sus miembros. Para otros autores (e.g. Mayhew, 1971), en cambio, la solidaridad constituye un sentimiento primordialmente basado en valores y emociones, que trasciende el cálculo racional. Ambas interpretaciones son en teoría complementarias; el poder explicativo relativo de cada una de ellas está determinado por las condiciones específicas del contexto.

Más allá de su fundamento instrumental o emocional, la solidaridad constituye el principio básico a partir del cual se organiza una empresa cooperativa. Como se mencionó en la primera parte de este artículo, los integrantes de una cooperativa se unen voluntariamente para realizar un proceso productivo (de bienes o servicios), a través del cual consiguen satisfacer necesidades y aspiraciones económicas, sociales y culturales comunes.

En el caso específico de una cooperativa de trabajo, el objetivo del proceso productivo consiste en generar oportunidades de trabajo. Asumiendo que el trabajo es una actividad con valor humano (no se trata simplemente de un factor productivo, sino también de un quehacer dignificante que proporciona sustento a quien lo ejecuta), la actividad económica de la cooperativa puede considerarse como un bien dotado de interés para la colectividad. Como tal, las operaciones desarrolladas por este tipo de entidades resultan a menudo objeto de solidaridad colectiva: la comunidad en la que opera la cooperativa se identifica con la actividad desarrollada por la empresa y manifiesta disposición para asumir las consecuencias que se derivan de dicha identificación.

En términos concretos, la solidaridad colectiva hacia las cooperativas se materializa a través de los apoyos recibidos por parte de actores y organizaciones de la sociedad civil, como así también de las políticas de promoción y fomento planificadas e implementadas por el Estado. A menudo, el desarrollo de las cooperativas es favorecido a través de instrumentos de política pública, tales como el tratamiento preferencial en el acceso a las licitaciones públicas, exenciones impositivas, condiciones ventajosas para el acceso al crédito, subsidios, etcétera. Estos instrumentos representan el reconocimiento explícito de la importancia social o comunitaria de la actividad de la empresa y permiten, al mismo tiempo, compensar ciertas

desventajas competitivas inherentes a su modelo de gestión.⁸

● **La solidaridad interna basada en valores y emociones como pilar fundamental del funcionamiento de las ERTs**

Siguiendo la línea de razonamiento esbozada arriba, el principio de solidaridad que origina el proceso productivo de una cooperativa puede dividirse en dos componentes principales: (i) la solidaridad entre los asociados de la cooperativa o “solidaridad interna”, y (ii) la solidaridad del resto de la sociedad hacia la empresa, que podría identificarse bajo el rótulo de “solidaridad colectiva” o “solidaridad externa”. Ambos componentes resultan esenciales para el funcionamiento de la cooperativa: el primero es aquel que da vida y fundamento al emprendimiento productivo; el segundo, en cambio, compensa ineficiencias de su modelo de gestión y opera a menudo como factor necesario para su supervivencia.

La importancia relativa de los componentes de la solidaridad varía en función de las características específicas del emprendimiento y del entorno económico, político y social en el que ha surgido y opera la cooperativa. En el caso específico de las ERTs, es posible identificar la participación conjunta de ambas formas de solidaridad.

En la mayor parte de los casos, el proceso de recuperación implicó la ocupación de la fábrica u otras formas de movilización. Durante esa difícil etapa del proceso de construcción de las ERTs, los trabajadores contaron frecuentemente con la solidaridad (externa) de otras empresas recuperadas, movimientos sociales (en especial grupos piqueteros), y vecinos de las comunidades circundantes (Ruggeri, 2010).

El rol de las organizaciones sindicales y del Estado, en cambio, presenta varios aspectos ambiguos. Como sugieren distintos relevamientos empíricos (Ruggeri 2010, 2014), la relación entre las ERTs y los sindicatos durante el proceso de recuperación ha sido compleja. Mientras algunas organizaciones han brindado apoyo explícito a los trabajadores movilizados, otras han permanecido indiferentes o se han mostrado hostiles a la recuperación. Si bien en los últimos años la interacción se ha vuelto más fluida, los datos más recientes revelan que apenas poco más de la mitad de las ERTs encuestadas por el Programa Facultad Abierta mantiene vínculos con algún sindicato (Ruggeri, 2014).

La relación entre las ERTs y el Estado ha atravesado diferentes etapas. A comienzos de la última década, cuando los movimientos de recuperación de empresas eran aún incipientes, la actitud del Estado se caracterizó por la inacción, la ausencia de políticas específicas y hasta la hostilidad y represión a los trabajadores que participaban en las ocupaciones (Ruggeri, 2010). A lo largo de los años el Estado argentino ha modificado su postura, convirtiéndose gradualmente en un actor influyente en el desarrollo de las experiencias de recuperación de empresas. En este sentido, han tenido notable importancia las sucesivas modificaciones a la Ley de Concursos y Quiebras, introducidas por el Parlamento argentino entre 2002 y

⁸ Para una discusión crítica de los estudios que analizan las ineficiencias del modelo de gestión empresarial cooperativo véase Zamagni (2008).

2011, con el objeto de facilitar la transformación de las empresas en crisis en cooperativas de trabajo.⁹

Más allá de estos avances importantes, sin embargo, es preciso subrayar que las acciones del Estado continúan caracterizándose por una cierta inconsistencia, discontinuidad y fragmentación. Como han apuntado algunos analistas (Ruggeri, 2010; Vieta, 2013), las políticas de apoyo a las ERTs siguen limitándose casi exclusivamente al otorgamiento de subsidios esporádicos y de bajo impacto, que se revelan instrumentos ineficaces para la resolución de las principales desventajas competitivas que enfrentan estas empresas (e.g. escasez de capital, obsolescencia tecnológica, dificultades en el acceso al crédito y a los canales de comercialización, baja escala de producción, etcétera).

En este difícil contexto, la sustentabilidad de estos emprendimientos cooperativos depende a menudo de los lazos de solidaridad interna que se forjan entre quienes participan activamente de la experiencia de recuperación. Algunos indicadores, por ejemplo, sugieren que la naturaleza conflictiva y traumática de estos procesos (una parte considerable de las ERTs ha experimentado algún tipo de represión durante la ocupación), ha contribuido a forjar entre los asociados lazos interpersonales de solidaridad basados en valores y emociones.

En este sentido, los datos muestran que las ERTs que han atravesado ocupaciones conflictivas tienden a adoptar decisiones que entran en conflicto con los principios de la racionalidad utilitarista. Independientemente de los años de experiencia del trabajador en el puesto y de la complejidad de la tarea realizada, la mayor parte de estas empresas adopta esquemas de remuneración igualitaria (Ruggeri, 2010).¹⁰ De la misma manera, una buena parte de estas ERTs tiende a privilegiar la asociación de trabajadores en igualdad de condiciones con los miembros fundadores, antes que su contratación en relación de dependencia (Ruggeri, 2010). Este último aspecto es significativo, ya que transfigura los objetivos de la actividad de empresa: a diferencia de lo que ocurre en el sector capitalista (e incluso en muchas cooperativas de trabajo), los trabajadores no promueven la maximización de sus propios ingresos, sino la maximización de oportunidades de empleo para personas que forman parte del entorno social en el que opera la compañía.

El carácter singular de los lazos interpersonales que se forjan entre los trabajadores que han participado del proceso de recuperación conflictivo también parece influenciar la relación de la empresa con la comunidad y el mercado.

La información recabada por el Programa Facultad Abierta (Ruggeri, 2010) ha puesto en evidencia el elevado compromiso de las ERTs en la planificación e implementación de proyectos de desarrollo comunitario. Un dato interesante es que la mayor parte de los trabajadores que intervienen en estas iniciativas no cuentan con experiencia previa de

9 Véase la ley de Concursos y Quiebras No. 24.522 del 09/08/1995, y sus modificatorias: ley No. 25.563 del 15/02/2002, ley No. 26.086 del 11/04/2006, y ley No. 26.684 del 30/06/2011.

10 La adopción del principio de remuneración igualitaria también es frecuente en las ERTs más pequeñas y antiguas (Vieta, 2013).

activismo social o voluntariado (Ruggeri, 2010). Como sugiere Vieta (2013), la participación en el proceso de recuperación conflictivo parece haber contribuido a desarrollar un sentido de responsabilidad social en los trabajadores: sus acciones en favor de la comunidad parecen estar guiadas por un sentimiento de identificación y gratitud por el apoyo recibido durante el momento del conflicto; en otras palabras, parecen estar desvinculadas de cualquier tipo de interés empresarial o económico.

Al mismo tiempo, los vínculos de solidaridad basados en valores y emociones aparecen como un elemento decisivo para la supervivencia de la empresa en sus complejas interacciones con el mercado. Considerando las notables desventajas competitivas que padecen, la tasa de mortalidad de este tipo de cooperativas resulta llamativamente baja.¹¹ Este dato resulta aún más sugestivo si se tiene en cuenta que, a lo largo de la última década, el sustancial aumento de oportunidades de empleo asalariado en el sector capitalista de la economía argentina (*cf. supra*, Figura 2) ha creado fuertes incentivos para el abandono de experiencias autogestionarias escasamente rentables. La identificación de los trabajadores con el emprendimiento, antes que el cálculo utilitarista, parece ser el factor clave del relativo suceso de las experiencias de recuperación de empresas en Argentina.

● **El déficit de solidaridad interna y el clientelismo en las cooperativas creadas por el Estado**

Las cooperativas de trabajo creadas bajo los auspicios de distintos programas estatales ofrecen un panorama diferente. En particular, cuando se observan sus características esenciales, se advierte una dependencia excesiva de la ayuda económica del Estado y un escaso o nulo rol de la solidaridad entre los asociados.

El marcado déficit de solidaridad interna en estas entidades puede ser asociado al modo en que han sido concebidos los programas. En primer lugar, el funcionamiento de las cooperativas resulta enteramente financiado con fondos públicos. El Estado aporta los recursos necesarios para su capitalización (en general limitada a la adquisición de herramientas de trabajo) y comisiona la realización obras de infraestructura pública de pequeña y mediana complejidad, que incluyen tareas tales como la construcción y acondicionamiento de edificios de interés comunitario, el tendido de redes de agua y cloacas, y el mantenimiento de espacios públicos, entre otras. El Estado también deposita mensualmente en la cuenta bancaria personal de cada asociado una suma previamente estipulada y asimilable a un salario. Internamente las cooperativas adoptan un estatuto propuesto por el Estado, que establece compensaciones diferenciales entre supervisores y obreros.

Como se desprende del párrafo anterior, la mayor parte de estas entidades no consigue operar como un emprendimiento productivo autónomo. La remuneración de los cooperativistas no depende de la generación de excedentes económicos a través de la realización de un proceso productivo cooperativo. Por el contrario, como han señalado algunos autores (Maza *et al.*,

11 De acuerdo a la información suministrada por el tercer relevamiento de empresas recuperadas (Ruggeri, 2010), la tasa de mortalidad de las ERTs se coloca en el orden del 10%.

2012; Hopp y Frega, 2012), buena parte de los participantes en estas iniciativas son atraídos por la posibilidad de obtener un salario mensual a cambio de la contraprestación de sus servicios laborales.

A la ausencia de un proceso productivo autónomo, se suma otro elemento que obstaculiza la creación de vínculos de solidaridad interna: el proceso de selección de los miembros de la cooperativa. Si bien el responsable de los programas es el Estado nacional, la implementación se realiza en forma descentralizada mediante el otorgamiento de subsidios a gobiernos provinciales, municipales, entidades cooperativas y movimientos sociales. Estos son los denominados “entes ejecutores”, encargados de conformar las cooperativas, proponer las obras y firmar convenios de locación de obra con las entidades que las ejecutan.

En teoría, la selección de los cooperativistas debe realizarse en función de criterios socio-económicos preestablecidos. Sin embargo, varios autores han apuntado la preeminencia de criterios político-clientelares (De Sena y Chahbenderian, 2011; Fernández, 2012; Zarazaga, 2014). Como demuestra Zarazaga (2014), el Estado asigna el control de la mayor parte de las nuevas cooperativas a los líderes políticos locales o movimientos sociales que exhiben una mayor lealtad al proyecto político del gobierno nacional. Frecuentemente, a su vez, los entes ejecutores confían la conformación de las cooperativas a un líder político barrial, conocido en Argentina con el nombre de “puntero”. Zarazaga (2014) entrevistó ciento veinte “punteros” residentes en distritos situados en la periferia de Buenos Aires y halló que más de un tercio había distribuido puestos en cooperativas entre sus seguidores. Más aún, el 14% de los entrevistados reconoció que los cooperativistas seleccionados debían contribuir con un porcentaje de sus “salarios” a la causa política promovida por la persona que los había incorporado a la cooperativa.

Esta presencia de elementos clientelares distorsiona el alcance o significado de la solidaridad externa. Las ayudas del Estado para la conformación de muchas cooperativas de trabajo no pueden ser exclusivamente interpretadas como una manifestación de la solidaridad colectiva hacia emprendimientos solidarios de interés social. Por el contrario, cuando en la constitución de las entidades prevalecen criterios políticos, las transferencias de recursos desde el Estado reflejan la existencia de deficiencias en los mecanismos de representación del sistema político. En este caso, el incorrecto funcionamiento de los canales de participación política y accountability democrática impide la correcta canalización de las preferencias de la ciudadanía hacia los gobernantes y resulta en la formulación de políticas que no responden a los intereses del conjunto de la sociedad.

El déficit de solidaridad interna y la distorsión del significado de la solidaridad externa condicionan la sustentabilidad de las iniciativas. En este sentido, las experiencias narradas por algunos profesionales y estudiantes asociados al Colegio de Graduados en Cooperativismo y Mutualismo que participaron en actividades de capacitación cooperativa a varias entidades conformadas bajo los auspicios del Estado argentino resultan esclarecedoras. El informe,

presentado durante el Congreso Argentino de la Cooperación de 2012, sugiere que “la gran mayoría de las personas [integrantes de estas cooperativas] no sabían de qué entidad estaban formando parte” (Maza *et al.*, 2012: 2). Más aún, el informe reconoce que, en la mayoría de los casos, los cooperativistas desconocen “que son propietarios de una organización” (Maza *et al.*, 2012: 2); muchos consideran que la remuneración percibida constituye un sueldo, que los coloca en relación de dependencia laboral con el sector público.

Vale la pena destacar que la realidad es diferente (significativamente más alentadora) en aquellas entidades que se conforman a partir de personas que venían trabajando en conjunto, ya sea como participantes de emprendimientos solidarios informales o bien como activistas de movimientos sociales o políticos. Como indican algunos estudios de caso, las experiencias asociativas previas le permiten a algunos grupos ya constituidos “re-significar el plan y fortalecer el trabajo colectivo que ya venían realizando” (Hopp y Frega, 2012:78). En esas circunstancias, sin embargo, la creación de la cooperativa representa una mera transformación o formalización de un emprendimiento asociativo solidario pre-existente, destinada a favorecer el acceso a los recursos económicos ofrecidos por el programa estatal.

4. REFLEXIÓN FINAL: EL ESTADO Y LAS OTRAS ECONOMÍAS EN LOS PAÍSES DEL SUR GLOBAL

La breve discusión desarrollada en las secciones precedentes muestra la marcada heterogeneidad de las entidades que conforman el cooperativismo de trabajo en Argentina. Organizaciones fraudulentas, concebidas como instrumento de encubrimiento y precarización de relaciones laborales capitalistas (falsas cooperativas), coexisten con cooperativas genuinas fundadas sobre el principio de solidaridad entre sus asociados (ERTs), y con pseudo-cooperativas que dependen casi exclusivamente de la asistencia financiera del Estado. Los fuertes lazos interpersonales que se forjan entre los propietarios de una ERT, contrastan con el marcado déficit de solidaridad interna que caracteriza a la mayor parte de las cooperativas creadas bajo los auspicios de los programas estatales. Se ha argumentado a lo largo de este trabajo, que las características del proceso que da origen a la iniciativa económica solidaria resultan determinantes fundamentales de las mencionadas diferencias.

Al mismo tiempo, la discusión desarrollada en este artículo ha dejado en evidencia algunas contradicciones significativas en la postura del Estado argentino respecto al cooperativismo de trabajo. La actitud favorable y constructiva del Estado respecto a los procesos de recuperación y transformación de empresas en capitalistas crisis colisiona en modo notable con la pasividad evidenciada en el control de quienes instrumentalizan la figura cooperativa para encubrir relaciones laborales capitalistas y evadir impuestos. De la misma manera, la declarada intención de combatir el desempleo mediante la expansión del cooperativismo de trabajo, contrasta con la tolerancia o promoción de criterios políticos y relaciones clientelares en la conformación de las nuevas entidades.

Las contradicciones señaladas plantean dos interrogantes relacionados, cuya elucidación resulta esencial para comprender los alcances y las perspectivas de la compleja relación entre el Estado y las “otras economías” en los países del Sur Global: ¿En qué medida las incongruencias de la acción estatal pueden ser asociadas a la existencia de deficiencias en las capacidades burocráticas del gobierno? ¿Es posible asociar las incongruencias de la acción estatal a la intención deliberada de las autoridades de manipular las experiencias de economía solidaria para obtener beneficios políticos?

La discusión del caso argentino realizada en este artículo no ofrece respuestas definitivas, pero proporciona datos valiosos para el desarrollo de futuros análisis. En particular, brinda algunos elementos que invitan a leer con extrema cautela las interpretaciones excesivamente optimistas o simplificadoras, que asocian el número de políticas públicas (o la magnitud de los presupuestos asignados) a una incontrovertible voluntad de las autoridades políticas por promover el desarrollo de formas de economía alternativa.¹² También advierte sobre la necesidad de invertir tiempo y recursos en el estudio sistemático y desapasionado del juego político que subyace a la formulación de las políticas públicas dirigidas a promover el sector de las “otras economías” en los países en desarrollo.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguiló, Antoni; Massó, Ester (2013), “Otras economías son posibles”, *Diario de Mallorca*, del 08 de mayo. Consultado a 10.06.2014 em <http://www.diariodemallorca.es/opinion/2013/05/08/economias-son-posibles/844006.html>

Arcidiácono, Pilar; Kalpschtrej, Karina, y Bermúdez, Ángeles (2014), “¿Transferencias de ingresos, cooperativismo o trabajo asalariado? El Programa Argentina Trabaja”, *Trabajo y Sociedad*, 22, 341-356.

Arnsperger, Christian; Varoufakis, Yanis (2003), “Toward a Theory of Solidarity”, *Erkenntnis*, 59(2), 157-188.

Castelao Caruana, Maria; Srnec, Cynthia. (2013), “Public Policies Addressed to the Social and Solidarity Economy in South America: Toward a New Model?”, *Voluntas*, 24(3), 713-732.

Collier, David; Levitsky, Steven (1997), “Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research”, *World Politics* 49(3), 430-451.

Collier, David; Mahon, James (1993), “Conceptual ‘Stretching’ Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis”, *American Political Science Review*, 87(4), 845-855.

De Sena, Angélica; Chahbenderian, Florencia (2011), “Argentina, ¿trabaja? Algunas reflexiones y miradas del Plan ‘Ingreso Social con Trabajo’”, *Revista Polis*, 30, 1-16. Consultado a 15.06.2014 em <http://polis.revues.org/2136>

¹² Véase, por ejemplo Castelao Caruana y Srnec (2013).

Fernández, Juan Pablo (2012), “La implementación del Programa Ingreso Social con Trabajo “Argentina Trabaja” en ámbitos subnacionales”, Documento de Trabajo No. 96 del Centro de Implementación de Políticas Públicas para la Equidad y el Crecimiento (CIPPEC), Buenos Aires. Consultado a 31.05.2014 em <http://www.cippec.org/-/la-implementacion-del-programa-ingreso-social-con-trabajo-argentina-trabaja-en-ambitos-subnacionales>

García, Antonio (1976), *Cooperación agraria y estrategias de desarrollo*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Golbert, L. (2004), “¿Derecho a la inclusión o paz social? Plan Jefas y Jefes de Hogar Desocupados”, *Documento de Trabajo No. 84 de la Serie Políticas Sociales de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)*, Santiago de Chile. Consultado a 30.05.2014 em http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/6071/S043172_es.pdf?sequence=1

Hengstenberg, Peter; Cracogna, Dante (org.) (1988), *La economía social en Argentina y el mundo*. Buenos Aires: Intercoop y Fundación Friedrich Erbert.

Hechter, Michael (1987), *The Principles of Group Solidarity*. Berkeley, CA: University of California Press

Hopp, Malena; Frega, Mariana (2012), “Trabajo asociativo y políticas sociales. Tensiones y potencialidades en la experiencia de implementación del programa ‘Argentina Trabaja’”, *Revista Debate Público - Reflexión de Trabajo Social*, 2(3), 71-82.

Ichaso, Josefina (2014), “Cristina Kirchner, la peor evaluada entre los mandatarios americanos”, consultada a 12.06.2014, em http://www.nuevamayoria.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1814&Itemid=30

Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social, INAES (2008), *Las Cooperativas y las mutuales en la República Argentina. Reempadronamiento Nacional y Censo Económico Sectorial de Cooperativas y Mutuales*. Buenos Aires: INAES.

Instituto Nacional de Estadísticas, INDEC (2014), “Encuesta Permanente de Hogares”. Base de datos consultada a 01.06.2014, em <http://www.indec.mecon.ar/bases-de-datos.asp>

International Cooperative Alliance, ICA (1996), *Cooperative Principles for the 21st. Century*. Geneva: ICA Communications Department.

Konopnicki, Maurice (1971), “Some Aspects of the Cooperative Movement in Latin America”, *Annals of Public and Cooperative Economics*, 42(3), 229–255.

Levin, Andrea; Verbeke, Griselda (1997), “El cooperativismo argentino en cifras. Tendencias en su evolución: 1927-1997”, Documento de Trabajo No. 6 del Centro de Estudios de Sociología del Trabajo, Universidad de Buenos Aires. Consultado a 05.06.2014, em <http://www.econ.uba.ar/cesot/docs/documento%206.pdf>

Lodola, Germán (2005), "Protesta popular y redes clientelares en la Argentina: El reparto federal del Plan Trabajar (1996-2001)", *Desarrollo Económico*, 44(176), 515-536.

Martí, Juan Pablo; González Quinteros, Laura (2006), "Impactos de la Integración Regional del MERCOSUR sobre el Sector Cooperativo". *Documento de Trabajo 'Cooperativas e Integración Regional Mercosur'*. Consultado a 01.06.2014, em http://www.econo.unlp.edu.ar/uploads/docs/cooperativas_documento_de_trabajo.pdf

Mateo, José; Nieto, Agustín; Colombo, Guillermo (2010), "Precarización y fraude laboral en la industria pesquera marplatense. El caso de las 'cooperativas' de fileteado de pescado", mimeo. Consultado a 15.05.2014, em http://www.trabajo.gba.gov.ar/informacion/masse/categoriaA/13_MATEO_Precarizacion_y_fraude_laboral_en_la_industria_pesquera_marplatense.pdf

Maza, Mauricio; Ripa, María Virginia; Biedma, María Guadalupe (2012), "Capacitaciones a Cooperativas del Programa Argentina Trabaja. Experiencia Florencio Varela", presentado en el Congreso Argentino de las Cooperativas 2012. Consultado a 04.05.2014, em <http://www.cac2012.coop/wp-content/uploads/2012/08/Capacitaciones-cooperativas-del-programa-Argentina-Trabaja.-Maza-Ripa-Biedma.pdf>

Mayhew, Leon (1971), *Society: Institutions and Activity*. New York: Columbia University Press.

Navas Vega, Daniel (1995), *Aporte de las cooperativas a un proceso de desarrollo con equidad en América Latina*. Torino: Centro Integral de Formación de la OIT.

Ruggeri, Andrés (2010), *Las empresas recuperadas en la Argentina 2010: informe del tercer relevamiento de empresas recuperadas por los trabajadores*. Buenos Aires: Programa Facultad Abierta, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires. Versión electrónica, consultada a 06.05.2014, em http://www.recuperadasdoc.com.ar/Informes%20relevamientos/informe_Tercer_Relevamiento_2010.pdf

Ruggeri, Andrés (2014), *Informe del IV relevamiento de Empresas Recuperadas en la Argentina 2014: las empresas recuperadas en el período 2010-2013*. Buenos Aires: Cooperativa Chilavert Artes Gráficas. Versión electrónica, consultada a 16.02.2015, em http://www.recuperadasdoc.com.ar/Informe_IV_relevamiento_2014.pdf.

Sánchez, Carlos; Ferrero, Fernando; Schulthess, Walter (1979), "Empleo, desempleo y tamaño de la fuerza laboral en el mercado de trabajo urbano de la Argentina", *Desarrollo Económico*, 19(73), 53-78.

Santos, Boaventura de Sousa; Rodríguez-Garavito César (2006), "Expanding the Economic Cannon and Searching for Alternatives to Neoliberal Globalization", en Boaventura De Sousa Santos (org.), *Another Production is Possible: Beyond the Capitalist Cannon*. London: Verso, xvii-lxii.

Sartori, Giovanni (1970), “Concept Misformation in Comparative Politics”, *The American Political Science Review*, 64(4), 1033-1053.

Svampa, Maristella; Sebastián Pereyra (2003). *Entre la ruta y el barrio: la experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.

Vales, Laura (2003), “Los muchachos piqueteros”, *Diario Página 12*, del 03 de agosto. Consultado a 10.06.2014, em <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-23601-2003-08-03.html>

Vieta, Marcelo (2013), “The emergence of the empresas recuperadas por sus trabajadores: A political economic and sociological appraisal of two decades of self-management in Argentina”, *Documento de Trabajo No. 55/13 del European Research Institute on Cooperative and Social Enterprises (Euricse)*. Consultado a 21.05.2014, em http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2267357

Vuotto, Mirta (2011a), *El cooperativismo de trabajo en la Argentina: contribuciones para el diálogo social*. Lima: Organización Internacional del Trabajo.

Vuotto, Mirta (2011b), “Organizational dynamics of worker cooperatives in Argentina”, *Service Business*, 6(1), 85–97.

Zamagni, Stefano (2008), “Comparing Capitalistic and Cooperative Firms on the Ground of Humanistic Management”, presentado en la First IESE Conference, Humanizing the Firm & Management Profession, Barcelona, Junio-Julio. Consultado a 16.05.2014, em <http://ssrn.com/abstract=1295314>

Zarazaga, Rodrigo (2014), “Política y necesidad en Programas de Transferencias Condicionadas: La Asignación Universal por Hijo y el Programa de Inclusión Social con Trabajo ‘Argentina Trabaja’”, en Carlos Acuna (org.), *El Estado en acción. Fortalezas y debilidades de las políticas sociales en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 71-108.

“OUTROS” EM RISCO:

ATITUDES ANTROPOCÊNTRICAS INVISIBILIZAM UM SOFRIMENTO QUE ALIMENTA O CAPITALISMO¹



Maisa Antunes²

Resumo

Este trabalho pretende tratar de um sofrimento quase invisível: o sofrimento animal **não humano**. Pretende refletir como o sentimento antropocêntrico nos coloca em lugar “privilegiado” num contexto de um *emocionar* capitalista (Maturana, 2004), que agride a natureza e, conseqüentemente, provoca o sofrimento dos animais, espécie não humana, o que nos levará a abordar o conceito de *Especismo* presente na obra *Libertação Animal* de Peter Singer (2010). Neste trabalho, perguntaremos como podemos acionar outras *redes de conversação* (Maturana, 2004) a partir de outras epistemologias. Como a metáfora das “Epistemologias do Sul” (Santos & Meneses, 2010) poderá contribuir para esta reflexão.

Palavras-Chaves: Antropocentrismo; Capitalismo; Especismo; Ecologias; Emocionar.

Abstract

The purpose of this paper is to focus on an almost invisible suffering: the non-human animal suffering. The intention is to understand how the anthropocentric feeling assumes before our eyes a privileged place in the context of a capitalist emotion (Maturana, 2004), which assaults nature and, consequently, provokes animal suffering, the non-human species, thus directing us to explore the concept of Speciesism found in Peter Singer’s book “Animal Liberation” (2010). In this study, we will inquire as to how we can take action alternative conservation networks (Maturana, 2004), departing from other epistemologies. Let’s think as to how the metaphor the “Epistemologies of the South” may contribute to this thought

Keywords Anthropocentrism; Capitalism; Speciesism; Ecologies; Emotion.

1 Este trabalho não faz parte do projeto de investigação que vou desenvolver no programa doutoral Pós-Colonialismos e Cidadania Global. Está vinculado a uma experiência de vida, e torna-se uma oportunidade para observar-me, buscar reflexões teóricas que ajudem a olhar minhas atitudes. Como muitas das experiências que têm mobilizado meu pensamento desde 2008, este trabalho apesar estar apresentado num formato acadêmico/científico, iniciou-se diante de uma experiência de natureza estética. A obra “Condenados”: <http://www.youtube.com/watch?v=pLzSldEkUqE>, do artista plástico e poeta Marcos Cesário conduziu-me a atitude de não comer carne. A partir de tal experiência amplio o debate através das ciências sociais. Este texto é um exercício para acionar um conjunto de reflexões epistemológicas das “Epistemologias do Sul”.

2 Claudia Maisa Antunes Lins. Doutoranda do Programa Pós-Colonialismos e Cidadania Global, no Centro de Estudos Sociais – CES – Universidade de Coimbra - Portugal; professora da UNEB - Universidade do Estado da Bahia - Brasil; Bolsista da CAPES, processo nº 0543-14-4.

“Outros” em Risco:

Atitudes Antropocêntricas Invisibilizam um Sofrimento que Alimenta o Capitalismo

“Me contaram uma mentira durante toda a minha vida dizendo que eu fazia parte da única espécie racional do planeta. Mentira profunda. Existe uma racionalidade profunda dentro de cada espécie. E eu tive que aprender a compreender essa racionalidade” Sebastião Salgado

“A libertação animal também é uma libertação humana”. Peter Singer

“A educação deve ensinar desde a infância a observar, a compreender, a respeitar e a amar os animais” Declaração Universal dos direitos dos animais.



INTRODUÇÃO

Aqui levantaremos uma questão para refletir a prevalência nas ciências de um pensamento dicotômico, da razão metonímica (Santos, 2002) que separa o homem da natureza e, também, refletir sobre um pensamento positivista que quantifica e coisifica a natureza, os animais como objetos explorados e transformados em produtos mercadológicos a serem comercializados e/ou em objetos de experimentos e testes laboratoriais.

René Descartes, que consideró que los animales eran máquinas, desposeídas de toda *alma*. El planteamiento cartesiano es perfectamente coherente: los animales son *cosas*, no pueden ser penados ni existe ninguna obligación a su respecto, son apropiables, objetos del dominio humano, no les asiste ningún derecho ni ninguna limitación ética ni jurídica a su respecto. El humano es el señor absoluto de la naturaleza no humana y su misión progresista y racional consiste en dominarla. (Zaffaroni, 2011: 36. In: Derechos de la Naturaleza)

Diante de tal questão refletiremos sobre a cultura antropocêntrica em que estamos inseridos; e para tratar da reflexão do Antropocentrismo serão apresentados alguns apontamentos histórico-filosóficos desenvolvidos por Antoni Aguiló no texto “*Actitudes antropocéntricas y biocéntricas em las teologias judeocristianas de la naturaliza: una aproximación crítica*”. Abordaremos o conceito de *Especismo*, termo cunhado pelo psicólogo britânico Richard D. Ryder e utilizado por Peter Singer, professor e filósofo australiano, na obra *Libertação Animal* (2008) para desenvolver argumentos sobre a libertação e direito dos animais *não* humanos.

Para articular atalhos de fronteiras nas lutas de resistências contra a opressão traremos para o debate o conceito de *Ecologia de Saberes*³ de Boaventura Sousa Santos (2006) por esta pautar uma atitude epistemológica que se configura como uma *justiça cognitiva*⁴ (Santos, 2006), esta em que há o reconhecimento e o dialógico entre os diferentes sujeitos e seus conhecimentos; uma atitude epistemológica que significa pensar um conhecimento que rompe com *alinha abissal*⁵ (Santos, 2010) da modernidade ocidental e nos proporciona a consciência e a busca de outra postura diante do mundo; essas reflexões serão importantes para pensar “um novo senso comum ético⁶: um senso comum solidário” (Santos, 2002: 104)

3 “A Ecologia de Saberes assenta no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, da autonomia de cada um deles e da articulação sistêmica, dinâmica e horizontal entre eles. [...] A Ecologia de Saberes parte do pressuposto de que todas as práticas de relação entre saberes humanos e entre eles e a natureza participa mais de uma forma de saber e, portanto, de ignorâncias” (Santos, 2006: 145).

4 Um estado alcançado pela tradução entre saberes, que vai criar condições para uma justiça social a partir das imaginações: epistemológica e democrática (Santos, 2006).

5 “No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio de distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O caráter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade” (Santos, 2010: 25).

6 “O novo senso comum deverá ser construído a partir das representações mais inacabadas da modernidade ocidental: o princípio da comunidade, com as suas duas dimensões (a solidariedade e a participação), e a racionalidade estético-ex-

não antropocêntrico que está vinculado a outra atitude epistemológica na relação com a natureza.

É a partir deste novo senso comum, que Santos (2002) convida-nos a pensar o princípio da responsabilidade, que está ligado também a uma questão de ordem espiritual diante do “el significado de la naturaleza y el territorio, la concepción de la divinidad e el lugar y responsabilidad del ser humano y el resto de especies em el cosmos” (Aguiló, 2009: 170) e reside:

[...] na preocupação ou cuidado que nos coloca no centro de tudo o que acontece e nos torna responsáveis pelo outro, seja ele um ser humano, um grupo social, a natureza, etc.; esse outro inscreve-se simultaneamente na nossa contemporaneidade e no futuro cuja possibilidade de existência temos de garantir no presente. A nova ética não é antropocêntrica, nem individualista, nem busca apenas a responsabilidade pelas consequências imediatas. É uma responsabilidade pelo futuro (Santos, 2002: 105).

Em *A crítica da razão indolente*, Santos (2002) analisa o mapa das estruturas sociais – de uma sociedade marcada pelo pensamento moderno ocidental capitalista – o sociólogo observa os domínios da regulação e emancipação social, e analisa os princípios: Estado; Mercado; e Comunidade –; e as racionalidades: Cognitiva-instrumental da ciência; Moral prática do Direito; e Estético-expressiva da arte, da literatura e da poesia. Aqui certamente a análise do domínio da regulação e seus respectivos princípios estarão mais em pauta.

De acordo com o sociólogo o princípio da *comunidade* é um dos princípios ainda inacabado, portanto ainda não totalmente cooptado pelo capitalismo, e sendo assim comporta outro *emocionar*⁷ (Maturana, 2004), o *emocionar* da participação e da solidariedade, que é vivenciado na esfera do princípio da comunidade, por exemplo, o que nos faz entender que **é nessa esfera que podemos acionar e/ou mobilizar outras** epistemologias, que vai compor uma *sociologia das emergências*⁸ (Santos, 2006). Emergências que se manifestarão epistemologias que marcam outras “visiones y prácticas que consideran a la Naturaleza fuente inagotable de riquezas o depósito de desechos” e coloca “La Naturaleza al serviciodel capital” (Derechos de la Naturaleza, 2011: 07).

A partir da *Crítica à Razão Indolente* é possível reconhecer outras formas de racionalidade, outras racionalidades ainda não cooptadas pelo mercado e Estado, são elas que recriam

pressiva (o prazer, a autoria e a artefactualidade discursiva)” (Santos, 2002: 104).

7 “À medida que nos desenvolvemos como membros de uma cultura, crescemos numa rede de conversações, participando com os outros membros dela em uma contínua transformação consensual, que nos submerge numa maneira de viver que nos faz e nos parece espontaneamente natural” (Maturana, 2004: 42).

8 “[...] a sociologia das emergências propõe uma nova semântica das expectativas. As expectativas legitimadas pela sociologia das emergências são contextuais porque medidas por possibilidades e capacidades concretas e radicais, e porque, no âmbito dessas possibilidades e capacidades, reivindicam uma realização forte que as defenda da frustração. São expectativas que apontam para os novos caminhos da emancipação social, ou melhor, das emancipações sociais” (Santos, 2006: 111).

outras formas de relacionamento com a natureza, pautadas no cuidado, na proteção, na coexistência integrada: natureza, humano e não humano. A partir deste campo epistêmico abordaremos algumas ideias de Arturo Escobar e Fernando Coronil. No conjunto destes argumentos destacaremos, também, alguns pontos da Constituição do Equador “*Derechos de La Naturaleza*”.

O pensamento de Humberto Maturana (2004), em *Brincar e amar: fundamentos esquecidos do humano* ajudará a ver o percurso da humanidade na mudança do *emocionar/cultura matrístico*⁹ para o *emocionar/cultura patriarcal*¹⁰; e o nosso *emocionar* nessas *redes de conversação*¹¹ (Maturana, 2004). **É nesta mudança** de emoção que o ser humano aciona a necessidade de acúmulo e com isso principia as relações de desigualdades entre os animais que acumulam – os humanos – e os que caçam para saciar a fome – os animais não humanos, ou também alguns grupos humanos que preservam uma ligação íntima com a natureza e seus mistérios. Na análise de Maturana (2004) é na passagem do *emocionar* – do *matrístico* para o *patriarcal* – que acontece a necessidade de acúmulo, o princípio do capitalismo.

Dentro desta reflexão o capitalismo será tematizado como uma atual força que invisibiliza um debate público mais ampliados obre a libertação dos animais humanos e não humano, uma vez que os seres humanos não conseguem também libertar-se das *redes de conversação* (Maturana, 2004) do consumo estimulado pelo *emocionar* do capitalismo, passando a entender uma carne estendida e/ou congelada como um produto e não como parte do sofrimento de populações de animais, com outros estilos de vida que cumprem seu papel na natureza.

A ideia deste trabalho não passa pela questão de trazer conceitos sobre vegetarianismo, nem veganismo no sentido de apontar como atitudes pertinentes para tematizar a questão. O que pretendemos é registrar algumas questões que surgem diante da consciência do sofrimento em massa dos animais e da natureza como, por exemplo: o_que fazer para amenizar essa rede de sofrimentos? Há possibilidades de atitudes que apontem caminhos ao menos para diminuir o excesso deste sofrimento? Há possibilidades de um mundo menos antropocêntrico? Perguntas para as quais não temos respostas. Apenas pedimos: ajudem-nos a olhar.

9 Na cultura matrística “a emoção que estrutura a coexistência social é o amor, ou seja, o domínio das ações que constituem o outro como um legítimo outro em coexistência”. (Maturana, 2004: 45)

10 “O pensamento patriarcal é essencialmente linear, ocorre num contexto de apropriação e controle, e flui orientado primariamente para obtenção de algum resultado particular porque não observa as interações básicas da existência” (Maturana, 2004: 47).

11 “[...] todas as atividades humanas surgiram como conversações (redes de coordenações de coordenações comportamentais consensuais) entrelaçadas com o emocionar. Portanto, todo o viver humano consiste na convivência em conversações e redes de conversações. Em outras palavras, digo que o que nos constitui como seres humanos é a nossa existência no conversar” (Maturana, 2004: 31).

DO SOFRIMENTO CAUSADO PELA RAZÃO INDOLENTE AOS ANIMAIS HUMANOS E NÃO HUMANOS E OUTROS PENSAMENTOS

Em *A crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência* (2002) Boaventura de Sousa Santos em busca de responder o porquê ser tão difícil construir uma teoria crítica, mostra um panorama de violências contra os seres humanos; panorama este amparado contraditoriamente num contexto de uma suposta democracia, bem como num contexto de grandes conquistas científicas.

Quinze milhões de crianças trabalham em regime de cativo na Índia; a violência policial e prisional atinge o paroxismo no Brasil e na Venezuela; [...] os incidentes raciais na Inglaterra aumentaram 276% [...]; a violência sexual contra as mulheres a prostituição infantil, os meninos de rua, os milhões de vítimas de minas antipessoais, a discriminação contra os tóxicos dependentes, os portadores de HIV ou os homossexuais, as limpezas étnicas e o chauvinismo religioso [...] (Santos, 2002: 24).

No que diz respeito à paz, Santos lembra que em nosso século morreram 99 milhões de pessoas em 237 guerras, isso depois da promessa de paz anunciada no século XVIII, em plena vigoração de uma época que trazia outra promessa: as condições para emancipação via métodos para apropriação da vida e aprofundamento da natureza e desvendamentos dos mistérios. Santos (2002) lembra ainda que uma promessa foi cumprida: a da dominação da natureza.

A promessa da dominação da natureza, e do seu uso para benefício comum da humanidade, conduziu a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, à destruição da camada de ozono, e à emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da consequente conversão do corpo humano em mercadoria última (Santos, 2002: 54).

A promessa foi cumprida acompanhada de tantas perversidades, como a destruição da natureza, o que gerou a crise ecológica. Santos aponta situações que mostram algumas feridas abertas por tais perversidades:

Nos últimos 50 anos o mundo perdeu cerca de um terço da sua cobertura florestal. [...] as empresas multinacionais detêm hoje direitos de abate de árvores em 12 milhões de hectares da floresta amazônica. A desertificação e a falta de água são os problemas que vão afetar os países de Terceiro Mundo na próxima década. Um quinto da humanidade já não tem hoje acesso a água potável (Santos, 2002: 24).

Diante de cenários de violência, num contexto de produção de tanto conhecimento, a nossa razão necessita alimentar-se de “objetivos emancipatórios” e no contexto dessas violências há uma estreita relação entre o capitalismo e o colonialismo, “más de 500 años de diversas formas de colonialismo, otros 60 años de neocolonialismo que hemos llamado “desarrollo” y otros 10 o 20 años de colonialismo recarga do que lollamamos globalización” (Derechos de La Naturaleza, 2011: 08). Em busca de um modelo monocultural de desenvolvimento – num contexto colonial – maltrata-se massivamente a natureza e os animais; e, com isso, a violência à diversidade cultural.

Tudo que atinge a natureza e os animais atinge também direta ou indiretamente o ser humano, é por isso que se torna importante destacar o “reconhecimento pela espécie humana do direito à existência das outras espécies animais” (Declaração Universal dos Direitos dos Animais, 1978) o que vai se constituir conforme o preâmbulo da declaração universal dos direitos dos animais que fundamenta a coexistência das diferentes espécies no mundo. Nesse sentido, falar em libertação animal, no contexto que envolve a integração dos animais humanos, não humanos e demais seres vivos de outras espécies é também falar em libertação humana (Singer, 2010), uma vez que de acordo com a declaração dos direitos dos animais “os direitos dos animais devem ser defendidos pela lei como os direitos do homem” (Declaração Universal dos Direitos dos Animais, 1978). Também se torna significativo pensar as palavras de Arturo Escobar:

[...] os seres vivos e não vivos, e com freqüência supranaturais não são vistos como entes que constituem domínios distintos e separados definitivamente não são vistos como esferas opostas da natureza e da cultura, e considera-se que as relações sociais abarcam algo mais que aos seres humanos. Por exemplo, Descola (1996: 14) afirma que em tais sociedades da natureza, as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade socioeconômica, submetida às mesmas regras que os humanos (Escobar, 2005: 65).

Pensar a natureza como parte nossa, como essa teia, essa *rede de conversações* (Maturana, 2004) que se autoalimenta em relações interdependentes, é pensar nas consequências da formação das pastagens que atinge a Amazônia na produção de carne bovina para o mercado. A pastagem para criação de gado representa uma porcentagem bastante elevada do desmatamento na Floresta Amazônica, cerca de 80% contando com a agricultura das grandes propriedades (Ferreira & Almeida, 2005). De acordo com as pesquisas de Fearnside (2005) mesmo considerando as inúmeras razões do desmatamento da Floresta Amazônica, a criação de gado é a causa que predomina. “As fazendas de médio e grande porte são responsáveis por cerca de 70% das atividades de desmatamento. O comércio da carne bovina é apenas uma das fontes de renda que faz com que o desmatamento seja lucrativo” (Fearnside, 2005: 113). O desmatamento vai implicar consequências negativas para o solo, para as bacias

hidrográficas o que vai interferir no fluxo das águas, na vida cotidiana dos povos indígenas e dos povos do campo desta floresta.

[...] desmatamento é realizado mais por aqueles que investem em fazendas médias e grandes de criação de gado, que por pequenos fazendeiros que usam a força de trabalho familiar. O papel predominante dos latifundiários é comprovado pela localização das áreas desmatadas. (Fearnside, 2005: 115 e 116).

Vale destacar que “a proporção de área desmatada dentro das áreas protegidas variou de 1,5 a 4,7%, enquanto a proporção de desmatamento fora delas variou de 29,2% a 48,1% nos três estados analisados” – Mato Grosso, Pará e Rondônia. Certamente que estas verificações estão vinculadas a outras formas de intervenção e de conhecimento,

[...] outras formas de intervenção no real que nos são hoje valiosas para as quais a ciência moderna nunca contribuiu e que, pelo contrário, são o produto de outras formas de conhecimento. Por exemplo, a preservação da biodiversidade tornada possível pelos conhecimentos camponeses e indígenas e que, paradoxalmente, está hoje ameaçada pela intervenção crescente da ciência moderna. (Santos, 2006: 147)

Fernando Coronil diz que “incluir a terra na dialética capital/trabalho permite-nos reconhecer que o processo da criação de riqueza envolve um intercâmbio transformativo entre os seres humanos e o mundo natural do qual formam parte” (2005: 51) significa dizer que incluir a terra mobiliza uma abordagem que se propõe romper com uma matriz metodológica das ciências naturais que separa natureza/ser humano que apresenta uma percepção de funcionamento mecanicista da natureza contrapondo a especificidade do ser humano (Santos, 2002: 64). Santos diz que essa distinção sobrepõe-se nos séculos XVI e XVII em outras distinções cultura/natureza, ser humano/animal, o que vai celebrar o caráter único do ser humano, estabelecendo-se uma fronteira entre o estudo do ser humano e o estudo da natureza. Essa perspectiva assinala sinais de crise, uma vez que o mundo é visto e conhecido de forma fragmentada, não articulada. Romper com esta perspectiva é romper com a razão metonímica (Santos, 2006).

Talvez se alcançássemos o sentimento de enraizamento, no sentido de pertencimento e conhecimento íntimo do lugar, de como os seres, as pessoas, e os elementos da natureza podem constituir-se numa rede de complementaridade, chegássemos a entender melhor e vivenciar uma ecologia de um pós-desenvolvimento – como nos apresenta Arturo Escobar – com a incorporação de práticas econômicas, baseadas no lugar, na intimidade com esse lugar, reconhecendo especificidades, condições e alternativas. A “reafirmação do lugar, o não-capitalismo, [...] deve resultar em teorias que tornem viáveis as possibilidades para

reconceber e reconstruir o mundo a partir de uma perspectiva de práticas baseadas-no-lugar” (Escobar, 2005: 65). O reconhecimento do lugar nos liga a uma rede de pertencimentos e reconhecimento de todos os seres que coexistem.

O conjunto de reflexões teóricas presentes em *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência* (2002); e *A gramática do tempo – para uma nova cultura política* (2006), de Santos, apesar de não apresentar o conteúdo do sofrimento animal, especificamente e explicitamente, traz a consciência e o movimento das teorias epistemológicas, visualizando esforços contínuos – sejam de ordem prática ou mesmo teórica – mobilizados para a construção de conhecimentos emancipatórios, e a luta contra a regulação constante, e de lutas contra diferentes formas de opressão, que abordam outros conhecimentos fora da referência hegemônica da ciência moderna ocidental; esta epistemologia nos permite um movimento para pensar a relação com a natureza e com os animais não humanos.

[...] Nas margens ou nos subterrâneos dos sistemas dominantes exploração, natureza capitalista, racismo, sexismo e xenofobia – têm vindo a afirmar-se experiências de natureza anti-capitalista: ecologia anticapitalista, interculturalidade progressista, constituicionalismo multicultural, discriminação positiva sob forma de direitos coletivos e cidadania pós-nacional e cultural. (Santos, 2006: 113)

A existência dessas experiências de resistências vincula-se à articulação de lutas das mulheres; das pessoas negras de origem africanas que passaram pelo processo de escravização no contexto colonial; dos povos indígenas; dos homossexuais diante de movimentos de libertação, que na abordagem científica mobilizam-se em campos conceituais de outra atitude epistemológica, e que envolvem questões de raça, gênero, sexo. É considerando este campo de lutas que o professor e filósofo Peter Singer compara as atitudes de discriminação dos animais humanos com relação aos animais não humanos, a outros tipos de discriminação existente entre os humanos como racismo, sexismo, etc. Em *Libertação Animal* vai explorar o conceito do *especismo*, um tipo de discriminação praticada contra os animais não humanos, “preconceito ou atitude tendenciosa dos interesses de membros da própria espécie, contra outras” (Singer, 2010: 11).

Para Peter Singer assim como é necessário um movimento de libertação que dê fim aos preconceitos e à discriminação baseados em características arbitrárias como a raça ou o gênero; outro movimento de libertação se faz necessário para que alarguemos os nossos horizontes e experimentemos a condição de não sermos opressores de outras espécies, de repensar as nossas atitudes face aos outros grupos (2010). Peter Singer lembra a grande diferença na luta no caso dos animais:

Comparado aos outros movimentos pela libertação, o movimento pela libertação animal apresenta várias desvantagens. A primeira e mais

evidente é o fato de que os membros do grupo explorado não podem, eles mesmos, protestar de maneira organizada contra o tratamento que recebem (embora possam protestar e o façam, individualmente). Nós é que temos de falar em nome dos que não podem falar. (Singer, 2010: 437)

Se conseguíssemos livrar-nos do pensamento binário que nos separa da natureza e dos animais, poderíamos sentir mais diretamente o sofrimento pelos quais passam os animais não humanos, bem como o sofrimento da Terra. O pensamento dicotômico da razão metonímica separa o homem e a mulher da natureza, separa-os também dos animais humanos, dos não humanos. De acordo com Santos (2006) esta dicotomia é a forma mais acabada de totalidade para a razão metonímica, “porque combina do modo mais elegante, a simetria com a hierarquia” entre cultura científica/cultura literária; conhecimento científico/conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/primitivo; capital/trabalho; branco/negro; Norte/Sul; Oriente/Ocidente (2006:91); acrescentaríamos: humanos/não humanos.

O jogo dicotômico da razão metonímica transforma a natureza em objeto a ser explorado. Cria relações de subalternidade sociais, baseados no racismo, no machismo, no eurocentrismo; e também alimenta relações de subalternidades entre os animais humanos e a natureza e entre animais humanos e não humanos, que aqui se configuram no *especismo*.

O conjunto dessas reflexões leva-nos a pensar a importância da tradução das lutas contra as diferentes formas de opressão impostas pelo capitalismo. “A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências.” (Santos, 2006: 114).

DO ANTROPOCENTRISMO, DOS DIREITOS DA NATUREZA E DOS ANIMAIS

Antoni Aguiló (2009) em seus estudos, observa as orientações antropocêntricas da humanidade e aponta atitudes biocêntrica – no contexto das teologias judeu-cristãs – que podem reorientar o caminho da relação de interdependência entre os animais humanos, não humanos, natureza e seres vivos. Aguiló organiza suas anotações em torno de quatro blocos temáticos: Actitudes antropocêntrica em El judeocristianismo; El antropocentrismo moderado de la iglesia católica; Andrew Linzey y los derechos divinos de los animales; El ethos de Francisco de Asís: ternura, amorosidad y fraternidad universal. Diante destes blocos é possível analisar as relações entre o animal humano e não humano e a natureza, das hierarquias instituídas e legitimadas pela religião, que colocam o animal humano como superior.

O pensamento da religião traduzido também para o pensamento científico atribui ao animal humano o poder de controle e domínio da natureza, numa atitude que confirma “el

dualismo ontológico opositor ser humano-natureza, una de las dicotomías constitutivas del pensamiento occidental” (Aguiló, 2009: 175).

A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade e dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes ativo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar. Como diz Bacon, a ciência fará da pessoa humana “o senhor e o possuidor da natureza”. (Santos, 2002: 59)

Em “El antropocentrismo moderado de La iglesia católica” Aguiló vai destacar a década de 60 como uma época em que surge uma postura diferenciada devido à “emergência de la consciência ecológica a escala mundial”. As estruturas conservadoras e tradicionais da sociedade serão questionadas pela força dos movimentos “el pacifismo, elecologismo y el feminismo”. Ainda assim prevalece nos documentos e pensamento da igreja a superioridade do ser humano sobre todas as espécies animais e a natureza com valor instrumental (Aguiló, 2009: 176). Também ainda permanecendo na ciência.

É com a introdução dos conceitos de integração e equilíbrio dinâmico dos cosmos que se constrói uma nova visão da criação, e com a essa visão, a consciência de que se pode construir uma atitude de solidariedade entre os humanos e outros seres, bem como o reconhecimento da existência dos direitos da natureza (Aguiló, 2009). Essa visão de integração introduzida pelo Papa João Paulo II no pensamento da igreja vai mobilizar outros pensamentos e atitudes em torno de outra ecologia humana, a partir de questões como: quais os nossos deveres com a natureza? Temos respeito pelas diferentes formas de vida? Desenvolvemos o cuidado de conservação perante as criações de Deus? Esta última pergunta numa perspectiva mais religiosa. Dentro de outras perspectivas cabe a pergunta: A nossa estrutura econômica e científica assume responsabilidade com a natureza e com os animais não humanos?

No terceiro item de análise Aguiló traz as contribuições de Andrew Linzey sobre “los derechos divinos de los animales”. O cânone especista y discriminatório vem desde a idade média e chega quase intacto no século XXI. Os animais foram expostos a várias situações de exclusão, “del ámbito de La racionalidad”; “de poseerun alma inmortal”; e privado de “cualquier estatuto moral e jurídico”. O que leva a uma situação de “naturalización de la irresponsabilidad moral del ser humano conel resto de animales” (Aguiló, 2009:180) e com os demais seres vivos da natureza.

Andrew Linzey apresenta uma ética teológica dos animais, suas argumentações questionam a forma como os animais humanos têm-se apropriado e se relacionado com os animais não humanos e com a natureza, considerando que tem acontecido no sentido de satisfazer as necessidades humanas. Suas argumentações pautam que demais seres vivos também são

criaturas de Deus, e que também são habitados pelo espírito divino. Assim, o ser humano precisa repensar sua atuação na Terra.

Esta ética de manera simplificada, sostiene que es bueno conservar y promover cualquier forma de vida por medio de sentimientos como la compasión – la comprensión del sufrimiento de los que viven – o actitudes como la responsabilidad ante todo lo que está vivo. (Aguiló, 2009: 182)

O quarto ponto de reflexão Aguiló traz uma abordagem propositiva numa perspectiva biocêntrica, que parte do princípio de que se os animais não humanos são capazes de sentir prazer e dor, torna-se necessário considerar a ética dos animais, incluindo-os numa comunidade moral. Essa perspectiva biocêntrica solicitará de nós outra forma de apropriação do conhecimento, que vai repercutir em atitudes de “relacionarse com la naturaleza; un cambio de modelo ético, antropológico y epistemológico” (Aguiló, 2009: 183).

Diante desta consciência, o pensamento sobre o biocentrismo comunitário de Loenarnado Boff põe em pauta a demanda de uma justiça social, política, econômica e ambiental, uma demanda aclamada no movimento *el grito de los oprimidos*. Tal movimento traz o enfoque religioso da teologia crítica da libertação. Aguiló ressalta a reflexão de Boff quando destaca que há uma estreita relação entre o capitalismo e o empobrecimento da maioria da população e o uso dos recursos ambientais (Aguiló 2009). “La misma lógica que explora las personas, a las clases, a los países, explota también a la naturaleza” (Boof; 2006; 1996: 143, apud Aguiló, 2009: 188). Esta questão nos leva a entender que a luta contra o sofrimento dos animais não humanos pode ser uma luta dentro do contexto das lutas contra o capitalismo neoliberal, que produz sofrimento também para a humanidade. Essa luta implica o reconhecimento dos direitos da natureza e dos animais, o que vai requerer dos animais humanos uma ética da responsabilidade.

Los Derechos de la Naturaleza responden a una nueva –de hecho antigua– visión entorno a la vida. Surgen de una matriz social, cultural y cognoscitiva distinta en la relación de 10 los seres humanos con la Naturaleza, la misma que tiene una base en el sentido comunitario y un fuerte enraizamiento en lo sagrado, no en el sentido religioso de la cultura occidental, sino en aquél que entiende lo sagrado como merecedor de respeto (Derechos de la Naturaleza, 2011: 09 e 10)

Na Carta da Terra – valores e princípios para um futuro sustentável,¹² Leonardo Boff aponta 16 propostas de convivência, onde ele defende uma aliança global para cuidar da Terra e cuidarmos uns dos outros. As propostas reúne um conjunto de reflexões que podem reorientar nossas atitudes no ambiente e na sociedade, para buscarmos um equilíbrio de coexistências.

12 <http://www.youtube.com/watch?v=GaWqa3ftQrs>; <http://www.youtube.com/watch?v=5mngqAi7eW4>; <http://www.youtube.com/watch?v=5fpGS32h5yg>

A décima quinta proposta de Boff fala exclusivamente dos cuidados da humanidade para com os animais: tratar todos os seres vivos com respeito e consideração, impedir crueldade aos animais, protegê-los do sofrimento.

O CAPITALISMO COMO UMA REDE DE CONVERSAÇÃO QUE CAUSA SOFRIMENTO E A ESPERANÇA DE OUTRAS ECOLOGIAS

No livro *Amar e brincar: fundamentos esquecidos do humano do patriarcado a democracia* (2004), Humberto Maturana apresenta-nos uma análise histórica diante dos modos de vida patriarcal e matriarcal.¹³ De acordo com o biólogo chileno a cultura é “um sistema conservador fechado” que se sustenta numa rede de conversações e se configura em “coordenações de ações e emoções” asseguradas pelos seus membros. Em algum momento esta rede pode ser interrompida consciente e/ou inconscientemente (2004: 33).

Em sua análise Maturana desenha o emocionar das duas culturas. E mostra como a humanidade interrompe com o emocionar *matrístico*, onde homens e mulheres têm no cotidiano um modo de vida centrado na cooperação, numa coerência não-hierárquica com todos os seres vivos (Maturana, 2004); passando a vibrar em outro emocionar, o patriarcal, que tem como modo de existência a valorização da guerra, da competição, da hierarquia, da autoridade, do poder, da apropriação dos recursos, “da dominação dos outros por meio da apropriação da verdade” (2004: 37), de uma verdade.

De acordo com Maturana, nossos ancestrais *matrísticos* “não restringiam o acesso de outros animais às manadas das quais eles próprios se alimentavam” (Maturana, 2004: 52). O emocionar da apropriação não fazia parte do cotidiano. Este emocionar rompeu-se quando se adotou o hábito de impedir a outros animais “que eram comensais naturais – seu livre acesso à dita manada” (Maturana, 2004: 55). Iniciando-se aqui o emocionar da acumulação, controle, apropriação, competição, e subordinação; emocionar da cultura patriarcal, emocionar que leva ao sofrimento. Se analisarmos os princípios do capitalismo, estes parecem ser orientados por tais valores, que alimentam a necessidade de acúmulos e vantagens com relação ao outro. E assim chegamos ao entendimento do capitalismo como esta rede de conversação monocultural dificultadora de outras ecologias, uma vez que “do ponto de vista epistemológico, a sociedade capitalista moderna caracteriza-se por favorecer as práticas nas quais predominam as formas de conhecimento científico” (Santos, 2006: 99) cooptados pelo capitalismo. Entretanto, vale destacar que o emocionar capitalista é um dificultador, porém não aniquilador de outras epistemologias.

Atualmente, na luta contra os diferentes tipos de opressão presentes num pensamento monocultural, os movimentos se organizam em torno das alternativas para combater tais

13 Entre os povos paleolíticos – fundamentalmente matrísticos – que viviam na Europa há mais de 20 mil anos, houve alguns que se tornaram sedentários, coletores e agricultores. [...] Essas comunidades humanas que seguiam os animais em suas migrações, não eram pastoras, pois não eram proprietárias desses rebanhos (Maturana, 2004: 52)

lógicas da monocultura. Santos (2006) identifica ecologias de enfrentamento da lógica monocultural e propõe um pensamento emancipatório através da ecologia dos saberes. Numa ecologia do saberes “a lógica da monocultura do saber e do rigor científicos, tem de ser confrontada com identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente nas práticas sociais” (2006: 98); práticas sociais que demandam outra relação com a natureza e com os animais. “Esos conocimientos están en los pueblos ancestrales, que mantienen vínculos directos con la Naturaleza. Los componentes prácticos de esos conocimientos ancestrales han mostrado una gran eficiencia para una forma de vida en equilibrio con la Naturaleza (Derechos de la Naturaleza, 2011: 15).

De acordo com Maturana (2004) há uma prática da convivência que se configura em coordenações de coordenações comportamentais consensuais que se constitui um linguajar e um emocionar que operam um modo de conversar na convivência. Tudo que fazemos: amar, brincar, trabalhar, cuidar das coisas, das pessoas, dos animais, da natureza; o que criamos, o que produzimos; como conhecemos; como nos relacionamos. Tudo acontece numa rede de coordenações de coordenações consensuais de ações e emoções que nos constituem como seres humanos, e de seres vivos numa teia de pertencimentos. É a nossa existência no conversar (Maturana, 2004).

O âmbito das alternativas engloba, desde micro-iniciativas levadas a cabo por grupos marginalizados do Sul global, procurando reconquistar algum controlo das suas vidas e bens, até proposta para uma coordenação econômica e jurídica de âmbito internacional destinada a garantir o respeito por padrões básicos de trabalho decente e de proteção ambiental, novas formas de controlo do capital financeiro global, bem como tentativas de construção de economias regionais baseadas em princípio de cooperação e solidariedade. (Santos, 2006: 106)

Maturana afirma que “conhecer é viver, e viver é conhecer” (Maturana, 1997: 21). Diz também que conhecer é apresentar uma conduta “congruente com a circunstância na qual essa mesma conduta se realiza, sendo ambos possibilitados e determinados pela estrutura do ser vivo em questão” (Maturana, 1997: 23). Na ecologia de saberes existem “aspirações universais alternativas de justiça social, dignidade, respeito mútuo, solidariedade, comunidade, harmonia cósmica, da natureza e sociedade, espiritualidade, etc.” (Santos, 2006:104). Um conhecimento que considera “iniciativas que partilham uma concepção abrangente de economia na qual incluem objetivos tais como participação democrática, sustentabilidade ambiental, equidade social, racial, étnica e cultural, e solidariedade transnacional” (Santos, 2006:106). Neste âmbito torna-se importante denunciar as ausências e enfatizar as emergências de uma “ecologia anticapitalista, interculturalidade progressista, constitucionalismo multicultural, discriminação positiva sob a forma de direitos coletivos e cidadania pós-colonial e cultural”. (Santos, 2006: 113).

CONSIDERAÇÕES PARA CONTINUAR O DIÁLOGO

O capitalismo articulou-se ao conhecimento produzido na modernidade, apropriando-se da racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da racionalidade moral-prática do direito (Santos, 2010) em prol dos seus projetos de intensificação do consumo, transformando tudo em produto comercializável. Acreditamos que a invisibilidade e a falta de ampliação do debate acerca do sofrimento animal e da natureza tenha vínculo com tal cooptação. O debate ganha visibilidade em um dos princípios, não totalmente cooptado, Comunidade, no âmbito da participação e solidariedade.

As concepções de desenvolvimento capitalista têm sido reproduzidas pela ciência econômica convencional e pela razão metonímica e a razão proléptica que lhe subjazem. Essas concepções assentam na ideia de crescimento infinito obtido através da sujeição progressiva das práticas e saberes à lógica mercantil. (Santos, 2006: 115)

Acreditamos na prática de outras epistemologias; de epistemologias capazes de indignar-se com o sofrimento, porque somos vítimas do sofrimento causado pelo capitalismo, nós os animais humanos e os animais não humanos. De acordo com Peter Singer no contexto dos EUA os movimentos sociais que têm estado junto com o movimento da libertação animal são os movimentos ambientalistas – a maioria – (sobre a redução do consumo de carne, a oposição à atividade baleeira, etc.) e as feministas. Dentro do contexto de desenvolver outras epistemologias, Santos destaca que “nas últimas décadas, a sociologia feminista produziu a melhor teoria crítica” (2002: 27).

Talvez o que pode tornar mais importante para o debate é muito mais um paradigma epistemológico do que um formato econômico, embora estes possam estar vinculados e se alimentem reciprocamente. Interessante ver como o movimento feminista alimentado por outra perspectiva epistemológica encontra pontos comuns na prática da luta contra a opressão porque “mais do que de uma teoria comum, do que necessitamos é de uma teoria de tradução que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos actores coletivos “conversarem” sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam”. (Santos, 2002:27).

Diante da promessa de liberdade e de paz, e também diante dos tropeços, sofrimentos, desilusões, repressões e guerras, em diferentes contextos históricos, a busca por uma democracia de difícil alcance, pela prevalência de uma perspectiva autoritária, que exclui culturas e funciona a partir da perspectiva monocultural, de referência eurocêntrica, do branco, do homem, do heterossexual, a diferença parece ser uma palavra e um sentimento de difícil tradução; é nesse contexto que parece também ser difícil incluir a narrativa daqueles que falam por sons – cantos, gritos, chamados, trinados, mugidos, gemidos, grunhidos, bem

como de outros seres que nem esses sons emitem.

Santos (2006) faz referências a diferentes movimentos sociais em contextos da tradução das lutas, que envolve lutas das pessoas, pelo exercício de uma cidadania democrática, ou seja, de uma cidadania menos excludente. Nossa reflexão passa pela pergunta: Haverá possibilidades de tradução das lutas dos movimentos sociais e com o movimento de libertação animal? De acordo com Peter Singer, este movimento de diálogos com outros movimentos ainda é e/ou está fragilizado. Entretanto poderíamos pensar aqui que no contexto da luta contra o capitalismo, a inclusão dos direitos da natureza e dos animais pode aumentar o número e diversidade das experiências disponíveis e possíveis para a luta contra o capitalismo.

Finalizando o conjunto das reflexões presentes neste texto é importante destacar que já há movimentos nesta direção. O conjunto de referenciais epistemológicos presentes na constituição do Equador; o debate epistemológico em torno da colonialidade do saber; as reflexões teóricas das Epistemologias do Sul já dão sinais significativos da articulação de redes que traduzem as lutas contra a opressão, incluindo a natureza e os animais.

BIBLIOGRAFIA

Aguiló, Antoni (2009), “Actitudes antropocéntricas y biocéntricas em las teologías judeocristianas de la naturaleza: una aproximación crítica.”, *Ludus Vitalis*, XVII(31), 169-198.

Coronil, Fernando (2005), “Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo.”, in Edgardo Lander (org), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.* Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 105-132.

Escobar, Arturo (2005), “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?”, in Edgardo Lander (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.* Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 63-79.

Fearnside, Philip M. (2005), “Desmatamento na Amazônia brasileira: história, índices e consequências.”, *Megadiversidade*, 1(1), 113-121.

Ferreira, Leandro Valle; Venticinque, Eduardo & Almeida, Samuel. (2005), “O desmatamento na Amazônia e a importância das áreas protegidas.”, *Estudos Avançados* 19 (53), 157-166.

Maturana, Humberto R. (1997), *Ontologia da realidade*. Humberto Maturana, Cristina Magro, Mirian Graciano e Nelson Vaz: organizadores. – Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Maturana, Humberto R.; Verden-zöller, Gerda. (2004), *Amar e Brincar: fundamentos esquecidos do humano*. Tradução de Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo, Palas Atenas.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do tempo: para uma nova cultura política*.

Porto – Portugal: Editora Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Um discurso sobre as ciências*. Porto – Portugal: Editora Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa. (2002), *A crítica da Razão Indolente – Contra o desperdício da experiência*. Porto – Portugal: Editora Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa & Meneses, Maria Paula. (Orgs.) (2010), *Epistemologias do Sul*; Portugal: (CES: Conhecimento e instituições), 2ª edição.

Singer, Peter (2010), *Libertação animal*; tradução Marly Winck – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

Zaffaroni, Eugenio Raúl (2011), “La Pachamama y el humano”, in Alberto Acosta; Esperanza Martínez (orgs.) *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito-Ecuador: AbyaYala Universidad Politécnica Salesiana, 25-137.

Declaração Universal dos Direitos dos Animais (1978), UNESCO em sessão realizada em Bruxelas - Bélgica, 27 de Janeiro.

REDES SÓCIO PRODUTIVAS: ESTUDO EM UMA FEIRA DE ROUPAS EM FORTALEZA-CE



Karen Hyppólito¹

Tereza Glauca Rocha Matos²

Luciana Maria Maia³

Regina Heloisa Maciel⁴

Resumo

Muitos trabalhadores informais buscam sua sobrevivência na feira de roupas da Rua José Avelino, em FortalezaCE. Esses trabalhadores formam redes de sociabilidade e produção, fundamentais para inseri-los no mercado de trabalho. O objetivo da pesquisa foi analisar o funcionamento dessa atividade informal e as relações de sociabilidade e produção, redes sócio produtivas, existentes nessa feira de roupas. A pesquisa, qualitativa e exploratória, utilizou cartões geradores, objetivandocoletar nomes de pessoas que mais influenciam o negócio, e entrevistas semiestruturadas. Os resultados evidenciam que a rede estudada tem como característicaa centralidade em três pessoas da mesma família e uma grande mutabilidade. Vários negócios surgiram e se mantém em função desta rede. A entrada de novos atores e os vínculos acontecem a partir de relações familiares e de amizade, que ocorrem por indicações, baseadas em relações de confiança, constituindo um capital social. Muitas famílias dependem da rede para a sua sobrevivência.

Palavras chave: Trabalhadores informais, feiras, redes sócio produtivas, capital social, confiança.

Resumen

Muchos trabajadores informales buscan su supervivencia en la feria de ropa de la calle José Avelino, en Fortaleza CE. Estos trabajadores constituyen redes de sociabilidad y producción, fundamentales para adentrar en el mercado laboral. El objetivo de la investigación fue analizar esta actividad informal y las relaciones de sociabilidad y de producción, redes socio productivas, existentes en esta feria de ropa. La investigación, cualitativa y exploratoria, utilizó tarjetas generadoras, con el objetivo de recoger nombres de personas que influyen en el negocio y entrevistas semi estructuradas. Los resultados muestran que la red estudiada presenta la centralidad en tres personas de la misma familia y gran mutabilidad. Varias empresas han surgido y permanecen en función de esta red. La entrada de nuevos actores y los vínculos resultan de las relaciones familiares y de amistad, que se producen por indicaciones, basadas en relaciones de confianza, que constituyen un capital social. Muchas familias dependen de la red para su supervivencia. Palabras claves: Trabajadores informales, ferias, redes socio productivas, capital social, confianza.

Abstract

Many informal workers seek labor at José Avelino clothes street market, in Fortaleza CE, in order to survive. These workers make up social production networks fundamental for their insertion in the labor market. The research goal was to analyze this informal activity and the sociability and production relationships, that is, a social productive network, existing in this fair. The qualitative and exploratory research used generators cards, aiming to collect names of people who most influence business, and semi-structured interviews. The results show that the network studied has a central nucleus in three people from the same family and a great mutability. Various businesses have emerged from this network and remains active. Family and friendship relations are responsible for the entry of new actors and the links among them. These occurs by indications, based on trust, which can be viewed as social capital. Many families depend on this kind of network to survive.

Keywords: Informal workers, street fairs, social production networks, social capital, trust.

1 Mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza - UNIFOR. Professora de psicologia e integrante do LET- Laboratório de Estudos do Trabalho da UNIFOR.
2 ProfessoradoProgramadePós-graduaçãoemPsicologia daUNIFOR. CoordenadorasdoLaboratóriodeEstudossobreoTrabalhodaUNIFOR.
3 ProfessoradoProgramadePós-graduaçãoemPsicologia daUNIFOR. CoordenadorasdoLaboratóriodeEstudossobreoTrabalhodaUNIFOR.
4 ProfessoradoProgramadePós-graduaçãoemPsicologia daUNIFOR. CoordenadorasdoLaboratóriodeEstudossobreoTrabalhodaUNIFOR.

INTRODUÇÃO

Na atualidade, o mercado de trabalho da grande maioria dos países está cada vez mais competitivo. A inserção no mercado formal é dificultada em função da formação do trabalhador e de características do ambiente profissional. Com o advento da globalização se propagaram também os efeitos negativos do mundo capitalista, tais como a aparente lei natural do mercado, que não escolhe apenas os melhores candidatos, mas tem à sua disposição uma quantidade enorme de pessoas descartadas pelo mercado de trabalho. Esse processo, denominado de livre concorrência, não é propriamente democrático, como pregam os defensores da “mercadocracia”, característica do capitalismo atual (Russell e Gilbert, 2002). A disputa é desigual, pois garante melhores oportunidades para pessoas que tiveram acesso à educação, enquanto que à grande massa, sem formação escolar, resta a luta pela sobrevivência sem regras ou opções seguras. Esse processo leva o trabalhador a buscar a informalidade como alternativa de sobrevivência (Cacciamali, 2000).

Antunes (2011) caracteriza a informalidade a partir da forma de inserção e dos vínculos estabelecidos: o trabalho é desenvolvido sem estabilidade, sem registro em carteira, sem direitos trabalhistas, quer em atividades mais instáveis ou temporárias, quer na condição de desempregado. Dentre as modalidades de informalidade que o autor destaca estão:

1. informais tradicionais, que podem ser classificados como ocasionais ou temporários, que se valem de pouco capital de investimento e seu trabalho serve para sua sobrevivência e de sua família. Nesta modalidade, há os informais menos instáveis, que possuem alguma qualificação profissional e por meio desse conhecimento prestam serviços especializados, tais como costureira, pedreiro, jardineiro e vendedor ambulante; e os informais mais instáveis, que são recrutados temporariamente e, com frequência, remunerados por peça ou por serviço realizado, desenvolvendo atividades que exigem força física, tais como carregadores, carroceiros, trabalhadores de rua.
2. informais assalariados sem registro, ou seja, aqueles que ganham salário, mas não possuem direitos, pois trabalham sem contrato formal de trabalho. Fazem parte desse grupo os trabalhadores que atuam em domicílio e prestam serviços a grandes empresas, bem como os que atuam na montagem, no desenvolvimento e distribuição de serviços e bens, seja por meio do comércio de rua ou ambulante.
3. informais por conta própria que são uma derivação dos produtores simples de mercadoria, que contam com sua própria força de trabalho ou de seus familiares, podendo, inclusive, subcontratar força de trabalho assalariada.

Essa classificação parece apontar para a condição de vulnerabilidade em que se encontram

os trabalhadores informais. Antunes (2011) salienta que mesmo a informalidade não se definindo como sinônimo de precariedade, ao fazer uso de mão de obra sem direitos, se assemelha fortemente a essa condição.

Chesnais (1996:13) caracteriza a mundialização do capital, na década de 1990, como “uma nova configuração do capitalismo mundial e dos mecanismos que comandam seu desempenho e sua regulação”. Esse processo levou a uma rápida mobilização do capital e, ao mesmo tempo, multiplicou sua capacidade de seleção, definindo escolhas e exclusões. Efeitos dessas transformações são mudanças tecnológico-organizacionais que poupam de mão-de-obra, foco na produção e formas diversas de contratações, formação de cadeias produtivas e subcontratação de empresas, entre outros. Na visão de Harvey (2006), a acumulação flexível torna-se a forma preferencial de manutenção do capitalismo, transformando a maioria dos trabalhadores em uma massa de proletários, precarizados, sem qualificação, que vivenciam emprego temporário e parcial ou emprego informal.

Assim, os trabalhadores se tornam vulneráveis no contexto da dominação do capital e, mesmo quando conseguem viver em condições financeiras favoráveis, são reféns da “ideologização” que o capital contemporâneo reproduz como parte do espetáculo (Debord, 1992). O processo de mundialização do capital atinge a quase totalidade dos mercados e, de alguma forma, todos os indivíduos estão sujeitos aos novos cenários que configuram e dinamizam o mercado de trabalho globalizado.

Alves (2007) chama a atenção para a “fluidez subjetiva da força de trabalho”, ao descrever a tendência atual de um modo de produção que, ao contrário dos anteriores, tem como marca principal, a produção flexível e difusa. O chamado novo capitalismo está associado ao “controle do elemento subjetivo da produção capitalista que estaria posto no interior de uma nova subsunção da produção real do trabalho ao capital” (Alves, 2007:164). O sistema reproduz as antigas relações produtivas, nas quais o trabalhador adquiria vínculo subjetivo com o objeto produzido, participando de sua criação e idealização, levando à ilusão de uma falsa autonomia no trabalho (Sennett, 2009).

Ainda de acordo com Alves (2005), a precariedade é uma categoria analítica utilizada em estudos do mundo do trabalho capitalista, sobretudo na contemporaneidade. Trata-se de um estado em que as mudanças relacionadas à reestruturação produtiva provocam processos de precarização que acentuam essa condição de precariedade. Desse modo, a precariedade indica um estado e a precarização tornou-se um processo que acentua a precariedade (Alves, 2007; Nogueira *et al.*, 2007).

Observar a precarização do trabalho como processo e a precariedade como estado requer um raciocínio circular de duas categorias interdependentes, empregado para análises da organização e condições de trabalho na ordem sociometabólica do capital em cenário de globalização (Alves, 2007). Nessa perspectiva, a precarização do trabalho é consequência de um processo que se aprofunda com a crise do capital e se amplia aos outros setores da vida,

tornando a existência precária em vários âmbitos. A partir dos processos de precarização do trabalho, outros aspectos objetivos e subjetivos da vida também se precarizam, levando, por exemplo, ao trabalho informal.

A origem do termo informal está associada a estudos da Organização Internacional do Trabalho (OIT), desenvolvidos no Quênia na África, no início de 1970, ocasião em que foram propostos os conceitos de setor formal e informal (Cacciamali, 2000; Filgueiras *et al.*, 2004; Gondim *et al.*, 2006; Feijó *et al.*, 2009). Na atualidade, o termo informalidade se refere aos que atuam geralmente em trabalhos precários, sem contrato formal, privados de qualquer proteção das leis trabalhistas, tais como o Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS), seguro desemprego, 13º salário, licença maternidade, férias remuneradas, licença acidente de trabalho, licença doença e aposentadoria (Cockell e Peticarrari, 2011).

No campo da informalidade, os feirantes têm se constituído como uma nova classe de trabalhadores, com características próprias, relativas ao seu cotidiano de vida e de trabalho (Souza, 2010). As pesquisas desenvolvidas sobre feiras de confecções no nordeste brasileiro caracterizam o trabalho dos atores envolvidos como informal e precário, tendo em vista as constantes terceirizações, que se evidenciam por meio das facções e do trabalho domiciliar, a falta de contratos fixos, a ausência de direitos trabalhistas e os baixos salários. Também são características dessa atividade, a sazonalidade da produção; as extensas jornadas de trabalho, que se prolongam pelas madrugadas e estendem-se pelos fins de semana; a participação de várias gerações de trabalhadores, sobretudo, mão de obra familiar; e a organização do trabalho e do espaço da casa determinadas em função da produção, caracterizando uma mistura das atividades domésticas com a fabricação e comercialização dos produtos (Lima e Soares, 2002).

Outro aspecto que merece ser destacado é a atuação em lugares de grande circulação de pessoas, como os centros das grandes cidades (Santos *et al.*, 2011). A atuação nesses espaços, muitas vezes improvisados, como bancas e barracas, típicos do comércio ambulante, caracteriza fortemente a adaptação de homens e mulheres que aprenderam a transformar a adversidade em alavanca para a sobrevivência.

Para Jessé Souza (2010:87), a feira pode ser considerada um tipo de “mercado periférico que é um espaço que constitui e caracteriza as franjas do capitalismo moderno”. Os feirantes, que podem ser denominados de batalhadores, atuam, em sua maioria, em ambientes sujos, insalubres, sem banheiros suficientes para a demanda e em condições indignas de uso. Alguns desenvolvem suas atividades em barracas montadas, enquanto outros, os chamados ambulantes, ficam transitando nestes ambientes, disputando clientes e lutando por um espaço próprio, não pagam taxas de manutenção dos boxes nem qualquer outro tributo.

O espaço da feira, contudo, deve ser compreendido não somente como um local reservado para relações comerciais e vendas de mercadorias, mas também como um espaço de

socialização, de cultura e de aprendizagens. Essa característica que se percebe atualmente nas feiras tem sua origem na idade média, quando feirantes reuniam mercadorias em datas comemorativas e aproveitavam para fechar negócios (Sato, 2012).

Na cidade de Fortaleza, no Ceará, estado do nordeste brasileiro, milhares de trabalhadores informais atuam na feira de confecção da Rua José Avelino (Santos *et al.*, 2011). Para alguns, a atividade é a única forma de ganhar seu sustento, enquanto que para outros, a atividade representa a possibilidade de ganhos superiores, em comparação aos baixos salários pagos pelo mercado formal, considerando-se o nível de escolaridade e a qualificação profissional do trabalhador (Maciel *et al.*, 2013; Nascimento, 2013). Nesse contexto da feira, os trabalhadores se utilizam de diferentes estratégias, como as redes de sociabilidade e produção, que são ligações que ocorrem no seio de uma rede de relações e que são fundamentais para inserir pessoas no mercado de trabalho (Araújo *et al.*, 2011; Hyppólito e Matos, 2012; Maciel *et al.*, 2013).

Partindo de estudos empíricos, essas redes têm sido caracterizadas como redes sociais, que têm como fator propulsor, pelo menos inicialmente, a relação de confiança, tal como pensada no capital social (Santos *et al.*, 2012). De acordo com a definição proposta por Bourdieu (1980) e ampliada por Coleman (1988), capital social é o conjunto de recursos atuais ou potenciais ligados à pertença a uma rede de relações duráveis, mais ou menos institucionalizadas, de conhecimentos e reconhecimentos mútuos entre as pessoas. Assim, a rede social proporciona trocas baseadas no capital social do grupo ou rede, seja formalmente constituída ou não. No sentido dado por Bourdieu (1980), o conceito de capital social soma-se ao de rede, favorecendo o entendimento das trocas que ocorrem em seu interior.

Além de redes sociais, outras nomenclaturas são utilizadas para discorrer sobre a importância desses arranjos para o desenvolvimento do sujeito. Dentre elas, pode-se citar redes de apoio social (Brito e Koller, 1999) e redes de relações de apoio (Bronfenbrenner, 1996). Em comum, esses conceitos consideram as redes como o conjunto de relações significativas para os indivíduos que tem por função prover apoio social. Segundo Brito e Koller (1999:117), “o apoio social propicia o aumento da competência, reforçando o senso de dignidade, fortalecendo a imagem pessoal e promovendo o senso de auto eficácia”. As redes de apoio social, assim como as redes de capital social para Bourdieu (1980), consistem em um conjunto de sistemas e de pessoas significativas que compõem os elos de relacionamentos recebidos e percebidos do indivíduo. Elas estão relacionadas à percepção que as pessoas têm de suas relações, de suas competências no estabelecimento de vínculos e dos recursos oferecidos frente às situações de risco que se apresentam no cotidiano (Brito e Koller, 1999).

De modo semelhante, para Bourdieu (1980), o capital social de um indivíduo depende das ligações que ele pode, efetivamente, mobilizar – quanto maior a sua rede, mais ele terá benefícios, não necessariamente materiais, podendo ser simbólicos, psicológicos, culturais ou econômicos. A interação entre os componentes das redes sociais fomenta trocas constantes

que favorecem os pares, resultando em um ambiente de segurança pela sustentação mútua (Hypóllito, 2013).

Esses componentes estabelecem, o tempo todo, essas ligações dentro da rede, de maneira a tornar os vínculos necessários e efetivos, implicando nas relações duráveis e subjetivamente sentidas, como conhecimento, respeito e amizade (Bourdieu, 1980).

A experiência de pertencer a grupos é fundamental para o indivíduo e a solidariedade entre seus membros torna possível sua criação e manutenção. Participar dessas redes implica em praticar constantemente o exercício da troca, a qual deve ser instaurada, especialmente, na família, instituição em que se supõe o maior capital social (Bourdieu, 1980).

Coleman (1988), por sua vez, explica o capital social pela sua função, não considerando-o uma entidade única, mas diversas entidades que têm em comum o fato de comporem estruturas sociais e de facilitarem determinadas ações de pessoas ou atores corporativos que fazem parte dessas estruturas.

O indivíduo, sendo um ser social e fazendo parte de uma comunidade, se sente responsável por cooperar com outros indivíduos, de forma voluntária, altruísta, na busca por soluções coletivas, com a finalidade de superar crises. Isso não acontece, entretanto, por causa das virtudes do indivíduo que compõe o capital social, mas sim pelo padrão de organização dessa comunidade. Quanto menos hierarquia e autocracia a organização tiver, maior será sua capacidade de produzir o capital social e para que isso ocorra deve haver confiança, senso de comunidade e valores compartilhados (Franco, 2001).

Putnam (2002) salienta que a cooperação só acontece quando existe confiança e, quanto mais confiança, mais cooperação. Esse processo só é consolidado se o indivíduo acreditar que outros também confiam nele, creditando ao estado o poder de fomentar a confiança entre esses pares. Para esse autor, da mesma forma que acontece com o capital financeiro, o capital social pode ser acumulado. Por exemplo, a confiança pode ser aumentada com sua utilização – quanto mais um indivíduo confiar no outro, maior será essa confiança mútua e a possibilidade de fortalecer o capital social. Para Putnam (2002), a confiança resgata uma consciência cívica, sendo esta a única forma de capital que quanto mais se usa ou se gasta, mais se desenvolve.

Portes (2000), por outro lado, afirma que o indivíduo não precisa de laços fortes para ter capital social. Os laços de uma família são mais densos, mas nem sempre é no cerne desse grupo que o indivíduo encontra o que está precisando em termos de capital social. Esse indivíduo pode encontrar o que precisa em uma rede menos densa, como, por exemplo, em uma associação comunitária. Para esse autor, a participação nos grupos tem consequências positivas para os membros e para a comunidade, sendo melhor estar ligado a um grupo do que estar sozinho.

Os estudos nesse campo têm buscado explicar como indivíduos autônomos podem se

associar para criar sociedades funcionais, duradouras. Borgatti *et al.* (2009) realizaram um breve levantamento das principais pesquisas sobre redes, demonstrando a possibilidade de responder a uma série de fenômenos contemporâneos a partir da teoria das redes sociais.

Martinho (2003:15) descreve a rede como “um agrupamento de pontos (ou nós) que se ligam a outros pontos por meio de linhas”. Velázquez e Aguillar (2006:2), se referindo a redes sociais, descrevem “um grupo de indivíduos que, de forma agrupada ou individual, se relacionam uns com os outros, com um fim específico, caracterizando-se pela existência de fluxos de informação”. Para esses autores, os elementos que compõem a rede são: (1) nós ou atores, que se referem às pessoas ou grupos de pessoas que se agrupam com um objetivo comum (representados por pontos); (2) vínculos ou relações, que dizem respeito aos laços que existem entre dois ou mais nós (representados por linhas); (3) fluxo, que indica a direção do vínculo, expressa por uma seta que mostra o sentido, podendo ser unidirecional ou bidirecional; (4) nó solto, que indica ausência de vínculos.

Ainda em relação a essa compreensão, Velázquez e Aguillar (2006) acrescentam os conceitos de densidade, centralidade, centralização, intermediação e proximidade, indicadores importantes para a análise das redes. A densidade indica o valor, em porcentagem, que expressa a alta ou baixa conectividade entre os atores. A centralidade refere-se ao número de atores com os quais um ator específico encontra-se relacionado diretamente. A centralização diz respeito à condição especial que um ator exerce, em função do lugar que ocupa, de estar fortemente conectado à rede. A intermediação, por sua vez, trata da possibilidade que um ator possui de intermediar a relação entre outros atores da rede. Por fim, a proximidade refere-se à capacidade de um ator poder alcançar todos os nós, atores, da rede.

Considerando o conceito de redes sociais e o que foi discutido anteriormente sobre capital social, há uma forte ligação entre esses dois constructos. Dessa forma, o capital social está embutido nas redes e torna-se cada vez mais forte quanto maior é o seu uso. A confiança, por sua vez, funciona como o combustível que alimenta tanto o capital social (Bourdieu, 1980; Coleman, 1998; Putnam, 2002; Franco, 2001; Portes, 2000), quanto as redes de trabalho informal (Martinho, 2003; Velázquez e Aguillar, 2006), que aqui se pretende denominar como *redes sócio produtivas*.

Essa forma de organização em rede parece ser um recurso importante para amenizar algumas dificuldades enfrentadas no dia a dia pela categoria de trabalhadores não formais, desamparada pelo Estado. O contexto da informalidade apresenta aspectos muito peculiares, dentre os quais se destacam a solidariedade entre os indivíduos que atuam nesse meio. Há um comprometimento subentendido, desde a indicação para um emprego ou ocupação, até a prestação de socorro diante de um infortúnio (Cockell e Peticarrari, 2011).

Considerando esses elementos, a feira livre parece ser um local propício ao desenvolvimento das redes, como bem argumenta Sato (2009). Estudando as feiras livres da cidade de São Paulo, a autora afirma que devido a sua característica itinerante, instalando-se diariamente

em locais diferentes, possibilita que os feirantes conheçam muitas pessoas. Além disso, os laços de família, parentes, vizinhos, amigos e fregueses ampliam essa possibilidade. Nas palavras da autora, “é como se fosse uma grande rede que enlaça várias pessoas” (Sato, 2009:233).

A rede permite a relação construtiva entre as pessoas, que se conhecem, trocam ideias e informações; estabelecem regras de convivência; buscam a solução dos problemas à medida que aparecem; avaliam as condições da feira livre; pensam na melhor forma de trabalhar, desenvolvendo novas formas de vender e de se relacionar com a clientela (Sato, 2009; 2012).

Sato (2009) acrescenta que as formas de organização do trabalho na feira promovem eficácia nas divulgações, tomada de decisões, definindo e organizando regras, sem a necessidade de um gerente geral. É possível afirmar que as relações familiares estão fortemente presentes nesse contexto, podendo caracterizar-se de múltiplas formas: a família sendo responsável por uma ou várias unidades produtivas, que podem ser gerenciadas por um ou vários membros desse agrupamento. Ainda para a autora, a família é um importante *locus* que gera proteção para o negócio em momentos de crise e dificuldades. Em relação aos ganhos, a feira pode se constituir fonte de renda para os pais criarem seus filhos, não somente aqueles que dão continuidade aos negócios, mas também aqueles que seguem outros caminhos.

Maciel *et al.* (2013), estudando as feiras de roupas da cidade de Fortaleza, apontam que a feira é apenas o fim de uma cadeia que começa com a produção informal de bens dentro das residências, constituindo uma rede de postos de trabalho informais, em que são utilizados, como mão de obra, os próprios familiares, amigos e pessoas de confiança.

Partindo dessas considerações, este estudo propõe analisar o funcionamento de uma atividade informal e as relações de sociabilidade e de produção, aqui intitulada de redes sócio produtivas, existentes em uma feira de roupas fortalezense.

PERCURSO METODOLÓGICO

A pesquisa é qualitativa, do tipo exploratória, utilizando como técnicas de investigação a entrevista semiestruturada e a observação direta. Desse modo, buscou-se esclarecer conceitos e ideias relacionados ao funcionamento de redes sócio produtivas, priorizando os significados partilhados pelo grupo e registrados em interação com os atores. Os participantes do estudo pertencem a uma rede sócio produtiva que atua na criação de produtos, comercializados na Feira da José Avelino.

Esta feira começa na Rua José Avelino e se estende para uma avenida de grande fluxo de carros. Atualmente, a feira é conhecida regionalmente e internacionalmente como referência no comércio de confecção popular, reconfigurando o centro de Fortaleza e impulsionando o turismo de negócios, que recebe compradores de estados brasileiros, tais como Amazonas, Piauí, Maranhão, Pará, Pernambuco, além de países da África e Guiana Francesa (Chaves,

2012).

Para escolha da rede a ser estudada, optou-se por iniciar as entrevistas por quem comercializa o produto final na feira e, a partir desse ator, chegar ao conjunto de pessoas que realiza alguma atividade que permite o funcionamento do negócio. Essa opção foi intencional, em função da conveniência de uma das pesquisadoras que tinha um contato com esse componente, considerado o nó principal. A partir desse contato, utilizando um sistema “bola de neve”, outros componentes foram sendo contatados e entrevistados. Assim, não houve uma decisão *a priori* sobre o número de pessoas a serem entrevistadas. Os contatos e entrevistas foram finalizados quando se entrevistou todos os componentes da rede primária, totalizando dez entrevistas.

Faziam parte da rede estudada, cinco homens e cinco mulheres, com idades entre 17 e 55 anos. Cinco dos entrevistados são casados, quatro solteiros e um divorciado. Para poder preservar o anonimato dos entrevistados, são identificados por um codinome e por atributos relativos a cada um deles dentro da rede.

Para coletar as informações sobre a rede, foram utilizados como instrumentos:

- Cartão gerador de nomes, contendo espaço para: (1) nome, (2) tipo de relação/parentesco/vínculo, (3) papel social/função/atividade, (4) tempo que conhece, (5) moeda de troca/pagamento, (6) motivo da escolha dessa pessoa, (7) forma de contato e (8) frequência desse contato. Esse cartão foi adaptado de Maria Souza (2010).
- Roteiro de entrevista, incluindo questões sobre dados sociodemográficos e uma pergunta disparadora: Quais as pessoas que você considera que participaram para o seu negócio funcionar e como influenciaram?

Para analisar a rede sócio produtiva e elaborar o sociograma foram utilizados, respectivamente, o UCINET 6.109 e o NETDRAW 2.28. O uso desse segundo programa teve como finalidade facilitar a visualização das posições dos componentes. O material textual das entrevistas foi analisado tomando como base a análise de conteúdo.

RESULTADOS

Considerando os objetivos deste trabalho, os resultados serão apresentados em duas categorias, de acordo com as análises dos dados obtidos: (1) perfil dos participantes e (2) condicionantes da existência dessa rede.

A rede estudada é formada pelo Sr. Eliel, nó principal da rede, a Sra. Meire (esposa do Sr. Eliel) e Tânia (filha do Sr. Eliel), que ocupam lugares estratégicos na rede em estudo. Entre os demais entrevistados, tem-se duas costureiras, Maria e Mariana; um cortador, Pedro; um encarregado de fixar *strass*, José; um dono de estamperia e filho de Sr. Eliel, Junior; sua

esposa, Karine; e um serigrafista, João, que presta serviço para a rede. A renda líquida dos participantes varia de R\$320,00 a R\$6.000,00⁵ e apenas um deles possui contrato formal de trabalho, sendo os demais informais.

A figura 1 mostra o perfil dos entrevistados, componentes da rede sócio produtiva e as relações existentes entre eles.

Como pode ser observado na figura 1, é sobretudo o vínculo familiar que organiza a rede. Dos dez componentes entrevistados, quatro deles fazem parte de uma mesma família nuclear – pai, mãe, filho e filha, a quinta pessoa, casada com o filho, está diretamente relacionada a este grupo; outras duas, são tia e sobrinha; e somente três não têm relação de parentesco com nenhum membro da rede, embora tenham ingressado por indicação de amigos ou conhecidos. Considerando o tempo em que se está na rede como atributo importante, pode-se perceber que são aqueles que têm laços familiares que participam a mais tempo. Da mesma forma, os componentes que ocupam os principais papéis na rede também são da mesma família.

5 Em 2014, ano da pesquisa, esses valores correspondiam, aproximadamente, a meio salário mínimo (US\$ 120.00) até dez salários mínimos (US\$ 2,400.00).

Nome	Idade	Escolaridade	Relação de Parentesco	Papel	Atividade anterior	Forma de ingresso	Tempo na rede (anos)
Eliel	55	Fundamental completo	Marido de Meire / Pai de Tânia e Junior/ Sogro de Karine	Venda nas feiras, compra tecido etc., transporta as mercadorias	Eletricista predial	Quando perdeu o emprego	5
Meire	52	Fundamental completo	Esposa de Eliel / Mãe de Tânia e Junior/ Sogra de Karine	Cria, molda, costura, supervisiona e vende.	Costureira	Quando pediu para sair do emprego e resolveu criar a confecção.	8
Tânia	26	Superior incompleto	Filha de Eliel e Meire Irmã de Junior/Cunhada de Karine	Ajuda na criação e administração.	Estudande	Para ajudar a mãe com o novo negócio.	8
Maria	42	Fundamental incompleto	Tia de Mariana	Costura.	Faxineira e lavadeira	Convite feito por Meire	5
Mariana	22	Médio incompleto	Sobrinha de Maria	Costura.	Auxiliar de produção em facção	Convite feito pela tia Maria	3
Junior	24	Superior incompleto	Filho de Eliel e Meire/Irmão de Tânia/Marido de Karine	Proprietário da Serigrafia. Presta serviço para confecção.	Serigrafista	Para ajudar a mãe com o novo negócio.	8
Pedro	30	Superior incompleto	Não	Infesta (desenrola a malha) e corta	Cortador	Indicação da ex-esposa	1
José	17	Médio incompleto	Não	Monta os strass na tela para serem fixados	Estudante	Indicação de antigo funcionário da confecção	1
Karine	25	Médio técnico completo	Esposa de Junior	Proprietária da serigrafia. Auxilia na administração.	Técnica de	Quando casou com Junior	5
João	21	Médio incompleto	Não	Faz serigrafia.	Serigrafista	Convite feito pelo Junior	4/5

Figura 1: Dados sócio demográficos dos componentes da rede sócio produtiva pesquisada.

Ainda sobre a importância da família nessa rede, as entrevistas possibilitaram informações que apontam o surgimento de mais duas redes separadas: uma em torno da confecção de fardamentos, constituída inicialmente por Tânia; e outra em torno da estamparia, ligada a Júnior e a Karine. A confecção de fardamentos e a estamparia estão registradas como empresas individuais. Vale ressaltar que essas novas redes, além de compartilharem componentes da rede principal, também têm em comum alguns fornecedores de malhas, aviamentos, tintas,

etiquetas e *takes*. A Figura 2 ilustra a relação entre os componentes.

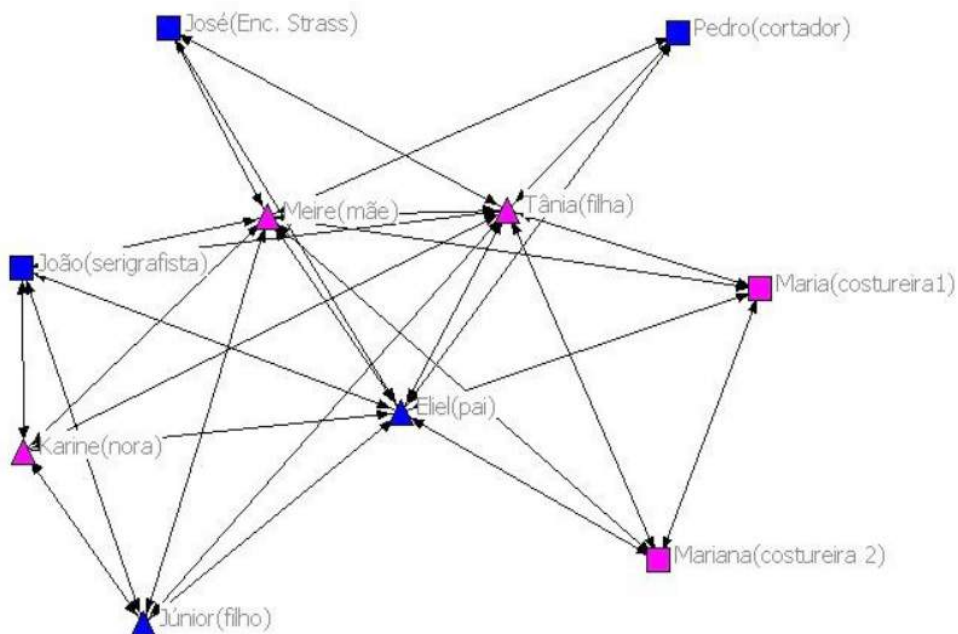


Figura 2: Representação da rede sócio produtiva pesquisada (Triângulo corresponde a componentes da família nuclear).

A importância da família nas redes de trabalho é destacada por Sato (2012:153), que afirma que “as relações de parentesco possibilitam a adoção de múltiplos arranjos de acordo com as necessidades de trabalho que se apresentam a cada momento e a cada dia da semana”. Para essa autora, somente através dos vínculos afetivos e familiares que algumas contingências podem ser aceitas, proporcionando suporte e acolhimento.

No caso da presente pesquisa, essa característica da rede aparece, por exemplo, na decisão de Eliel e Meire de dividir um espaço no ponto de venda para que seu filho e sua nora possam expor seus produtos, evitando humilhações da fiscalização e, conseqüentemente, proteger a família. Essa situação é ilustrada na fala de Karine:

Se eu não tivesse o meu sogro para dividir a banca dele comigo, porque de certa forma ele está levando a concorrência para a banca dele, porque eu faço o mesmo material que ele. Então, se não fosse ele e a minha sogra para ajudar, porque eles sabem que a gente precisa, né? [...] antes não tinha onde eu ficar, se não fosse assim, eu ia ficar na rua, só que na rua,

no horário que começa o movimento, a prefeitura manda o rapa tirar a mercadoria da gente.

Em relação aos condicionamentos para entrar na rede sócio produtiva, observa-se que a entrada das pessoas, atores ou nós, se deu por motivos diversos, sendo os vínculos criados a partir de relações de trabalho, familiares e de amizade. Esse aspecto é apontado por Marques *et al.*, (2007) para quem a entrada das pessoas nas redes acontece por contatos que levam a outros contatos, por indicação de vizinhos e por intermédio da família. Outro aspecto indicado por Marques *et al.* (2007) refere-se à religião, que nesta pesquisa também aparece como motivo que influencia o ingresso na rede, tal como pode ser observado no trecho a seguir, mencionado pela Tânia.

Ela trabalhava em uma indústria de confecção e era amiga da mãe da igreja. E ela veio fazer umas fardinhas comigo para a igreja dela, começou a conversar com a mãe e aí disse: irmã, eu estou quase saindo da empresa, oh. [E minha mãe respondeu] Pois quando você tiver saído, vem trabalhar comigo. Aí pronto: saiu de lá e parece que foi coisa de Deus, está aqui com a gente.

Os condicionantes da entrada de outros atores na rede, como José, o encarregado de colocação de *strass*, foi por indicação dos próprios prestadores de serviços. O mesmo aconteceu com Mariana, uma das costureiras, indicada por sua tia Maria, que já trabalhava para a confecção. A entrada de Pedro, cortador, foi por indicação da sua ex-esposa, amiga de Meire, proprietária da confecção e do ponto de venda. João, o serigrafista mais antigo da rede, ingressou por conhecer, desde a infância, alguns dos componentes.

Esse fenômeno é apontado por Sato (2012:150) quando afirma que “o recrutamento de trabalhadores para a feira livre aproveita-se de diversas redes de relações sociais. Dá-se de uma forma pessoal, na conversa que firma acordos, que pode ser para um dia de trabalho ou por tempo indeterminado”.

A rede sócio produtiva aqui analisada teve início através de Meire, que após trabalhar para algumas facções em casa, resolveu abrir o negócio e depois de algumas tentativas com outras pessoas, solicitou a ajuda do marido e da filha. Em outras ocasiões, seu esposo já havia sido convidado, mas recusou, por ter um trabalho formal, portanto não participava ativamente do negócio, somente após o seu desligamento do emprego, é que ele tomou a decisão de participar. Nas palavras de Meire:

Eu tive uma visão que trabalhando para mim eu ei de ter mais resultado. E também eu consegui um ponto no centro. [...] Falei com o meu marido e minha filha se eles quisessem a gente ia trabalhar junto ou então eu ia parar, pois eu pagava todo mundo e não ficava com quase nada. O que

sobrava não tava dando. Aí começamos a trabalhar para gente, e Deus está abençoando.

Com a entrada na rede de Tânia, a filha, que cursa administração de empresas, bem como de Junior, o outro filho que assumiu a elaboração das telas e da estamparia, as atividades foram redistribuídas e ficaram mais econômicas, pois a renda que seria destinada a terceiros ficou mais concentrada na família.

Conforme ilustra a figura 2, a rede está centralizada em três atores: Eliel (pai), Meire (mãe) e Tânia (filha), que são considerados os nós principais, pois partem deles todos os vínculos com os demais integrantes desta rede. A partir desses três pilares, decisões são tomadas e ações são delegadas para o restante dos atores que compõem a rede. A relação vivenciada por todos os membros é de confiança, inclusive no momento de acatarem as indicações das pessoas a serem recrutadas.

Falar de centralidade na rede é verificar a posição de um ator em relação aos outros atores e considerar a quantidade de elos que se formam entre eles. Marteleto (2001) discute o conceito de abertura estrutural, no qual não é necessariamente aquele que tem mais relações diretas o que tem mais influência, mas aquele que está mais bem posicionado na rede. Ou seja, é aquele que otimiza relações e maximiza contatos, interferindo na centralidade de um indivíduo.

No que diz respeito às relações existentes nessa rede, como já sugerido, as trocas são mediadas por diversos tipos de moedas como confiança, amizade e também competência profissional nas atividades do trabalho realizado.

Para Moya e Marques (2012:84):

Uma “economia das trocas” é pensada aqui envolvendo, por um lado “incentivos negativos” à realização das ajudas (custos) e, por outro lado, “incentivos positivos” (tipos de relações, confiança, intimidade). A “economia das trocas” envolve, assim, a combinação de diversos elementos; graus de (im) pessoalidade, confiança, intimidade, “custos”, tipos de relação e, por fim, o objeto das trocas – bens materiais, imateriais, dimensões simbólicas (prestígio).

Nota-se que todos os componentes desta rede, independente do vínculo, recebem, como objeto de trocas, valores materiais em dinheiro, mas nem sempre na forma de salário. A remuneração pelos trabalhos realizados na rede depende, em parte, da existência ou não de algum grau de parentesco. Para os atores que não possuem qualquer parentesco, a remuneração se constitui apenas no salário. Ao contrário, para os parentes da família nuclear, a remuneração se dá na forma de benesses providas pelo nó principal. Já para os integrantes

pertencentes à família extensa pode haver algum outro benefício, tais como o fornecimento de refeições e moradia.

Por exemplo, Eliel, o pai, reconhece a dedicação de Tânia, a filha, e procura premiá-la, o que implica em outras bonificações, como a estima e cuidado, o que se comprova na seguinte fala:

Não tenho pagamento fixo para ela. Tudo que ela pede o papai dá. (...) Vou dar um carro zero para ela no final do ano. Pago a faculdade e tudo que ela precisa.

Esta rede contém algumas particularidades que demonstram, desde a sua criação, uma mutabilidade constante. As mudanças vão acontecendo conforme as demandas, e os atores ou nós vão, automaticamente, se adaptando a elas. O negócio inicial da família foi a confecção de fardamentos, depois passaram para a confecção de modinha. A confecção dos fardamentos passou para a responsabilidade da Tânia (filha), fazendo surgir assim uma outra rede. As ideias sempre partiram da Meire (mãe), constantemente buscando formas de conseguir fonte de renda para sua família. Desse modo, incentivou o filho mais velho a entrar no negócio de serigrafia, evitando contratar terceiros para este trabalho e, assim, maximizando o lucro. Entretanto, o filho não se identificou com a atividade, passando-a para Junior (irmão mais novo). Meire, então, investiu no filho, pagando-lhe um curso de *design* para que pudesse adquirir conhecimentos técnicos e assim aprender a fazer a arte em tecido. O rapaz se profissionalizou e hoje tem uma estamparia, onde trabalha com sua esposa, criando assim outra rede. Os funcionários desta rede, à noite, trabalham informalmente pintando os fardamentos da filha, que por sua vez detém outra rede, como já mencionado. É importante observar que nessa rede sócio produtiva aqueles que se destacam, que parecem progredir (por exemplo, com a criação de novas redes) são os familiares. Não se percebem mudanças nas condições de trabalho e de renda das costureiras e dos outros atores que não fazem parte da família. Parece que nessas relações informais, o lucro e as maiores rendas também se concentram no dono do capital. Esses aspectos poderiam ser melhor explorados em estudos posteriores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desse trabalho foi de analisar o funcionamento de uma atividade informal e as relações de sociabilidade e produção existentes em uma feira de roupas de Fortaleza – CE.

Alguns trabalhadores se inseriram na informalidade como única alternativa, enquanto outros a abraçaram por opção, diante da possibilidade de ganhar mais, mesmo que para isso tivessem de abrir mão de direitos e benefícios sociais, garantidos em um emprego formal.

Pode-se inferir que o trabalho informal, por suas características de não ser protegido

legalmente, ser um trabalho marginal, muitas vezes ilegal e não regulamentado, está fundamentado em bases sociais e produtivas.

Existem muitas pessoas que dependem direta e indiretamente da feira para sobreviver, inclusive aqueles que trabalham em seguimentos formalizados, como fornecedores de malhas/tecidos, aviamentos, tintas dentre outros, proporcionando ocupação. Ainda que as pessoas pertencentes à rede estudada sejam caracterizadas como trabalhadores informais, algumas delas, formalizaram-se como empresas individuais. Embora o nó inicial da rede seja caracterizado como empresa individual, este recruta pessoas sem vínculo empregatício.

As relações estabelecidas entre os nós são de confiança, a entrada de novos atores e os vínculos se criam a partir de relações de trabalho, familiares e de amizade. Uns vão indicando outros nos quais confiam, o que demonstra a existência de capital social na rede sócio produtiva estudada.

Os atores recrutados pelo ator principal não podem, no sentido específico do termo, serem considerados empregados, já que não há contrato, nem demarcação e cobrança objetivas de jornada de trabalho. Como já sugerido, o contrato firmado entre os sujeitos é baseado na confiança. Do mesmo modo, esse ator principal não pode ser considerado um empregador, pois teria que trabalhar explorando seu próprio empreendimento, com pelo menos um empregado, contando ou não com ajuda de trabalhador não-remunerado, membro da unidade domiciliar. Com frequência, o que se observa é que esse trabalhador, ator principal da rede, não tem empregados, mas pessoas às quais ele recorre para auxiliar na sua atividade.

Concluindo, observa-se que a rede sócio produtiva se caracteriza primeiramente pela *confiança*, como moeda de troca mais importante, embora não seja a única. A amizade, os laços afetivos e as relações familiares também podem ser considerados imprescindíveis nessa relação.

Em segundo lugar, nem sempre o contratado é remunerado por meio de dinheiro, tanto na forma de salário, como serviços prestados. Há casos de troca de favores, isto é, as relações são proveitosas para os envolvidos, o que se observa, mais claramente, no caso dos familiares. Portes (2000) ressalta que as formas de trocas não monetárias podem ser pontos importantes de poder de influência, pois as consequências positivas da sociabilidade e o fato de que os benefícios não precisam ser necessariamente monetários, tornam as relações mutuamente proveitosas.

Por último, o indivíduo que se agrega à rede também pode arregimentar outros para realizar tarefas não necessariamente vinculadas à função a que lhe foi atribuída pelo ator principal, propiciando outras ramificações que podem dar origem a novas redes sócio produtivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alves, Giovanni (2005), *O novo (e precário) mundo do trabalho: Reestruturação produtiva e crise do sindicalismo*. São Paulo: Boitempo.
- Alves, Giovanni (2007), *Dimensões da reestruturação produtiva: Ensaio de sociologia do trabalho*. Londrina: Práxis; Bauru: Canal 6.
- Antunes, Ricardo (2011), “Os modos de ser da informalidade: Rumo a uma nova era da precarização estrutural do trabalho?”, *Serviço Social*, 107(3), 405-419.
- Araújo, Noália Magno; Siebra, Priscila; Hyppólito, Karen; Maia, Luciana; Matos, Tereza Gláucia (2011), “Feiras e feirantes: As múltiplas formas de trabalhar e de sobreviver na cidade de Fortaleza”, in *XVII Encontro de Iniciação à Pesquisa da UNIFOR*. Fortaleza, Ceará. [Mídia Eletrônica – CD do XVII Encontro de Iniciação à Pesquisa da Universidade de Fortaleza]
- Bronfenbrenner, Urie (1996), *A ecologia do desenvolvimento humano: Experimentos naturais e planejados*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Borgatti, Stephen; Mehra, Ajay; Brass, Daniel; Labianca, Giuseppe (2009), “Network analysis in the social sciences”, *Science*, 323(5916), 892–895.
- Bourdieu, Pierre (1980), “Le capital social: Notes provisoires”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31(1), 2-3.
- Brito, Raquel Cardoso; Koller, Silvia Helena (1999), “Redes de apoio social e afetivo e desenvolvimento”, in Ana Maria Carvalho (Org.), *O mundo social da criança: Natureza e cultura em ação*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 115-130.
- Cacciamali, Maria Cristina (2000), “Globalização e processo de informalidade”. *Economia e Sociedade, Campinas*, 14, 153-174.
- Chaves, Raquel (2012), “Cidade ambulante”. *Universidade Pública da UFC*, 12(66), 32-35.
- Chesnais, François (1996), *A mundialização do capital*. São Paulo: Xamã.
- Cockell, Fernanda Flávai; Peticarrari, Daniel (2011), “Retratos da informalidade: A fragilidade dos sistemas de proteção social em momentos de infortúnio”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16(3), 1709-1718.
- Coleman, James (1988), “Social capital in the creation of human capital”. *The American Journal of Sociology*, 94(Suppl.), 95-120.
- Debord, Guy (1992), *La société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- Feijó, Carmem Aparecida; Silva, Denise Britz do Nascimento; Souza, Augusto Carvalho (2009), “Quão heterogêneo é o setor informal brasileiro? Uma proposta de classificação de

atividades baseada na ECINF". *Revista de Economia Contemporânea*, 13(2), 329-354.

Filgueiras, Luiz; Druck, Graça; Amaral, Manoela Falcão do (2004); "O conceito de informalidade: Um exercício de aplicação empírica". *Caderno CRH, Salvador*, 17(41), 211-229.

Franco, Augusto de (2001), *Capital social: Leituras de Tocqueville, Jacobs, Putnam, Fukuyama, Maturana, Castells e Levy*. Brasília-DF: I. de P. Millennium, Editora, 49-90.

Gondim, Sonia Maria Guedes; Feitosa, Girleide Novaes; Santos, Ivna Christine de Novaes; Sá, Márcio de Oliveira; Bonfim, Mirela Cardoso do (2006), "Carteira de Trabalho, artigo de luxo: O perfil psicossocial de trabalhadores informais em Salvador, Bahia". *Estudos de Psicologia*, 11(1), 53-64.

Harvey, David (2006), *Condição pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 15 ed. São Paulo: Loyola.

Hyppólito, Karen (2013), *O desenvolvimento de redes sócio produtivas em uma feira de roupas em Fortaleza-CE*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza. Fortaleza: UNIFOR

Hyppólito, Karen; Matos, Tereza Gláucia (2012), Trabalho informal e redes sócio produtivas: O caso da feira de roupas da rua José Avelino, in *XII Encontro de Pós-graduação e Pesquisa da UNIFOR*. Fortaleza- Ceará. Consultado a 15.10.2013, em <http://www2.unifor.br/encontros/PDFs/9229%20-%20Resumo.pdf>

Lima, Jacob; Soares, Maria (2002), "Trabalho flexível e o novo informal". *Caderno CRH*, 15(37), 163-180.

Maciel, Regina Heloisa; Matos, Tereza Gláucia; Viana, Luciana Maria Maia; Fontenelle, Marselle Fernandes; Santos, João Bosco Feitosa (2013), "A case study of a clothing vendor at street fairs of Fortaleza: A description of a social productive network", in *Understanding Small Enterprises (USE) Conference 2013, Proceedings*. Nelson: New Zealand.

Marques, Eduardo; Bichir, Renata; Pavez, Thais; Zoppi, Miranda; Moya, Encarnación; Pantoja, Igor (2007), "Redes pessoais e pobreza em São Paulo", in *Anais do XXXI Congresso Nacional da ANPOCS*, São Paulo. São Paulo: ANPOCS, 1-29.

Marteleto, Regina Maria (2001), "Análise de redes sociais: Aplicação nos estudos de transferência da informação". *Ciência e Informação*, 30(1), 71-81.

Martinho, Cássio (2003), *Redes uma introdução às dinâmicas da conectividade e da auto-organização*. Brasília-DF: WWF Editora.

Moya, Encarnación; Marques, Eduardo (2012), "Trocas sociais, apoios e mecanismos relacionais", in Eduardo Marques (Org.), *Redes sociais no Brasil: Sociabilidade, organizações civis e políticas públicas*. Belo Horizonte: Fino Traço.

Nascimento, Virna (2013), *Estudo sobre inserção e permanência do trabalhador informal em uma feira de confecção*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza. Fortaleza: UNIFOR.

Nogueira, Roberto Passos; Baraldi, Solange; Rodrigues, Valdemar de Almeida (2007), “Limites das noções de precariedade e desprecarização do trabalho na administração pública”, in Ministério da Saúde [MS], *Observatório de Recursos Humanos em Saúde: Estudos e análises*. Brasília, MS.

Portes, Alejandro (2000), “Capital social: Origens e aplicações na sociologia contemporânea”. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 33, 133-158.

Putnam, Robert (2002), *Comunidade e democracia: A experiência da Itália moderna*. 3 ed. Rio de Janeiro: FGV.

Russell, Steve; Gilbert, Michael (2002), “Social control of transnational corporations in the age of marketocracy”. *International Journal of the Sociology of Law*, 30(1), 33-50.

Santos, João Bosco Feitosa; Maciel, Regina Heloisa; Ramos, Ana Maria (2012), *Trabalhadores informais em equipamentos urbanos destinados ao lazer do município de Fortaleza*. Relatório de pesquisa, Edital MCT/CNPq/MEC/CAPES Nº 02/2010. Fortaleza.

Santos, Marlon Cavalcante; Silva, Eciene Soares da; Silva, José Borzacchiello da (2011), “Dinâmica socioeconômica e a formação de territórios no centro de Fortaleza-CE o beco da poeira e a feira da sé”. *Revista Geográfica de América Central*, 2(47E), 1–13.

Sato, Leny (2012), *Feira livre: Organização, trabalho e sociabilidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Sato, Leny (2009), Visitando a feira livre: Notas sobre sua organização e seu trabalho. *Mnemosine*, 5(2), 227-248.

Sennett, Richard (2009), *A corrosão do caráter: As consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 14 ed. Rio de Janeiro: Record.

Souza, Jessé de (2010), *Os batalhadores brasileiros nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo-Horizonte: Editora UFMG.

Souza, Maria Eliene Soares de (2010), *Capital social em redes sociais: um estudo de caso da Rede associada de mulheres empreendedoras - RAME*. Dissertação de Mestrado em Administração, Universidade de Fortaleza. Fortaleza: UNIFOR.

Velázquez, Alejandro Álvarez; Aguilar, Gallegos Norman (2006), *Manual introdutório à análise de redes sociais: Medidas de centralidade. Exemplos práticos com UCINET 6.109 e NETDRAW 2.28*.



Catia Antonia da Silva²

Resumo

Ensinada oralmente em famílias e comunidades, a pesca artesanal usa técnicas tradicionais de pescar e navegar, bem como apetrechos e embarcações, também tradicionais, feitos com baixa tecnologia. Neste artigo, em que se versa nos contributos, antagonismos e cooperações do circuito produtivo de tal pesca em localidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, relaciona-se a produção social do espaço a modos possíveis de analisar a vida e o cotidiano, para se compreender a sociabilidade das economias locais que permeiam o circuito. Nos conceitos, na episteme e na metodologia utilizados, quer-se oferecer uma contribuição ao debate sobre a ecologia de saberes e as epistemologias do Sul.

Palavras-chave: pesca artesanal, economia local, ecologias de saberes, metrópole, geografias das existências.

Abstract

Orally taught within families and communities, artisanal fishery uses traditional techniques of fishing and navigating, as well as traditional low-technology boats and gear. This article, concerning the contributions, antagonisms and collaborations within the production circuit of artisanal fishery in areas of the Rio de Janeiro Metropolitan Region, relates the social production of space to possible ways of analysing existence and everyday life to make sense of the sociability of the local economies permeating the circuit. The concepts, episteme and methodology applied are intended as a contribution to the debate on the ecology of knowledge and the South epistemologies.

Keywords: artisanal fisheries, local economies, ecologies of knowledge, metropolis, geography of existences

1 Este artigo apresenta resultados do Projeto de Pesquisa: Economia Política do Território: Análise da Cadeia Produtiva da Pesca Artesanal na Metrópole do Rio de Janeiro, fomentado pelo CNPq e FAPERJ.

2 Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)- Brasil. Professora Doutora dos Programas de Pós-Graduação em Geografia e em História Social do Território da UERJ/FFP. Pesquisadora Produtividade do CNPq e da FAPERJ. Contato: catia.antoniam@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Atividade de trabalho enraizada na cultura popular, a pesca artesanal caracteriza-se por habilidades especiais que as famílias e comunidades que a praticam passam de geração em geração: além da arte de extrair frutos do mar (a pesca propriamente dita), também a arte de cultivá-los (maricultura) e a de confeccionar embarcações e apetrechos. A essa tradição devem os pescadores artesanais os saberes empíricos, próprios da sua formação profissional, que há muitas gerações os habilitam a pescar e navegar e os tornam conhecedores de várias dinâmicas da natureza (os ventos, o clima, as condições meteorológicas, a temperatura e profundidade das águas, etc.).

Integrante que é do circuito produtivo brasileiro, onde lhe fazem concorrência a pesca industrial e a aquicultura, a pesca artesanal tem no Brasil uma grande importância como posto de trabalho e como atividade econômica, e o seu circuito produtivo, complexo, engloba a extração de pescado, a maricultura, o beneficiamento, a venda por atacado e a varejo, a produção e conserto de redes e de embarcações, e várias outras atividades.

Pode classificar-se a pesca artesanal como pertencente ao circuito inferior da economia pesqueira, porque não extrai em grande escala, respeita os processos da natureza, efetua-se com mão de obra familiar ou de parceiros, não reveste feições de trabalho assalariado, e, por ser tecnologicamente muito menos sofisticada que a pesca industrial, não apenas requer dos pescadores um esforço físico maior, amiúde extenuante, senão também exige esse universo de saberes em que a tradição oral os apossa, mas cuja intelectualidade a tradição acadêmica se dedigna de reconhecer, porque não são saberes livrescos e chancelados pelas dominantes formalidades do letramento. Em face de tudo isto, a pesca artesanal dá ensejo a que se pondere nas Epistemologias do Sul.

Quando a perquirimos à luz dos estudos urbanos acerca do município do Rio de Janeiro, evidenciou-se-nos que ela envolve milhares de trabalhadores, homens e mulheres, nas três áreas marinhas da região metropolitana fluminense, quais sejam: a Baía de Guanabara, a Baía de Sepetiba e a Região Oceânica. Ao mapear-se a participação da vida coletiva desses trabalhadores no circuito produtivo espacial, pode ver-se implícita a relação entre a sua atividade pesqueira e a vida urbana, relação essa que tem vetores e resultantes bem distintos, de cooperação socioespacial e de conflitos dos pescadores com outros agentes sociais assim do setor público como do privado.

Compreender os sujeitos subalternos estudando-os com base em autores que problematizam a colonialidade (Santos, 2010; Quijano, 2010; Grosfoguel, 2010) impõe-se como um desafio metodológico a quem aspira a compreender a história do tempo presente e, nesta, a complexidade disto a que pode chamar-se de a Geografia das Existências das bases populares (os modos por que vivem, se organizam e atuam no espaço geográfico as classes pobres, em meio aos óbices materiais e conflitos de interesses com que a modernidade lhes põe

em xeque a existência). Destarte, representa um desafio para se entender o profundo valor heurístico do conceito de produção social do espaço e, especificamente, do conceito de tecido social das metrópoles, segundo se empregam ambos nas Epistemologias do Sul.

Vai nisto o cuidado de produzir conhecimento levando-se em conta a visão de mundo dos homens e mulheres da pesca e investigando-se a pluralidade das suas condições de existência, para elucidar a grande complexidade social, econômica e política em que se produz a sustentabilidade alimentar de muitos, inclusive a dos pobres, e na qual estes, para resistirem nos contextos da modernização urbana brasileira, não podem senão construir e reconstruir perenemente os sentidos do seu cotidiano, da sua existência, das suas sociabilidades, das suas geograficidades (relações com dos pescadores com o meio natural, onde pescam) e historicidades (composição da memória e da identidade, que são construídas nas relações sociais, que dialogam com as heranças culturais).

No *Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: Sul-Sul, Sul-Norte, Norte Sul Global*, realizado em Coimbra em julho de 2014, evento em que apresentamos comunicação no grupo de trabalho *Outras Economias*, deparou-se-nos a mesma visão de mundo a que já nos vínhamos dedicando como coordenadora do *Núcleo de Pesquisa e Extensão: Urbano, Território e Mudanças Contemporâneas*, da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NUTEMC-FFP-UERJ). Era a visão de novas possibilidades epistemológicas, pela qual havia tempo nos orientávamos trabalhando com artigos e livros de Boaventura Sousa Santos, Hassan Zaoual, Michel de Certeau, Ana Clara Torres Ribeiro e Milton Santos, entre mais autores, que elaboram os fundamentos duma nova episteme, apta a reconhecer e elucidar as formas de dominação contemporâneas e, do mesmo passo, contribuir dialética e dialogicamente para o debate emancipatório, criando ou refundindo conceitos capitais e desenvolvendo metodologias que sobretudo permitam revelar o Outro como sujeito da sua própria ação. Neste revelar sujeitos invisibilizados consiste a proposta de Santos (2002) de superar o que ele denomina de razão indolente, uma razão que nega ou esconde seja possível outro modo de entender o mundo e os sujeitos sociais, e para fazer frente à qual o mesmo autor recomenda criar-se uma razão cosmopolita. Precisa-se desta para construir a Sociologia das Emergências, desvendar invisibilidades, rebater a ideia, tão propalada quanto falaz, de que esteja e impere o capitalismo nas atividades econômicas de todo o planeta, e reconhecer novas formas de emancipação, traduzindo (isto é, compreendendo o sentido) da ação dos sujeitos sociais que constroem epistemologias (visões de mundo e de (des)envolvimento) menos agressivas do que as da lógica perversa da colonialidade e as desta ocidentalização do mundo chamada processos de modernização (Milton Santos, 2002; Silva, 2014; Ribeiro, 2013; Ribeiro et al. 2001).

Visando a contribuir para o esforço reflexivo que Santos (2010) aconselha se consagre às Epistemologias do Sul, o presente artigo vem meditar os resultados de pesquisas do NUTEMC que deram a conhecer formas de antagonismo e de cooperação no circuito produtivo da pesca artesanal, ao estudarem neste a produção social do espaço articulando-a com

novas maneiras de ver a existência e o cotidiano e, assim, de compreender as formas de sociabilidade existentes nas economias locais que permeiam esse circuito em contextos metropolitanos do Rio de Janeiro. Tem o artigo duas partes: a primeira explicita as bases conceituais e metodológicas a norteá-lo; a segunda, interagindo com a anterior, expõe o circuito produtivo da pesca artesanal da metrópole.

DA METODOLOGIA EMPREGADA EM REVELAR CIRCUITOS POUCO VISÍVEIS

O principal desafio na contemporaneidade é superar as grandes fronteiras impostas pela produção científica e pelas lógicas do planejamento racional e burocrático que separam: o trabalho e a cultura; a economia e a sociabilidade; a geografia urbana, a econômica e a da cultura. A cada maior grau de especialização, conforme ensina Weber (2001), maior é a nossa incompreensão em face do mundo. Diz Weber (2001) que o mundo moderno, com as metodologias das ciências e com os objetos tecnológicos, não fez aumentar a nossa consciência do mundo. Resulta é num pendor crescente para a alienação e superficialidade do letramento, diante duma realidade social cada vez mais densa e mais complexa (Weber, 2001, 2000). O fetiche da mercadoria impede-nos ainda de ver os processos reais nas esferas da produção e distribuição das riquezas.

Esta força da ocidentalização do mundo corresponde à imposição do pensamento dominante da modernidade, designado por Boaventura Santos (2010) como *pensamento abissal*. Diz o autor (Santos, 2010: 31-32):

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha'. A divisão é tal que 'o outro lado da linha' desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha.

O pensamento pós-abissal tem profunda relação com a proposta epistemológica do Sul, quando reconhece a necessidade de produzir outras epistemes que reconheçam a troca de saberes, isto é, estabeleçam uma relação horizontal entre o saber científico e o saber dos sujeitos sociais que tecem as suas práticas cotidianas. Este pensamento pós-abissal abre

o fazer científico a um maior engajamento e identifica as cosmologias e os sentidos das ações dos grupos subalternos, produzindo outras formas de enfrentar a luta social contra as racionalidades dominantes e de reflexionar sobre outras economias possíveis densas para compor o futuro do (des)envolvimento a partir do lugar e do cotidiano (Milton Santos, 1996, 2010).

Estudando o debate sobre as Epistemologias do Sul, relacionamo-lo com as cidades e metrópoles, com as lutas sociais e insurgências nas formas de apropriação urbana, e com a importância dos saberes e das práticas dos pescadores artesanais, tudo isto questões que impende sejam aprofundadas para se elucidarem a multiculturalidade e a multicosemologia que habitam o urbano. Para tal aprofundamento pode contribuir muito esse debate, assim como podem as teorizações, que também nos votamos a examinar, do economista africano Hassan Zaoual (Zaoual, 2006).

Almejamos contribuir a que a Geografia se altere nos seus fundamentos filosóficos e metodológicos, para se tornar uma ciência mais sensível, cujas investigações incorporem o “tempo lento” de que fala Milton Santos (1996), e assim compreendam os sentidos das ações dos sujeitos sociais considerados na fenomenologia da pesquisa. A este respeito, ajudam-nos a analisar a natureza complexa das economias locais as teorizações do economista Zaoual (Zaoual, 2006), pois transcendem o campo restrito e clássico da economia como ciência da administração da riqueza. Esse autor, africano e marroquino, constrói uma ciência sensível, demonstradora de que nem todo mercado é capitalista, de que jamais a economia tem essa neutralidade abstrata, genérica ou racional com que a figuram a sociedade de massas e as bolsas de valores. A crença de que todo mercado é mercado capitalista, promovem-na o discurso hegemônico e as concepções de modernidade na construção de um pensamento único, impedindo de ver as riquezas da produção de vida social no capitalismo periférico.

Os aspectos humanos das relações sociais, dos jogos políticos e das ideologias impõem a aceitação de uma “ordem racional”, construindo assim a secularização, a ocidentalização e a colonialidade do saber, o que significa o espraiamento do capitalismo em escala planetária (Quijano, 2010; Santos, 2008; Poulantzas, 2000). Ao aprofundar-se na sua análise baseada nos mercados da África, Zaoual (2006) impressiona com a sua narrativa analítica sobre os sítios, conceituados por ele como categoria analítica referente às localidades onde as economias populares engendram as riquezas dos países africanos, assim como, por analogia o podemos dizer, as economias populares engendram riquezas em localidades da América Latina. Trata-se de elos a unir as ações modernas, exigidas pelo tempo presente, às heranças culturais historicamente produzidas. Superando o velho e ultrapassado par conceito formal-informal, o autor acrescenta para a compreensão da economia: a vida cotidiana, a vida coletiva, as formas de dominação existentes, e bem assim as formas de resistência e insurgência possíveis. A proposta de Zaoual de valorizar a análise das economias locais, acolhe-a Torres Ribeiro (Ribeiro, 2006, 2005), que a reconhece como portadora de uma nova episteme por ser uma proposta com “natureza relacional, dialógica, transdisciplinar e aberta – exigindo

investimentos em metodologia e conceitos” (Ribeiro, 2006: 10). Sobre a necessidade de um novo fazer científico, afirma Zaoual (Zaoual, 2006: 31 e 32).

Na abordagem dos sítios, o “espaço pensado” deve corresponder ao espaço em que os homens acreditam e vivem. Essa exigência pressupõe, por si só, o abandono do recorte tradicional das ciências sociais e uma orientação conceitual muito mais flexível e voltada para os “imaginários de situação”. É uma maneira de repensar os “lugares” em sua especificidade, levando em conta os sistemas de representação dos atores. Tais como descritos em nossa abordagem, os sítios não são espaços geométrico-euclidianos e vazios de sentido. Não são aqueles “não-lugares” semelhantes a grandes estações ferroviárias ou a supermercados de megamáquina da sociedade econômica; também não são semelhantes aos sítios virtuais da internet mesmo que esses últimos corroborem, no mundo do artificial, a necessidade de sítios para os humanos.

Estudando os sítios como possibilidades locais em que o cotidiano praticado envolve uma multiplicidade de relações que estruturam a economia local, este diálogo interdisciplinar traz à lembrança, por um lado, os estudos em que Michel de Certeau (Certeau, 2000), no analisar as trajetórias do homem ordinário, elucidam o cotidiano praticado nas cidades e, por outro lado, os conceitos de “espaço banal”, “espaço de abrigo” e “homens lentos” com que Milton Santos (2010, 1996, 1994) desvela nas metrópoles o lugar onde se abrigam os mais pobres. Esta abordagem, desde a primeira vez que a aplicamos ao estudo da pesca artesanal, tem-se-nos revelado aprimoradora da metodologia e das práticas da pesquisa, porque força a conceber trabalhos de campo que permitam captar os sentidos das ações dos pescadores, entender os universos simbólicos dessas pessoas, descobrir-lhes as fronteiras sociais, os problemas, os desideratos. Ciência social sensível é a que problematiza as existências sociais na construção da vida coletiva, segundo o faz, por exemplo, Zaoual (2006), que foge das estatísticas reducionistas, para ir investigar as economias locais à luz do conceito de sítio. No presente trabalho, cujo escopo é expor o circuito produtivo da pesca artesanal como este se apresenta na metrópole do Rio de Janeiro, delinearemos as limitações e potencialidades de tal circuito, velando-nos dos diversos conceitos, acima referidos, que nos ajudam a compreender o debate sobre as economias locais.

A economia local e o território prestam-se a inspirar ferramentas conceituais, teóricas e metodológicas assaz importantes para a análise do cotidiano e da arte de fazer dos sítios. Contribuem para analisar o circuito produtivo da pesca artesanal em contextos metropolitanos, porque facultam perceber as relações entre a sociedade e o Estado que interferem no circuito produtivo da economia espacial. O conceito de território é categoria analítica que permite ver a totalidade como uma dialética socioespacial, conforme ensinam Haesbaert (2006), M. Santos (2010) e Ribeiro e Silva (2004), com base na identificação dos conflitos

que as grandes corporações e o Estado causam ao espaço coletivo e à história dos lugares. Trata-se do enfrentamento cotidiano de ações entre diversos agentes que compartilham o mesmo espaço geográfico: a metrópole (Silva et al., 2012; Ribeiro et al., 2001). A metrópole consiste na diversidade de tipos de atividades econômicas, de ações estatais e de disputas de projetos, em que coabitam racionalidades dominantes e racionalidades não hegemônicas (Santos 1996, Ribeiro, 2005, Certeau, 2000). Com o advento de novas modernizações nas décadas de 2000 e 2010, o território das metrópoles brasileiras tornou-se, como categoria de poder e como espaço banal, uma categoria complexa, fazendo-se necessário entendê-lo como totalidade, ou seja, reconhecer os usos do espaço, e juntamente os conflitos e formas de cooperação envolvidos nestes usos (Santos, 1996, Silva 2011). Aliado à compreensão da metrópole, com seus desideratos e com ações de múltiplos agentes, percebemos o duplo papel do Estado, ora de expulsar pescadores das áreas de grandes empreendimentos, ora de garantir-lhes direitos como trabalhadores. Neste sentido, para compreender o circuito produtivo da pesca artesanal no contexto metropolitano é imprescindível compreender a economia política do território no qual se realiza esse circuito, pois desta maneira se podem compreender os limites e as potencialidades engendrados na relação da pesca com o Estado (Silva, 2014).

Entretanto, do ponto de vista da “ecologia de saberes” (Santos, 2010), a possibilidade de compreender o presente e a imensa possibilidade de ocorrerem experiências sociais não podem explicar-se com uma teoria geral. Daí a pobreza das análises que não reconhecem ser possível interpretar de outros modos o conhecimento produzido nas práticas cotidianas, práticas essas reconhecidas por Santos (2010) e Ribeiro (2005). Sem dúvida o pescador artesanal tem das condições meteorológicas e do regime das chuvas um conhecimento melhor do que o dos nossos alunos de graduação que hajam cursado a disciplina de Climatologia, pois o pescador traz consigo o aprendizado que obteve no cotidiano prático, e os alunos o aprendizado científico, feito de teorias e de formulações lógicas, abstratas, desprovidas da vivência norteadora experimentada pelo corpo no espaço e da qual se infunde o conhecimento do pescador.

Poderíamos reconhecer a leitura sobre a pesca na cidade como uma busca da superação das sociologias das ausências e da razão indolente, categorias propostas por Boaventura Sousa Santos, e segundo ele (2004: 14):

[...] A sociologia das ausências é uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não-existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objecto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis, objectos ausentes em presentes.

De acordo com o autor, a Sociologia das ausências refere-se às lógicas de pensamento único que impedem de ver as diversidades epistemológicas e as experiências sociais. Fundamentam-se nas lógicas da:

[...] monocultura do tempo linear, na classificação e hierarquização social, seguindo os modelos de modernização e de progresso como sendo civilizatório e as demais produções e experiências coletivas aparecem como inculturas ou atrasadas; e a valorização da lógica da escala dominante: universal e global, se coloca na imposição do tempo social único e que todos os lugares, grupos sociais e saberes ficam subordinados aos ditames dos agentes que se impõem como globais. (Santos, 2004: 15).

Sobre a lógica global ensina Santos (2004:16):

A globalização é a escala que, durante os últimos vinte anos, adquiriu uma importância sem precedentes nos mais diversos campos sociais. Trata-se da escala que privilegia entidades ou realidades que alargam o seu âmbito a todo o globo e que, ao fazê-lo, adquirem a prerrogativa de designar entidades ou realidades rivais como locais. Segundo esta lógica, a não-existência é produzida sob a forma do particular e do local. As entidades ou realidades definidas como particulares ou locais estão aprisionadas em escalas que as incapacitam de serem alternativas creíveis ao que existe de modo universal ou global.

Releva atentar, qual faz neste excerto o autor, para as lógicas que, impostas às ciências humanas, são também por estas produzidas na hierarquização assim dos problemas como das ações sociais, e acabam por gerar invisibilidades, difundir estereótipos e subordinar os grupos sociais menos privilegiados. No caso da Geografia, predomina como visão do espaço ou a do Estado, ou a dos grandes agentes empresariais ou ainda a visão, bem mais abstrata, do espaço produzido pelo capitalismo, todas as quais, mesmo quando a si as adapta a teoria crítica, invisibilizam processos, sujeitos e outras cosmovisões, culturas e economias. Por isso queremos aproximar-nos à compreensão da sociologia das emergências, às ecologias de saberes e à busca da razão cosmopolita, quando estudamos os homens e mulheres da pesca artesanal em contextos urbanos e metropolitanos, onde prevalece a força da dominação e da razão indolente.

Sobre as ecologias dos saberes, destaca o mesmo autor (2004: 19):

A ecologia dos saberes visa criar um novo tipo de relacionamento entre o saber científico e outras formas de conhecimento. Consiste em conceder “igualdade de oportunidades” às diferentes formas de saber envolvidas em disputas epistemológicas cada vez mais amplas, visando a maximização dos

seus respectivos contributos para a construção de “outro mundo possível”, isto é, de uma sociedade mais justa e mais democrática, bem como de uma sociedade mais equilibrada em relação à natureza. A questão não está em atribuir igual validade a todos os tipos de saber, mas antes em permitir uma discussão pragmática de critérios de validade alternativos, que não desqualifique à partida tudo o que não se ajusta ao cânone epistemológico da ciência moderna.

Acorde com o pensamento de Santos (2004), reconhecemos o Outro como sujeito capaz de pensar e agir sobre a sua própria história, e acreditamos que analisar estes sujeitos requer metodologias novas que lhes revelem as vivências, lhes reconheçam os desideratos e cosmovisões, lhes percebam a arte de pescar e notem a força que a oralidade, os vínculos sociais e as sociabilidades têm no trabalho deles de parceira. Nesta busca de compreender os pescadores e suas economias, orientamo-nos pela Geografia das Existências, que se apoia sobre o existencialismo sartriano (Sartre, 1979), de compreensão do ser no mundo; sobre o sentido, tratado por Santos (2002, 2010), da ações e formas de resistência; sobre o conceito de “homens lentos” (Milton Santos, 1996, 1994); sobre o conceito de “cotidiano” (Certeau, 2000); e sobre o de táticas e trajetórias, o de arte de viver e o de cartografia das ações sociais, reveladores de modos de ver o mundo (Ribeiro, 2013). Compreender a pesca no contexto para além do sistema capitalista é inscrevê-la nas leituras libertárias de, que permite a produção de uma ciência criativa, na simplicidade de aprender com os sujeitos sociais e de novo alterar as nossas epistemologias, conceitos e metodologias (Silva, 2011; Silva et. al 2012, Silva 2014) e do reconhecimento de outras economias como contribuição a formulação de outro mundo possível (Hespanha e Santos, 2011; Coraggio, 2013; Lavelle e Levesque, 2000).

CIRCUITO PRODUTIVO ESPACIAL DA PESCA ARTESANAL: A ESFERA DA PRODUÇÃO E DO TRABALHO

Para compreender as economias locais (outras economias possíveis), analisamos as relações sociais – entre o Estado e a sociedade – das ações dos pescadores no âmbito de seu trabalho no contexto urbano-metropolitano do Rio de Janeiro. Partimos do pressuposto de que a pesca artesanal é uma atividade exercida sob fortes relações de sociabilidade que criam um sítio, conjugando trabalho e cultura no interagir com os recursos da natureza. A atividade de extrair pescado e frutos do mar, os pescadores artesanais realizam-na em pequena escala e trabalhando em regime de parceria sem vínculo empregatício, parceria essa fundada sobre relações familiares e de solidariedade entre conhecidos do mesmo sítio. Geralmente os pescadores são donos dos meios de produção (a embarcação, os apetrechos de pesca e o motor, o GPS, o colete, etc.), conquanto amiúde aconteça trabalharem, juntos, na embarcação de um deles, vários que nenhuma têm.

A pesca artesanal caracteriza-se por um tipo de trabalho que se relaciona diretamente às técnicas artesanais e históricas, ao uso de técnicas modernas que integram a base material do trabalho do pescador (os objetos técnicos, os saberes e os fazeres), à cidade e à vida coletiva urbano-metropolitana. A base material do trabalho preserva as historicidades da pesca artesanal, mas adaptando-as às possibilidades do tempo presente, ou seja, aos utensílios do mercado moderno, inserindo-os no contexto da economia global: é o caso, por exemplo, da rede pesqueira, produzida na China e feita com insumos derivados do petróleo; o caso do celular, que já substituiu os rádios nas embarcações; o caso das baterias e lâmpadas brancas, que substituíram os lampiões, e do motor de popa que, movido a gasolina, vem substituindo gradativamente o remo.

As embarcações de até 12 metros de comprimento ocorrem muito na área metropolitana do Rio de Janeiro, na qual, entretanto, em vários lugares, sobressaem os caíques (embarcações em forma de canoa e com até 8m de comprimento, movidas a remo ou a motor). São esses lugares a porção da Baía de Sepetiba junto ao bairro carioca de Pedra de Guaratiba, a porção da Baía de Guanabara junto ao bairro carioca da Ilha do Governador, as águas da Região Oceânica adjacentes aos bairros do Gradim e de Itaoca, no município de São Gonçalo, e as águas litorâneas do município de Magé.

Os apetrechos e as ferramentas de trabalho compram-se geralmente em Niterói e em Seropédica, e ao seu custo somam-se o das redes, o do rancho, etc., além do custo de manutenção da embarcação. As atividades dos milhares de pescadores artesanais, por sua vez, dividem-se entre as dos que, mais numerosos, se servem dos caíques, e as dos que usam as embarcações maiores, de 10m a 12m de comprimento.

Um barco de até seis metros de comprimento acomoda até dois pescadores, que podem extrair até 200kg de pescado, dependendo do motor e da capacidade do caíque. Um barco de 12m de comprimento pode, conforme o tipo de pesca, acomodar até 12 pessoas, tem capacidade para até 10t, e com estas características faculta “sair barra afora” (expressão que os pescadores artesanais usam com o significado de “ir pescar em águas marítimas fora das baías e das enseadas”). Quando saem barra afora, podem permanecer até quinze dias no mar.

Na pesca artesanal há menos mulheres do que homens a entrar no mar e nos rios para extrair pescado, mas abundam as que o beneficiam em terra firme, o cultivam na maricultura, ou o vendem ao público, além de acompanharem mais íntima e atentamente que os homens a formação dos filhos.

É constante o intercâmbio de saberes. Operam-no os vínculos sociais e as oralidades, produzidos no cotidiano do trabalho e do viver dos pescadores artesanais nas localidades pesqueiras. Os pescadores constroem conhecimentos e estratégias com que resolver problemas de trabalho, tais como: compra de apetrechos e consertos das embarcações.

Pelo fato de a maioria desses homens e mulheres da pesca apoiar-se em saberes herdados da cultura oral, produzirem em pequena escala, e valerem-se mais da sua força de trabalho que de recursos tecnológicos, nos quais não dispõem de muito capital para investir, podemos afirmar que segundo a definição dada a esse conceito pelo seu formulador, o geógrafo Milton Santos, que o lançou numa sua obra clássica, de 1979, intitulada “O Espaço Dividido: Os Dois Circuitos da Economia Urbana dos Países Subdesenvolvidos”. O autor concebeu um par conceitual: o circuito inferior, respeitante às economias populares, e o superior, referente à economia das grandes empresas, que usam tecnologias modernas, têm alta produtividade e produzem em grande escala.

A esfera da produção pesqueira - a extração de pescado - possui estrutura complexa e alto nível de diferenciação interna. As embarcações de grande porte que conseguem extrair 10t numa só vez, são as que utilizam recursos tecnologicamente mais avançados, e essas tanto obtêm maior rentabilidade quanto logram pôr a sua produção a circular mais amplamente no mercado, podendo assim classificar-se como pertencentes ao circuito produtivo superior. As embarcações de pequeno porte motorizadas reduzem o esforço que os pescadores têm de fazer para navegarem circulando pelas áreas de pesca ou afastando-se mais do litoral. As embarcações movidas a remo exigem dos pescadores um esforço físico que lhes torna por demais penoso o afastarem-se do litoral para além de certo ponto, e desta maneira os impede de buscar maior rentabilidade para a sua pesca explorando as águas de alto mar nas quais atuam as embarcações pesqueiras de grande porte.

Os pescadores com embarcações deste terceiro tipo, as de pequeno porte e movidas a remo, claramente se incluem no circuito produtivo inferior: grande emprego de mão de obra, rentabilidade baixa, dificuldade em atualizar com frequência as técnicas e tecnologias, e capacidade de produzir originalidade e saberes pelas estratégias cotidianas (Silva et. al. 2012; Milton Santos, 2010).

Na esfera da produção da pesca artesanal existe, pois, um acentuado contraste interno. Quem acaba sofrendo mais intensamente com a poluição, com a falta de saneamento, com as proibições de áreas de contenção à pesca e navegação, devido a implementação de portos modernos, são exatamente os que menos podem afastar-se da área do entorno de embarcação, como os pescadores que trabalham nessas pequenas embarcações a remo ou a motor (Figuras 1 e 2).



Figura 1. Áreas de pesca na Ilha da Madeira – município de Itaguaí. Oeste da metrópole do Rio de Janeiro. Fonte: NUTEM, 2013.



Figura 2. Pescadores trabalhando em parceria na organização da rede. Bairro de Pedra de Guaratiba. Cidade do Rio de Janeiro. Área metropolitana do Rio de Janeiro. Fotografia 2014. Monografia de Especialização de Rodrigo Corrêa Euzébio (2014), cedido ao NUTEMC-FFP-UERJ.

Na esfera da produção, verificamos existir cooperação socioespacial entre os pescadores no tocante aos seguintes aspectos: 1) no contexto das áreas periféricas da metrópole do Rio de Janeiro, é notável o trabalho de parceria, não assalariado, quando dois ou mais pescadores

saem para exercer a atividade, em geral à noite e/ou de madrugada; 2) os apetrechos, que os pescadores vão, em grupo numeroso, comprar quase sempre em Niterói, e compram por atacado para reduzirem o preço da unidade e dividem entre os pescadores da localidade; 3) a sociabilidade que aparece nas relações com o Estado, quando, no lutarem por direitos trabalhistas (o registro profissional, o auxílio-defeso, a aposentadoria). É comum, se juntam para ir ao centro da capital fluminense reclamar esses direitos a representantes do Ministério da Pesca e Aquicultura, do Instituto de Previdência Social e do Ministério do Trabalho e Emprego. Tais são alguns dos elementos identificados na relação desses sujeitos com as sociabilidades, às solidariedades e aos saberes construídos na e pela vida cotidiana.

Quanto à esfera da circulação, a cooperação socioespacial assume outras formas, como se verá a seguir.

A ESFERA DA CIRCULAÇÃO

O circuito da pesca artesanal da área metropolitana do Rio de Janeiro compõe-se de múltiplos mercados, os quais dividimos aqui segundo uma tipologia pedagógica, para que o leitor os compreenda no todo. Nesta tipologia necessária, ensaio de organização das ideias e de produção duma pedagogia da complexidade, classificamos o mercado em dois tipos: os varejistas e os atacadistas, ambos com subdivisões internas:

MERCADOS VAREJISTAS: São os locais de venda de pescado para o consumidor final, e onde é possível achar os mercados abaixo descritos.

Mercados populares: Pertencem ao circuito inferior da economia da pesca e caracterizam-se pela presença de comerciantes de baixo poder aquisitivo, a quem os pescadores chamam “bolseiros”. (Estes comercializam o pescado em charretes, bicicletas, carrinhos de mão e, em certos casos, nos seus próprios automóveis, quase sempre muito antigos e surrados pelo uso. Os “bolseiros” não têm ponto fixo, constituem uma espécie de “ambulantes”.)

Pequenas peixarias: Integrantes do circuito inferior da economia, são estabelecimentos comerciais de pequenos peixeiros. Comercializam reduzida quantidade de pescado, e soem ocorrer nas comunidades mais carentes, nos bairros populares. (O estabelecimento costuma ficar no terreno da casa do peixeiro, sendo o peixe acondicionado em isopor e gelo, com utilização de poucos recursos tecnológicos.)

Peixarias das feiras populares: São barracas onde, nas feiras livres, o pescado fica exposto em tabuleiros. Fazem parte do circuito inferior da economia da pesca. Em muitos casos, o peixeiro é também pescador artesanal, que pesca de madrugada e vende pela manhã o que pescou (Figura 3).



Figura 3. A imagem fotográfica ilustra a venda de peixes pelos pescadores e familiares, após a pescaria que em geral é feira na madrugada e os pescadores pela manhã vendem a varejo aos consumidores. Localidade de Itaipu. Município de Niterói. Área leste da Metrópole do Rio de Janeiro 2014.

Fonte: NUTEMC-FFP-UERJ.

M dias peixarias: Estabelecimentos dotados de escassa estrutura tecnológica, essas peixarias dispõem, por exemplo, de pequenos frigoríficos, de balcão apropriado, com divisórias, e de refrigera o na área onde se expõem os peixes ao público. Estas peixarias, em geral, compram diretamente do pescador e do atravessador ou nos grandes mercados atacadistas. Fazem parte do circuito superior intermediário, que é mais dotado de tecnologia de refrigera o e de beneficiamento, sua influencia   municipal.

Grandes peixarias: Pertencentes ao circuito superior da economia da pesca, estas peixarias têm toda a estrutura tecnológica necessária ao seu negócio, e ocorrem sobretudo mediadas pelos supermercados. Neste caso, não são os pescadores quem lhes fornece diretamente o produto que elas comercializam, mas comerciantes que o compram ou de pescadores artesanais ou de outros comerciantes. É dotado de alto nível de tecnologia de refrigera o e de beneficiamento. Sua influencia de mercado   estadual e nacional.

MERCADOS ATACADISTAS: Podemos consider -los como sendo aqueles onde se vendem grandes quantidades de mercadorias ao consumidor intermédio, que difere do consumidor final por não consumir a mercadoria como valor de uso, mas empregá-la como valor de troca, a fim de auferir capital ou renda. Destacam-se três tipos de mercados atacadistas:

Pequenos mercados atacadistas: O que os define são os pontos próximos às áreas de embarque nos quais, à beira de rios ou do mar, os caminhões de pequeno porte dos comerciantes aguardam os pescadores em dias e horários pré-definidos. É o caso do Canal de Magé, da Praia de Itaoca e da Praia da Luz no município de São Gonçalo. Podemos considerá-los pertencentes ao circuito inferior, cujo lucro é gerador de renda.

Médios mercados atacadistas: São como, no município de São Gonçalo, o mercado de pesca de Gradim, que, dotado de pouca tecnologia, apesar de ter duas fábricas de gelo, não há tecnologia de beneficiamento e de refrigeração do pescado. Neste mercado, os pescadores vendem rapidamente o produto para os comerciantes que em menos de 24 horas devem repassar o produto para outros grandes comerciantes (supermercados, restaurantes, etc.). A maior dificuldade analítica está no grande número de pescadores e no número não muito grande de vendedores, uns com caminhões frigoríficos, outros dependentes do gelo para armazenar o produto em pequenos caminhões. A dificuldade relaciona-se ainda com a circulação das mercadorias, pois que, embora estas todos os dias circulem abundantemente, não há divulgação das quantidades em que circulam.

Grande mercado atacadista: Os comerciantes que atuam diretamente com o pescador, em geral, levam o produto para a central estadual de abastecimento, conhecida como CEASA-RJ³, que tem uma logística global na intermediação entre comerciantes e produtores na área de agricultura, pecuária, pesca e aquicultura. Os pescadores, na sua maioria, têm escassa presença na CEASA-RJ, porque é necessário ter um veículo para transporte dos tabuleiros da área de desembarque dos barcos até a central de abastecimento, no interior da central necessitam pagar carregadores e motoristas para que transportem seus produtos até a área do leilão. Desse modo, observa-se, uma estrutura operacional que, por ser complexa e onerosa, termina por ficar a cargo dos comerciantes bem sucedidos tecnicamente e financeiramente.

Observamos que as formas de cooperação socioespacial dependem da localidade e da tipologia. Nos mercados populares, a aproximação e as formas solidárias de autoajuda são mais evidentes entre pescadores e pequenos comerciantes. Nos mercados médios e grandes, maior é a forma de exploração do pescador. Este, sem condição de estocar, por lhe faltarem frigoríficos, acabam vendendo a preços muito baixos e os atravessadores repassam ao consumidor final o produto com preço bem elevado.

3 A CEASA é uma Central Estadual de abastecimento encontrada em vários estados da federal do Brasil. É uma empresa vinculada à Secretaria de Estado de Desenvolvimento Regional, Abastecimento e Pesca. No Estado do Rio de Janeiro são seis unidades no Rio de Janeiro: a do Grande Rio, que se situa na Cidade do Rio de Janeiro, abrange diretamente o mercado consumidor da área metropolitana. Recebe produtos de níveis fluminense, nacional e internacional.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Nos limites dessas linhas deste artigo, que se desdobra em compreender as dinâmicas sociais, econômicas, políticas e culturais dos pescadores artesanais, frente ao processo intensificado de modernização, exclusão social e modos de vida urbanos dominantes no Brasil, é fundamental identificar resistências e insurgências tecidas pela base popular em contextos urbanos e metropolitanos. O debate sobre as Epistemologias do Sul reconhece o sujeito pescador como possibilidade de ver o Outro na totalidade daquilo que o Outro é (como sua cultura e sua cosmologia), nos ajuda a refletir sobre outras formas o (des)envolvimento, que superem o modelo ocidental de desenvolvimento, que pela sua própria tradição, destrói o sentido das ações do Outro subalternizado, destrói historicidades e as espacialidades dos lugares. Assim com base numa produção de saberes construídos fora da escola formal, nas relações de sociabilidade e nas práticas solidárias cotidianas de parcerias e/ou familiares, o ensinamento da técnica reúne um saber e uma prática que precisam ser compreendidos em diálogo com as demandas da vida coletiva urbana, com os valores sociais constitutivos da cultura popular e das orientações da modernidade, tais como as relações institucionalizadas. No contexto metropolitano, observamos ainda um conjunto de conflitos: conflitos que, relacionados com outros circuitos produtivos de agentes dominantes, são moldados quer pelas modernizações industriais quer pelos agentes engendrados da urbanização (expansão residencial, autosegregação, favelização, novos usos – restaurantes, comércios e ações do Estado) e vão reduzindo as áreas de pesca artesanal nos contextos metropolitanos. Identifica-se conflitos socioambientais na Baía de Guanabara, com a expansão dos setores da petroquímica, portuária e indústria naval e na Baía de Sepetiba, com a expansão do Porto de Itaguaí, do Distrito Industrial de Santa Cruz (com a instalação em 2006 da empresa Thyssenkrupp Companhia Siderúrgica do Atlântico), do Construção do Porto Sudeste e do Estaleiro da Marinha (ambos na Ilha da Madeira – Itaguaí), que fazem reduzir as áreas de pesca e contribuem para intensificar a poluição (Silva, 2013). Podem-se expor como outros conflitos o alto nível de exploração dos comerciantes compradores; e os conflitos existenciais em que os descendentes familiares (filhos e netos) que não querem ser pescadores, por identificarem o labor da pesca como inferior ao trabalho urbano, ou seja, gasta muita energia e a rentabilidade é pouca, além das incertezas no trabalho do dia a dia, causado sobretudo por causa da poluição – redução de pescados - e das modernizações industrial e urbana – surgimento de novas áreas de proibição à pesca, o que vem dificultando o trabalho.

A esfera da produção do circuito produtivo da pesca artesanal é assim marcada por um processo produtivo que vive com densidade a produção social do espaço, em que a natureza é um dos elementos fundamentais da “produção-extração”. Quanto mais poluído ambiente, mais têm os pescadores de enfrentar a fuga de peixes, e maior o dispêndio de tempo e de energia na coleta do pescado, ou seja, aumenta para os pescadores a carga de trabalho, a

qual geralmente se concentra no fim da tarde e durante a madrugada.

Além do cotidiano do trabalho e de conflitos, existe outro elemento que tece os vínculos sociais. A seguir, a Figura 4, apresenta uma passagem pelos religiosos e sociais importantes para boa parte dos pescadores da área metropolitana do Rio de Janeiro.



Figura 4. Festa e procissão no dia de festejo de São Pedro – na localidade de pescadores da Pedra de Guaratiba - Rio de Janeiro, junho de 2014.

Fonte: NUTEMC-FFP-UERJ.

A religiosidade, além do trabalho e das rodas de conversa nos momentos de ócio, tem papel central na construção da identidade do pescador em contextos urbanos e metropolitanos. Na metrópole fluminense, o dia 29 de junho, considerado como o dia de São Pedro, é comemorado como dia do pescador. Com apoio de sacerdotes católicos, a trajetória de vida do Santo, como discípulo de Cristo, aparece como referência sacralizada para a mentalidade dos pescadores. Neste dia, existe um ritual que vai do fato de nenhum pescador exercer a atividade, de assistirem a primeira missa, e ao longo do dia, no horário da maré mais cheia, saírem em procissão no mar, levando a “imagem do santo” na embarcação escolhida e as demais acompanham com os embarcações compostos por trabalhadores da pesca e por familiares, além de vizinhos e amigos. Deste modo, investigar por meio das orientações das Epistemologias do Sul, na procura de uma ciência pautada no engajamento e da busca da verdade e da visibilidade desses sujeitos sociais, é abrir novos horizontes - debates e reflexões - disciplinares e interdisciplinares. No caso da Geografia, ensinada na escola e na universidade, durante muito tempo apontou os vazios demográficos no país, como espaços geográficos sem vida social, isto é, sem população ribeirinha, sem coletores de frutos, sem pescadores, sem quilombolas e sem indígenas. Finalizamos este artigo, então, com a certeza

de que essas orientações contribuem, decididamente, para novas maneiras de compreensão sobre diversos agentes sociais produtores do espaço, na sua dimensão do lugar, ou seja, na dimensão existencial da vida coletiva, que é multicultural e de grande diversidade nas formas de trabalho e de sociabilidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Certeau, Michel de (2000), *A invenção do cotidiano, Artes do fazer*. Petrópolis: Vozes.

Coraggio, José Luis (2013), “La economía social y solidaria: hacia la búsqueda de posibles convergencias con el Vivir Bien”, in Ivonne Farah y Verónica Tejerina (org.), *Vivir bien: Infancia, género y economía. Entre la teoría y la práctica*. CIDES-UMSA, La Paz.

Euzebio, Rodrigo Correa (2014), *Espaço e técnica : uma análise das técnicas dos pescadores artesanais da Pedra de Guaratiba no espaço metropolitano do Rio de Janeiro*. Monografia de Especialização em Dinâmicas Urbano-ambientais. São Gonçalo: FFP-UERJ.

Hespanha, Pedro e Santos, Aline Mendonça (orgs.) (2011), *Economia Solidária: Questões Teóricas e Epistemológicas*. Coimbra: Almedina/CES.

Haesbaert, Rogerio (2006), *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Grosfoguel, Ramón (2010), “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”, in Boaventura de Souza Santos; Maria Paula Meneses (orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 455-491.

Laville, Jean-Louis e Levesque, Benoît (2000), “Penser ensemble l'économie et la société : la sociologie économique”, *Révue Esprit*, 6, p. 207-222.

Poulantzas, Nicos (2000), *O Estado o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro: Graal.

Quijano, Anibal (2010) “Colonialidade do poder e classificação social”, in Boaventura de Souza Santos; Maria Paula Meneses (orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 84-130.

Ribeiro, Ana Clara T. (2006), “Prefácio”, in Hassan Zaoual. *Nova Economia das iniciativas locais: uma introdução ao pensamento pós-global*. Rio de Janeiro: DP&A/ Consulado Geral da França/ COPPER-UFRJ, 9-10.

Ribeiro, Ana Clara Torres; Silva, Catia Antonia (2004), Impulsos Globais e espaço urbano: sobre o novo economicismo, in Ana C. T. Ribeiro (org.), *El rostro urbano de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 203-234.

Ribeiro, Ana Clara Torres et al. (2001), *Por uma cartografia da ação: pequeno ensaio de*

método. Cadernos IPPUR, XV, (2), 124-140

Ribeiro, Ana Clara Torres (2005), Território usado e Humanismo concreto: O mercado socialmente necessário, in Ana Clara T. Ribeiro et al. Formas em crise: Utopias necessárias. Rio de Janeiro: Editora Arquimedes, 86-104.

Ribeiro, Ana Clara Torres (2013), *Por uma Sociologia do Presente: Ação Técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), "Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", in Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 31-83.

Santos, Boaventura de Sousa (2008), *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2004), *O Fórum Social Mundial: Manual de uso*. Madsison, Dezembro. Consultado a 27.02.2015, em <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/fsm.pdf>

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma Sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". Coimbra: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.

Santos, Milton. "O lugar e o cotidiano" (2010a), in Boaventura de Souza Santos; Maria Paula Meneses (orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 584-602.

Santos, Milton (1996), *A natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: HUCITEC.

Santos, Milton (1979), *O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos*, Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Santos, Milton (1994), *Técnica, espaço, tempo*. Globalização e meio técnico-científico informacional, São Paulo: HUCITEC.

Silva, Catia A. da (Org.) (2014), *Pesca artesanal e a produção do espaço: desafios para a reflexão geográfica*. Rio de Janeiro: Consequência .

Silva, Catia A. da (Org.) (2011), *Território e Ação social: sentidos da apropriação urbana*. Rio de Janeiro: Lamparina.

Silva, Catia A. da et. al. (Org.) (2012), *Metrópoles: entre o global e as experiências cotidianas*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

Silva, Paulo Cesar (2013). *O processo de resistência à instalação da Companhia Siderurgia do Atlântico no período de 2005-2012*. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Sartre, J. (1979), *O existencialismo é um humanismo*. Rio de Janeiro: Abril Cultural.

Weber, Max (2001), *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret. Weber, Max (2000), *Economia e sociedade*. Volume 1. Brasília: Editora UNB.

Zaoual, Hassan (2006), *Nova Economia das iniciativas locais: uma introdução ao pensamento pós-global*. Rio de Janeiro: DP&A/ Consulado Geral da França/ COPPER-UFRJ.

MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD (SIN CAER EN LA POSMODERNIDAD): LA ECONOMÍA COMUNITARIA EN LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA



Pierre Edinsson Díaz Pomar¹

Resumen

El Estado liberal al servicio de la Modernidad capitalista ha supeditado a las poblaciones latinoamericanas a relaciones económicas, políticas y culturales marcadas por la desigualdad, el racismo, el sexismo y la explotación de minorías étnicas y mayorías empobrecidas. En el caso de la tierra-territorio, el hecho de que a lo largo de la historia republicana las Constituciones políticas hayan funcionado como documentos legalizadores de un marco normativo colonizador, es decir, generador de relaciones privatizadoras del espacio, ha permitido que Estados, gobernantes y también poblaciones enteras terminen interiorizando la privatización de la tierra como situación natural y hecho insoslayable. Sin embargo, como decisión histórica descolonizadora la Nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia en el artículo 307 reconoce y garantiza la economía comunitaria. La ponencia analiza la importancia histórica de lo determinado por la nueva Constitución boliviana en cuanto a tierra-territorio se refiere, demostrando 1. por qué hablar de economía comunitaria es el resultado de un acumulado histórico en el caso boliviano, 2. por qué el modelo de economía comunitaria establece una relación descolonizadora contra los modelos económicos impuestos por el Estado liberal y 3. por qué este modelo de economía que trasciende la dicotomía privado-público del mundo moderno es una posibilidad política real y efectiva de entender y hacer el espacio y las relaciones sociales de una manera otra a la inventada e impuesta por el capitalismo aún dominante en muchas partes y subjetividades pero resistido y desvinculado, desmantelado a través de prácticas ancestrales/cotidianas como las que se encuentran en el caso boliviano.

Palabras claves: Estado Plurinacional de Bolivia, Constitución, economía comunitaria, descolonización, memoria.

Resumo

O Estado liberal ao serviço da modernidade capitalista tem populações latino-americanas sujeitas a relações culturais, políticas e econômicas marcadas pela desigualdade, o racismo, o sexismo e a exploração de minorias étnicas e maioria empobrecida. No caso do território da terra, o fato de que em toda a história republicana constituições políticas trabalhei como legalizadores documenta um quadro de política colonizadora, ou seja, as relações gerador de privatização do espaço permitiu estados, governantes e populações inteiras internalizar final privatização da terra como situação natural e inescapável facto. No entanto, como decisão histórica descolonizar a Nova Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia no inciso III do artigo 306 reconhece e garante a economia comunitária. O artigo discute a importância histórica determinada pela nova Constituição boliviana sobre território-terrestre está em causa, mostrando 1. por que economia comunitária é o resultado de um histórico acumulado no caso boliviano, por que o modelo 2. economia comunitária estabelece uma relação de descolonização contra modelos econômicos impostos pelo estado liberal e 3. por que este modelo de economia que transcende a dicotomia público-privado do mundo moderno é uma habilidade política real e eficaz para compreender e dar espaço e relações sociais de modo a outro inventou e imposta pelo ainda dominante em muitas partes do capitalismo e subjetividades, mas resistiu e desconectado, desmontados através de práticas ancestrais/diárias, tais como aqueles encontrados no caso boliviano.

Palavras-chave: Estado Plurinacional da Bolívia, Constituição, a economia comunitária, descolonização, sociedade variegada, memória.

Abstract

The liberal state in the service of capitalist modernity has Latin American populations subject to cultural, political and economic relations, marked by inequality, racism, sexism and exploitation of ethnic minorities and impoverished majority. In the case of land-territory, the fact that throughout the republican history political constitutions have worked as legalizers documents a colonizing policy framework, ie. generator privatization relations of space has allowed states, rulers and whole populations internalizing end privatization of land as natural situation and inescapable fact. However, as historic decision decolonizing the New Constitution of the Plurinational State of Bolivia in paragraph III of Article 306 recognizes and guarantees the Community Economy. The paper discusses the historical significance determined by the new Bolivian Constitution regarding land-territory is concerned, showing 1. mention why Community Economy is the result of a historical accumulated in the Bolivian case, 2. why the model Community economy establishes a relationship decolonizing against economic models imposed by the liberal state and 3. why this economy model that transcends the private-public dichotomy of the modern world is a real and effective political ability to understand and make space and social relations in a way to other invented and imposed by the still dominant in many parts of capitalism and subjectivities but resisted and disconnected, dismantled through ancestral/daily practices such as those found in the Bolivian case.

Keywords: Plurinational State of Bolivia, Constitution, Community economy, decolonization, memory.

¹ Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar, estudios de máster-doctorado de la UPO España, profesor de la USFXCH (2007-2009) y desde el año 2010 se desempeña como profesor de la Universidad del Tolima, Colombia. pediazp@ut.edu.co

El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario y campesinos.

Art. 307. Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia

ECONOMÍA COMUNITARIA E HISTORIA

El proceso boliviano se establece como un hito histórico para la región y el continente en general porque es una sugerencia alternativa para los países empobrecidos del globo que apelan por otro mundo y otra sociedad. Aunque por mucho tiempo Latinoamérica solo figuraba como una más de las denominadas geografías periféricas del mundo, llamaba la atención que históricamente este continente periférico construyó en su interior sus propias periferias. Desde una lectura racista, por mucho tiempo se consideró que aquellos países donde la población mayoritaria era y es indígena, esta población era la causante de la debacle económica y cultural de su sociedad, asumiendo, en cambio, que aquellos países donde el blanqueamiento de la población era un hecho contundente se podía confirmar que estas sociedades blanqueadas eran económica y culturalmente superiores. Por esa razón, el hecho de que un país periférico de la periferia como Bolivia haya sido capaz de desarrollar un proceso histórico en el continente ha sido digno de atención. Aquella/os marcada/os por el prejuicio racista siguen viendo como imposible que un pueblo con una población mayoritariamente indígena se hubiera atrevido a darse su propia historia. Para toda/os la/os interesada/os en las emancipaciones de todos los sures del mundo el proceso boliviano es la confirmación de que es posible pensar el mundo, las relaciones sociales, el entorno, la economía y la vida en sociedad de otra manera a la organizada por la modernidad capitalista.

Se precisa una pausa para recalcar lo que se acaba de decir recordando que estas palabras sugeridas sobre el proceso de Bolivia no solo se encuentran limitadas por la distancia geográfica que no me permite vivir, sentir, escuchar lo que en el día a día la gente dice, siente, vive y escucha sobre lo que acontece en ese territorio andino sino que también están limitadas por la inmediatez facilista de los pocos medios de información que en Colombia y el mundo hacen referencia a lo que viene aconteciendo en Bolivia. Luego de la pausa, insisto en que el proceso boliviano se destaca por haberse atrevido a pensar Bolivia y el mundo pero, sobre todo, a hacer el día a día de una manera distinta a la de la modernidad capitalista. Cuando hablo de pensar y hacer me refiero al ejercicio descolonizador,² reflexivo, crítico y

2 Sobre descolonización, son varios los referentes teóricos e intelectuales. Por un lado las experiencias políticas de indígenas y campesinos que a lo largo de la modernidad latinoamericana hacen real y efectiva la política de la descolonización. También cuenta el aporte intelectual de autores bolivianos como Fausto Reinaga, Carlos Montenegro, Sergio Almaraz Paz, entre otros. Para Luis Tapia y Silvia Rivera es importante el trabajo que desde 1970 propone Pablo González Casanova sobre colonialis-

agudo que ha permitido al pueblo boliviano revisar la historia, develar los desconocimientos sociales, encontrar las falencias, grietas e inconsistencias de un modelo económico y cultural sustentado en el *ego conquiro* para de esa manera defender y reivindicar saberes y prácticas comunitarias presentes en aymaras, quechuas, guaraníes, urus, moxeños, entre muchos otros que a lo largo de la historia moderna han cuestionado radicalmente la cultura colonial.

Este pensar y hacer de Bolivia es el resultado de la reaparición política de una cantidad de sectores sociales históricamente existentes pero historiográficamente negados por el relato nacional que, agotados de la invisibilización sistemática y de la pauperización de la vida, decidieron organizarse para llevar sus ideas y sus cuerpos a las calles y confirmar la necesidad y urgencia de otra política. Se habla de reaparición política porque si bien es cierto que la imposición de medidas neoliberales desde la década del ochenta del siglo XX ha aumentado la pauperización de la vida de la mayoría poblacional boliviana generando la organización y movilización de sectores obreros, mineros, indígenas, feministas, campesinos, estudiantiles, entre otros, también es cierto que la movilización y politización de múltiples sectores de la sociedad boliviana es el resultado de un proceso político de larga duración constituido por procesos, poblaciones y movimientos políticos y sociales que anteceden la revolución de 1952.³

Desde esta perspectiva, ese pensar ha permitido el pago formal de una serie de deudas históricas con la amplia mayoría de la población boliviana que se ha logrado enunciar a través del texto constitucional del Estado plurinacional de Bolivia. Del nuevo texto constitucional, llama la atención que consigna una cantidad de reconocimientos y derechos que permiten considerarlo un texto subversivo de la tradición constitucional latinoamericana y mundial. Anclados aún en lecturas que responden a una tradición hiperliberal, críticos externos desmeritan el documento constitucional boliviano por considerarlo irrespetuoso y poco reverente de la tradición constitucional. Sin embargo, insistiendo en que es muy fácil hablar desde la distancia que me aleja de las discusiones internas que sobre dicho texto se seguirán dando en Bolivia, pero siendo consciente del abismo existente entre lo que un documento dice que se debe hacer y lo que realmente se pone en práctica, destaco algunos de los temas consignados en la nueva constitución del Estado plurinacional de Bolivia por ser de gran innovación en el ámbito latinoamericano.

Probablemente lo más significativo de las reformas políticas establecidas en el nuevo texto constitucional boliviano tiene que ver con las rupturas económicas, culturales y políticas con el modelo liberal monista de antaño que aseguraba que para vivir en sociedad solo se lo podía lograr desde el monismo jurídico, monismo cultural y monismo económico planteado en Bolivia y América desde la Colonia y confirmado por todos los gobiernos republicanos.

mo interno. Y en las dos últimas décadas son importantes los intercambios y encuentros intelectuales con autoras como Gayatri Spivak, así como Enrique Dussel y Boaventura de Sousa Santos.

3 Al respecto, el libro de Luis Tapia (2013), *Movimientos sociales y conocimiento social en América Latina*, especialmente el capítulo II: Los movimientos campesinos y obreros en América Latina, confirma la articulación histórica de movimientos sociales e finales del siglo XX y lo que va del siglo XXI con sujetos, movimientos e historias de organización de América Latina y concretamente de Bolivia de la primera mitad del siglo XX.

Así, dejar consignado un plurinacionalismo que aboga por el reconocimiento, respeto y participación de naciones indígenas históricamente desconocidas por el Estado; decretar la necesidad de una educación bilingüe en la que los idiomas indígenas de la región hacen parte de los procesos de enseñanza y aprendizaje iniciados en la escuela; asegurar la existencia de un pluralismo jurídico que trasciende la justicia ordinaria como único sistema judicial permitiendo la inclusión de modelos de justicia consuetudinarios; un modelo de pluralismo económico en el que la economía estatal, comunitaria, privada y social cooperativa sustentada en principios de “complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica,” (Const. Del Est.PI. de Bol., 2009, art. 306, II) entre otros; el respeto y cuidado de la naturaleza como bien sagrado, la nacionalización de empresas capitalizadas en gobiernos neoliberales antecesores de Evo Morales Aima, pero además aprobando el pluralismo económico como forma de organización del Estado boliviano, son una suma de decisiones políticas que hacen del texto constitucional boliviano uno de los más innovadores de la región atendiendo el reto político que significa materializar todo lo consignado.

Quiero destacar entonces que en este texto constitucional han confluído la capacidad de imaginación inventiva necesaria para afrontar un presente complejo por las relaciones tensas, conflictivas y también contradictorias entre los diversos sectores poblacionales del país andino (piénsese entre la pugna regional-cultural entre kollas y kambas o la pugna entre las racionalidades indígenas y las racionalidades occidentalizadas) con las experiencias sociales indígenas que a lo largo de la historia han tensionado y resistido a la modernidad (ya no solo capitalista).⁴ En esta perspectiva, se me ocurre que *Nueva crónica y buen gobierno* de Felie Guamán Poma de Ayala y *Oprimidos pero no vencidos* de Silvia Rivera Cusicanqui son dos de múltiples textos que demuestran que a lo largo de la historia moderna las poblaciones indígenas usan la memoria larga de sus vidas para desarticular la historia corta del mundo criollo europeizado colonial y republicano. Son maneras de ver y hacer el mundo que desde una lógica del abrigo entienden la tierra para un bien vivir y no para vivir mejor, como acontece en la lógica desarrollista.

ECONOMÍA COMUNITARIA Y DESCOLONIZACIÓN

Criados en un modelo liberal de sociedad, en muchas ocasiones hemos naturalizado las verdades y prácticas arbitrarias de unos conquistadores, estados modernos, empresarios y sectores minoritarios nacionalistas que históricamente han pretendido que sus intereses particulares sean los intereses universales. A través de discursos legalizadores, prácticas coercitivas y no coercitivas y violencias físicas y simbólicas que en el caso latinoamericano y

⁴ Quiero insistir que la modernidad capitalista ha sido la modernidad que más se ha flagrado en Latinoamérica y el mundo. No obstante, es preciso recordar que ciertos proyectos de corte socialista también han negado la posibilidad de racionalidades distintas, si no opuestas a la de la racionalidad moderna dominante. Piénsese en la revoluciones de 1910 en México y de 1952 en Bolivia donde los partidos revolucionarios insistieron en la campesinización de la población indígena o atiéndase a lo que a lo largo de la historia guerrillera colombiana ha sucedido con la población indígena del Cauca que ha sido violentada para ser incorporada a una guerra nacional. Los documentales de Marta Rodríguez y del CRIC son prueba de lo que se está advirtiendo.

concretamente boliviano cuentan con más de quinientos años de historia, se ha querido dar legitimidad a un modelo de modernidad/colonialidad que invisibiliza, cuando no extermina, cualquier cuerpo, lenguaje, ser, saber y poder que no sea el de la modernidad arrogante. En el caso del modelo económico, la matriz de la modernidad nos ha dicho que contamos con dos tipos de sociedad que apuestan a modos de producción distintos. Por un lado, el modelo socialista que apuesta por un sistema de propiedad pública donde el Estado es administrador de los intereses del pueblo. En este modelo se propende para que las empresas sean públicas, que el consumo sea de acuerdo a las necesidades reales de la población y que la producción sea planificada con la finalidad de abastecer a la población y distribuir la riqueza generada por el Estado. En el caso del modelo capitalista se aboga por la consolidación de una sociedad sustentada en la propiedad privada donde el Estado solo existe como administrador diligente de los mandatos y decisiones de las élites económicas. En las sociedades capitalistas abundan las empresas privadas, la tierra es parcelada y de propiedad privada y las reglas sobre la producción, distribución y consumo son establecidas por el mercado. Los beneficios económicos son totalmente particulares, lo que hace del monopolio una relación comercial e industrial paradigmática.

En el caso boliviano, y por supuesto latinoamericano, a lo largo del siglo XX el socialismo ha tenido gran acogida popular seguramente porque es una apuesta socioeconómica y cultural más cercana a lo colectivo y comunitario, lo que lo torna familiar a prácticas consuetudinarias de los pueblos indígenas presentes en todo el territorio latinoamericano. Sin embargo, cuatro razones, no las únicas, no han permitido que el modelo socialista se consolide como ejercicio político y económico real y permanente en toda Latinoamérica y Bolivia: los intereses del socialismo no son los de las élites económicas imperantes desde la Colonia, lo que ha hecho que el socialismo haya sido objeto de persecución, genocidio, magnicidio, exilio, encarcelamiento, desaparición desde finales del siglo XIX. Sobre todo hasta la década del noventa del siglo pasado, el socialismo no ha podido deslindarse de manera radical del proyecto modernizador de la sociedad, lo que lo mantiene supeditado a la teleología de la modernidad en torno a nociones-proyectos claves como progreso, cultura, humanidad, recursos, identidades productivas, desarrollo, prosperidad. Bolivia es paradigmática al respecto pues en la denominada revolución de 1952 el MNR (movimiento nacionalista revolucionario) quiso lograr la igualdad social a través de la mestización de la población indígena, lo que significó, por ejemplo, campesinizar a todo indígena en el sentido de que la campesinización permitiría que ese país “atrasado y primitivo por indígena” ahora sí se insertara en la modernidad. En tercer lugar, la construcción de lo colectivo en el caso socialista está supeditado a la consolidación de lo público, concepto y proyecto político del mundo moderno que piensa la sociedad en términos de *civitas* y civilidad, términos y lugares de enunciación que históricamente han sido problemáticos porque han generado clasificaciones odiosas y exclusiones de todos aquellos que no habitaban la ciudad y que el régimen de verdad del mundo moderno había definido como los opuestos a la civilidad. Por último, una lectura descontextualizada incomprendió que Latinoamérica, y Bolivia en

particular, son sociedades abigarradas con múltiples sociedades en su interior que cuentan con cosmovisiones y sistemas de autogobierno ajenos a los del Estado moderno, lo que hace problemática, por ejemplo, la proletarización de poblaciones ajenas a un modelo industrial de sociedad.⁵

En el caso del capitalismo, modelo económico, político y cultural más generalizado a través de discursos, prácticas y violencias de las instituciones y élites bolivianas y latinoamericanas, lo que se encuentra es un modelo de vida, de hombre y de sociedad determinado por el modelo de la privatización: la propiedad, las empresas, la tierra, el individuo, la sociedad responde a este principio económico y cultural. El día a día se construye desde el individualismo, el egocentrismo, el narcisismo de sujetos convencidos de que la vida y el mundo funcionan desde la ley del más fuerte que es la ley del ego conquiro: el interés particular por arrasar con historias, tradiciones y maneras de ser e interpretar el mundo que incomodan al sujeto dominante. En el modelo capitalista se tiene la idea, por ejemplo, de que la libertad solo existe si el individuo posee propiedad privada. Hay que decir que muchos de los pensadores modernos que hemos leído laudablemente en la universidad, Kant, Hegel, Smith, son firmes defensores y convencidos de esta ecuación económica-política que ha causado destierro y despojo de indígenas, afros y población campesina que históricamente ha mantenido una relación cultural otra a la del interés capitalista.

Ante una historia latinoamericana y del sur donde el socialismo sigue siendo excepcional y el capitalismo es el modelo económico y de vida imperante, la economía comunitaria es una respuesta descolonizadora desde lo que en términos contemporáneos se denomina el principio del tercero incluido (Mendoza, 2012:42) o lo que desde una perspectiva descolonial el sociólogo boliviano Javier Sanjinés ha llamado la lógica de la visceralidad (Sanjinés, 2005:3), pues a diferencia del modelo racionalista de la modernidad que reivindica la individualidad egocéntrica y la homogenización cultural desde el modelo dominante, es la resistencia y la oposición indígena a entregar el mundo, su vida, la tierra, la comunidad, el agua, los animales, los árboles a la lógica dominante. Cuando se cuenta con un modelo económico en el que la vida está antes que el trabajo y el capital, se sabe entonces que la comunidad ha logrado destruir, en términos prácticos, efectivos y definitivos, los mandatos del crecimiento económico, la jerarquía, la explotación, la dominación, la competitividad, el individualismo y la acumulación del capital.

A pesar de la intención homogenizadora del modelo económico de la modernidad capitalista dominante, en buena parte de Latinoamérica ha pervivido una heterogeneidad económica que resiste al marco privatizador supeditado a la explotación del territorio y de la vida pero que además trasciende la lectura dicotómica de lo patronal-obrero, lo público-privado y de lo formal-informal a través de redes familiares urbanas, asociaciones, cooperativas y comunidades

5 De ninguna manera se plantea que el socialismo sea una propuesta y experiencia irrealizable, pues gobiernos como el de Nicolás Maduro, Cristina de Kitchner, Rafael Correa, Daniel Ortega, Michelle Bachelette, “Pepe” Mujica, el del mismo Evo Morales, entre otros, suelen presentarse cercanos al socialismo. Es la modernidad socialista eurocéntrica la que en ciertas ocasiones se ha mostrado homogenizadora e invisibilizadora de sectores subalternos.

indígenas y campesinas. La economía comunitaria es un ejemplo de esa manera otra de relacionarse con la tierra y construir el territorio sin olvidar que esta manera comunitaria de trabajar la tierra y producir bienes no solo se desarrolla desde una lógica de autoconsumo sino que se combinan intercambios tradicionales con economías mercantiles así como prácticas colectivas con individuales, lo que de ninguna manera es una contradicción si recordamos la diferencia fundamental existente entre una economía de mercado en la que se establecen relaciones solidarias de intercambio que benefician a las partes involucradas y la economía capitalista en la que solo una de las partes se beneficia obteniendo la capacidad de acumular por acumular. En este sentido, sí es posible la consolidación de una economía comunitaria sustentada en la solidaridad, el respeto, el buen vivir del otro y la relación armónica con la naturaleza que debilita y muestra las contradicciones inherentes de la modernidad capitalista.

ECONOMÍA COMUNITARIA COMO VIVENCIA

Es innegable el reconocimiento y la reivindicación formal que el texto constitucional del estado plurinacional de Bolivia ha hecho de la economía comunitaria. Sin embargo, sabemos que entre el reconocimiento formal y la práctica real en muchas ocasiones se dan brechas insalvables que hacen que el ejercicio descolonizador no trascienda el espacio del papel. Seguramente lo más interesante del proceso descolonizador boliviano consiste en que el reconocimiento formal, constitucional de la economía comunitaria se sustenta en una práctica real ancestral de los pueblos indígenas y afros latinoamericanos. Cuando Arturo Escobar nos habla de *Una minga para el postdesarrollo* (Escobar, 2012) lo que hace es plantear todo un proyecto geopolítico de transformación global sustentado en las prácticas consuetudinarias de sociedades afro e indígenas que a lo largo del tiempo han hecho de la minga la práctica colectiva para sembrar, limpiar, hacer caminos, construir viviendas y hacer todo aquello que tiene como gran objetivo el bien común. En el caso boliviano lo que encontramos es que el texto constitucional propone reinventar al sector de la sociedad boliviana determinado por el colonialismo no solo con la creación de nuevos organismos y políticas institucionales como el caso del viceministerio de la descolonización, el viceministerio de los movimientos sociales, la educación bilingüe y trilingüe, el pluralismo jurídico y la política de autonomías indígenas, sino que el ejercicio de la reinención, el pachakuti, ese momento de transformación radical, es un movimiento que se debe a dos actos complementarios: la creación de nuevos escenarios y discursos descolonizadores como acontece con los viceministerios arriba nombrados y el mismo texto constitucional, y la recreación y ampliación de escenarios, discursos y prácticas ancestrales que a lo largo de la historia prehispánica y pasando por la modernidad colonial se han mantenido como procesos reales y efectivos de oposición radical al modelo liberal desarrollista dominante.

A diferencia del ego conquiro padre del ego cogito cartesiano que reivindicará al hombre moderno como dominador de la naturaleza, como yo conquistador de ambientes, tierras, entornos, ecosistemas, otros animales, otras sociedades, otras especies, otras culturas,

aguas, ríos, montañas, mares, océanos, cielos, aires, dioses, rituales, creencias, imaginarios, cuerpos, comunidades, interpretaciones, lenguajes, tiempos, cosmovisiones, hablar y hacer economía comunitaria no se limita a pensar en unidad y estructura social que hace del espacio económico una extensión de tierra donde los componentes e intereses son solo humanos. Tal como lo dice el aymara Fernando Huanacuni Mamani, el *ayllu*, la comunidad es una unidad y estructura de vida donde todo, “incluso hasta la que no se ve, nuestros ancestros y otros seres, son parte de la comunidad” (Huanacuni, 2013:288). El principio del *ayni* permite que el espacio deje de ser esa extensión física, esa distancia entre cuerpos, esa parte del mundo dispuesta a ser dominada, conquistada, sometida y se convierta en esa parte, esa distancia, esa extensión a la que la comunidad le debe una relación complementaria de gran equilibrio, pues de no hacerlo se niega la vida de todo, en la que está la vida de la comunidad.

Si para el capitalismo la acumulación del capital es lo más importante y si para el socialismo el bienestar humano es lo más importante, Huanacuni Mamani nos dice que en la economía comunitaria la vida es lo más importante. Para el caso aymara señala lo siguiente:

Es la forma en que seres humanos y comunidades deciden relacionarse con todas las formas de existencia; animales, insectos, plantas, montañas, ríos, selva, el aire, etc., que de ninguna manera son “recursos” sino seres que viven y que se merecen todo respeto. Se relacionan de forma complementaria y recíproca decidiendo también qué bienes y servicios producirán, cómo se producirán y cómo se distribuirán y redistribuirán entre los miembros de la comunidad social y de vida (con otras formas de existencia). (Huanacuni, 2013:290).

Cabe decir que el gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia cuenta con la ley de la revolución productiva agropecuaria del 26 de junio de 2011 así como la ley de organizaciones económicas campesinas indígena originarias OECAS y de Organizaciones económicas comunitarias OECOM de 28 de enero de 2013, dos leyes que reconocen y fortalecen no solo lo establecido en el texto constitucional sino, y sobretodo, la experiencia histórica de la economía comunitaria. En la ley de 2011 se prioriza “la producción orgánica en armonía y equilibrio con las bondades de la madre tierra” teniendo como objetivo fundamental la consolidación de la soberanía alimentaria de Bolivia. Es importante destacar que lo que constitucionalmente acontece en Bolivia se relaciona con lo que Boaventura de Sousa he definido como la reinención del Estado y el Estado plurinacional (2009) desde un “constitucionalismo antiguo de los pueblos, de los *ayllus*, de las *markas* o los distintos nombres que tiene, (que) continuó en la sociedad dominante, pero invisible, nadie lo veía aunque estaba vigente”. Los principios que sustentan la ley de 2011 son la visibilización de ese otro constitucionalismo que confronta al constitucionalismo moderno. Por esa razón, el artículo 6 de dicha ley establece que la armonía y equilibrio con la madre tierra, complementariedad, corresponsabilidad, transparencia, vivir bien, reciprocidad y solidaridad, alimentación adecuada y soberanía

alimentaria. En la misma línea descolonizadora, la ley 2013 manifiesta al normar la agricultura familiar de Organizaciones Económicas Campesinas Indígenas Originarias y de organizaciones Económicas Comunitarias, se garantiza “la seguridad y soberanía alimentaria para el vivir bien” de toda la población boliviana.

En la historia reciente, este vivir bien o el bien vivir como experiencia de vida no capitalista, se ha convertido en el proyecto ético-político descolonizador de mayor importancia para las comunidades y sociedades indígenas latinoamericanas y el caso boliviano es paradigmático al respecto. El alcance del bien vivir como insurgencia sociocomunitaria ya no solo corresponde a las comunidades indígenas que históricamente han desarrollado sistemas económicos, de trabajo, justicia y autogobierno ajenos a la modernidad, sino que gobiernos nacionales como el de Ecuador, Bolivia y Venezuela han incorporado en sus documentos constitucionales el bien vivir como política estatal.

Lo interesante del bien vivir, *sumaq qawsay* para los quechuas o *sumaq qamaña* para los aymaras, es que es un proyecto ético-político insurgente resultado de un proceso histórico antecesor del mundo prehispánico que permanece vivo en la memoria, oralidad y prácticas multisociales. Echando mano de “quipos y muchos lenguajes”, probablemente es Guaman Poma de Ayala en *La nueva crónica y el buen gobierno* de 1615, el primer cronista ⁶ que toma el bien vivir como finalidad de la transformación radical de la vida en la Colonia:

(...), por ser servicio de Dios Nuestro Señor y de su Sacra Católica Majestad rey Don Felipe el tercero gasté mucho tiempo y muchos años acordándome que ha de ser procechoso a los fieles cristianos para enmienda de sus pecados y malas vidas y heronías, y para confesarse los dichos indios y para que aprendan los dichos sacerdotes para confesar a los dichos indios, y salvación de las dichas ánimas y la dicha impresión y goco de este dicho libro Primer Nueva Crónica, y de *bien vivir* de los dichos cristianos. (Cursiva mía).

Por lo tanto, el bien vivir como finalidad de la economía comunitaria es un proyecto político de larga duración que antecede la Colonia, pervive en la República y se convierte en principio constitucional de Bolivia y otros países andinos identificados con la refundación del Estado planteado por Boaventura de Sousa Santos (2010).

El antropocentrismo moderno y la complejidad conceptual de paradigmas filosóficos occidentales es eludido por la palabra clara y comprensible de los abuelos que sugieren que la vida no se trata de ganar o perder (lógica binaria en la que una parte es reivindicada contra la otra) sino de que todos vivamos bien: “que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todos tengan todo y que a nadie le falte nada”. Esta filosofía sencilla sustentada en la experiencia histórica de sociedades andinas para las que es un imposible político

⁶ Como nos lo recuerda Anibal Quijano (2011), fue Carolina Ortiz Fernández (2009) la primera en reconocer este hecho histórico.

deslindar el pensar, del sentir, del decir y del hacer cuestiona el andamiaje moderno que sobre todo desde el capitalismo ha mirado verticalmente a todo aquello que también es vida y existencia. La subvaloración social y el desprecio histórico por especies no humanas y maneras de vivir distintas a las de Occidente, en muchas ocasiones han ocasionado que sociedades enteras sean exterminadas o violentadas simbólicamente al punto de que el cuerpo vive en una máscara impuesta. A pesar de los dispositivos históricamente utilizados por el poder dominante, los sectores subalternos han generado hendiduras que finalmente quiebran el poder establecido.

En múltiples regiones mundiales la agenda económica colonial monocultivizó la relación con la tierra generando perjuicios biológicos y dependencia a un supuesto libre mercado. En la economía comunitaria de los pueblos andinos el multicultivo es una opción de volver a nutrir la madre tierra lo que a su vez significa nutrir relaciones comunitarias afectadas por la economía del capital. Algo importante de la economía comunitaria es que las relaciones en torno a la producción, distribución y comercialización no se restringen al marco económico sino que siendo coherentes con la idea de complementariedad y reciprocidad este tipo de relación comunitaria también es determinante en el ámbito político y administrativo. Huanacuni propone atender a varias prácticas históricas de los pueblos indígenas, concretamente aymaras, a la hora de pensar en políticas públicas:

- **Ayni**, es la complementariedad o ayuda mutua y permanente dentro la comunidad, Reciprocidad en el mismo tiempo o en otros tiempos (en el contexto de la conciencia comunitaria todo es interdependiente).
- **Tampu**, es la generación de espacios comunes donde se pone a disposición productos o alimentos que van a favor de quienes los necesitan en la comunidad, para que a nadie la falte nada;
- **Tumpa**, es asumir responsabilidades conjuntas y según los ritmos. Surge cuando la comunidad asume la responsabilidad de cuidar la comunidad permanentemente; tumpa alude también a la transparencia como el río cristalino, “permitir ver las piedras del fondo”.
- **Muyt’a**, el proceso circular cíclico, es decir asumir responsabilidades por turno, de manera rotativa.
- **Khuskha**, el equilibrio dinámico, la distribución y la redistribución según la necesidad.
- **Wajt’a**. Las ceremonias son muy importantes porque nos reconectan con la fuerza ancestral, importante para realizar e iniciar cualquier actividad productiva, económica, social, etc. (Huanacuni, 2013:293).

Como queda claro en la cita, lo interesante de la economía comunitaria es que no se restringe

al ámbito rural sino que cada una de las prácticas comunitarias enunciadas por el autor aymara son plenamente realizables en el mundo urbano. Por supuesto, sobre todo en las periferias de las ciudades latinoamericanas es posible encontrar prácticas comunitarias cercanas al *yanapasiña* (ayudarnos, caminar juntos) aymara cuando se quiere abrir una tienda, un restaurante, un negocio. El afecto también es importante en la economía comunitaria pues a diferencia de lo que acontece en la economía capitalista en la que el dueño o empresario está interesado en obtener ganancias elevadas con gastos reducidos (lo que fácilmente se convierte en un principio de explotación laboral), las relaciones no coercitivas y antijerárquicas son condicionante de toda la cadena económica. El afecto es la política de la complementariedad que ve al otro no como al ajeno que me suscita desconfianza sino como el pariente, la amiga, el vecino que siente cada una de las decisiones y acciones tomadas por el pariente, la amiga y el vecino. El afecto horizontaliza la relación económica permitiendo que la solvencia de las necesidades vitales sea una realidad comunitaria y no un elemento de distinción social.

Afecto, política, economía y complementariedad hacen de la vida un todo complejo y armónico que aunque existente históricamente es insuficiente si solo se mantiene en comunidades indígenas fragmentadas por la lógica avasalladora de la modernidad capitalista. Reconocer y extender la economía comunitaria como afirmación de la vida desde la reciprocidad y la complementariedad, implica involucrar la educación familiar e institucional como promotora de un vivir bien que confronta de manera radical el vivir mejor de la interpretación evolucionista de la modernidad interesado en el valor de cambio, la acumulación por la acumulación del capital y la competencia justificada en la ley del más fuerte. A lo largo de la historia moderna la práctica de la economía comunitaria ha mantenido relaciones tensas con los modelos económicos propuestos e impuestos por la modernidad. El Estado como garante de la modernización social ha fungido como perseguidor punitivo de decires y prácticas históricas opuestas y transgresoras de las pautas jurídicas, económicas, culturales y político-administrativas de la modernidad.

En Bolivia diversos sectores sociales han actuado políticamente determinando que la existencia del Estado solo tiene sentido si se convierte en un garante de prácticas comunitarias históricamente antinómicas del mismo Estado. Es geopolíticamente crucial la coyuntura boliviana porque puede ser el paso a un Estado otro desconocido por la teoría del Estado⁷ o puede ser la consolidación de un proyecto otro donde el proyecto de Estado, así sea plurinacional, pasa a un plano de irrelevancia sociocultural y político-administrativa por la irreverencia categórica del subsuelo político capaz de subvertir el orden modernizador/colonizador establecido.⁸

7 Como lo plantea Boaventura de Sousa Santos en (2009), *Pensar el Estado y la Sociedad: desafíos actuales*, Argentina, clacso; (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Perú, Instituto Internacional de derecho y sociedad; (2007), *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, Santa Cruz, Alianza interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB.

8 El concepto de subsuelo político lo tomo del pensador boliviano Luis Tapia que lo define como el "conjunto de espacios de vida política y de estructuras de autogobierno y autoridad que han persistido a través de la colonización y que son más antiguos que el estado moderno." Los sectores sociales que componen el subsuelo político actúan y se movilizan desde un poder comunitario que cuestiona al Estado como ente paradigmático de la modernidad interesado en la privatización de lo

CONCLUSIÓN A MODO DE ADVERTENCIA

Bolivia es la expresión de la democracia real y radical que articula la lucha histórica de mujeres, campesinos, indígenas, afros, sindicatos, movimientos sociales, el 99% de la población oprimida pero no vencida. Sin duda, mucho de lo que tiene que ver con la iniciativa contrahegemónica y algunas veces idealizada de “otro mundo es posible” viene siendo un hecho político recorrido, construido y caminado por comunidades quechuas, aymaras, guaraníes que desde el tahuantisyu viven y pisan y caminan la tierra de lo que los fragmentadores modernos posteriormente denominaron territorio boliviano.

La interdependencia, la interconectividad de las comunidades indígenas bolivianas y latinoamericanas con todo, preceden todas las relaciones, entre ellas la económica. Occidente, agotado de la arrogancia de la especie humana busca un nuevo humanismo que por fin permita que la humanidad se pueda humanizar.⁹ Estoy convencido de que esa ya no es la vía para la descolonización, la emancipación definitiva de los pueblos del sur y de todo pueblo agotado y aburrido del capitalismo y la debilidad, el conformismo y el pseudo apoliticismo del posmodernismo imperante. La economía comunitaria reconocida en la constitución del Estado Plurinacional boliviano es la apuesta política que confirma que la solución está más allá de lo humano, no en el sentido teológico del mundo occidental sino en la manera como las comunidades indígenas la relación con el entorno es y se entiende como la relación que trasciende al grupo humano para sentirse partícipe, cercana y deudora de cualquier forma de existencia.

Por supuesto, los discursos descolonizadores y el nuevo vocabulario sobre economía comunitaria, comunitarismo, pluralismo económico, vivir bien, entre otros son importantes porque son un aliento formal y práxico para comprender que la lógica del capitalismo imperante es una invención naturalizada por múltiples sectores sociales convencidos de que esa lógica es lo mejor para el mundo porque es la viva expresión de lo que es el mundo. La Constitución del Estado plurinacional de Bolivia es un documento cargado de avances políticos e históricos pero también de tensiones y contradicciones.¹⁰ El reconocimiento formal

común. Esta definición del concepto fue presentada por el profesor Luis Tapia en el *I encuentro del buen vivir. Poder, Estado, autonomías, colonialidad, violencia* realizado en Puebla en el año 2013. El mismo autor en *Política salvaje* (2008) nos dice que el subsuelo político es “aquel conjunto de prácticas y discursos políticos que no son reconocidos social y estatalmente pero emergen como forma de asociación, interacción y opinión sobre la dimensión política y de gobierno de las sociedades. El subsuelo político genera desdén, ironía, sabotaje, parodia, en algunos casos formas alternas y alternativas. En el seno del subsuelo político se generan sus peculiares formas de solidaridad y comunicación.

⁹ Guillermo Hoyos Vásquez (2009) sintetiza la discusión que desde Heidegger hasta Sloterdijk pasando por Marta Nussbaum, Michel Foucault y Jacques Derrida se viene dando sobre humanismo. El filósofo colombiano propone un nuevo humanismo “que reconozca otras culturas en su diferencia como diferentes” para poder vivir en sociedad como ciudadanos generadores de entendimiento entre culturas. Mi interpretación es que esta discusión permanece limitada al racionalismo occidental que, en general, sigue estableciendo una distinción instrumental entre hombre y naturaleza desconociendo los aportes cognitivos, filosóficos y políticos de la experiencia de los pueblos indígenas en la que la vida como un todo integral constituye al hombre como una especie más en y de naturaleza.

¹⁰ En el artículo “Pluralismo económico, mercado y Estado” que hace parte de *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*, publicación de la vicepresidencia del Estado, así como en el libro recientemente publicado ¿Qué pasó con el proceso de cambio? Ideales acertados, medios equivocados, resultados trastocados, Fernanda Wanderley analiza la coherencia, ambigüedad y las tensiones, límites y alcances del proceso de cambio iniciado con el gobierno de Evo Morales. A

de varias economías que trascienden pero que también dialogan con el marco de lo público-privado es el resultado significativo de pueblos y comunidades históricamente organizados de manera distinta a la de la modernidad capitalista. No obstante, dicho reconocimiento formal no puede convertirse en un ideal acertado trastocado en la práctica por resultados negativos. Es necesario comprender que cualquier documento constitucional es un texto inacabado que debe ser sometido a discusiones y modificaciones que resultan de las prácticas emancipadoras de las poblaciones indígenas que no están dispuestas a prestarse al juego multicultural que incluye para seguir invisibilizando.

Reconociendo la calidad propositiva del texto constitucional, queda entonces preguntar si la propuesta del partido de gobierno y las decisiones políticamente trascendentales tomadas a través de la nueva carta ya empezaron a tener efectos reales en la vida de los bolivianos del común. De entrada, hay que recordar que todo proyecto político que se cataloga como revolucionario siempre contiene un exceso en el sentido de extralimitar, trascender, ir más allá de lo históricamente establecido por el modelo económico y de vida generador de abusos políticos, condiciones indignas de vida y pauperización total de la sociedad. Sin embargo, la manera de determinar en qué va el proceso boliviano es considerar hasta qué punto el gobierno del MAS ha sido consistente entre lo pensado, lo decidido y lo hecho, es decir, si lo hasta ahora hecho ha revolucionado o por lo menos empezó a modificar el modelo irracional que se criticó y que sirvió como experiencia nefasta que permitió pensar una nueva manera de hacer.

El proceso político que vive Bolivia desde la consolidación del MAS como partido de gobierno, en términos generales parece caracterizarse por la propuesta de hacer real una política de la descolonización que disgregue de cada mujer, hombre y comunidad al machista, al sexista, al ego conquiro, al ego cogito dominador de la naturaleza y de su semejante, al antiético, al oportunista, al politiquero, al privatizador, al racista y a todo aquel que el modelo liberal enseñó como el bueno, lo bueno y lo verdadero pero que en términos reales demostró ser un desastre total. Sería ingenuo tratar de medir con plena exactitud lo que viene aconteciendo en Bolivia y más aún, tratar de concluir qué va a pasar a mediano y largo plazo en el país. Empero, la consistencia entre el enunciado revolucionario y el acto sí es determinante para saber qué terrenos se están pisando.

Si el gobierno postula la muerte de los amiguerismos y compadrazgos políticos, la superación de los regionalismos exacerbados, el desinterés por beneficiar a pequeños sectores de la sociedad y la inclusión política de los históricamente más excluidos de la sociedad, pero resulta que los amiguerismos y compadrazgos se mantienen campantes en las instituciones oficiales, que los regionalismos siguen presentes pero que lo único que ha cambiado es la región de preferencia, que continua el beneficio de pequeños sectores sociales y que la inclusión del negado a través de la historia solo se da de manera simbólica y teatral, pues se podría pensar que el proceso posee problemas.

su vez, Luis Tapia (2014) en *La sustitución del pueblo* habla del colonialismo interno presente aún en la dirigencia del MAS.

Es evidente que la distorsión y manipulación de cifras, mensajes, comunicados e información emitida por los distintos actores políticos de la sociedad es un hecho real en todas las latitudes. La tarea, a diferencia de lo que “piensa” el pensamiento débil de cierta posmodernidad, es recuperar la verdad. Le queda a las bolivianas y bolivianos revisar honesta y críticamente el proceso vivido hasta el momento abriendo la posibilidad de reconocer todo aquello que se ha ganado en este nuevo recorrido político, todo aquello que ha sido negado e invisibilizado en este tramo de la historia contemporánea de Bolivia y también, todo aquello que está pendiente o que definitivamente no se ha podido consumir como consecuencia de un colonialismo interno¹¹ que sigue haciendo de la modernidad capitalista el fin máximo para un país multisocietal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), Versión electrónica consultada el 15 de septiembre de 2014 en: <http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf>

-Ley de Organizaciones económicas campesinas, indígena originarias – OECAS y de Organizaciones económicas comunitarias – OECOM, 28 de enero de 2013. Versión electrónica consultada el 17 de marzo de 2015. En <http://www.lexivox.org/norms/BO-L-N338.xhtml>

Ley de la Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria, 26 de junio de 2011. Consultada el 17 de marzo en <http://www.lexivox.org/norms/BO-L-N144.html>

Escobar, Arturo (2012), *Una minga para el postdesarrollo*. Colombia: ediciones desde abajo.

González, Pablo (2003), *Colonialismo interno (una redefinición)*. México: UNAM.

Jiménez, Carolina; Novoa, Édgar (2014), *Producción social del espacio: el capital y las luchas sociales en la disputa territorial*. Bogotá: ediciones desde abajo.

Mamani, Fernando Huanacuni (2013), “Economía comunitaria complementaria, la vida antes que el trabajo y el capital”. *Vivir bien: infancia, género y economía. Entre la teoría y la práctica.*, 288.

Mendoza, Javier (2012), “Acerca del Suma Qamaña”, *Vivir bien, ¿paradigma no capitalista?*, 42.

Ortiz, Carolina (2009), “Guaman Poma de Ayala, Clorinda Matto de Turner, Trinidad Henríquez y la teoría crítica –sus legados a la teoría social contemporánea”, *Revista Kuyaykusun*, II,(2), 263-287.

Quijano, Anibal (2011), “Bien vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”, en

¹¹ Sobre colonialismo interno, el pensador boliviano Luis Tapia dedicó la conferencia inaugural en el VII Congreso de Estudios Bolivianos, así como el último capítulo de su libro *La sustitución del pueblo*.

Anibal Quijano *cuestiones y horizontes*. Argentina: clacso.

Sanjinés, Javier (2005), *El espejismo del mestizaje*. Bolivia: ediciones plural, 3.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Pensar el Estado y la Sociedad: desafíos actuales*. Argentina: clacso.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina*. Argentina: clacso.

Tapia, Luis (2008), *Política salvaje*. Argentina: clacso.

Tapia, Luis (2013), *Movimientos sociales y conocimientos social en América Latina*. Bolivia: editorial autodeterminación.

Tapia, Luis (2014), *La sustitución del pueblo*. Bolivia, editorial autodeterminación.

Vásquez, Guillermo Hoyos (2009), "Educación para un nuevo humanismo", *Revista Internacional de Investigación en Educación*, 1(2).

Wanderley, Fernanda, (2010), "Pluralismo económico, mercado y Estado", en *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Wanderley, Fernanda, (2014), *¿Qué pasó con el proceso de cambio? Ideales acertados, medios equivocados, resultados trastocados*, La Paz, CIDES.



Giovanna Micarelli¹

Resumen

Este ensayo considera las conceptualizaciones indígenas del desarrollo como una “enfermedad del camino del blanco”, y las formas en que ellos se proponen curar esta enfermedad, con el fin de mostrar un horizonte diferente en la búsqueda del buen vivir, reivindicado por los pueblos indígena a través del consumo ritual de la coca y el tabaco. El énfasis en estas sustancias sagradas ocupa un lugar central en la reconfiguración de redes interétnicas que reflejan nuevos modos de construcción de lo político y que tienen el potencial de fortalecer la acción política y lograr un mayor reconocimiento. Al mismo tiempo se reafirman las visiones indígenas de la vida como entretejido que debe ser cuidado y mantenido a través de la incorporación de la diferencia. Con el objetivo de “curar el mundo” los indígenas defienden así una epistemología del cuidado que sustenta una alternativa contra-hegemónica al paradigma dominante del desarrollo.

Palabras clave: Amazonia, epistemologías indígenas, desarrollo económico, políticas de la identidad, cultura.

Abstract

This essay takes into consideration indigenous conceptualizations of development as an “illness of the white man’s road”, and indigenous ways of curing this illness, to show a different horizon for the pursuit of the *buen vivir*, one that is reivindicated by indigenous people through the ritual consumption of coca and tobacco. The emphasis on these sacred substances occupies a central place in the reconfiguration of interethnic networks that reflect new modes of construction of the political and that have the potential to increase political agency and recognition. At the same time, it reaffirms indigenous visions of life as an interweave that needs to be maintained and cared for through the incorporation of difference. With the purpose of “curing the world” indigenous people thus defend an epistemology of care that sustain a counter-hegemonic alternative to the dominant development paradigm.

Keywords: Amazonia, indigenous epistemologies, economic development, identity politics, culture.

¹ Profesora Asociada, Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, e investigadora en el *Centro de Estudos Sociais*, Laboratorio Asociado, Universidad de Coimbra, Portugal. Un discusión más extensa de las ideas presentadas aquí se encuentra en *Weaving a New Basket: Indigenous Networks at the Margins of Development* (Micarelli, 2003), y en *‘Divine Banknote’: The Translation of Project Money into Public Wealth* (Micarelli, en curso de publicación).

¿Para que consumimos mambe [coca] y ambil [tabaco]? Para pensar bien, hablar bien, y trabajar bien. Y para que esto se convierta en abundancia para todos.

[Líderes Uitoto]

Este artículo tiene por objeto contribuir a “un pensamiento alternativo de alternativas” (Santos 2007) a partir de la forma en que algunos grupos indígenas de la Amazonia colombiana dan sentido al desarrollo y, en el proceso, subvierten sus premisas y su práctica. Como dice Arturo Escobar (1995), el desarrollo es un espacio de contestación cultural y de construcción de la identidad, además que un discurso y una práctica colonizadoras. Sin embargo, si bien existen críticas reveladoras del desarrollo como proceso ligado a la modernidad e historicidad occidentales (Edelman y Haugerud 2005, Escobar 1995, Ferguson 1994), todavía falta volver más la mirada sobre el papel que juega el desarrollo en el surgimiento de políticas de identidad interétnicas, y sobre los significados culturales que se movilizan en procesos políticos que desafían las creencias implícitas de desarrollo así como su funcionamiento práctico.

Durante mi trabajo con los grupos indígenas de la Amazonia colombiana encontré una divergencia, en si no muy sorprendente, entre las metas declaradas del desarrollo de mejorar la calidad de vida de sus “beneficiarios”, y el declive percibido por la población indígena. Los indígenas expresan la sensación de que su calidad de vida se ha vuelto peor a medida que los proyectos de desarrollo proceden, y se consideran enfermos física y espiritualmente, esto a pesar del enfoque del desarrollo sostenible en la cultura y la participación. Al mismo tiempo, dadas las fuertes críticas de los pueblos indígenas hacia la empresa del desarrollo, su esfuerzo por participar en los proyectos de desarrollo puede parecer algo sumamente contradictorio.

En el presente texto sugiero que esta contradicción es sólo tal si se entiende dentro de la lógica “resistir o rendirse” a la dominación externa. En su lugar, voy a tratar de desentrañar los entendimientos culturales que los indígenas movilizan para dar sentido y buscar afectar las relaciones de poder en las que han sido entrelazados históricamente y donde el desarrollo juega ahora un papel clave. Aquí una lógica diferente, indígena, está en función, según la cual lo que llega como malo –enfermedad, conflictos, o en este caso, el desarrollo– debe ser volteado y convertido en algo bueno.

Dos imágenes pueden ayudar a entender esta perspectiva. La primera ve la humanidad y sociabilidad como el resultado impermanente de un proceso continuo de desintoxicación en el que sustancias exógenas potencialmente peligrosas pero no obstante indispensables para la vida humana, son transformadas e incorporadas gradualmente en el cuerpo personal y social. La segunda es la imagen del canasto, que denota el conocimiento y el cuerpo humano como hechos de diferentes fibras entretejidas. El trabajo y la responsabilidad de cada persona es tejer este canasto y cuidar de la vida a través de procesos que, al mismo tiempo, capturan, transforman y organizan la diversidad. Estas perspectivas indígenas explicarían otra aparente contradicción entre la lucha para reafirmar la cultura y la búsqueda de formas

de organización intercultural que caracteriza las políticas indígenas contemporáneas en la Amazonia colombiana.

Las perspectivas que se presentan aquí se refieren sobre todo a los miembros de un conjunto de grupos étnicos lingüísticamente diverso, pero relativamente uniforme del punto de vista cultural llamado Gente de Centro, que incluye Uitoto, Muinane, Bora, Miraña Andoke, Nonuya y Ocaina, y también Yukuna y Makuna que se han reasentado en lo que hoy es el Resguardo Indígena Tikuna-Uitoto, Km. 6-11, en la periferia de la ciudad de Leticia, en el Amazonas colombiano. Estos grupos comparten el uso ritual de la hoja de coca – *mambe* – y del tabaco, ya sea como pasta de tabaco, *ambil* entre la Gente de Centro, o rapé entre los Yukuna y Makuna.

Con cerca de 7,540 hectáreas, el resguardo tiene una población de aproximadamente 1,800 personas que representan al menos diez grupos étnicos diferentes. Esta diversidad es el resultado de la interacción de varios procesos de migración, desplazamiento y reterritorialización en su mayoría relacionados con el genocidio, la esclavitud y la diáspora vinculadas al auge del caucho (1880-1945), el sistema de *endeude*, la expansión estatal, y más recientemente, el conflicto armado entre la guerrilla de las FARC, los paramilitares y el Estado. En respuesta a la prestación de servicios centralizados de salud, educación y vivienda por parte del Estado, a inicio de los años 70 “comunidades indígenas” comenzaron a formarse a lo largo de la carretera prevista entre Leticia y Tarapacá. Estas comunidades fueron cruciales para vincular poblaciones indígenas dispersas al aparato del Estado, y se convirtieron en el terreno natural del desarrollo tanto para las instituciones del Estado, como para organizaciones no gubernamentales. Del mismo modo, el discurso del empoderamiento y la sostenibilidad convergieron en la idea de comunidad y participación comunitaria. Esta forma impuesta pero frágil de organización generó, sin embargo, más problemas que beneficios, como el aumento de formas de control y dependencia, y una serie de conflictos internos, en su mayoría sobre liderazgo y acceso a los recursos naturales y económicos, que frustraron el progreso hacia una mayor organización política y autodeterminación. El desarrollo es ahora una presencia constante en la vida de la comunidad, y mientras la gente busca capturar el dinero del desarrollo, también afirma que el desarrollo “los tiene enfermos”.

En este escenario, las respuestas indígenas al desarrollo han comportado la reconfiguración de redes interétnicas que tienen el potencial de sustentar la acción política y el reconocimiento. Este esfuerzo se ha llevado a cabo a través de significados y prácticas culturales compartidas, vinculadas con el consumo de las sustancias rituales de la coca y el tabaco. Coca y tabaco sirvieron como base para la construcción de una agenda política capaz de articular “la integración unificada de criterios ancestrales tradicionales” (en las palabras de los líderes del resguardo) y el respeto a la pluralidad étnica y cultural, un programa en sintonía con la Constitución Política de Colombia de 1991. Al mismo tiempo, el énfasis en el valor cultural y en el carácter sagrado de la planta de coca, permitió a los líderes indígenas catapultar la lucha indígena por la autodeterminación hacia el ámbito nacional e internacional y

comentar directamente sobre cuestiones geopolíticas como los programas de erradicación de la coca abogados por EE.UU. La coca se volvió el símbolo de la amenaza diaria contra la soberanía indígena y sus territorios, y la usurpación más sutil y más cargada simbólicamente de sus formas culturales y modos de vida. Tal amenaza debe entenderse con relación a la implementación ideológicamente construida del desarrollo en la región, que es al mismo tiempo vinculada a la definición del estado-nación, como a patrones de gobierno de orden global.

A raíz de la descentralización del Estado colombiano y la reconfiguración de los entes públicos avalados por la Constitución de 1991, una de las funciones reconocidas a las autoridades indígenas ha sido la de “diseñar políticas, planes y programas de desarrollo económico y social en su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo” (art. 330 de la constitución política de Colombia). Las organizaciones indígenas, en cabeza de la ONIC – Organización Nacional Indígena de Colombia – han estado promoviendo la definición de Desarrollo Propio y de los planes de vida indígenas: “llamamos Desarrollo Propio a la forma como recreamos y proyectamos nuestra vida, que esta ligada necesariamente a la concepción sobre el orden del mundo, señaladas en nuestras leyes de origen” (ONIC-IICA, 1999: 18). Según la ONIC, los planes de vida son “una herramienta con que cuentan los pueblos indígenas para preservar la integridad étnica y cultural de los pueblos diseñada por ellos mismos con la dirección de sus autoridades con el propósito de crear las condiciones para su desenvolvimiento futuro como grupos sociales y culturales distintos [...] se constituyen en mecanismos de negociación, participación, concertación y control, es un instrumento político que debe permitir un desarrollo propio...”²

A pesar de estos importantes logros, la construcción de los planes de vida se ha visto limitada por la necesidad de cumplir con los requisitos institucionales: “Es necesario cumplir con los requisitos exigidos por las instituciones, para obtener financiación de una manera más fácil” recita una cartilla del programa de formación de la ONIC (1999: 38; véase también Micarelli 2003; Villegas 2008). El aparato burocrático erigido en torno a los planes de vida y la actividades de planificación y capacitación establecidos por los liderazgos indígenas, con muy pocas excepciones, parecen replicar las formas occidentales de producción de conocimiento, lineales, abstractas y reduccionistas, a expensas de las indígenas, más relacionales e interdependientes del contexto (Escobar 1992b). El surgimiento de nuevos cuadros de liderazgo, en su mayoría urbanos, también ha creado nuevas jerarquías, desplazando a menudo las formas tradicionales de autoridad radicadas en el territorio. A pesar de un énfasis participativo, la participación se dirige desde arriba y es enmarcada por metodologías en gran medida foráneas a las sociedades indígenas. Así, los planes de vida, que en el papel tienen sus raíces en el reconocimiento de las especificidades culturales de los pueblos indígenas, en la práctica terminan no permitiendo la plena realización de la diferencia cultural, lo cual

2 “Sistema de monitoreo de la protección de los derechos y la promoción del buen vivir de los pueblos indígenas de América Latina y El Caribe”, http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/monitoreo/SMDyBV_Introduccion.pdf [Sept. 2014].

pone en tela de juicio su capacidad para transformar realmente el espacio epistemológico y metodológico del desarrollo.

La aparición de la coca y el tabaco como potentes símbolos, al mismo tiempo de curación y disenso, de continuidad cultural e interetnicidad, revela la voluntad de reivindicar un horizonte diferente para el mantenimiento de la vida y el bienestar: “La palabra ‘vida’, la palabra ‘desarrollo’ están en la coca y el tabaco”, dice un anciano del resguardo. Más recientemente, esta estrategia ha implicado un movimiento desde las comunidades a una red de malocas y *mambeaderos* emplazados en el territorio, concebido como una red en expansión de relaciones socio-ambientales que deben ser atendidas bajo la guía de expertos rituales.³

Hasta el año 2000 sólo una de las siete malocas del resguardo se consideraba al menos parcialmente tradicional, todas las malocas, excepto una, eran localizadas dentro o en las cercanía de las aldeas y su construcción había sido llevada a cabo con fondos del estado. En 2002, sin embargo, un respetado chamán tomó la decisión de construir una gran maloca a orillas del río Tacana y de hacerlo de la manera correcta: tomando acuerdos con los dueños espirituales del territorio, abriendo y cultivando *chagras* (sistemas de siembra en policultivo), realizando *mingas* (sesiones de trabajo comunal), haciendo aliados y, sobre todo, reactivando la transmisión de la Palabra de Coca y Tabaco.⁴ Tres años más tarde, la maloca fue inaugurada con el primero de una larga serie de rituales de baile, las “carreras rituales” del chamán dueño de maloca. Eventos rituales se han realizado de forma cíclica desde entonces.

En los años siguientes a la inauguración de la maloca, llamada *Joko Ailloko Rierue Nabiri* en lengua Uitoto (“el lugar donde madura dulcemente el hombre”), trece ancianos de las etnias Uitoto, Muinane, Bora, Ocaina, Yukuna, Macuna, e Inga, liderados por el maloquero Uitoto, reanudó conversaciones sobre cómo producir formas de organización y gestión del territorio que sitúan la cultura en el centro, pero en el respeto de las diferencias culturales. Su motivación para la constitución de un consejo de ancianos en el resguardo fue precisamente haber observado el fracaso de los planes de vida y los planes de desarrollo en lograr lo que se había propuesto. Estos planes, en sus palabras, no ‘amanecieron’, es decir, no se materializaron en trabajo capaz de sostener una vida abundante y saludable para todos.

3 Las malocas son grandes casas comunales. El *mambeadero* es un espacio reservado de la maloca donde se lleva a cabo el consumo ritual de la coca y el tabaco.

4 La Palabra de Coca y Tabaco, también Palabra de Vida (*rafue* en Uitoto; *fiivoji* en Muinane) son rituales del habla. Según Candre y Echeverri (2008: 28) “*rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas – es el movimiento de lo nombrado a lo real a través del tiempo.”



Figura 1 - Cosechando cuidadosamente las hojas de coca: “cada hoja es una palabra”.

Foto: Vincenzo Micarelli.

LA ENFERMEDAD DE DESARROLLO. CURAS INDÍGENAS.

La conceptualización del desarrollo como enfermedad está incorporada en las cosmologías indígenas: las ideas y percepciones del universo como sistema ordenado y el lugar de los seres humanos en dicho sistema. Preocupadas por cómo darle sentido al mundo, estas ideas no son inmunes a las turbulencias de la vida y de la historia. Como sugirió Barth (1987: 84) las cosmologías están siempre en proceso, y podemos entender mejor una cosmología particular “no construyendo más orden en ella, sino dando cuenta mejor de su producción”. Para evitar el riesgo de una fetichización de la tradición, una consideración de las cosmologías indígenas debe ir de la mano con el reconocimiento del contexto político de tales representaciones. Esto implica reconocer el carácter relacional y creativo de las cosmologías contra una noción estática de la significación y una noción de las culturas entendidas como totalidades limitadas y autónomas.

Una serie de supuestos que se refieren a la ideología desarrollo contribuyen a la “enfermedad de desarrollo”, en primer lugar, la tendencia que se encuentra en el discurso del desarrollo de representar las condiciones estructurales de la desigualdad como una patología del “subdesarrollado”. Como sugiere justamente Arturo Escobar (1992a: 25), los *tropoi* del vocabulario del desarrollo – “los pobres”, “los desnutridos”, “los analfabetos”, “las mujeres embarazadas”, “los sin-tierra” contribuyen a construir categorías de la anormalidad. Esta atribución de abyección por parte de la cultura dominante convierte a los sujetos indígenas en la causa de su propio “subdesarrollo”, separa a los “problemas” de sus causas históricas, y termina por denegar las conceptualizaciones locales de los problemas y las necesidades, así como las soluciones locales. Los mecanismos de desarrollo como la burocracia, la retórica institucional, y la competencia técnica, naturalizan modos de pensar y de hacer que se incorporan en la vida cotidiana y adquieren la fuerza de un orden cosmológico. El marco espacio-temporal resultante explica, justifica, y, finalmente, reproduce la desigualdad, construyendo al “subdesarrollado” en base a unas supuestas carencias: racionalidad, habilidades, activos. No teniendo nada, excepto las necesidades, el sujeto se re-constituye en lo que Ivan Illich llama “*homo miserabilis*” (1999). Estas representaciones confinan a aquellos que se encuentran en los márgenes del orden mundial global, a un estado de desempoderamiento físico y moral, además que político: una especie de hospital metafórico en el que los expertos tratan de curar la enfermedad crónica del subdesarrollo. Ambiguamente, incluso cuando esta “enfermedad” se entiende como originada en las estructuras de poder colonial y neo-colonial, se actúa sobre ella como si fuera una idiosincrasia causada por la propia naturaleza y cultura de los llamados “beneficiarios” del desarrollo. Estas representaciones giran en torno a nociones naturalizadas de la cultura y la identidad, que se revelan como formas de crear objetos que facilitan el ejercicio de formas de control y de intervención. Por ejemplo, el *tropos* “comunidad indígena” desplegado en el vocabulario del desarrollo, oscurece, y por lo tanto no permite articular, la textura compleja de las identidades sociales en las que se predicen los procesos de organización indígenas.⁵

La que considero probablemente como la proposición más dañina de la ideología del desarrollo es la imposición de una noción ajena de bienestar, ya que niega a los llamados “beneficiarios” del desarrollo, el derecho a perseguir la vida que *ellos* desean vivir. De esta manera, el desarrollo establece un dominio perceptual; sus construcciones ideológicas se internalizan como experiencia subjetiva: la elaboración de lo que se puede experimentar, desear, o siquiera imaginar. La gente se refiere a esta condición como “la crisis”: una pérdida de control que se convierte en patógena, y que afecta a la salud en los niveles físicos, psicológicos, sociales, ambientales y cosmológicos.

Pero la visión de bienestar del desarrollo no se infiltra fácilmente en las percepciones cosmológicas indígenas. Al tener en cuenta la manera en que las nociones corporeizadas

5 Esto también revela el legado de una noción estática de la ‘cultura’ y de la práctica antropológica del trabajo de campo basado en ideas de separación y contigüidad geográfica en contribuir a una visión de las sociedades indígenas como entidades delimitadas y aisladas.

de la salud y el buen vivir se convierten en el punto de partida para refutar la producción silenciosa de sujetos subdesarrollados propongo una acepción de disenso cercana a su etimología: sentir de manera diferente. Al emerger de una fractura entre nociones contrastantes de bienestar, el disenso se ramifica a todos los dominios de la experiencia, guiando la crítica indígena y la toma de decisiones. Las nociones corporeizadas del buen vivir son también el punto de partida para la articulación de las diferencias internas, proyectando la construcción de consenso a través de la diversidad en términos de la búsqueda del buen vivir y la convivialidad para todos.

La Gente de Centro concibe los proyectos de desarrollo como “cacería” acechada por el líder-chamán con las armas espirituales de la coca y el tabaco. Antes de visitar las oficinas institucionales en la ciudad, ellos preparan coca y tabaco – infundiendo estas sustancias con *un pensamiento* intencional y poderoso. Al parecer, el mundo de los blancos es como la selva, donde sustancias exógenas y potencialmente patógenas, sin embargo indispensables para la vida humana, son controladas por otros poderosos: los dueños de los animales o las instituciones ajenas. El objetivo de los líderes debe ser bifocal: capturar el dinero institucional y proveer para el bienestar de la comunidad.

Como cualquier sustancia exógena que resulta de una empresa depredadora, el desarrollo se concibe como patógeno, es “caliente”, y está incluido en las etiologías indígenas como una de las “enfermedades del camino del blanco”. Para que sea apto para el consumo humano debe ser “enfriado” y transformado a través del trabajo y otras prácticas sociales. Esta transformación envuelve esencialmente el proceso de “curar”, tanto en el sentido de curación y como de volver apto para el consumo humano (como en la curación de la carne de la cacería).

La humanización de la sustancias exógenas comienza a través de rituales del habla que se realizan todas las noches en el *mambeadero* con el propósito de restaurar “un mundo sano”. Estos se llaman “Palabra de coca y tabaco” o “Palabra de vida”. La Palabra de vida vincula de manera explícita la incorporación de sustancias exógenas al mantenimiento de la salud y la vida. Esta conexión se puede encontrar en percepciones cosmológicas subyacentes según la cual la posibilidad de vida armoniosa depende de procesos de transformación que entrelazan la diversidad en el tejido de la sociedad, como diferentes fibras se entretajan para hacer un canasto (Micarelli, 2003, en prensa).

Lo que se habla durante la noche debe ser puesto en práctica durante el día, a través del trabajo, que materializa el pensamiento la palabra intencional vinculando temas tan diversos como la captura chamánica, la producción de alimentos, la enseñanza-aprendizaje, y la curación. En la perspectiva de la Gente de Centro – compartida por otras sociedades amazónicas indígenas – el trabajo es la fuente de la que se recrean continuamente no sólo el cuerpo humano, la identidad y la sociedad, sino también la vida y el cosmos. El trabajo confiere identidad tanto en forma colectiva como individual. El esfuerzo persistente y la ingestión de alimentos

y bebidas adecuados – en sí el producto del trabajo – forma gradualmente cuerpos, hábitos y disposiciones, definidas en base al género, a lo largo de la vida de una persona. La actividad productiva es también una manera de reforzar los sentimientos benignos entre compañeros de trabajo, y de crear y mantener buenas relaciones con las personas y el mundo de los espíritus (Griffiths 2002: 248). Estos hábitos son una fuente de identidad verdadera. Por encima de todo, el trabajo es el medio por el cual se materializa el “conocimiento de vida” del creador – se hace ‘amanecer’ – alcanzando el estado de tranquilidad, convivialidad y buena salud generalizada que constituyen el ideal de vida de la comunidad.



Figura 2 - La construcción de una maloca en el resguardo indígena Tikuna-Uitoto Kilómetro 6 y11.

Foto: Hernán Gómez

UNA EPISTEMOLOGÍA DEL CUIDADO.

No se llama proyecto porque proyecto es robo y corrupción. Se llama cacería y después se llama trabajo. Se piensa y se llama para dar trabajo a la gente.

[Hombre Uitoto]

El trabajo es para comer, tomar, curar, para dar de comer a la humanidad. Por eso nosotros estamos intentando con trabajo, abundancia, aprovechando el verano para sembrar toda clase de fruta, trabajo para arreglar, que no se logra solamente de documentos: hay que sufrir... Por eso aunque digan que soy perezosa allí esta mi chagra, mi maní, mi manicuera, mi maloca, mis nietos. Esa es mi semilla bien plantada que no es papel; es vida.

[Mujer Uitoto]

El propósito del consejo de las autoridades tradicionales del resguardo no ha sido el de rechazar el desarrollo por completo, sino transformarlo en función de las nociones indígenas de buen vivir, y de cómo lograrlo. En 2009 y en 2010 el consejo fue capaz de “cazar” una financiación internacional para apoyar su proyecto de organización territorial y reafirmación cultural.⁶ Entre las actividades del proyecto, se le dio énfasis particular a eventos rituales, mingas, transmisión de conocimientos culturales y sesiones de diálogo en los *mambeaderos*, actividades que se consideran fundamentales para la correcta organización de las relaciones socio-ambientales.

La incorporación de dinero en estos procesos fue de por sí bastante problemático. La respuesta fue convertir primero el dinero en otra cosa: sustancias intercambiables y trabajo. De esta manera, el dinero fue “enfriado” y absorbido en los circuitos de producción, reciprocidad y convivialidad. El dinero se utilizó, por ejemplo, para comprar bienes para ofrecer a los concedores tradicionales a cambio de enseñanzas, productos agrícolas de la chagra y mano de obra para la preparación de comida que se ofrece en las mingas, enormes cantidades de maní para intercambiar en los rituales de baile, tabaco para preparar *ambil*, y mano de obra para la elaboración de panes de sal de monte con que pagar los cantores rituales. Todos estos gastos fueron descritos en los informes presupuestarios como “materiales de intercambio”. De esta manera, se puso a trabajar el dinero del desarrollo para dinamizar el intercambio de energía indispensable para la reproducción de la vida y la abundancia generalizada: la fuerza

⁶ “Fortalecimiento del Consejo de Autoridades Tradicionales Indígenas del Resguardo Tikuna Uitoto Km. 6 y 11 para la construcción participativa de estrategias de gestión territorial y para su difusión (Leticia, Amazonas, Colombia)” (2009), y “Consolidación de la propuesta de gestión socio-ambiental de la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Resguardo Tikuna-Uitoto Km. 6 y 11 – Cuenca alta del río Tacana (Leticia, Amazonas)”, (2010). PPD-ICAA (Iniciativa para la Conservación de la Amazonia Andina), USAID.

motriz, aunque en sí mismo un estado fugaz, que extiende entre el trabajo y la convivialidad.

La adhesión a Palabra de coca y tabaco es una manera de reafirmar los valores indígenas en contraste con los valores del desarrollo. Su realización diaria adquiere un significado político profundo, sobre todo porque concibe a las personas como agentes creativos, que engendran y cuidan el buen vivir, visto como algo arraigado en una red de relaciones socio-ambientales. De este modo, la Palabra de Coca y Tabaco proporciona un comentario implícito, y se convierte en una fuente de resistencia en contra a la alienación causada por el desarrollo. Como sustancias símbolo del “conocimiento de vida” del creador, coca y tabaco responden a la fragmentación, incertidumbre y pérdida cultural provocadas por la modernidad occidental, y subrayan una noción de cultura como una práctica diaria, dirigida a la reproducción de la vida y el bienestar para todos, no sólo tolerante sino posible solo gracias a la articulación apropiada de la diferencia.

Este orden de valor reafirma prácticas culturales que pueden proteger de la abyección y la atribución de abyección hecha por la cultura dominante, movilizandando nociones alternativas de bienestar que también son cruciales para evaluar, transformar, y resistir los regímenes de conocimiento ajenos, como aquellos desplegados por aparato de conocimientos técnicos del desarrollo. Al mismo tiempo ayuda a forjar alianzas interétnicas, que son clave para la construcción de la agencia política en un escenario multiétnico minoritario.

Una de las consecuencias imprevistas del desarrollo, entonces, ha sido el fortalecimiento de formas culturales que van en contra del *telos* implícito del desarrollo: la reactivación de la ley de origen expresada en las enseñanzas de la coca y el tabaco, la reafirmación del poder chamánico, la organización de actividades colectivas de trabajo como las *mingas*, la construcción de *malocas*, y la realización de masivos rituales de baile cuyo propósito es el de “arreglar el mundo”.



Figura 3 - Ritual de baile *Jimoma*. Maloca *Joko Ailloko Rierue Nabiri*, resguardo indígena Tikuna-Uitoto, Kilómetro 6 y 11.

Foto: Marcela Lucía Rojas.

En este breve ensayo he tratado de llamar la atención sobre dos puntos. El primero es que las críticas del desarrollo deben involucrar un análisis de las nuevas formas locales de organización, ya que es a través de estas formas sociales que las respuestas al desarrollo y las demandas de reconocimiento se articulan y expresan. El segundo punto es que el surgimiento de alternativas no puede entenderse al margen de los valores y los significados culturales que las personas aprovechan en sus luchas para imaginar nuevas posibilidades de agencia. Valores y significados que están basados en otras nociones, del mundo, la historia, el conocimiento, el ser y la vida misma.

Nos hemos acostumbrado a pensar en la cultura como algo que se relaciona con el pasado en lugar del futuro –tradición, hábito, patrimonio, costumbres – e infelizmente la antropología no ha hecho lo suficiente para cambiar este punto de vista; un sentido de la cultura como algo que pertenece al pasado todavía domina nuestra imaginación (Appadurai 2004). Pero las formas en que los indígenas amazónicos entienden y realizan la cultura, y las razones a las que ellos apelan para forjar relaciones culturales a través de fronteras étnicas y lingüísticas, reflejan sus particulares comprensiones de la historia, son ejemplo de sus historicidades. Los pueblos indígenas conciben la historia como un proceso continuo de conquista y resistencia: “la conquista sigue” es un concepto proferido y debatido una y otra vez en las conversaciones de la *maloca*. La conquista se sedimenta en la memoria y en las necesidades de la personalidad, y a veces se vuelve vívidamente presente en la vida de las personas, resultando en lo que Paulo Freire llama “una visión profética permanente” (1970). Sin embargo, la relación entre conquista y resistencia no se concibe como una oposición dicotómica, sino como un proceso gradual de incorporación y auto-antídoto, un proceso puesto en acto principalmente a través de la Palabra de coca y tabaco.

La visión lineal de la historia que está en la base de la ideología del progreso y de su sucesor natural – el desarrollo – encierra la responsabilidad histórica de las personas en un marco teleológico de puntos progresivos pero discontinuos en el tiempo, y de este modo limita la capacidad de las personas para cambiar la historia. Por el contrario, las perspectivas indígenas sobre la historia asumen la interdependencia de pasado y futuro, y ponen énfasis en la facultad de las personas de influir en esa relación. La Gente de Centro ve a los humanos como sombra de los ancestros y las generaciones futuras. En esta línea de sombra, origen y devenir se encuentran e interpenetran. Proyectados en el cuerpo humano pasado y futuro sólo se muestran como imágenes borrosas, y es a través de las acciones de las personas que adquieren una forma más nítida. Así, el cuerpo humano que vive en el presente no es sólo la imagen espejo de la historia, sino que se refleja de vuelta en la historia, una visión que pone de relieve la responsabilidad personal. Curar el cuerpo es el primer paso para curar la historia también.

Estos movimientos actúan en el ámbito de las normas básicas de la vida: para la gente del resguardo, las motivaciones para establecer la coca y el tabaco como principios de organización

descansa precisamente en el cuidado de la vida. Esta práctica del cuidado constituye una forma en que los pueblos indígenas recuperan el control sobre la historia y la agencia en una situación de crisis, que invade, como un virus, el cuerpo humano, social y cósmico.

Lo que he tratado de esbozar aquí es cómo los indígenas enlazan historia y curación, especificidades culturales e interculturalidad, ritual y política, para dar sentido a una época de transformaciones aparentemente incontrolables. Las maneras en que la coca y el tabaco se movilizan de construir nuevas comunidades a través de las distinciones étnicas, y en respuesta a la globalización, reflejan claramente nuevos modos de construcción de lo político. Estos movimientos reafirman los órdenes indígenas del valor/valores (*orders of worth*), y fundamentan las alternativas contra-hegemónicas a los paradigmas dominantes del desarrollo en una epistemología del cuidado. Contemplando el fin de “curar el mundo” proporcionan una respuesta local al imaginario de desarrollo que tiene una proyección global. Pero estos actos también alimentan y amplían las comprensiones cosmológicas indígenas, y, como tal, tienen un significado que va más allá de lo político.

Estas ideas mueven nuestra comprensión de las sociedades indígenas más allá del paradigma de la aculturación basado en la oposición entre un pasado de integridad y adaptación y un futuro de desagregación y anomia. Ellas ponen de relieve una dimensión de la cultura – su orientación hacia el futuro – que tiene implicaciones radicales para las expectativas de los pueblos indígenas en el mundo global, y para las formas emancipatorias en las que ellos pueden participar en la modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta Sicachá, Gretta N. (2003), *La esperanza y el espejo. El Plan Integral de Vida del pueblo Guambiano*. Monografía para optar al Título de Antropóloga Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.

Arjun Appadurai (2004), “The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition”, en Vijayendra Rao & Michael Walton (orgs.) *Culture and Public Action*. Stanford: Stanford University Press, 59-84.

Barth, Fredrik (1987), *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. New York: Cambridge University Press.

Edelman, Marc, and Angelique Haugerud, (orgs.) (2005), *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Blackwell.

Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo (1992a), “Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development, and Social Movements”, *Social Text*, 31/32, 20-54.

Escobar, Arturo (1992b), "Planning", en W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books.

Ferguson, James (1994), *The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Freire, Paulo (1970), *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder & Herder.

Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*. Ed. and transl. Q. Hoare and G. Nowell Smith. New York: International Publishers.

Griffiths, Thomas (2002), "Finding One's Body: Relationships between Cosmology and Work in North-West Amazonia", in Laura Rival and Neil L. Whitehead (orgs.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 247-262.

Illich, Ivan (1999), "Needs", in Wolfgang Sachs (org.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London and New York: Zed Books, 88-101.

Micarelli, Giovanna (2003), *Weaving a New Basket: Indigenous Networks at the Margins of Development*. Unpublished Ph.D. Thesis, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Micarelli Giovanna (2010), "Pensar como un enjambre: redes indígenas en las márgenes de la modernidad", in Margarita Chaves and Carlos Del Cairo (orgs.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá: ICANH/Universidad Javeriana, 489-510.

Micarelli, Giovanna (in press), "'Divine Banknote': The Translation of Project Money into Public Wealth", in Fernando Santos-Granero (org.), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-being in Native Amazonia*. Tucson: University of Arizona Press.

ONIC-IICA (1999), *Planes de Vida*. Bogotá: ONIC.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Sahlins, Marshall (1999), What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology* : i-xxxiii.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review*, XXX, 1, 45-89.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores/CLACSO.

Santos-Granero, Fernando (2009), "Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change". *Current Anthropology*, Volume 50, Nº 4, 477-512.

Stewart, Kathleen (1996), *A Space on the Side of the Road. Cultural Poetics in an 'Other' America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Villegas, Valentina (2008), "El Plan de vida: un arma de doble filo." *Etnias y Políticas, Vol. 9. Minga, pueblos indígenas y Planes de Vida*, **114-139**.

MAPEANDO AS INICIATIVAS DE ECONOMIA SOLIDÁRIA EM PORTUGAL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS E PRÁTICAS



Pedro Hespanha¹

Luciane Lucas dos Santos²

Beatriz Caitana da Silva³

Eber Quiñonez⁴

Resumo

Embora existam alguns estudos sobre o tema da Economia Solidária (ES), em Portugal, um grande número de iniciativas informais claramente, não são facilmente categorizadas como cooperativas, associações ou sociedades mútuas. Nestes incluem: loteamentos agrícolas urbanos; fornos comunitários e eiras; produtores / associações de consumidores; cooperativas de consumo; clubes de trocas; distribuição na comunidade e vizinhança e sistemas de comercialização e de redes de colaboração, entre outros. A elaboração de um projeto de pesquisa com o objetivo de preencher essa lacuna por meio de um estudo exploratório em iniciativas portuguesas de ES tem sido uma oportunidade para aprofundar um conjunto de questões teóricas e metodológicas. Com este projeto, os autores visam (1) promover e clarificar o conceito de ES; (2) identificar e compreender a singularidade das experiências portuguesas de Economia Solidária, a fim de revelar os seus critérios, e (3) identificar as iniciativas económicas informais da comunidade, as quais permanecem invisíveis, apesar de sua capacidade de promover a sociabilidade. A questão conceitual é debatida levando em consideração os contextos económicos e sociais do sul da Europa e argumentando a favor de uma abordagem inclusiva, ampliando as fronteiras, a fim de reconhecer a diversidade das iniciativas: desde os menos formalizados, com pouca ou nenhuma relação com o mercado e intimamente associada à economia popular aos mais híbridos e flexíveis, que estão emergindo em contextos urbanos sob os princípios da reciprocidade, troca direta e redistribuição. A metodologia proposta pelo mapeamento é suportada pelo uso de uma metodologia mista com base na análise de documentos, entrevistas exploratórias, observatórios de imprensa e estudos de caso.

Palavras – Chave: economia solidária; economia popular; economia social; outras economias; mapeamento.

Abstract

Although there have been few studies into the subject of the solidarity economy (SE) in Portugal, a great many informal initiatives clearly exist, which are not easily categorisable as cooperatives, associations or mutuals. These include: urban agricultural allotments; community ovens and threshing floors; producer/consumer associations; consumer cooperatives; exchange clubs; community and neighbourhood distribution and commercialization systems, and collaborative networks, amongst others. The elaboration of a research project aiming to fill this gap by means of an exploratory study into Portuguese SE initiatives has been an opportunity to deepen a set of theoretical and methodological issues. With this project the authors aim (1) to promote greater clarity about the concept of SE; (2) to capture the uniqueness of the Portuguese solidarity economy experiences, in order to reveal the criteria behind them, and (3) to identify those community economic initiatives that being informal, remain invisible despite their ability to promote sociability. The conceptual issue is debated in the paper taking into consideration the south European economic and social contexts and arguing for an inclusive approach by enlarging the definitional borders in order to recognize the diversity of the initiatives: from the less formalized ones, with little or no relationship with the market and closely associated to popular economy to those more hybrid and flexible which are emerging in urban contexts under the principles of reciprocity, direct exchange and redistribution. For the methodological issue the paper supports the use of a mixed methodology based on document analysis, exploratory interviews, press observatories, and case studies.

Keywords: solidarity economy; popular economy; social economy; other economies; mapping.

Resumen

Aunque ya se han realizado algunos estudios sobre el tema de Economía Solidaria (ES), en Portugal, grande número de iniciativas informales claramente, no son categorizadas fácilmente como cooperativas, asociaciones o sociedades mutualistas. En estas se incluyen: lotificaciones agrícolas urbanas; hornos comunitarios y eras de trilla; productores y/o asociaciones de consumidores; cooperativas de consumo; clubes de troca; distribución en la comunidad y el vecindario; sistemas de comercialización y de redes de colaboración; entre otros. La elaboración de un proyecto de investigación con el objetivo de llenar esa laguna por medio de un estudio exploratorio en iniciativas Portuguesas de ES ha sido una oportunidad para profundizar un conjunto de cuestiones teóricas y metodológicas. Con este proyecto, los autores podrán (1) promover y clarificar el concepto de ES; (2) identificar y comprender la singularidad de las experiencias portuguesas de Economía Solidaria, a fin de revelar sus criterios; e (3) identificar las iniciativas económicas informales de la comunidad, las cuales permanecen invisibles a pesar de su capacidad de promover sociabilidad. La pregunta conceptual es discutida llevando en consideración los contextos económicos y sociales del sur de Europa y argumentando a favor de un abordaje inclusivo, ampliando las fronteras, a fin de reconocer la diversidad de las iniciativas: desde los menos formalizados, con poca o ninguna relación con el mercado e íntimamente asociada a la economía popular a los más híbridos y flexibles, que están emergiendo en contextos urbanos bajo los principios de reciprocidad, troca directa y redistribución. La metodología propuesta para el mapeo es soportada por el uso de una metodología mixta con base en el análisis de documentos, entrevistas exploratorias, observatorios de prensa y estudios de caso.

Palabras- Clave: economía solidaria; economía popular; economía social; otras economías; mapeo.

1 Professor da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e membro fundador do Centro de Estudos Sociais (CES). Tem investigado e publicado nas áreas dos estudos rurais, Economia Solidária, políticas sociais, pobreza e exclusão social. Coordena o Grupo de Estudos sobre Economia Solidária ECOSOL/CES.

2 Investigadora no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra. Integra o Núcleo Democracia, Cidadania e Direito (DE-CiDe), bem como a equipa de investigação do Projeto Alice - Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas. Desde 2008, é membro do grupo ECOSOL/CES.

3 Doutoranda em Sociologia e mestre em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra; especialista em Movimentos Sociais e Democracia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Desde 2011 é membro do Grupo ECOSOL/CES.

4 Doutorando em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, graduado em Psicologia pela Universidade de San Carlos da Guatemala, e membro do Grupo ECOSOL/CES.

1. INTRODUÇÃO

A Economia Solidária consolida-se, hoje, em muitos países, sobretudo na América Latina, como um campo operativo de transformação social e de ação política dos cidadãos. Neste contexto, tem-se fortalecido, em várias partes do mundo, experiências marcadas pela simultaneidade do trabalho associado, da propriedade coletiva dos bens de produção, da autogestão e da solidariedade.

No contexto português, entretanto, a Economia Solidária é uma designação recente e ainda pouco usada. Numa acepção muito genérica, pode-se dizer que ela constitui o conjunto dos arranjos económicos colectivos de produção, consumo, comercialização e crédito, em meio rural ou urbano, incluindo as iniciativas de reprodução social geridos pelos próprios cidadãos - a exemplo de alguns serviços de proximidade -, que estejam pautados pela autogestão, pela solidariedade e pela cooperação (em detrimento do princípio da competição e acumulação). A solidariedade, neste caso, não deve ser compreendida como caridade, mas como redistribuição equitativa de bens e oportunidades.

A riqueza de experiências populares e camponesas, “pouco ligadas ao mercado [e] movidas por uma racionalidade económica não lucrativa” (Hespanha, 2010), parece oferecer pistas acerca de uma Economia Solidária em potencial desenvolvimento. Ao mesmo tempo, é digno de nota que o imaginário urbano e de crescimento, hoje dominante no cenário português, no contexto de sua adesão à União Europeia, termina por invisibilizar a coexistência social destas outras racionalidades. Esta invisibilidade de experiências só tem confirmado a necessidade de estudos exploratórios que retirem do anonimato as formas supra-individuais, vicinais e comunitárias de produção, consumo, comercialização e crédito, tão frequentes em Portugal. Uma infinidade de experiências, aliás, vem comprovando que “a desagregação das relações sociais baseadas na reciprocidade e na entreatajuda solidária nunca foi completa” (Hespanha, 2010), de modo que as ações coletivas de carácter popular perduram no tempo e apesar do fomento permanente de um imaginário de crescimento. Embora não necessariamente preencham todos os requisitos que o modelo latino-americano de Economia Solidária preconiza – baseado na propriedade coletiva, no trabalho associado, na autogestão e na solidariedade (Quijano, 1998; Coraggio, 2010) -, estas formas resistentes de organização económica demonstram que uma economia subterrânea persiste na contramão do capitalismo global que se espalha pelos territórios (Santos, 2002, 2011).

Neste sentido, o recenseamento das experiências de Economia Solidária em Portugal constitui uma peça oportuna para a desconstrução de uma epistemologia económica dominante, apontando para iniciativas e experiências que propõem outros modos de organização económica. Sabemos que esse recenseamento levanta particulares problemas conceituais e metodológicos e tem sido objeto de vasta discussão, designadamente relativa à operacionalização dos conceitos, à definição das variáveis primárias e derivadas, à construção

de tipologias e à associação destes conceitos à realidade empírica. Estando uma grande proporção de empreendimentos na informalidade, como é o caso português, e respeitando as pessoas que não têm os recursos para se registarem regularmente, sob a forma cooperativa ou associativa, a necessidade de ter em conta precisamente essas modalidades menos visíveis tornou-se ao mesmo tempo um desafio e um imperativo para os recenseamentos. Do mesmo modo, a preocupação ética em não servir de base aos interesses estatais de controle, intervenção e restrição das experiências informais de organização económica mantém-nos vigilantes relativamente aos cuidados para que esta ferramenta não seja distorcida na sua aplicação social.

Respeitadas as particularidades dos contextos a que um levantamento exploratório ou mapeamento deve estar atento, a comparabilidade dos dados com outras realidades revela-se objetivo de indiscutível relevância, não só pelas pontes epistemológicas a que pode dar origem, mas, também, pelas articulações políticas que pode fomentar, nos termos daquilo a que Santos (2013) tem vindo a chamar de solidariedade internacional. Tendo em conta também a necessidade cada vez maior de entendermos a fisionomia que a Economia Solidária assume em várias partes do mundo, esta comparabilidade dos dados configura uma tendência inevitável e bastante oportuna, que vemos consolidar-se desde 2009, quando o IV Encontro Internacional de Economia Solidária (Lux'09), promovido pela RIPESS (Rede Intercontinental de Promoção da Economia Social Solidária), decidiu mapear as redes de economia social e de solidariedade a nível global através de uma metodologia participativa. A partir de então, muitos países iniciaram ou alargaram os seus programas nacionais ou regionais (Singer, 2009).

Apesar dos desafios e mesmo das impossibilidades de comparação imediata pela diversidade dos contextos socioculturais e políticos, o exercício de diálogo entre as experiências impõe-se como uma necessidade imperativa. A tradução intercultural (Santos, 2010) permite que pontes solidárias se estabeleçam entre as iniciativas dos diferentes países, consolidando redes colaborativas e de aprendizagem mútua. Nestes termos, entendemos que um recenseamento das iniciativas de Economia Solidária em Portugal contribuiria para estabelecer o ponto de partida mediante o qual Portugal poderia integrar-se melhor neste diálogo global, com vistas à constituição de uma epistemologia alternativa para a economia.

Partindo desta premissa, este paper analisa o recente esforço empreendido pelo Grupo de Estudos sobre Economia Solidária do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (ECOSOL/CES) de organizar um levantamento exploratório das iniciativas de Economia Solidária em Portugal. Considerando os percalços encontrados pelo grupo para realizar este levantamento exploratório, o paper discute a importância de um mapeamento nacional e a necessária e urgente delimitação da Economia Solidária frente a outras terminologias que ganham destaque no contexto português. Também problematiza os empecilhos encontrados no âmbito do financiamento - sobretudo diante da disseminação progressiva, no contexto da crise europeia, de um imaginário e um discurso calcados na figura do empreendedor

individual formalmente reconhecido, em contraposição às experiências coletivas e informais, próprias da Economia Solidária. Debatendo a condição desigual de financiamento, que prioriza e revela maior afinidade com um projeto político de empreendedorismo social - afinado com uma estrutura perversa de Estado Mínimo e responsabilização individual em tempos de encolhimento da proteção social - partilhamos, por fim, algumas lições extraídas da experiência do grupo ao projeto de mapeamento parcial acima mencionado.

2. MAPEAMENTO NA EUROPA E NO MUNDO: BREVE ESBOÇO DE UM PERCURSO

Nas últimas décadas, verifica-se a disseminação, em vários países, da Economia Solidária nas políticas públicas, nos movimentos sociais e na consolidação de iniciativas locais/regionais. Em França, por exemplo, a Economia Solidária está incorporada no Ministère de l'Économie et des Finances – Economie Sociale et Solidaire. No âmbito da sociedade civil, o Movimento pela Economia Solidária (Mouvement pour l'Économie Solidaire) realizou um mapeamento das iniciativas sistematizadas na Base de dados de iniciativas de Economia Solidária - BDIS (base de données des initiatives économiques et solidaires) -, tendo por método o uso de ferramentas por georeferenciamento. Como resultado, o BDIS identificou cerca de 1200 iniciativas de Economia Solidária no país.

Na Espanha, existe a rede REAS – Red de Redes de Economía Alternativa y Solidaria -, uma rede nacional cujo foco é potenciar, apoiar e coordenar as iniciativas associativas nos territórios. Todas elas assumem o compromisso com os princípios da Carta Solidária⁵ da Rede.

No caso da América Latina, confrontada com uma realidade socioeconómica de acentuada exclusão, a Economia Solidária ganhou forte expressão enquanto prática pela inclusão económica. No Brasil, 1980 marcou o início das práticas de ES no âmbito dos projetos alternativos comunitários (Singer, 2002; Nunes, 2009). Desde então, foram inúmeros os avanços neste campo, dentre os quais destacamos a organização do Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES), constituído por representantes das diversas iniciativas. O FBES desempenha um papel fulcral no avanço da Economia Solidária no país ao organizar fóruns, plenárias e articulações políticas. Toda esta dinâmica resultou, em 2003, na criação da Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES), vinculada ao Ministério do Trabalho, e na consolidação da Economia Solidária enquanto política pública. A SENAES, ao longo destes anos, priorizou a formação de agentes locais e as iniciativas nos territórios, a veiculação de campanhas nacionais, o fomento às ações de apoio e assessoria pelas universidades, e por fim, a realização de dois mapeamentos nacionais, que identificaram 21.859 iniciativas de Economia Solidária (Gaiger, 2007; Coraggio, 2010)⁶.

No Peru, o Grupo Red de Economía Solidaria del Peru (GRESP⁷) é uma associação civil

5 Disponível em: http://www.economiasolidaria.org/red_redes

6 Esta base de dados está disponível para consulta pública no Sistema de Informações em Economia Solidária [<http://portal.mte.gov.br/ecosolidaria/sistema-nacional-de-informacoes-em-economia-solidaria/>]

7 Mais informações disponíveis em: <http://www.gresp.org.pe/home.php>

composta por grêmios sociais, ONGs e entidades de cooperação internacional engajadas em promover práticas de economia associativa e relações de solidariedade na economia. Estas experiências de expressão nacional surgem comprometidas seja com o reconhecimento das próprias iniciativas, seja com a promoção das políticas públicas e o reforço dos movimentos sociais de Economia Solidária nos países.

De um modo geral, o recenseamento das iniciativas de Economia Solidária tem se revelado decisivo para o conhecimento da amplitude e da diversidade de formas que a Economia Solidária assume em diferentes países. Deu suporte à constituição de políticas públicas, pelo reconhecimento e apoio à Economia Solidária nas suas diferentes formas. É o caso do mapeamento realizado pela SENAES no Brasil e da Base de Dados das Iniciativas Económicas e Solidárias (BDIS), do Movimento para a Economia Solidária (MES) em França, entre outros. Realizado no âmbito do Programa Economia Solidária em Desenvolvimento, o mapeamento brasileiro realizou-se em duas etapas, a primeira delas envolvendo o levantamento de empreendimentos económicos solidários e entidades de apoio, assessoria e fomento e a segunda, a visita aos empreendimentos para confirmação e aprofundamento das informações até então obtidas. A base de dados francesa, por seu turno, em permanente atualização, tem servido para clarificar uma nomenclatura de situações e uma metodologia de procedimentos mais adequadas às sociedades europeias. De diferentes formas, a prática do recenseamento tem contribuído para reduzir a confusão de terminologias e para ampliar o reconhecimento das iniciativas de articulação comunitária.

3. MAPEAMENTO EM PORTUGAL: A NECESSIDADE DE VISIBILIZAR INICIATIVAS E DE DEMARCAR OS LIMITES ENTRE ECONOMIA SOLIDÁRIA, ECONOMIA SOCIAL E EMPREENDEDORISMO SOCIAL

A inexistência de um mapeamento em Portugal ou mesmo de um levantamento preliminar acerca das múltiplas iniciativas colectivas de produção, consumo, comercialização e troca que ocorrem nas diferentes regiões do território português tem contribuído, entre outras coisas, para confundir (e esbater) permanentemente, os limites que separam a Economia Solidária de outras realidades que a ela são, vez por outra, associadas. Esta confusão usual tem um efeito perverso: contribui para manter em situação de invisibilidade e desvalorização aquelas experiências que, sendo comunitárias e informais - muitas delas com fortes raízes no passado, a exemplo da entreatajuda camponesa ou do mutualismo operário -, escapam a um imaginário de crescimento económico e controle social do Estado. Neste sentido, são socialmente produzidas como ausência, ou seja, como “não-existente, como uma alternativa não-crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemónica do mundo” (Santos, 2007:29).

A realidade portuguesa, por outro lado, confirma o oposto. Testemunhamos a sobrevivência parcial de algumas das iniciativas comunitárias que permitiram que a vida material se

organizasse nas aldeias - dos baldios aos equipamentos comunitários (tais como eiras, fornos e lavadouros); dos modelos informais de associação, como as antigas mútuas de gado e regadios colectivos, à entreatuda comunitária na produção (colheitas, debulhas e atividades de pastoreio). Se é verdade que estas expressões da vida em comunidade já não se mantêm como antes, perdendo parte do seu vigor, é igualmente digno de nota que estes colectivos não perderam a sua capacidade de articulação segundo princípios próprios de organização económica para fazer face às dificuldades. Juntamente com os antigos formatos comunitários, surgem experiências de articulação mais recentes, seja a partir da consciência crítica dos cidadãos (sobretudo em relação ao consumo, dando origem a colectivos que o discutem e redimensionam a partir de práticas comunitárias de troca), seja por conta da dificuldade económica vivida pelas camadas médias urbanas.

Considerando esta pluralidade de iniciativas de pouca ou nenhuma visibilidade frente ao discurso omnipresente do empreendedorismo - focado no indivíduo e na lógica produtivista da gestão eficiente do tempo e dos recursos, sem atenção às diferentes temporalidades das pessoas e das comunidades, o Grupo de Estudos sobre Economia Solidária - ECOSOL/CES - resolveu iniciar um levantamento preliminar das iniciativas solidárias em três regiões. A escolha das regiões Norte, Alentejo e Centro, apesar da multiplicidade de experiências em outras regiões, como o Algarve ou Lisboa, deveu-se à presença no terreno de associações parceiras muito qualificadas, facilitando o início de um futuro mapeamento nacional.

O mapeamento pretendido deveria responder a três desafios. O primeiro seria o de constituir uma base de dados inicial sobre as experiências solidárias em Portugal, buscando identificar iniciativas de trabalho associado (mas também de consumo, comercialização e crédito), baseadas na autogestão, bem como experiências comunitárias que, por não serem institucionalizadas, são dificilmente reconhecidas no seu potencial de desenvolvimento da economia local. O segundo objectivo seria o de organizar um sistema de informação sobre empreendimentos solidários, com relevância tanto para estudos académicos na área da Economia Solidária quanto para os próprios empreendimentos e as instituições que os apoiam. Um terceiro e último objectivo referia-se à perspectiva de fortalecer e ampliar a rede de Economia Solidária em Portugal, estimulando maior troca de informações e articulação a partir de uma estrutura cooperativa de partilha das experiências solidárias.

Após muitas reflexões e debates internos acerca das dimensões norteadoras deste levantamento exploratório, tendo em conta as particularidades do contexto português frente às experiências da América Latina, o grupo Ecosol/CES estabeleceu os seguintes critérios para identificar as iniciativas de Economia Solidária:

- (a) consistirem sempre em práticas económicas de base coletiva (seja na produção, no consumo, no crédito, na distribuição, na comercialização e/ou na reprodução social);

- (b) envolverem decisão partilhada e democrática, configurando a presença da autogestão ou cogestão;
- (c) poderem consistir, também, em práticas comunitárias, que se revelem como elementos norteadores da entreaajuda e do fazer colectivo;
- (d) implicarem uma forma específica de distribuição dos resultados, qual seja a de distribuição equitativa destes mesmos resultados;
- (e) estarem baseadas numa perspetiva bastante específica de solidariedade, vista como distribuição equitativa de bens e oportunidades;
- (f) estarem comprometidas, à partida, com as perspetivas de autonomia económica e simbólica dos sujeitos nelas envolvidos.
- (g) primarem pela reciprocidade e equilíbrio entre as partes na relação que estabelecem entre si.

DO PREDOMÍNIO DA LÓGICA EMPREENDEDORA AO ESVAZIAMENTO DO SENTIDO POLÍTICO DAS INICIATIVAS COLETIVAS: LIÇÕES APRENDIDAS

Apresentado o percurso de organização para o mapeamento de Economia Solidária em Portugal, cabe salientar os desafios encontrados até então para a sua realização. Esses desafios têm a ver sobretudo com o desconhecimento que as instituições de financiamento da pesquisa têm sobre as formas de economia baseadas na gestão solidária e com a consequente desvalorização destas relativamente às formas mais conhecidas de Empreendedorismo Social e de Economia Social.

Reconhecendo que o projeto era de alta qualidade e de relevância social, a instituição financiadora condicionou a sua aprovação à sua integração em um outro projeto já apoiado por ela, na área do empreendedorismo social, e em curso de execução. Para tal deveríamos não só compatibilizar os projetos como usar os dados já recolhidos por este outro projeto. Em síntese, o problema subjacente a esta questão reside numa identificação grosseira das práticas de empreendedorismo social com aquelas correspondentes a Economia Solidária e numa insensibilidade à necessidade de delimitar as fronteiras entre um e outro conceito.

O empreendedorismo social (Dees, 2001; Defourny & Nyssens, 2010) combina uma missão social com um modelo organizativo eficiente, eficaz e efetivo (Dees, 2001). Tem na sua origem o conceito de empreendedor, associado tradicionalmente ao início de um negócio, atividade ou projeto (Dees, 2001) ou, ainda, um modo/modelo de gestão. Constitui-se

como uma linguagem de renovação do setor social, pois a ancoragem deste nas teorias do empreendedorismo propriamente dito alargou seu campo de incidência, permitindo a entrada de organizações lucrativas com fins sociais. O conceito, por vezes, também pode gerar confusão ao designar tanto a entrada da perspectiva do lucro nas organizações sociais, quanto a entrada do social em entidades lucrativas, como é o caso das iniciativas de responsabilidade social, que resultam de uma forte ligação entre demandas sociais não atendidas pelo Estado e necessidade, por parte do setor empresarial, de obter a chamada “licença para operar”. Estas iniciativas concorrem, portanto, para debilitar a já frágil oposição ao mercado e ao capital.

O empreendedorismo prioriza, também, uma forma de difusão com base na institucionalização, enquanto a Economia Solidária quase sempre nasce em contextos de organização muito informais. Mais ainda, a Economia Solidária ancora-se na relação entre decisão partilhada, reciprocidade e solidariedade, elementos que não são necessários ou mesmo sugeridos no âmbito do empreendedorismo social. Se é verdade que o empreendedorismo social pode, por vezes, centrar-se no bem comum a partir da ação individual, também é oportuno lembrar aquilo que Dees (2001) enfatiza sobre o empreendedorismo: na condição de atitude mental ou tipo de comportamento, o empreendedorismo, antes de mais, situa-se no campo individual. Logo, tem pouco compromisso com uma articulação coletiva para fazer face à recorrente exclusão socioeconómica de grupos minoritários. Outro traço atribuído ao empreendedorismo social é o de o comportamento individual poder ser algo diferente, inovador e excepcional, e portanto, o de nem todas as pessoas possuírem as características necessárias para serem empreendedoras (André e Abreu, 2006; Murray *et al.*, 2010; Moulaert *et al.*, 2013). Em contraste, a Economia Solidária distingue-se por pretender a emancipação social e económica de todas as pessoas envolvidas. Neste sentido, é importante demarcar a dimensão política da Economia Solidária, comprometida com a construção de alternativas para a autonomia dos indivíduos.

Este projeto sociopolítico da Economia Solidária fundamenta-se em lógicas distintas daquelas seguidas pelo empreendedorismo, sobretudo na relação com o mercado (Laville, 2011a e 2011b). Propõe não uma adaptação do modelo capitalista tradicional - como é o caso do empreendedorismo social - mas um ‘outro modelo de economia’ baseado em princípios distintos dos do mercado auto-regulado (Polanyi, 1957). A ES distingue-se de todas as designações anteriormente mencionadas (empreendedorismo social, inovação social, terceiro setor, economia social) por constituir-se em torno de uma crítica por vezes incisiva ao sistema económico dominante, apontando outros caminhos.

Estas diferenças aparecem claramente nos dois projetos apresentados à entidade financiadora, evidenciando a impossibilidade de complementação mútua, seja em termos metodológicos, seja em termos de complementação de bases de dados para um mapeamento nacional. As perspectivas de análise do Empreendedorismo Social e da Economia Solidária são diferentes

e visam a objetivos diferentes também. Considerando o Empreendedorismo Social um modo de intervenção através do qual uma organização visa solucionar problemas sentidos por grupos sociais desfavorecidos, torna-se natural que a sustentabilidade e a inovação das iniciativas sejam critérios de avaliação das experiências bem-sucedidas. Por outro lado, sendo a Economia Solidária um modo de os próprios grupos sociais solucionarem coletiva e autonomamente os seus problemas, a cooperação autónoma e a gestão democrática das iniciativas tornam-se, para nós, os aspetos mais relevantes a identificar, em contraposição ao que buscava o outro estudo já financiado e com o qual era esperado que dialogássemos. Mais do que avaliar se as iniciativas são “mais produtivas”, “inovadoras” ou “tecnicamente mais avançadas”, tratava-se de identificar e reconhecer os saberes dos sujeitos que permitem construir autonomamente as soluções económicas coletivas para os problemas que o mercado não resolve, as quais designamos como solidárias (Dubeux, 2013).

Algumas questões colocaram-se já à partida, desde o momento em que nos foi solicitado reunir esforços. A insistência da entidade financiadora em ignorar as diferenças de critérios e categorias de análise dos diferentes projetos aponta para a urgência de se pensar as implicações epistemológicas desta confusão de contornos entre a Economia Solidária e outras iniciativas, sem com isto pretendermos estabelecer uma hierarquia de valor entre estas diferentes nomenclaturas. Em nenhum momento pareceu preocupar à entidade financiadora o facto de que as diferentes categorias de análise pudessem comprometer e enviesar os resultados de pesquisa de ambos os projetos. A junção de pressupostos teóricos diferentes em estranhas combinações metodológicas teriam consequências práticas.

O levantamento exploratório do ECOSOL/CES sempre esteve acompanhado de uma proposta de formação também das entidades parceiras, revelando que o mapeamento, sozinho, tem valor académico, mas não constrói mudanças no terreno. Neste sentido, a proposta do ECOSOL era a de criar outros olhares para as entidades parceiras - as que estão no terreno junto às iniciativas de Economia Solidária -, de modo a estimulá-las a: (1) promover mudanças na forma e nos critérios a partir dos quais fazem a intervenção no terreno e (2) produzir implicações concretas na vida das comunidades e dos sujeitos que nelas vivem, seja tornando visível aquilo que, em geral, costuma ser desprezado (porque é informal ou porque não atende a métricas internacionais de produtividade), seja promovendo o intercâmbio de experiências entre as iniciativas.

A decisão de não aderirmos à proposta de complementação mútua entre os projetos resultou na eliminação do apoio financeiro à nossa proposta. Não sendo a recusa em si o foco deste paper, mas sim, a análise das implicações epistemológicas da confusão de terminologias e das consequências de uma mistura das categorias de análise, concluiremos apontando dois aspetos de fundo a ter em conta: 1) a insistência das entidades de financiamento em um modelo específico de resposta à crise, revela-se, na prática, de pouca utilidade e abrangência para os que estão sendo permanentemente excluídos em termos sociais e económicos; 2) a aposta em critérios de avaliação das iniciativas económicas a partir de uma linguagem

produtivista de mercado, remete a práticas não menos violentas de adequação social, já que pressupõem mudanças nas temporalidades, na forma de circulação dos saberes e nas expectativas das comunidades que pretendem atingir.

Parece persistir ainda um imaginário de homogeneização do “económico” que dificulta o reconhecimento da sua heterogeneidade. A aposta cada vez mais frequente no empreendedorismo social, de que a preferência de financiamento é um sintoma, independentemente do seu valor como proposta, parece apontar para um subtexto, qual seja o de constituir suporte para a progressiva redução do Estado Social português frente à responsabilização individual do sujeito pelo seu futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

André, Isabel; Abreu, Alexandre (2006), “Dimensões e espaços da inovação social”. *Finisterra*, XLI (81): 121-141.

Coraggio, Jose Luis; Arancibia, Maria Inés, Deux, Maria Victoria (2010), *Guía para el Mapeo y Relevamiento de la Economía Popular Solidaria en Latinoamérica y Caribe*. GRESP, Lima: Ediciones Nova Print S.A.C.

Dees, J. Gregory (2001), O significado do “Empreendedorismo Social” (trad. Victor Ferreira), in Center for the Advancement of Social Entrepreneurship. Disponível em: <http://www.uc.pt/feuc/ceces/ficheiros/dees>

Defourny, Jacques; Nyssens, Martha (2010), “Conceptions of Social Enterprise and Social Entrepreneurship in Europe”. *Journal of Social Entrepreneurship*, 1(1): 32-53.

Dubeux, Ana (2013), “Technological incubators of solidarity economy initiatives: a methodology for promoting social innovation in Brazil”, in F. Moulaert, D. MacCallum, A. Mehmood, A. Hamdouch (orgs.), *The International handbook on social innovation*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited.

Gaiger, Luiz Inácio (2007), A outra racionalidade da Economia Solidária. Conclusões do primeiro Mapeamento Nacional no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 79: 57-77.

Hespanha, Pedro (2009), Da expansão dos mercado à metamorfoses das economias populares. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 84: 49 – 63.

Hespanha, Pedro (2010), “Microempreendedorismo popular e Economia Solidária. O sentido de uma mudança”. *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, IV(7): 111-130.

Laville, Jean-Louis (2011a) (coord.), *L'Économie Solidaire*. Collection Les Essentiels d’Hermes. Paris: CNRS Éditions.

Laville, Jean-Louis (2011b), *Agir à gauche: L'Économie Sociale et solidaire*. Paris: Desclée de Brouwer.

Moulaert, Frank; MacCallum, Diana.; Hillier, Jean. (2013), "Social innovation: intuition, precept, concept, theory and practice", in *The international handbook on social innovation*. Northampton: Edward Elgar Publishing, pp. 13-24.

Murray, Robin; Caulier-Grice, Julie; Mulgan, Geoff (2010), *The open book of social innovation*. Young Foundation.

Nunes, Débora (2009), *Incubação de empreendimentos de economia solidária - Uma aplicação da pedagogia da participação*. São Paulo: Annablume.

Polanyi, Karl (1957), *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.

Quijano, Aníbal (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul Editores.

Santos, Boaventura S. (org.) (2002), *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores.

Santos, Boaventura de Sousa (2011), *Sete desafios perante sete ameaças. Aula inaugural da Cátedra Boaventura de Sousa Santos*. Coimbra: CES.

Santos, Boaventura de Sousa (2013), *As lutas do mundo. Carta Maior*. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/?/Coluna/As-lutas-do-mundo/29240>

Singer, Paul (2002), "Uma utopia militante, Repensando o socialismo", in: Boaventura de Sousa Santos (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 81-129.

Singer, Paul (2009), Políticas públicas da Secretaria Nacional de Economia Solidária do Ministério do Trabalho e Emprego. In IPEA, *Mercado de Trabalho*, 39: 43-48.



Rabah Belaidi¹

José Anselmo Curado Fleury²

Resumo

O presente artigo, denominado “Perspetivas do Direito Agroalimentar frente aos institutos clássicos do Direito Agrário, pretende tecer reflexões sobre este ramo do direito. Originalmente apenas uma área do direito civil, distanciou-se deste em busca de autonomia, a fim de poder tratar com mais especificidade do seu objeto principal, a terra, bem como de seus institutos, que são a propriedade e a posse. O contexto de globalização econômica traz problemáticas novas como a regulação internacional dos mercados agrícolas num cenário de crescimento da população mundial e de provável (in)segurança alimentar. Essas novas temáticas levam a uma reorientação e a uma possível transformação do direito agrário clássico. Novos elementos discursivos aparecem e provocam a reatribuição de um paradigma da questão jus-agrarista, que, tradicionalmente elaborada em torno do seus mecanismos clássicos, passa a incorporar novos desafios, assim como faz emergir novos atores até então ausentes desses debates, tais como as organizações internacionais como o Banco Mundial, a Organização Mundial da Saúde e os organismos regionais de cooperação.

Palavras-Chave: Direito Agrário, Direito Agroalimentar, Alimentos, Globalização, Organizações Internacionais.

Abstract

This article, entitled “Perspectives of Agrifood Right opposite the classical institutes of Agrarian Law aims to weave thoughts on this branch of law. Originally only one area of civil law, distanced himself this out for themselves, in order to deal with more specificity of its main object, the earth, and of its institutes, which are the property and possession. The economic context of globalization brings new problems as the international regulation of agricultural markets in a growth scenario of the world population and likely (in)security. These new themes lead to a reorientation and a possible transformation of the classic agrarian law. New discursive elements appear and cause reallocation of a paradigm of agrarian question, which traditionally developed around its classical mechanics, is incorporating new challenges, and brings out new players hitherto absent from these discussions, such as international organizations as the World Bank, the World Health Organization and the regional cooperation bodies.

Keywords: Agricultural Law, Agrifood Law, Food, Globalization, International Organizations.

1 Rabah Belaidi é Doutor em Direito pela Universidade Panthéon Assas, Paris 2, Professor Titular da Universidade Federal de Goiás (Brasil) e coordenador do Programa de Pós Graduação, nível Mestrado, em Direito Agrário.

2 Mestrando em Direito Agrário, Universidade Federal de Goiás, (Brasil).

INTRODUÇÃO

O presente artigo nasceu das preocupações de alguns docentes do Programa de Pós-graduação em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás, de que o discurso e os conceitos desse ramo do direito estavam cada vez mais incompletos, insuficientes em descrever e entender a realidade dos desafios agrícolas contemporâneos. O próprio programa de mestrado até então contemplava uma única linha de pesquisa que estudava os problemas clássicos de posse e propriedade. Apesar de se reconhecer a importância desses dois instrumentos jurídicos, sobretudo estruturantes do debate atual, abriu-se uma segunda linha de pesquisa denominada “Direito agroalimentar, Territórios e Desenvolvimento”.

É sobre as perspectivas do Direito Agroalimentar que pretende-se expor algumas reflexões para ilustrar os desafios dos problemas agrícolas que envolvem na verdade todas as camadas da sociedade: dos indivíduos consumidores de alimentos aos Estados, preocupados com os problemas de segurança alimentar, passando pelas empresas multinacionais até os agricultores familiares. O objetivo dessa contribuição consiste em descrever alguns elementos novos dos diversos discursos que abordam a problemática do direito agroalimentar. Nesse objetivo, dividiu-se o trabalho em duas partes.

Em primeiro lugar será apresentado o discurso da doutrina mostrando a preocupação que os juristas têm no início do século XXI. Essa inquietação se revela na descrição do direito em vigor nos estados, mas também no direito comparado, no direito comunitário, assim como no direito internacional. Em segundo lugar analisar-se-á alguns elementos do discurso das organizações internacionais.

Antes de entrar no foco do debate é necessário esclarecer o ponto de vista metodológico adotado no presente trabalho, que traduz a maneira de abordar esses problemas de direito. Trata-se de descrever e analisar um cenário de mudança de um ramo de direito, o direito agrário, num contexto de globalização das trocas comercial.

Objetiva-se mostrar que os institutos clássicos do direito agrário não conseguem explicar de forma plena as evoluções da agricultura contemporânea e que a matriz tradicional do binômio posse-propriedade precisa ser complementada por instrumentos jurídicos que deslocam o ponto de partida da reflexão e da ação desde o conceito de alimento e de produto agroalimentar.

Assim, por direito agrário entende-se um ramo e por direito agroalimentar uma disciplina parte ou não desse ramo, pois isso não apresenta uma importância fundamental. Qual é a diferença entre um ramo e uma disciplina? No caso do ramo existe sempre um ou vários textos norteadores que estruturam a produção de normas acerca de uma determinada matéria assim como estruturam um campo acadêmico, no sentido do conceito do sociólogo Pierre Bourdieu. Esse campo acadêmico constituído de doutrinadores vai aos poucos produzir

um discurso sobre as normas criadas pelos operadores do campo jurídico, denominado de discurso dogmático-doutrinário ou dogmática.

A disciplina, por sua vez, difere do ramo por não apresentar como referencial norteador nenhum texto positivado único ou central. Neste caso o discurso produzido pela doutrina apresenta um teor mais intenso de criatividade e de originalidade, pois aparentemente deixaria o jurista sem moldura interpretativa.

O objetivo deste trabalho consiste na descrição e na análise do sentido dado a essa disciplina que é produzido pelos agentes que compõem o campo jurídico. Trata-se de analisar o discurso produzido pelos doutrinadores. Ou seja, adotar-se-á um ponto de vista descritivo e não prescritivo, sem que essa postura metodológica impeça, de forma alguma, de proceder a uma crítica do direito. Trata-se simplesmente de distinguir níveis de linguagem diferentes, pois estipula-se que o direito nada mais é de que uma prática social discursiva, que não revela um sentido preexistente às normas.

Assim a crítica é feita considerando que o direito é discurso do poder e que para desvendar seu funcionamento e sua hipocrisia (no sentido de Bourdieu) é preciso adotar níveis de linguagem diferentes. Assim sendo, o primeiro nível de linguagem é constituído pelos trabalhos interpretativos dos operadores jurídicos que são os juízes e a administração pública e o segundo nível de linguagem é o dos juristas que comentam o direito criado e posto pelos operadores, num trabalho de comentários doutrinários.

O nível de linguagem deste trabalho é o terceiro, aquele que observa o discurso produzido pela doutrina e pelos operadores da sociedade civil, de maneira a apresentar uma leitura dos juristas e dos operadores que também produzem um discurso sobre o direito. Nosso ponto de vista não deve ser confundido com um mero discurso doutrinário ou dogmático pois ele não tem por objetivo interpretar enunciados legislativos ou jurisprudenciais.

1. DO DIREITO AGRÁRIO AO DIREITO AGROALIMENTAR: O DISCURSO DA DOUTRINA

O autor espanhol Alberto Ballarín Marcial foi um dos primeiros a tratar do Direito Agroalimentar como uma nova fase do direito agrário. Pelas suas conclusões, percebe-se que foi a análise das diversas fases por que passou a agricultura que o fez conceber o chamado *Derecho Agroalimentario* como um sistema de normas que regulam a atividade pública e privada relativas à agricultura e alimentação, preservação da natureza e promoção do meio rural.

Em artigo publicado na Revista de Direito Agrário do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária no ano de 1983, o citado autor espanhol enfatiza ser a nova agricultura a responsável pelo desvio do foco do clássico Direito Agrário que via a terra como único meio de produção de alimentos. Em sua visão a agricultura passou da fase tradicional para a fase moderna até chegar à fase denominada profissional científica, na qual deixa a preocupação

com o acesso à terra em segundo plano, voltando-se para o estudo da produção de alimentos em grande escala, que enseja uma nova tensão entre produtor rural e consumidor, a revelar novas percepções para um ramo que pode ser uma nova fase do direito agrário. (Ballarín, 1983)

O agrarista Zeledón Zeledón ao abordar as novas dimensões do direito agrário moderno entende que o Direito Agroalimentar mostra sinais de autonomia que se justificam pela crescente comercialização de produtos alimentares dentro do mercado. Também favorece o seu destaque a importância da alimentação para o mundo moderno, que induz o surgimento do direito à alimentação (Zeledón, 2013).

O próprio Direito Agrário clássico passou, na Itália da década de 1920, por esta discussão acerca de sua definição como disciplina autônoma ou uma mera especialidade do Direito Civil, que já nessa época se mostrava ineficiente na resolução de questões específicas vinculadas ao meio rural. Apostava-se na sua autonomia primeiramente ao se acreditar na possibilidade de conceituação de institutos básicos e princípios gerais, assim como na criação de normas que tratassem unicamente da relação do homem com a terra.

O direito agrário brasileiro, por exemplo, apresenta-se num ramo do direito que tem por matriz o Estatuto da Terra de 1964. Essa estruturação do ramo está ligada ao debate sobre sua autonomia que ocorreu no Brasil na década de 1960. A autonomia legislativa do ramo foi concretizada por meio da Emenda Constitucional nº 10, de 10 de novembro de 1964, ampliando a competência legislativa da União para contemplar o direito agrário. Na sequência dessa emenda constitucional “foi logo promulgado o Estatuto da Terra (Lei n 4.504, de 30 novembro de 1964), para muitos considerado um verdadeiro código agrário, que ainda se conversa não obstante a avalanche de decretos posteriores que se propuseram regulamentá-lo [...]”(Ferreira Marques, 2011).

Foi preciso dar voz à questão agrária sob o pretexto de alçá-la à condição de disciplina autônoma, com a sua figuração isolada dentre os tradicionais ramos do Direito cristalizados na alínea b, inciso XVII do Art. 8º. da Constituição de 1967, em pleno regime militar, iniciado pelo golpe de 1964.

A doutrina foi a grande responsável por pensar o direito agrário para além da questão da propriedade privada delineada pelo Código Civil de 1916, trazendo reflexões sobre seus institutos e princípios gerais que culminariam mais tarde na elaboração do Estatuto da Terra, no final do ano de 1964. Para Paulo Torminn Borges “só podemos definir um instituto se lhe conhecemos os elementos essenciais” (Torminn, 1991: 14).

O conhecimento dos elementos essenciais da questão agrária no contexto histórico do Estatuto da Terra tornou possível pensar nos princípios gerais direcionados pela forte característica definidora de vários institutos presentes nesse instrumento legal, dos quais são exemplos a conceituação de reforma agrária, política agrícola e até mesmo a definição

de imóvel rural.

Da mesma forma, a doutrina está a repensar o tradicional direito agrário para além da relação homem *versus* terra, conjecturando um direito agroalimentar no qual há a necessidade de se debater novos institutos e novos princípios informadores do direito humano à alimentação, levando-se em conta o contexto histórico atual delineado por Ballarín Marcial, em que a agricultura científica se mostra responsável por outra abordagem da questão agrária em razão do problema do acesso à alimentação.

O direito agroalimentar é uma disciplina, apesar de não estar sendo estruturado em torno de um código ou de um conjunto de textos consolidados, tendo surgido há pouco tempo, composta de textos esparsos, nacionais, comunitários e internacionais. O fato de saber se o direito agroalimentar está contido dentro do direito agrário ou não apresenta nenhuma importância, sendo mais importante notar e apontar o surgimento dessa disciplina e observar seu funcionamento e as representações que lhe são dadas pelos juristas. Podemos assim dizer que o direito agroalimentar não está baseado num conceito de propriedade ou de posse, mas se preocupa com os aspectos dos alimentos, que resultam do trabalho de cultivo na terra.

2. A SEGURANÇA ALIMENTAR COMO ELEMENTO DO DISCURSO DE ALGUMAS ORGANIZAÇÕES INTERNACIONAIS.

A segurança alimentar é um conceito ambivalente reivindicado por pelo menos duas organizações internacionais, a Organização Mundial da Saúde (OMS) e a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO). Dada a importância do tema, optou-se por tratar de cada uma separadamente.

2.1. Organização Mundial da Saúde (OMS) e segurança alimentar

A área de competência da OMS, prevista em tratado constitutivo, concerne à saúde e o seu acesso, no objetivo de prevenir e curar as doenças. Essa organização a princípio não tinha o objetivo declarado de regular os aspectos qualitativos da segurança alimentar. No entanto, a OMS considera que deve assumir um papel proativo em matéria de segurança alimentar, pois é de sua competência reduzir o número de doenças de origem alimentar e auxiliar os Estados a evitar a exposição de seus cidadãos a níveis prejudiciais de substâncias químicas ou de micro-organismos nos alimentos. Ela dispõe para isso de importantes meios que são usados de maneira concreta em prol da segurança alimentar (Mahiou, 2006).

Como mencionado por Zerhdoud, a OMS dispõe de um poder regulamentar excepcional quando comparada a outras instituições especializadas do âmbito da ONU. Esse poder lhe permite adotar regulamentos sanitários internacionais em conformidade com a autonomia normativa prevista no artigo 21 de sua constituição. Esses regulamentos sanitários internacionais obrigam os Estados a notificar a ocorrência de uma doença em seus

territórios e mandar relatórios adicionais em caso de sua persistência. Entretanto, esse poder regulamentar é limitado pelo próprio artigo 21 e não inclui a alimentação. Apesar disso a Assembleia Geral da Saúde³, principal órgão decisório da OMS, tem a possibilidade de adotar resoluções relacionadas à salubridade dos alimentos e pressionar os Estados a tomarem medidas dentro de sua competência (Zerhdoud, 2006).

A OMS também trabalha em conjunto com outras organizações internacionais. O artigo 2 de sua constituição prevê o estabelecimento e a manutenção de uma colaboração efetiva com outras agências das Nações Unidas. A cooperação com a FAO, por exemplo, permitiu a criação do *codex alimentarius*, que consiste num conjunto de regras e normas relativas à segurança alimentar, produção e consumo de alimentos, com o objetivo de proteger a saúde dos consumidores e garantir medidas de higiene alimentar.

A estratégia da OMS em matéria de salubridade de alimentos permite uma abordagem desprovida de caráter mercantil e consiste na estrita análise da matéria sob o ponto de vista da saúde. Em um tema muito conflituoso, como a questão dos organismos geneticamente modificados (OGM), a OMS privilegiou um trabalho em diálogo com a FAO, mesmo estando amparada pelo artigo 2 de seu estatuto, o qual lhe permite desenvolver, estabelecer e promover normas internacionais com respeito aos alimentos. No entanto a complexidade do tema dos OGM, que trata de duas vertentes da segurança alimentar (foodsafety e foodsecurity), envolve também questões comerciais, o que torna imprescindível a cooperação da OMS também com a Organização Mundial do Comércio.

2.2. Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO) e segurança alimentar

A questão da segurança alimentar constitui um verdadeiro desafio para a FAO. O plano de ação da primeira Cúpula Mundial da Alimentação, adotado em Roma no ano de 1996 trouxe uma definição de segurança alimentar cujo objetivo consiste em assegurar que todas as pessoas tenham, a todo momento, acesso físico e econômico aos alimentos básicos de que necessitam. A segurança alimentar conjuga-se da seguinte maneira: assegurar a produção alimentar adequada; conseguir a máxima estabilidade no fluxo dos alimentos e garantir o acesso aos alimentos disponíveis por parte dos que necessitam.

O conceito de segurança alimentar pode ser entendido de várias formas: a fome, a sub-alimentação e a má-nutrição. Um dos principais papéis dos estados é de assegurar a segurança alimentar para seus nacionais e, conseqüentemente, a política alimentar escolhida determinará os níveis dessa segurança alimentar.

Apesar dos avanços mundiais recentes, a insegurança alimentar persiste em muitos países em

3 A Assembleia Mundial da Saúde é o principal órgão decisório da OMS. Participam nela delegações de todos os Estados-Membros da OMS; ocupa-se de uma agenda específica da saúde, preparada pelo Conselho Executivo. As principais funções da Assembleia Mundial da Saúde são definir as políticas da Organização, nomear o Diretor-Geral, supervisionar as políticas financeiras e rever e aprovar o projeto de orçamento programa. A Assembleia da Saúde reúne anualmente em Genebra, na Suíça.

desenvolvimento, em contradição com os objetivos da cúpula mundial sobre a alimentação de 1996 e com os objetivos do milênio para o desenvolvimento. O último relatório da FAO sobre a insegurança alimentar no mundo aponta o impressionante número de 805 milhões de pessoas em situação de subnutrição crônica entre 2012 e 2014 (FAO), conforme gráficos inseridos a seguir (Figuras 1 e 2):

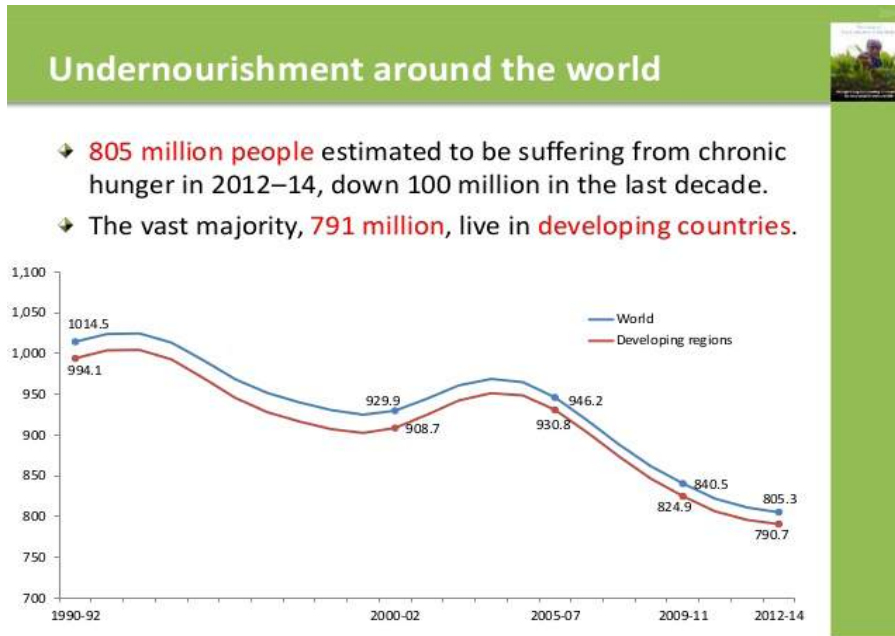


Figura 1: Subnutrição no mundo. (FAO, 2014)

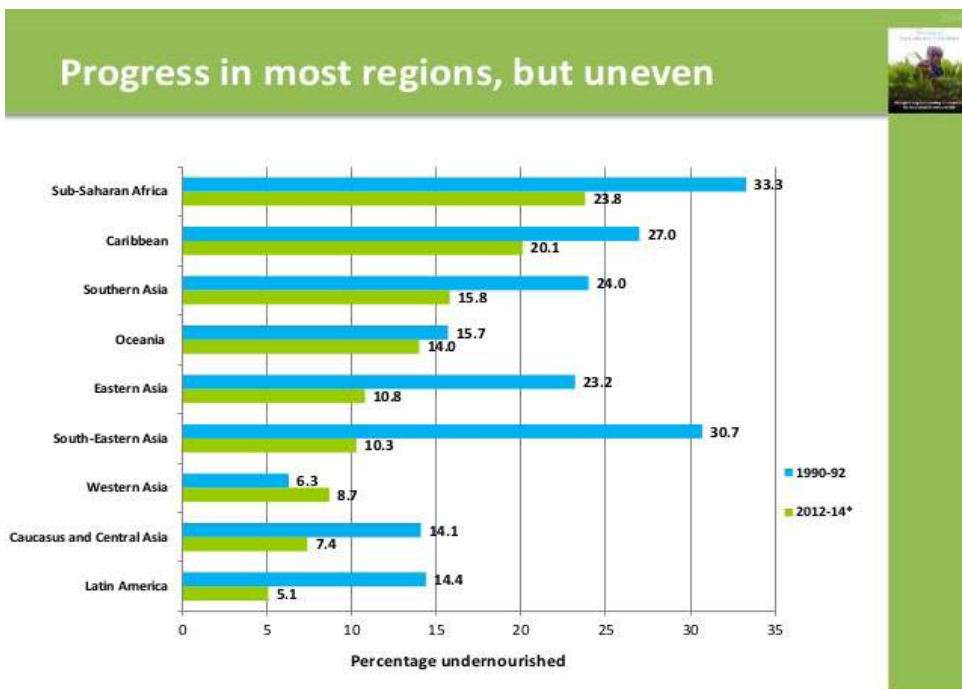


Figura 2. Progresso na maioria das regiões, mas desigual (FAO, 2014)

A questão que hoje mais preocupa os juristas internacionais é saber se o direito à alimentação é um direito humano e em qual medida o comércio internacional pode favorecer a segurança alimentar, permanecendo a dúvida sobre se os estados podem confiar na regulação proposta pela OMC em relação às políticas de soberania alimentar.

O direito à alimentação é reconhecido em vários tratados internacionais e também nas legislações nacionais. Destaca-se em importância a menção a esse direito feita na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, que em seu artigo 25 estabeleceu que “todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação [...]”.

Também a Cúpula Mundial da Alimentação, realizada em Roma no ano de 1996, organizada pela FAO, trouxe a associação entre o direito humano fundamental à alimentação adequada e a garantia de segurança alimentar e nutricional, estando presente na Declaração de Roma sobre a Segurança Alimentar Mundial de 1996 o compromisso expresso dos governantes e chefes de Estado com “o direito de todos a terem acesso a alimentos seguros e nutritivos, em consonância com o direito a uma alimentação adequada”.

No Brasil, o direito à alimentação foi objeto de discussão e debates na sociedade desde a década de 1940, quando a atuação de Josué de Castro, através da publicação de sua obra “Geografia da Fome”, fomentou o debate acadêmico e social a respeito do tema. Destaca-se

também a liderança do sociólogo Betinho, que ao fundar a Ação da Cidadania contra a Fome, movimento da sociedade civil, ajudou a levar a questão da fome para o centro do debate público nacional (Rocha, 2011).

Apesar de todo o debate público a respeito do tema, somente em 2006 o direito à alimentação foi formalmente inserido na legislação, através do artigo 2º da Lei 11.346, conhecida como Lei Orgânica da Segurança Alimentar e Nutricional, que dispõe que “a alimentação adequada é direito fundamental do ser humano, inerente à dignidade da pessoa humana” e atribui ao Poder Público a responsabilidade pelas políticas que garantam o exercício desse direito.

Um passo ainda mais importante foi dado no ano de 2010, quando, após anos de debates e discussões nas mais diversas esferas, o direito à alimentação foi finalmente elevado ao status constitucional, através da Emenda nº 64, de 04 de fevereiro de 2010, que alterando o artigo 6º da Constituição Federal do Brasil, incluiu no rol dos direitos sociais a alimentação, formalizando definitivamente um direito há muito já reconhecido pela sociedade brasileira.

3. A DEMOCRACIA ALIMENTAR COMO EFETIVAÇÃO DA SEGURANÇA ALIMENTAR

O conceito de democracia alimentar está ausente de quaisquer textos ou acordos internacionais e portanto fica sem positivação, prejudicando assim qualquer objetivo de transformação jurídica do funcionamento dos mercados agrícolas. Trata-se por enquanto de uma produção doutrinária oriunda da escola francesa de direito agroalimentar de Nantes que o define por analogia à exceção cultural como uma exceção alimentar⁴. A definição do conceito consiste em :

Preservar o acesso dos camponeses e agricultores familiares à água e aos recursos da biodiversidade frente ao desenvolvimento do agronegócio; reservar para benefício dos Estados um espaço de soberania alimentar num contexto de globalização do comércio internacional ; garantir as necessidades fundamentais das pessoas mediante a regulação do mercado ; assegurar o respeito aos direitos humanos num mundo dirigido por liberdades econômicas ; gerenciar os recursos naturais a partir das necessidades fundamentais das populações; dar aos consumidores de alimentos poder de escolha. (Lascaux, 2014)

À primeira vista o conceito de democracia alimentar aparece obscuro e confuso. Assim, uma das dificuldades seria de entender qual seria a forma de conciliação entre um conceito jurídico de governança – democracia - e o adjetivo alimentar que pode designar uma série de representações diversas, marcadas por uma certa heterogeneidade. No entanto, uma observação rigorosa do funcionamento dos mercados agrícolas internacionais e dos

4 O grupo de pesquisa Direito Alimentos Terra, programa Lascaux de Nantes (França) é financiado pelo Conselho Europeu da pesquisa desde 2009. <http://www.droit-aliments-terre.eu/>.

mercados agroalimentares ajuda a entender em primeiro lugar que a ausência de coerência entre as normas de algumas organizações internacionais governamentais⁵ favorece uma situação claramente protetora de uma concepção completamente economicista do direito, e que, em segundo lugar, a intensa concentração de pouquíssimas empresas deva provocar minimamente uma reflexão para o consumidor se indagar sobre a liberdade de escolha alimentar que ele tem realmente.

O alimento é hoje juridicamente considerado pela Organização Mundial do Comércio como um produto igual a um bem manufaturado. Essa vontade decorre de uma visão política e econômica que foi iniciada no final da segunda guerra mundial. A Carta de Havana de 1948, previa que os produtos agrícolas, entre outros, podiam receber um regime específico a partir de normas derogatórias, mas a carta, apesar de ter sido assinada por 53 estados, não vigorou e foi imediatamente substituída pelo GATT, que não adotou tal exceção. Da ausência de regulamentação jurídica específica ao alimento surgem mais reivindicações dos defensores da segurança alimentar para aprimoração de um outro conceito, o de soberania alimentar.⁶

Assim, a Coalizão para a Soberania Alimentar -CSA- define o conceito de soberania alimentar como o direito dos povos de:⁷

1. subordinar o comércio ao direito dos povos a ter uma produção agrícola e alimentar local, sadia e ecológica, realizada em condições equitativas e que respeitam o direito de todos os parceiros a ter condições de trabalho e remunerações decentes;
2. definir sua própria política alimentar e agrícola de maneira a: proteger e regulamentar a produção e as trocas agrícolas nacionais de maneira a alcançar objetivos de desenvolvimento sustentável; determinar seus graus de autonomia alimentar; eliminar o dumping nos seus próprios mercados.

A organização não-governamental Via Campesina, que proclamou o conceito de soberania alimentar, iniciou um trabalho de militância para que uma declaração sobre o direito dos camponeses e campesinas seja reconhecida por autoridades internacionais. O texto está ainda em fase de discussão no conselho de direitos humanos da ONU e terá, se for aprovado, um valor de caráter mais simbólico de que coercitivo.

Para que a diversidade agrícola de todos os estados seja permitida, respeitada e efetivada é preciso sair do *status quo* atual no qual se encontra o Acordo sobre a Agricultura da OMC de 1994. Esse texto que abriu os produtos agrícolas à liberalização comercial deveria ter sido

5 Principalmente a FAO, OMS e CNUCED.

6 General Agreement on Tariffs and Trade (Acordo geral sobre as Tarifas do Comércio) de 1947, que foi substituído em 1995 pela OMC.

7 Coalizão fundada em 2008 e composta de 84 organizações, oriundas de meios agrícolas, de defesa dos consumidores, ecologistas, sindicalistas, da economia social e cooperativa, de segurança alimentar e do desenvolvimento internacional. www.nourrirnotremonde.org

renegociado pela fracassada rodada de Doha de 2001.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda é cedo se afirmar com certeza a possibilidade do direito agroalimentar alcançar a mesma autonomia que o direito agrário alcançou nos idos de sua formulação clássica, quando se dissociou do direito civil. Naquela época, o acesso à terra, assim como a sua má distribuição, fomentavam conflitos sociais que precisavam ser administrados pelo Estado, havendo a necessidade de criação de instrumentos legais que pudessem dar resposta às reivindicações da população.

A história do Brasil revela que, desde a implantação do regime sesmarial, posteriormente revogado devido a sua inaplicabilidade à realidade brasileira, o sistema fundiário se mostrou nefasto no sentido de privilegiar a existência do latifúndio em detrimento de porções de terra que possibilitassem o seu útil aproveitamento por pessoas com aptidão para o campo. A lógica capitalista de mercado prevaleceu ao se atribuir valor monetário à terra, tirando-a de quem a possuía para fins de subsistência e colocando-a a serviço de interesses especulativos ou da exploração de monoculturas para exportação, reproduzindo um modelo que traz reflexos perversos ao desenvolvimento nacional.

Pensar o direito agroalimentar no âmbito da academia, com vias de conjecturar sua formulação e autonomia a partir de novas dimensões do direito agrário, certamente traz grande contribuição para as políticas públicas de combate à fome assim como para o projeto que envolve a segurança alimentar e nutricional.

A cristalização de seus objetivos em planos a nível de Estado, e não apenas de governo, pode servir de instrumento de promoção do acesso regular e permanente a alimentos de qualidade e em quantidade suficiente, sem afetar o gozo e fruição de outras necessidades essenciais.

De forma objetiva o direito agroalimentar, ao alcançar sua autonomia legislativa, didática e científica, necessitará de instrumentos legais específicos como por exemplo um código nacional de alimentos que poderá tratar de várias questões, entre as quais inclui-se a própria conceituação de alimento, bem como seus processos de produção, distribuição e armazenagem. Além disso, deverá definir políticas públicas de combate à fome, incentivo à agricultura familiar e agroecológica e ainda impor restrições aos alimentos geneticamente modificados e à monocultura, que de fato causam grave desequilíbrio ambiental e social.

Tanto a doutrina dos juristas quanto a dos operadores e até mesmo da sociedade civil se unem acerca do conceito de democracia alimentar. Pensar uma democracia alimentar seria estabelecer uma “exceção alimentar” à maneira da “exceção cultural”. Essa democracia alimentar seria feita preservando o acesso dos agricultores familiares à terra, à água e aos recursos da biodiversidade frente ao desenvolvimento da agro-indústria, permitindo-se aos

Estados um espaço de soberania alimentar na globalização do comércio, além de garantir as necessidades fundamentais das pessoas dentro de um mercado regulado com respeito aos direitos humanos.

Na verdade o desafio é gigantesco, pois pensar uma democracia alimentar significa definir um novo contrato social para preservar os recursos naturais e ajudar a Terra a alimentar a humanidade; coordenar os desafios ecológicos, alimentares e demográficos; ampliar o conceito de consumidores simples clientes para um conceito de consumidores-cidadãos.

Então quais seriam as condições jurídicas desta nova democracia? Quais portas devem ser abertas? Quais novas regras devem ser estabelecidas? A reflexão ainda é muito incipiente. Até o momento ainda não foi apresentado um sistema completo e estruturado de direito internacional com caráter autossuficiente. A reflexão produzida atualmente pelos juristas a respeito da segurança alimentar consiste num conjunto de apontamentos, observações e proposições destinados a fundamentar um debate jurídico que ainda não ocorreu e que deve ser imediatamente deflagrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ballarin, Alberto, (1983), "La nueva agricultura: hacia um derecho agroalimentario, Revista de direito agrário, 10, 7–13.

Constituição da Organização Mundial da Saúde. ONU, 1946.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1967. Diário Oficial da União de 24/01/1967. Brasília.

Declaração de Roma sobre a Segurança alimentar mundial e plano de ação da cúpula mundial da alimentação de 1996. FAO.

Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. ONU.

Emenda Consitucional nº 64 de 4 de fevereiro de 2010. Diário Oficial da União de 04/02/2010. Brasília.

Estatuto da Terra. Lei nº 4.504 de 30 de novembro de 1964. Diário Oficial da União de 31/11/1964. Brasília.

FAO (2014), "L'État de l'insécurité alimentaire dans le monde 2014. Créer un environnement plus propice à la sécurité alimentaire et à la nutrition". Versão eletrônica, consultada a 13.06.2014, em <http://www.fao.org/documents/card/fr/c/e7037761-a91d-488d-89a4-cdc6b457422d/>.

Ferreira, Benedito (2011), *Direito Agrário Brasileiro*, São Paulo: Atlas.

Lascaux (2014), “Penser une démocratie alimentaire”, *Propositions Lascaux entre ressources naturelles et besoins alimentaires*. Nantes: INIDA.

Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006. Diário Oficial da União de 18/09/2006. Brasília.

Mahiou, Ahmed (2006), “L’ONU et la sécurité alimentaire”, *L’Observateur des Nations Unies*, 20 e 21.

Rocha, Eduardo Gonçalves (2011), *Direito à alimentação: teoria constitucional-democrática e políticas públicas*. São Paulo : LTr.

Torminn Borges, Paulo (1991), *Institutos básicos do Direito Agrário*, São Paulo: Saraiva.

Zeledón Zeledón, Ricardo (2013), *Derecho Agrario Contemporáneo*. Curitiba: Juruá.

Zerhdoud, Badr (2006), “L’OMS et la sécurité alimentaire”, *La sécurité alimentaire. Food Security and Food Safety*. Boston: Académie de droit international de La Haye.



Carlos Nolasco²

Resumo

O futebol constitui-se como um dos mais importantes fenómenos das sociedades contemporâneas. Em meados do século XIX converteu-se em atividade desportiva, com regras que uniformizaram a sua prática, com entidades que organizaram competições e competições que determinaram campeões. Através de mecanismos resultantes da dinâmica capitalista, a modalidade expandiu-se rapidamente por todo o mundo, adquirindo expressão hegemónica. Para além da dimensão desportiva, o futebol, tornou-se também argumento político, prática colonizadora, instrumento de totalitarismos, e jogo de estratégia económica.

Apesar das emoções hegemónicas do jogo, levantam-se questões que denunciam uma crise do futebol atual: o centralismo europeu; o *deskilling* dos países periféricos; a mercadorização dos jogadores; as questões do *fair play* financeiro; as condicionantes à competitividade; os megaeventos futebolísticos, entre outros assuntos. Com este texto pretende-se questionar o futebol contemporâneo, assinalar o esgotamento de algumas das suas dimensões, apontar possibilidades emancipatórias e alternativas à forma como acontece.

Palavras-chave: desporto; futebol; crise; alternativas; epistemologia

Abstract

Football is one of the most important phenomena of contemporary societies. In the mid-nineteenth century it became a sports activity, with rules that standardize their practice, with entities that organized competitions, and competitions that determined champions. Through mechanisms resulting from the capitalist dynamics, the modality expanded rapidly throughout the world, acquiring hegemonic expression. Apart the sporting dimension, football also became a political argument, a colonial practice, a totalitarian instrument, and an economic strategy game.

Despite the hegemonic emotions of the game, questions arise denouncing a crisis of the current football: European centralism; the deskilling of the peripheral countries; the commodification of players; the issues of financial fair play; the constraints to competitiveness; the football mega events, among other issues. With this paper we intend to question the contemporary football, mark the exhaustion of some of its dimensions, point the emancipatory possibilities and alternatives to the way it does.

Keywords: sport; football; crisis; alternative; epistemology

¹ Texto desenvolvido no âmbito da investigação de pós-doutoramento “A imigração de jogadores no desporto português”, apoiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Referência: SFRH/BPD/95320/2013).

² Investigador de pós-doutoramento no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, integrando o Núcleo de Estudos sobre Humanidades, Migrações e Estudos para a Paz (NHUMEP). É doutorado (2013), mestre (1999) e licenciado (1993) em Sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Foi docente em diversas instituições de ensino superior, lecionado disciplinas no campo das Ciências Sociais, tendo ocupado cargos de direção e também em órgãos científicos e pedagógicos. Enquanto investigador, participou em projetos de investigação no CES. Tem como áreas de interesse a Sociologia das Migrações, do Desporto e do Direito.

INTRODUÇÃO

Afirmar a importância do futebol nas sociedades contemporâneas é uma evidência repetida à exaustão. Sendo o futebol uma das mais importantes manifestações da cultura de massas é fácil constatar a impacto que tem no cotidiano das sociedades e na vida dos indivíduos. Os eventos futebolísticos estão entre os programas com mais audiências televisivas, ocupando um espaço desmesurado nos meios de comunicação social, suscitando acesas discussões entre adeptos, convertendo jogadores em figuras públicas, concentrando atenção política, afirmando identidades como nenhum outro evento o faz nos tempos que correm. A demonstração dessa força global torna-se exacerbada durante as fases finais dos campeonatos do mundo, quando a vida social e individual parece ser raptada e monopolizada pelo jogo. Foi o que sucedeu no Campeonato do Mundo de 2014, realizado no Brasil, o qual teve uma audiência estimada de 3,5 mil milhões de espetadores, o que significa que metade dos habitantes do planeta olhou em algum momento para o evento. A propósito desta expressão quantitativa, Desmond Morris interrogava-se sobre o que pensaria um extraterrestre que viesse à Terra numa tarde de junho de 1978, e visse que um quarto da população do planeta estava concentrado num retângulo de relva, algures na América do Sul, onde 22 pessoas vestidas de forma garrida disputavam de forma delirante uma bola (Morris, 1981:7).³

No entanto, o reconhecimento da transcendência social do futebol não pode ser reduzido ao olhar encantado e romântico sobre o jogo, as jogadas e os jogadores. Para além da expressão lúdica/desportiva, o jogo transformou-se com as dinâmicas dos tempos e espaços em que é praticado, convertendo-se, por consequência, em algo mais do que um simples jogo de bola. Para além das potencialidades emancipatórias inerentes à ética e prática desportiva, o futebol metamorfoseou-se com a economia, adulterou-se com a política e frustrou-se com a violência, o racismo, a xenofobia e a discriminação sexual, entre outros aspetos. Torna-se por isso urgente um olhar crítico que questione a forma do futebol acontecer, as suas possibilidade e potencialidades, ou então a ausência das mesmas.

O texto que em seguida se apresenta resulta da observação e reflexão produzida na sequência de dois trabalhos de investigação que desenvolvi sobre o futebol enquanto fenómeno social. O primeiro abordou o futebol desde uma perspetiva da sociologia jurídica, considerando-se que este desporto possuía normas específicas, nomeadamente ao nível do direito do trabalho que, em confronto com o direito dos Estados, suscitava uma situação de pluralismo jurídico (Nolasco, 2001). O segundo trabalho investigou as transferências internacionais dos futebolistas como processos migratórios de mão-de-obra altamente qualificada, observando em concreto as entradas e saídas de jogadores no futebol português (Nolasco, 2013). Partindo desses trabalhos, e recorrendo às propostas da *epistemologia do sul* (Santos e Meneses, 2009), proponho um olhar crítico sobre o futebol, em particular o futebol de alta competição, que o perceba como produto de uma *modernidade ortopédica*, prática colonizadora, instrumento

³ Desmond Morris referia-se ao jogo da final do Campeonato do Mundo de 1978, realizado em Buenos Aires, disputado entre a Argentina e a Holanda.

de totalitarismos e jogo de estratégia capitalista.

O DESPORTO MODERNO COMO RESULTADO DO “PROCESSO ORTOPÉDICO” DA MODERNIDADE

O futebol, tal como hoje acontece enquanto atividade desportiva, teve origem no século XIX. A emergência do desporto, e concomitantemente do futebol, é consequência da grande transformação das sociedades tradicionais, rurais e religiosas, para as modernas sociedades industriais e urbanas. Dos ancestrais jogos populares, localizados, desorganizados, sem regras escritas nem qualquer entidade organizadora, que estavam intimamente associados às festividades religiosas e aos calendários agrícolas, emergiu o desporto moderno. Por analogia com o *processo civilizacional*, Norbert Elias e Eric Dunning (1992:59) referem-se a esta transição dos jogos antigos para o desporto contemporâneo como um *processo de desportivização*, ou seja, um processo que não foi determinado por nenhum facto singular, mas pela paulatina evolução que acompanhou o devir social.

Essa transformação é determinada pela modernidade iniciada no século XVI, a qual impôs-se através de vários procedimentos, sendo o mais eficaz a afirmação epistemológica do conhecimento científico. Progressivamente, a hegemonia epistemológica da ciência converteu-a no único conhecimento pretensamente válido e rigoroso, desprezando todas as outras formas de conhecimento que não se pautavam pelos cânones do positivismo científico (Santos, 1988:10). Com a crescente transformação da ciência em força produtiva do capitalismo, a partir do século XIX, ocorreu uma profunda transformação das sociedades.

O desporto, produto dessa modernidade, é então marcado por um conjunto de características sistematicamente inter-relacionadas, nomeadamente: a secularização na orientação das práticas; a igualdade na possibilidade de participação; a burocratização na administração e organização da modalidade; a especialização no sentido da diferenciação consoante as aptidões e as estratégias técnico-táticas; a racionalização não só do desempenho físico, mas também das regras para maior rentabilidade e espectacularidade; a quantificação que permite comparar marcas, resultados e desempenhos; a obsessão pelo *record* e o desafio em superá-lo (Guttmann, 1994:3 e ss.).

Todos estes elementos, referidos como características do desporto, estão inscritos na epistemologia das ciências modernas, constituindo-se como critérios de organização social. Elementos esses que vão contribuir para uma formatação “ortopédica” de todos os jogos pré-modernos. Ou seja, todos os jogos vão ser progressivamente reduzidos a marcos de racionalidade, motricidade e organização característicos do modelo de *sport*. Os jogos que subsistem ou aqueles que emergirão serão os que são marcados por essa formatação gradualmente mais organizada, burocratizada, institucionalizada, racionalizada, regulada, especializada e normalizada, como se pode constatar nas várias modalidades dos desportos modernos.

O futebol é um desses produtos ortopédicos da modernidade, no qual a dimensão lúdica do jogo quase que desapareceu sob a regulamentação institucional das associações, federações e confederações, pela racionalização técnica e tática em busca da maximização do rendimento desportivo, pela mecanização do desempenho dos jogadores, e pela gestão comercial e económica do jogo.

A HISTÓRIA COLONIAL DA DISPERSÃO DO FUTEBOL

O futebol surgiu num contexto onde se conjugaram a hegemonia epistemológica das ciências modernas com a força do capitalismo, e os consequentes processos de industrialização e urbanização. Sendo a Inglaterra o primeiro país a reunir as exigências de produtividade, mercado e lucro que permitiram a *take-off* industrial, é com naturalidade que aí se encontra a génese do desporto moderno, e do futebol em particular. Efetivamente, em 1863 representantes de vários clubes ingleses reuniram-se na Freemason's Tavern, em Londres, e determinaram o conjunto de 17 regras pelas quais o futebol viria a ser jogado (Goldblatt, 2008). Essa data reveste-se de enorme importância pois a normalização das regras promove a uniformidade de práticas, passando o jogo a ser disputado de forma idêntica em todos os locais, o que promove a sua dinâmica de globalização (Hödl, 2006).

A partir de então, o futebol rapidamente se expandiu pelo mundo. As malhas que o império britânico teceu, proporcionaram as vias de propagação do futebol. Segundo Lloyd Hill (2009:14), o termo “difusão” não é o mais adequado para caracterizar o modo como o futebol se disseminou, porque este não foi um processo natural de dispersão, mas a expressão de um sistema complexo de práticas que, para além da dimensão lúdica, comportou também uma expressão cultural, política e económica, intrinsecamente relacionada com o imperialismo inglês e a sua vasta área de influência. Assim, progressivamente, como se de um desenvolvimento civilizante se tratasse, todos os espaços que estavam em contacto com o império britânico foram adotando o modelo futebolístico inglês.

A Inglaterra significava modernidade, o conceito de *sportmen* traduzia a assunção dessa modernidade, daí a adesão incondicional ao modelo futebolístico que espelhava essas características. Por exemplo, a tradução inglesa do nome das cidades incorporadas nas designações dos clubes expressa essa influência anglófona: *Genoa FC*, *Naples FC*, *Royal Antwerp FC*, *AC Milan* e *Austria de Vienna*, *Grasshoppers* de Zurique, *Old Boys* de Basileia, *Young Boys* de Berna, *River Plate* e o *All Boys* de Buenos Aires, *The Strongest* de La Paz, *Corinthians* de São Paulo, *Liverpool* e *River Plate* de Montevideo.

Em pouco tempo, todos os espaços foram colonizados por esta prática desportiva. Os primeiros países a possuírem as suas próprias associações de futebol fora do Reino Unido foram a Holanda e Dinamarca em 1889, a Nova Zelândia em 1891, a Argentina em 1893, o Chile, a Confederação Helvética e a Bélgica em 1895, a Itália em 1898, a Alemanha e o

Uruguai em 1900, a Hungria em 1901, Noruega em 1902, e a Suécia em 1904.⁴ No entanto é de referir que em todos estes países, os primeiros jogos de futebol ocorreram muito antes da institucionalização da modalidade, o que demonstra a celeridade do processo de dispersão. Por exemplo, o primeiro jogo efetuado na Argentina ocorreu em 1867, e a criação da respetiva federação nacional só aconteceu 26 anos depois (Rinke, 2007:87). Processo idêntico ocorreu em Portugal, com a referência de que os primeiros jogos se realizaram entre 1875 e 1889 (Coelho e Pinheiro, 2002:50), e a federação nacional apenas foi fundada em 1914. A FIFA (Fédération Internationale de Football Association) seria fundada em 1904, e ainda que apenas com federações europeias, rapidamente teria representantes de outros continentes. Ou seja, em poucas décadas um jogo sistematizado em desporto adquiriu expressão global.

Neste processo de dispersão à escala global, o futebol constitui-se como um *localismo globalizado*, significando este conceito o modo de produção de globalização em que um fenómeno local se expande com sucesso por todo o mundo (Santos, 1997:16). O futebol é um desses localismos bem-sucedidos que, tendo origem num espaço local concreto, depressa se expandiu por todo o mundo de forma avassaladora. Assim, “das favelas do Brasil, aos campos improvisados do Soweto, passando pelos bairros populares de Rabat, São Petersburgo, Nápoles, Lagos, Beirute, Marselha, Teerão, Buenos Aires ou Liverpool, todos repetem o mesmo gesto e as regras deste desporto nascido há um século na Inglaterra” (Ramonet, 1998:6).

Neste processo de globalização, o futebol tornou-se um jogo hegemónico, adquirindo a capacidade de designar como local outros jogos. Desde logo, aquilo que se localizou foram os gestos e as regras dos jogos populares, que ao não se pautarem pelo ritual social dominante nem à imagem do desporto moderno, rapidamente foram convertidas em práticas folclóricas, com mero interesse etnográfico e aproveitamento turístico, ou então desapareceram simplesmente (Bambuck, 1996:93).

A imposição do futebol sobre outras práticas culturais e expressões lúdicas revela-se um exercício de colonização cultural, o qual se tornou evidente através dos efetivos processos de colonização, particularmente em África. Nesse âmbito, o futebol revelou-se instrumental no exercício do poder colonial, quer como veículo de transmissão das ideias, valores e práticas dos colonizadores, quer como fomento de laços de união com os colonizados. A adesão ao futebol por parte dos colonizados pode então ser interpretada como uma adesão aos valores dos colonizadores. Estas situações verificaram-se na generalidade das possessões coloniais dos impérios europeus. Nuno Domingos, para o caso moçambicano, assinala a forma como o futebol foi usado de forma instrumental para a manutenção do poder colonizador português, bem como afirmação de identidade e possível mobilidade dos colonizados (Domingos, 2006).

Em Portugal, nos anos 60, o futebol revelar-se-ia útil na afirmação do carácter excecional do colonialismo nacional. Quando se inicia a guerra colonial, e Portugal fica mais isolado

⁴ Informação recolhida na página web da FIFA, <http://pt.fifa.com/aboutfifa/organisation/associations.html> [consulta a 15 de setembro de 2014].

no panorama político internacional, os futebolistas africanos em Portugal, migrantes de um processo colonialista, serviram para justificar uma ideia de império. As vitórias internacionais do futebol português nos anos 60, quer ao nível de clubes quer da Seleção Nacional, nas várias situações com equipas compostas por muitos jogadores africanos, dos quais se destacava Eusébio, serviu para o Estado rebater as acusações internacionais de colonialismo. Houve como que uma idealização do colonialismo e da nação através do futebol (Santos, 2004:82).

Na atualidade, pode identificar-se no futebol um estado de *colonialidade global*. Este conceito traduz a continuidade de práticas coloniais apesar da ausência de uma administração colonial (Grosfoguel, 2008:126), circunstância que no futebol é passível de ser identificada com os processos de transferências de jogadores, em particular africanos, para clubes europeus. Historicamente a transferência de jogadores africanos para a Europa, em particular das colónias francesas, portuguesas e belga para clubes das respetivas metrópoles, bem como a sua posterior utilização nas seleções nacionais desses países europeus, foi prática regular de uma explícita relação colonial (Lanfranchi e Taylor, 2001). Posteriormente, e já num contexto pós-colonial, em virtude de exigências competitivas, o fluxo de jogadores africanos para a Europa intensificou-se e complexificou-se com a diversidade de origens e destinos.

A proliferação de escolas de formação de futebolistas em África, o trabalho de *scouting* na busca de novos talentos, bem com os inúmeros agentes representantes de jogadores, promotores das suas transferências, contribuíram para o aumento significativo dos futebolistas africanos em muitos das ligas europeias, em particular a francesa. Segundo Paul Darby (2006) essa situação deve-se à condição de dependência do futebol africano, o qual, de forma idêntica a outras periferias, se constitui como reserva a que recorrem os clubes europeus. Também Raffaele Poli (2008) argumenta que essa reserva de futebolistas resulta das vantagens comparativas que África detém em termos de quantidade/qualidade/custo de formação de jogadores disponíveis para migrarem para a Europa. Nesse sentido, a transferência de futebolistas africanos para a Europa é vista como uma perda, interpretada como um *muscle drain*, num processo idêntico ao da “fuga de cérebros” mas aplicado ao universo desportivo (Andreff, 2009). A este propósito, em 1998, Issa Hayatou, então presidente da Confederação Africana de Futebol afirmava, “A elite do futebol africano está fora do continente, daí o empobrecimento dos clubes o que tem como efeito o decréscimo de qualidade do jogo e de muitos dos campeonatos nacionais. Clubes prestigiados são regularmente privados dos seus melhores jogadores, e mesmo os juniores não escapam à voragem de recrutamento dos agentes que se aproveitam da venalidade dos dirigentes” (in Darby, 2000:48). Situação que se acentuou nos últimos anos, pelo que o futebol é expressão de uma *colonialidade* na qual os países centrais mantêm um sistema de exploração noutras partes do mundo.

A EXPRESSÃO POLÍTICA DO FUTEBOL E O EXERCÍCIO DE FASCISMOS SOCIAIS

Muitos dos discursos em torno do desporto atribuem-lhe um estatuto político, remetendo

para uma imagem funcionalista de harmonia e paz social ao nível dos encontros desportivos. No entanto, a intensificação da competição a uma escala mundial, com o conseqüente encontro de equipas que representam comunidades ou Estados, tornou inevitável a existência de uma dimensão política a mediar esta forma de relacionamento internacional. Por outro lado, a metamorfose da actividade desportiva em actividade económica, a sua valorização enquanto forma de expressão cultural, e a democratização da prática e do espectáculo, bem como a sua inserção no meio social, transformaram a interação desporto-política numa relação assumida pelos dois universos em causa.

Ao longo da história do futebol são muitas as situações em que o jogo se tornou espaço de recreação ideológica. Aconteceu na Itália de Mussolini, onde o futebol foi utilizado como instrumento de exibição da exuberância do fascismo. Aconteceu nos regimes comunistas do Leste europeu, em que apesar de considerarem o futebol como um desporto burguês, não se coibiram de o utilizar para se digladiarem com o mundo capitalista, e mesmo para confronto das várias correntes comunistas internacionais. Aconteceu na Espanha franquista, em que o futebol foi utilizado como instrumento de ligação de um país fragmentado por nacionalismos. Aconteceu em Portugal, em que o “F” de futebol se constituiu como um dos “F’s” em que assentou a trilogia do Estado Novo. Aconteceu com a Argentina do General Videla e o Mundial de 1978. Aconteceu com o Brasil, durante os “anos de chumbo” da ditadura em que a seleção canarina foi utilizada para promoção de uma imagem do regime.

Há também situações em que o futebol se constituiu como cenário de contestação política. Aconteceu em 1937 com a equipa basca Euzkadi, formada por jogadores saídos de vários clubes espanhóis, e que fizeram uma digressão internacional para denunciar o avanço franquista. Aconteceu em 1958 com a deserção de jogadores argelinos do campeonato francês para a criação de uma pretensa equipa nacional da Argélia. Verificou-se durante o período franquista, com alguns clubes, nomeadamente o Athletic de Bilbao e o FC Barcelona, a constituírem-se como lugares de afrontamento político e afirmação de nacionalismos. Sucedeu em 1969, quando no jogo do Final da Taça de Portugal, os adeptos da Académica de Coimbra utilizaram as bancadas para contestar o fascismo português.

Na atualidade, a relação promiscua entre o futebol e a política não esmoreceu, desenvolvendo-se agora de formas mais subtis, cumprindo outros objetivos, sob um estado de *fascismo social*. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2003:21 e ss) o fascismo social corresponde a uma forma inaudita de fascismo produzido pela sociedade, e com carácter civilizacional, em que através da trivialização da democracia são produzidos fascismos segregacionistas, paraestatais, de insegurança, e financeiros, que conduzem a formas de exclusão particularmente severas e potencialmente irreversíveis. O estado de exceção que foi exigido pela FIFA à sociedade brasileira como condição para a realização do Campeonato do Mundo, é revelador da condição desse *fascismo social* resultante do contexto futebolístico.

Ainda durante a fase de organização, o secretário-geral da FIFA, Jérôme Valcke, afirmava que

“menos democracia é melhor para se organizar um Campeonato do Mundo”, e por isso será mais fácil na Rússia de Putin, do que foi na Alemanha onde tudo tinha de ser negociado.⁵ No Brasil, a Lei Geral da Copa aprovada pela Câmara de Deputados para regular o Campeonato do Mundo de 2014,⁶ instituiu um estado de exceção no qual a democracia foi afetada de diferentes formas. O Comité Popular da Copa,⁷ denunciou várias dessas situações: a) remoções forçadas de habitações, afetando cerca de 170 mil pessoas em todo o Brasil, para incorporação de novos espaços à exploração comercial das empresas que adquiriram as concessões dos estádios; b) negação de direitos sociais de cidadania, nomeadamente restringindo o direito de acesso a determinados espaços, ou até mesmo prevendo-se a suspensão do direito à greve; c) redução da dimensão dos estádios e o preço elevado dos bilhetes contribuiram para a ausência das classes populares nos jogos do Mundial, potenciando ainda mais a estratificação social; d) proibição de manifestações culturais brasileiras nas imediações dos estádios, ficando esses espaços para exibição exclusiva das marcas patrocinadoras da FIFA. Todas estas situações, ainda que com carácter excecional, revelam a imposição de novas formas de dominação e exploração, suspendendo os termos do contrato social, em concreto a igualdade, justiça, solidariedade e universalidade, paradoxalmente toleradas e enquadradas legalmente por um Estado democrático, o que constitui expressão do *fascismo social* (Santos: 2003:20).

É importante referir que não é propriamente o jogo de futebol que se converteu numa forma de fascismo supressor de direitos, mas sim o conjunto de estâncias públicas e privadas que o regulam, e que acabam por estender a sua influência e poder para lá do terreno de jogo. No entanto, os protagonistas do jogo, ao não se manifestarem, tornam-se cúmplices desses fascismo.

O FUTEBOL COMO JOGO DE ESTRATÉGIA CAPITALISTA

As condições que propiciaram a emergência do futebol no século XIX, suscitaram uma contradição rapidamente superada. Por um lado, o futebol desenvolveu-se sob o conceito de *sport*, assumido pela aristocracia, fundamentando-se numa conceção elitista de jogo, associada aos valores do amadorismo e da cultura física, desenvolvidos essencialmente nos colégios e universidades. Por outro lado, um entendimento amplo de desporto, concebido simultaneamente como objeto de consumo por parte do operariado, e como espaço estratégico de jogo económico por parte das empresas, as quais tornaram inevitável o profissionalismo.

Efetivamente, num contexto de intensas lutas de classes e da avassaladora força da lógica capitalista, a conceção elitista de desporto ficou reservada a uma minoria. O futebol foi das modalidades que mais rapidamente superou esta contradição, convertendo-se num

5 Página Web do Estadão, <http://esportes.estadao.com.br/noticias/futebol,e-mais-facil-organizar-uma-copa-com-menos-democracia-diz-valcke.1025076> [consulta a 14 de Maio de 2014].

6 A Lei Geral da Copa aplicou-se também à Taça das Confederações FIFA 2013, e à Jornada Mundial da Juventude 2013.

7 Página Web do Comité Popular da Copa, <http://www.portalpopulardacopa.org.br/> [consulta a 3 de junho de 2014].

produto de consumo massificado propiciado pela conquista do tempo de lazer por parte do operariado. Ou seja, a partir do momento em que o tempo laboral perdeu o seu exclusivo sobre o tempo social dos indivíduos, criou condições para o aparecimento do tempo de lazer (De Coster e Pichault, 1985:75), servindo o futebol como distração e ocupação do contingente de trabalhadores “ociosos”. Por consequência, os industriais financiaram as competições para que seus operários se distraíssem com o futebol e não com os movimentos sindicais e socialistas que os assediavam. Para além disso, os complexos industriais, percebendo o potencial publicitário do futebol, financiaram equipas que se constituíram como representantes dessas mesmas empresas. Assim nasceu a profissionalização dos jogadores e o financiamento dos clubes.

O futebol rapidamente se converteu em algo mais do que um desporto, sendo também um campo de competição económica, num processo contínuo de intensidade que quase se naturalizou no atual momento. No futebol contemporâneo, os clubes converteram-se em empresas, os dirigentes em gestores, os jogadores em trabalhadores, e os adeptos em clientes, num jogo em que para além dos resultados desportivos se procuram maximizar ganhos financeiros, potenciados pela comunicação social e pelas transmissões televisivas (Nolasco, 2013:11).

Nos anos 90 verificou-se uma significativa alteração na relação do futebol com a economia. As competições organizaram-se no sentido de se tornarem mais racionais em termos económicos. Separaram-se a vertente profissional da vertente amadora, através da criação de ligas. Os clubes criaram sociedades anónimas e tornaram-se entidades cotadas em bolsa. Potenciou-se a relação com as televisões no sentido de obter maiores dividendos. Em 1995 com a decisão do caso Bosman,⁸ o futebol foi definitivamente assumido como atividade económica, o que implicou a liberalização do mercado de transferência de jogadores. Os jogadores, para além de trabalhadores, tornaram-se mercadorias transacionadas entre clubes.

Um exemplo que ilustra o desenvolvimento da lógica capitalista no futebol é a migração internacional de jogadores. Em 2012 o total de transferências internacionais de jogadores foi de 11552 (FIFA, 2013), sendo que mais de 56% de saídas e 55% das entradas de jogadores ocorreram na Europa, o que não é de estranhar tendo em consideração a centralidade do futebol europeu num pretenso sistema mundo futebolístico.⁹ América do Sul e África revelam um saldo migratório negativo, sendo essencialmente marcadas pela saída de jogadores, o que revela um intenso processo de *deskilling*, que serve os interesses dos clubes centrais

8 Caso que resultou da resolução do Tribunal Europeu, em 1995, relativamente a questões interpostas por Jean Marc Bosman, que terminou com as limitações de futebolistas comunitários no espaço da União Europeia e colocou termo às indemnizações de desvinculação sempre que um jogador em final de contrato mudava de clube

9 Este conceito remete para a conceitualização de *sistema mundo* de Immanuel Wallerstein, o qual concebe o mundo como um único sistema de natureza capitalista, onde todos os espaços com as suas condições económicas, políticas e culturais estão desigualmente integrados num contínuo de periferias, semiperiferias e centro. O sistema mundo futebolístico não é uniforme, coerente nem tão pouco coincidente com os espaços coincidente com os espaços do centro e das periferias convencionais, no entanto reproduz muitas das suas tendências (Taylor, 2006:16).

deste sistema. Numa observação mais detalhada, Portugal encontra-se entre os cinco países com mais jogadores estrangeiros na liga nacional, e que mais jogadores tem emigrados. Esta circunstância revela uma lógica de funcionamento em placa giratória, em que jogadores estrangeiros e portugueses entram e saem do país em função de estratégias diversas, nomeadamente: os clubes nacionais funcionarem como trampolim para os futebolistas estrangeiros irem para outros campeonatos europeus; os jogadores portugueses imigrarem por não terem espaço laboral nos clubes nacionais, e ao mesmo tempo terem procura internacional; e ainda, os dirigentes desportivos desenvolverem estratégias de gestão que consistem na contratação de jogadores por baixos valores para uma posterior transferência internacional por valores mais elevados (Nolasco, 2013). Todo este processo migratório de jogadores resulta de medidas liberalizadoras do mercado de transferências, implementadas nos anos 90, e que converteram os jogadores em mercadorias, apropriadas por agentes e transacionadas entre clubes à escala global.

EM BUSCA DE OUTRO FUTEBOL

O futebol não é um jogo simples, ou dito de outra forma, não é um simples jogo de pontapés numa bola. Sem colocar em causa a essência ética e estética que lhe está subjacente, constata-se que o futebol se converteu num jogo complexo pelas múltiplas dimensões que foi acumulando.

Em face desta complexidade, o futebol contemporâneo patenteia diversos “traços de personalidade”. Em primeiro lugar, revela-se um *imperativo de vitória*, em que ganhar se impõe não apenas pelos resultados desportivos mas também por todos os dividendos económicos que daí advém, o que por sua vez potencia a capacidade competitiva e as inerentes possibilidades de vitória, num ciclo vicioso que se eterniza. Por consequência, o futebol é marcado por uma *competitividade enviesada*, em que são os mesmos clubes que, em diferentes escalões, ganham sempre. Ou seja, quer ao nível de seleções nacionais, de competições internacionais de clubes e campeonatos nacionais verifica-se que, ainda que com algumas exceções, os vencedores dos torneios reduzem-se a um grupo restrito, servindo os perdedores para compor a competição e fazer a apologia dos grandes. Esta situação não impede a existência de uma *competitividade suspeita*, em que se questiona se os campeões são-no efetivamente, ou são-no porque subvertem as regras do jogo em proveito próprio, através de jogadas de bastidores, de corrupção ou da quebra do *fair play* financeiro. Um *jogo previsível*, em que para além do resultado provável, sucede uma racionalização técnica e tática que torna o jogo monótono, e no qual o calculismo tolhe a imprevisibilidade e a criatividade. Um *jogo racista*, em que as discriminações e insultos raciais são cada vez mais frequentes por parte dos adeptos, mas também entre jogadores no terreno de jogo.¹⁰ O futebol é também

10 Dada a pertinência e mediatismo desta temática, importa referir que a generalidade das abordagens académicas sobre racismo e futebol tende a interpretar o fenómeno como consequência de comportamentos antissociais de grupos de adeptos, nomeadamente *hooligans*, extremistas ideológicos e nacionalistas. No entanto, como refere Pedro Almeida (2012:109), para um entendimento mais abrangente deste racismo, é preciso relacioná-lo com a expansão europeia e imposição colonial. A

mercado pelo *totalitarismo*, em que através de uma estrutura orgânica piramidal, com várias estâncias de regulação, todas subordinadas à FIFA, se impõe um sistema jurídico/desportivo que não permite contestação sob risco de exclusão. A expressão social do futebol faz com que se constitua como um *modelo social global*, ou seja, como um fenómeno que canibaliza outras formas de expressão social, retirando-lhes visibilidade, ou colonizando-as através da reprodução de especificidades que lhe são inerentes. A estas características outras podem ser aduzidas, e muitas delas não são novas, sendo que o que constitui novidade é a intensidade com que se manifestam na atualidade.

Num momento de questionamento crítico das sociedades contemporâneas, em que se colocam perguntas fortes ao modelo político e económico dominante e ao paradigma epistemológico hegemónico, o futebol enquanto produto e expressão desse contexto, não pode deixar de ser questionado. Assim, levanta-se a questão sobre o que o futebol poderia ser, mas não é? Poderá o futebol ser expressão de emancipação social de culturas e povos? Poderá contribuir para uma ética diferente? Poderá contribuir para a harmonia social? Para a paz política? Para o fim da relação desequilibrada entre os povos? Permite o futebol uma outra gramática da dignidade humana? Um outro futebol é possível?

Sem resposta imediata para todas estas questões, parece no entanto poder-se afirmar que um outro futebol é possível. O futebol que foi aqui objeto de análise foi o da alta competição, dos jogadores profissionais, dos estádios e das transmissões televisivas. Apesar dos apelos, slogans e campanhas promovidos pelas entidades futebolísticas,¹¹ esse futebol, tal como todos os produtos da modernidade parece encontrar-se esgotado. Mas há outras formas do futebol acontecer, marcadas pela informalidade e espontaneidade, sem a pressão de interesses políticos nem económicos, disputadas em espaços improváveis. Por exemplo, antes do Mundial do Brasil, foi organizada a “Copa Popular”, na qual equipas de moradores das comunidades afetadas pelas políticas de expropriação de terrenos utilizaram o futebol como contestação. Na busca deste futebol alternativo e emancipatório, basta olhar para o *sul*, seja esse *sul* epistemológico, geográfico ou interior.

BIBLIOGRAFIA

Almeida, Pedro (2012), “Futebol, racismo e eurocentrismo. Os média portugueses na cobertura do Campeonato Mundial de Futebol na África do Sul”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 98, 103-124.

Andreff, Wladimir (2009), “The economic effects of ‘muscle drain’ in sport”, *Birkbeck Sport Business Centre Research Paper Series*, 2(2), 9-31.

Bambuck, Roger (1996), «Pour un Sport Démocratique», *Manière de Voir*, 30, 92-94.

este propósito ver *No futebol, o racismo continua a marcar golos*, <http://www.publico.pt/desporto/noticia/no-futebol-o-racismo-continua-a-marcar-golos-1635152> [consulta a 9 de maio de 2014].

11 Por exemplo, uma das mais recentes e mediáticas campanhas é a “No to racism”, <http://www.uefa.org/social-responsibility/respect/no-to-racism/index.html> [consulta a 15 de novembro de 2014].

Coelho, João; Pinheiro, Francisco (2002), *A paixão do povo. História do futebol em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.

Darby, Paul (2000), "Africa's place in FIFA's global order: a theoretical frame", *Soccer & Society*, 1(2), 36-61.

Darby, Paul (2006), "Migrações para Portugal de jogadores de futebol africanos: recurso colonial e neocolonial", *Análise Social*, 179, 417-433.

De Coster, Michel e François Pichault (1985), *Le Loisir en Quatre Dimensions*. Bruxelas: Editions LABOR.

Domingos, Nuno (2006), "Futebol e colonialismo, dominação e apropriação: o caso moçambicano", *Análise Social*, 179, 397-416.

Elias, Norbert; Dunning, Eric (1992), *A Busca da Excitação*. Lisboa: Difel.

FIFA (2013), *Global Transfer Market 2012 – Highlights*. Zurique: FIFA.

Goldblatt, David (2008), *The ball is round: a global history of soccer*. Londres: Pinguin.

Grosfoguel, Ramón (2008), "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-colonais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147.

Guttmann, Allen (1994), *Games & empires. Modern sport and cultural imperialism*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Hill, Lloyd (2009), "Football as code: the social diffusion of 'soccer' in South Africa", *Soccer & Society*, 11(1), 12- 28.

Hödl, Gerald (2006), "The second globalisation of soccer". Funders Network on Transforming the Global Economy. <http://www.fntg.org/news/index.php?op=read&articleid=1237> [16 de março de 2010].

Lanfranchi, Pierre; Taylor, Matthew (2001), *Moving with the ball. The migration of professional footballers*. Oxford: Berg.

Morris, Desmond (1981), *A tribo do futebol*. Mem Martins: Europa-América.

Nolasco, Carlos (2001), "As Jogadas Jurídicas do Desporto ou o Carácter Pluralista do Direito do Desporto". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 60, 141-169.

Nolasco, Carlos (2013), *Fintar Fronteiras. Migrações Internacionais no Futebol Português*. Tese de Doutoramento, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Poli, Raffaele (2008), *Production de footballeurs, reseaux marchands et mobilités professionnelles dans l'économie globale. Le cas de joueurs africains en Europe*. Tese de

doutoramento, Université de Neuchâtel.

Ramonet, Ignacio (1998), «Un Fait Social Total», *Manière de Voir*, 39, 6-7.

Rinke, Stefan (2007), “¿La última pasión verdadera? Historia del fútbol en América Latina en el contexto global”, *Iberoamericana*, VII (27), 85-100.

Santos, Ana (2004), “Eusébio, o processo de construção de um ícone da nação”, *Manifesto*, 6, 80-91.

Santos, Boaventura de Sousa (1988), *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (1997), “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), “Poderá o direito ser emancipatório”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 65, 3-76.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.) (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

Taylor, Matthew (2006), “Global players? Football, migration and globalization, c. 1930-2000”, *Historical Social Research*, 31(1), 7-30.

OUTRAS ECONOMIAS FRENTE AS NOVAS INSTITUCIONALIDADES DO ESTADO BRASILEIRO: OS CASOS DA ECONOMIA SOLIDÁRIA E DA AGRICULTURA FAMILIAR.



Aline Mendonça dos Santos¹

Resumo

Diante de uma *transição paradigmática* percebe-se que a concepção hegemônica de economia assume novas roupagens a partir da emergência de práticas e estratégias de sobrevivência que trazem para a cena econômica também elementos políticos. Daí surgem as *outras economias* que se desdobram em uma diversidade significativa de atividades econômicas consideradas contra hegemônicas: economia solidária, economia indígena, economia feminista, economia campesina, etc.

Embora experiências destas *outras economias* existam desde muito tempo, foi nos últimos vinte anos que ganham destaque tanto no campo político como científico. No Brasil, a visibilidade destas experiências teve o contributo importante do Estado brasileiro que, desde 2003, institucionalizou algumas políticas públicas para contemplar as demandas das *outras economias*.

A proposta deste trabalho é olhar para as *outras economias* frente às institucionalizações do Estado brasileiro a partir de dois segmentos: economia solidária e agricultura familiar. Desta forma compreender qual o espaço que possuem no Estado bem como compreender os avanços e retrocessos que obtiveram a partir da estreita relação entre Estado e sociedade.

Palavras-chaves: outras economias; economia solidária; agricultura familiar, Estado brasileiro

Abstract

When facing a *paradigmatic transition*, it is noticing that the conception of hegemonic economy takes new shapes through the emergence of survival practices and strategies that bring political elements to the economic stage. Then, the *other economies* take place, developing a significant diversity of economic activities considered to be counter-hegemonic: solidarity economy, indigenous economy, feminist economy, peasant economy, etc.

Although the experience of such *other economies* exist for a long time, it has been in the past twenty years that they have become evident in the political field as well as in the scientific field. In Brazil the visibility of these experiences has had the important contribution from the Brazilian State which made institutional some public policies that addressed the needs of the *other economies*.

The aim of this work is to see the *other economies* in relation to the institutional endeavors of the Brazilian State departing from two segments: solidarity economy and family farming, better understanding what is the space that the *other economies* hold in the State as well as understanding the advancements and setbacks that the *other economies* have obtained from the close relation between state and society.

Keywords: Other economies, Solidarity economy, family farming, Brazilian State.

¹ Atualmente é bolsista Pós-Doc da CAPES – processo BEX 10748-13-0 – e investigadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra onde trabalha vinculada ao projeto “ALICE - Espelhos estranhos, lições imprevistas: definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do mundo” coordenado por Boaventura de Sousa Santos. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7.º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807]”.

INTRODUÇÃO

A situação complexa marcada pelo aprofundamento da crise do sistema capitalista, identificada já no início dos anos 1970, mas que teve seus efeitos intensificados durante a década de 1990, serviu de palco para inúmeras transformações no mundo do trabalho. No interior dessa crise, o capitalismo conjugou uma série de situações oriundas de operações de reestruturação produtiva, que implicam diretamente no cotidiano dos trabalhadores. Dessa forma, visualizou-se um processo profundo de precarização do trabalho, de universalização da subcontratação, de aumento da informalidade nas esferas já integradas ao mercado mundial, de aumento dos índices de desemprego e, conseqüentemente, a expansão de “economias marginalizadas”, que se localizam a margem do mercado formal de trabalho.

Frente à conjuntura e diante de uma transição paradigmática², percebe-se a emergência de iniciativas econômicas que contrapõem a concepção hegemônica de economia e, a partir de práticas e estratégias de sobrevivência, trazem para a cena econômica também elementos políticos caracterizados por solidariedade, coletividade, sustentabilidade, confiança, emancipação – entre outros. Daí surgem uma diversidade significativa de atividades econômicas consideradas contra hegemônicas (economia solidária, economia indígena, economia feminista, economia campesina, etc.) que compõem o universo das *outras economias*.

Sendo assim, entendo que as *outras economias* figuram numa perspectiva mais ampla de produção da vida do que costumamos tratar como economia solidária. A economia solidária vem sendo utilizada para se referir a uma grande diversidade de atividades econômicas coletivas e suprafamiliares³. Estas atividades são expressas nas mais diferentes formas de organização: cooperativas de produção - típicas das fábricas recuperadas-, as cooperativas de trabalho/serviços, cooperativas de consumo, cooperativas de agricultura familiar – presentes em assentamentos da reforma agrária, associações e/ou grupos informais, comuns às iniciativas de artesãos e catadores de lixo –, redes e cadeias produtivas, organizações de finanças solidárias, entre outros (Santos, 2010). No entanto, existem outras formas de produzir e viver que são contraponto a lógica dominante que não se encaixam ou se reconhecem nesta tipologia. Um exemplo é o caso da economia indígena – embora o movimento indígena faça parte do movimento de economia solidária no Brasil, nem todos os indígenas reconhecem os hábitos e costumes da sua economia tradicional como economia solidária; outro exemplo é o caso da agricultura familiar que só é compreendida na economia solidária a partir dos coletivos (cooperativas e associações) formados por diferentes famílias. Nesta perspectiva, as *outras economias* é compreendida aqui para abranger a quantidade significativa de experiências

2 A transição paradigmática é um momento próprio das revoluções científicas, onde novos paradigmas devem emergir. Para Santos (2006b), o paradigma que deve emergir desta transição da ciência moderna para a ciência pós-moderna “não pode ser apenas científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente)” (2006b:60).

3 Mesmo com algumas divergências conceituais e políticas sobre a nomenclatura e as características da economia solidária no Brasil, estas são referências conceituais que orientam a Economia Solidária no Brasil. Ver SENAES, 2004a

– coletivas ou não, suprafamiliares ou não – que estão a margem da lógica econômica dominante. As *outras economias* refletem tanto as experiências econômicas tradicionais que reproduzem as formas de produzir e viver históricas – principalmente do meio rural – a exemplo das comunidades indígenas, quilombolas⁴ e organizações da agricultura familiar, bem como experiências mais recentes de trabalhadores que, diante da crise, resistiram e organizaram iniciativas de trabalho reconhecidas como economia solidária.

No Brasil, estes processos de mudança econômica e social demandaram respostas por parte do Estado em termos de apoio aos trabalhadores do campo e da cidade, sobretudo aqueles fora das relações formais de assalariamento. Com a eleição de Luís Inácio Lula da Silva – candidato do Partido dos Trabalhadores do Brasil (PT) – em 2002 e, conseqüentemente, a conquista do Estado por parte de forças políticas mais progressistas, essas demandas foram – em parte – se institucionalizando em políticas públicas destinadas a população historicamente marginalizada e invisibilizada.

Uma década passou desde que o PT assumiu o governo federal brasileiro e muitas foram as mudanças ocorridas a partir destes processos de institucionalização e da estreita relação entre Estado e sociedade conduzidas pela gestão PT e demais partidos coligados. Quais foram as mudanças ocorridas no Estado e na sociedade? Quais os desdobramentos do processo de institucionalização das *outras economias* em políticas públicas?

Tendo em vista essas questões, a proposta deste artigo é olhar para as *outras economias* frente as institucionalizações do Estado brasileiro a partir de dois segmentos: economia solidária e agricultura familiar. Desta forma compreender qual o espaço que essas *economias* possuem no Estado brasileiro bem como compreender os avanços e retrocessos que obtiveram a partir da estreita relação entre Estado e sociedade.

Esta reflexão é um recorte de uma pesquisa mais ampla intitulada “Sob o fio da navalha: relação Estado e sociedade – avanços, recuos e contradições frente as possibilidades de Reforma do Estado – o caso do Estado Brasileiro (2003 -2013)” realizada no âmbito do pós doutoramento no Centro de Estudos Sociais na Universidade de Coimbra. Trata-se de uma pesquisa militante - onde o pesquisador é entendido como o “aquele que participa e partilha do projeto social e político de seu campo de estudo” (Cunha e Santos, 2011) – realizada a partir de estudo exploratório que envolveu revisão bibliográfica, análise documental e trabalho de campo. O trabalho de campo – realizado entre outubro de 2013 e abril de 2014 – foi cumprido em acompanhamento aos espaços de interlocução entre Estado e sociedade brasileiros (como os Conselhos Nacionais, as Conferências Nacionais e os Conselhos Gestores), bem como o diálogo e acompanhamento de debates internos e estratégicos tanto dos movimentos como do Governo. Como não seria possível acompanhar todas as políticas

4 Comunidades Quilombolas são comunidades remanescentes dos escravos negros que fugiram das propriedades que os exploravam para formar pequenos vilarejos chamados de quilombos. Atualmente existem mais de duas mil comunidades quilombolas espalhadas pelo território brasileiro.

que dialogam com o universo das *outras economias* propus um corpus de pesquisa tendo em vista duas frentes: economia solidária e agricultura familiar. Neste caso a pesquisa ficou centrada nas políticas de economia solidária e desenvolvimento agrário por parte do Estado e nos movimentos de economia solidária (Fórum Brasileiro de Economia Solidária), soberania alimentar (Fórum Brasileiro de Soberania Alimentar) e agricultura familiar (Movimentos dos Trabalhadores sem Terra – MST) por parte da sociedade.

Para dar conta deste debate, este texto está organizado em três momentos. Um primeiro momento em que contextualizo o Estado brasileiro como “novíssimo movimento social” e “heterogêneo”; um segundo momento onde discuto o processo de institucionalização das *outras economias* no Estado Brasileiro – nomeadamente economia solidária e agricultura familiar; e, finalmente, sinalizo algumas notas sobre os avanços e retrocessos das *outras economias* frente o processo de institucionalização em políticas públicas.

1 - O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS OUTRAS ECONOMIAS FRENTE O CONTEXTO DO ESTADO BRASILEIRO

O processo de institucionalização das *outras economias* em políticas públicas é observado durante as últimas gestões governamentais do Estado brasileiro que, de certa forma, deram visibilidade para o universo das economias alternativas. Neste caso me refiro aos governos geridos pelo PT e coligações partidárias – presididos por Lula e Dilma Rousseff respectivamente.

O processo de institucionalização das *outras economias* ocorre em um cenário que venho tratando sobre duas perspectivas teóricas de Boaventura de Sousa Santos: Estado heterogêneo (2003b) e o Estado novíssimo movimento social (2006a).

A formulação sobre o Estado-novíssimo-movimento-social proposta por Boaventura de Sousa Santos contribui à compreensão sobre articulação privilegiada entre o princípio do Estado e da comunidade (2006a:364) em que emerge uma “nova forma de organização política mais vasta que o Estado, de que o Estado é o articulador e que integra um conjunto híbrido de fluxos, redes e organizações em que combinam e interpenetram elementos estatais e não estatais, nacionais, locais e globais”. Enfim, este debate conceitual reflete a possibilidade de aumento do poder e da participação da sociedade na política, colaborando para o que Santos chama, de uma “reinvenção solidária e participativa do Estado”.

No Brasil, as mudanças ocorridas no cerne da sociedade civil refletem um processo em que a participação cidadã torna-se uma contribuição imprescindível nos espaços de ação política impõe-se outra relação entre Estado e sociedade. Já na década de 1970 – com as críticas ao estatismo que passam a predominar entre teóricos e atores interessados em processos de mudança social, em grande parte por conta de experiências concretas que mostraram como o Estado redistributivo podia tender à tecnocracia ou mesmo ao autoritarismo – houve um

redirecionamento da agenda política e do foco teórico para a sociedade civil enquanto esfera de onde poderia emergir uma democracia com características mais participativas. Assim, as mobilizações sociais exigiam uma administração pública mais permeável a participação popular.

O processo de reelaboração da Constituição Brasileira, em 1988, já dava sinal de que as forças da sociedade apontavam para uma outra relação com o Estado⁵, uma vez que diferentes forças políticas apresentavam propostas para formular um novo referencial das relações entre Estado e sociedade que fundamentavam como deveria ser a construção da democracia no Brasil. Desta forma, o campo da sociedade civil (diverso e heterogêneo, uma vez que era composto de forças de direita e, principalmente, de esquerda. No campo da esquerda se reconhecem: movimentos populares, sociais, sindicais, pastorais católicas, partidos de esquerda e centro-esquerda, ONGs, entidades profissionais representativas, setores acadêmicos, etc) centrava-se na reivindicação da cidadania e no fortalecimento do papel da sociedade na condução da vida política do país, pois questionava o Estado como protagonista da gestão pública e assim começou a configurar um novo paradigma reformista: o Estado-novíssimo-movimento-social que propõe a rearticulação entre Estado e sociedade combinando democracia representativa com democracia participativa (Santos, 1999). Com este cenário, a reforma do Estado passou a ser vista não somente como questão administrativa e gerencial, mas também como um projeto político⁶.

O papel de associações autônomas no desenvolvimento de uma sociedade mais democrática não é tema novo no pensamento político e social. No Brasil, observou-se (principalmente na década de 1990) um movimento de governos – principalmente locais – no sentido de gestão pública mais participativa e de maior incentivo ao associativismo civil. Na ciência política e na literatura sobre gestão pública, abundam estudos de caso sobre experiências concretas (principalmente locais, mas não só) de ações governamentais de estímulo à organização social. No Brasil, a experiência do Orçamento Participativo em Porto Alegre (1989-2004) se tornou referência internacional (Abers, 1998; Santos, 2003a), mas os exemplos vão desde “mutirões” para construir equipamentos coletivos, recrutamento de agentes comunitários, estímulo à formação de associações (moradores, pais, agricultores) etc. até formas mais institucionalizadas de participação, como conselhos e fóruns – além das políticas de fomento ao cooperativismo.

As primeiras reflexões sobre movimentos sociais dos anos 1960 e 1970 indicavam sua inserção apenas à esfera da sociedade civil numa perspectiva de contraponto ao Estado,

5 A partir da Constituição de 1988 foi perceptível uma mudança na agenda política dos movimentos e organizações da sociedade civil, pois o foco destes não era mais o Estado como inimigo político, mas sim pressionar o Estado para que o mesmo garantisse os direitos políticos previstos na constituição. Alguns autores (Doimo, 1995 e Cardoso, 1994) interpretaram este processo como um refluxo dos movimentos sociais, um abandono aos ideais mais revolucionários para adesão de uma perspectiva reformista. Outros (Carvalho, 1997 e Dagnino, 2000) diziam que este processo era o caminho para democratização de estruturas políticas. (Paula, 2007).

6 Esta orientação começou a ser absorvida por intelectuais de esquerda e lideranças do Partido dos Trabalhadores (PT) como Marco Aurélio Nogueira e Taro Genro (Paula, 2007).

negando-lhes assim um caráter político. Mas a dinamização dos “novos movimentos sociais”⁷ exigiu uma revisão, pois, ainda que a estratégia fosse de autonomia política, os movimentos se preocupavam com a garantia dos direitos e, assim, interagem com os espaços estatais – em particular no caso da América Latina.

A incidência do Estado-novíssimo-movimento-social implica também em um Estado heterogêneo – designado por Boaventura de Sousa Santos para explicar o pluralismo jurídico e as contradições do Estado, ou seja explicar uma falta de coerência na ação do Estado (Santos, 2003b). No caso brasileiro, os governos Lula e Dilma exemplificam bem as concepções de Estado abordadas por Santos.

Quando o Partido dos Trabalhadores (PT) chegou ao governo federal em 2003, havia muita expectativa que o governo implementaria uma ampla reforma democrática do Estado, reproduzindo em nível nacional as inovações pelas quais o partido se tornou reconhecido na década anterior em seus governos locais. Naqueles governos, a criação de novas institucionalidades participativas – como já referido anteriormente, tais como o orçamento participativo, chamou muita atenção de acadêmicos nacionais e internacionais. De fato, desde o início do governo Lula, criaram-se diversos conselhos nacionais e outros existentes foram fortalecidos. Também foram realizadas dezenas de conferências nacionais em grande número de setores de política pública. Como afirma Enid Silva (2009), “entre 2003 e 2006 foram realizadas 43 conferências - 38 nacionais e cinco internacionais – que mobilizaram 2 milhões de pessoas da sociedade civil e do poder públicos nas esferas municipal, estadual e federal”. Do conjunto de conferências realizadas no período, 16 foram realizadas pela primeira vez. Durante todo o período estudado (2003-2010) foram realizadas 74 conferências e criados 18 conselhos em um conjunto diversificado de áreas. A Secretaria Geral da República estima que pelo menos cinco milhões de pessoas já participaram de conferências desde 2003⁸. Da mesma forma, o aumento na presença de militantes sindicais e de movimentos sociais dentro da estrutura do Estado (Paula, 2007) ampliou o acesso formal e informal ao Estado e aumentou as chances de sucesso dos movimentos, com impactos institucionais e legais importantes.

Neste caso, o Estado brasileiro é reconhecido como novíssimo-movimento-social não só pela participação indireta promovida por instâncias de participação e diálogo do Estado com a sociedade, mas, também, pela participação direta auferida pela participação de referências e lideranças dos movimentos e organizações da sociedade na gestão das políticas públicas. Nesta última situação a participação dos sujeitos políticos deu-se tanto pela adesão aos cargos de confiança do governo (seja de baixo, médio ou alto escalão) e pela contratação terceirizada do Estado, quanto em ocasião que o governo abre licitações para organizações da sociedade executarem determinados projetos de governo⁹.

7 Sobre os “novos movimentos sociais” ver Gohn, 1997.

8 Ver www.secretariageral.gov.br

9 Esta situação foi tão usual nos governos do PT que abriu precedente para uma desconfiança política que resultou na CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) das ONGs.

Já o Estado Heterogêneo foi evidenciado pelos sinais contraditórios emitidos pelo governo que explicitam as disputas em jogo e os limites para os avanços dos processos participativos no contexto da ampla coalizão política construída para garantir a governabilidade. O caso da agricultura certamente é o mais exemplar, uma vez que expressa a convivência de uma política de valorização do agronegócio ao lado de uma política de valorização da agricultura familiar e de grupos ligados à luta pela terra, o primeiro representado no Ministério da Agricultura e o segundo no Ministério do Desenvolvimento Agrário.

Neste caso, o Estado Heterogêneo é expresso pelas contraditórias parcerias para a garantia de um governo de coalizão (que coliga partidos de esquerda com direita) e, conseqüentemente compreende políticas públicas diversas - que agradam “gregos e troianos” – que muitas vezes dão a tônica do projeto de desenvolvimento absorvido pelo governo, uma vez que há um desequilíbrio entre estas políticas públicas tendo umas em condições mais periféricas que outras¹⁰. Desta forma, tem-se um governo ambíguo que ao mesmo tempo que se expressa em programas sociais inovadores, também adere ao ajuste estrutural do capital, incorporando nesse processo ideias e temas de interesse de lutas sociais históricas de direitos. Esse é um cenário altamente complexo para a ação dos movimentos, pois ao mesmo tempo em que amplia as oportunidades para interação com o sistema político impõe escolhas estratégicas novas e dilemáticas (Tabagiba, 2009).

No governo Lula o mote da “participação da sociedade” abriu espaço para a combinação mais criativa de diferentes práticas e rotinas, ampliando as chances de acesso e influência dos movimentos sobre o Estado, obviamente com variações setoriais importantes. Visto sob a ótica das interações entre Estado/sociedade, o governo amplia as possibilidades de combinações novas e criativas em relação aos padrões estruturais de interação. O que não significa que essas combinações resultem necessariamente em ampliação da democracia, ou fortalecimento dos movimentos no longo prazo. Em um governo de esquerda, os movimentos parecem andar sob o fio da navalha: fazer avançar uma agenda de esquerda, pressionando desde dentro pela ampliação dos marcos das reformas; e não esticar demais a corda para não “desestabilizar” o governo e favorecer a chances da direita nos pleitos eleitorais seguintes (Tabagiba, 2009).

Abers *et al.* (2011), propõem o conceito “repertório de interação” (desdobrado do “repertório de ação coletiva” usado por Tilly, 1978) para refletir esta relação estreita entre Estado e sociedade. Segundo as autoras, os movimentos sociais brasileiros não apenas negociam com o Estado como também garantem lugar na atuação em espaços institucionais de participação, como também garantem lugar na ocupação de cargos no interior do Estado, transformando-o, em certa medida, em um espaço de militância política.

10 Sobre este desequilíbrio Pochmann (2001) fala em secundarização das políticas públicas da área social, uma vez que há uma subordinação aos princípios econômicos expressa desde o regime militar e que não foi alterado pelos governos democráticos. Historicamente, percebe-se um recorrente predomínio dos ministérios da área econômica: Planejamento, Fazenda e, mais recentemente, o Banco Central.

2 - A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS OUTRAS ECONOMIAS: OS CASOS DA ECONOMIA SOLIDÁRIA E DA AGRICULTURA FAMILIAR.

A cumplicidade do Estado com as demandas dos movimentos sociais e as contradições oriundas desta relação podem ser percebidas em muitos espaços políticos dos governos Lula e Dilma, mas aqui vou atentar para dois espaços das *outras economias*: a Secretaria Nacional de Economia Solidária e o Ministério de Desenvolvimento Agrário.

A Política Pública de Economia Solidária no Estado brasileiro é reflexo do movimento de uma parcela da sociedade que ao mesmo tempo que reorganizava formas de produzir e viver foi pautando as políticas públicas não só para garantia de suas demandas, mas para convertê-las em direitos – principalmente o direito ao trabalho associado¹¹.

A medida que as experiências de economia solidária iam se legitimando e conquistando reconhecimento social e político, começaram despertar a atenção das políticas públicas locais (municipais e estaduais) e, desta forma, os sujeitos envolvidos começaram se perceber como novo fenômeno econômico e social e, conseqüentemente, perceberam a necessidade de articulações políticas e interlocução com o Estado.

O Fórum Social Mundial (FSM) foi um dos momentos decisivos na história da economia solidária no Brasil. Desde sua primeira edição, em 2001, teve papel significativo como espaço de articulação entre uma série de entidades que começaram a dar forma a esse movimento. No primeiro FSM foi legitimado um Grupo de Trabalho de Economia Solidária (GT Nacional) que, a partir de então, foi o centro de mobilização para uma sequência de iniciativas políticas pensadas para configurar o movimento. Preocupados com o caráter emancipatório do movimento, os representantes deste GT promoveram debates regionais e estaduais, na perspectiva de comprometer todos os envolvidos com o tema, principalmente os trabalhadores da base, na construção de um movimento sólido. Esse processo de debate e mobilização deu origem às Plenárias Nacionais de Economia Solidária (PNES).

Entre tantas questões, as plenárias discutiram encaminhamentos ao governo Lula e a formação do Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES). Eis o princípio do movimento da economia solidária no Brasil.

A partir das primeiras plenárias, formou-se uma comissão responsável em negociar, junto ao Governo Lula, a inserção de políticas públicas para a economia solidária na plataforma de governo. O resultado desse diálogo deu origem à Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES) dentro da estrutura do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), em junho de 2003. No dia seguinte à posse do economista Paul Singer como Secretário Nacional de Economia Solidária, ocorreu a III Plenária Nacional, onde foi criado o FBES como espaço da sociedade que não se confundisse com o espaço público-estatal, que seria a SENAES. Após 2003, com

11 Para melhor compreender o estatuto do direito ao trabalho associado ver a lei de iniciativa popular da economia solidária: http://www.fb.es.org.br/biblioteca22/campanha_leidaecosol_cartilha.pdf

uma política nacional começando a ser planejada e executada, Fóruns Estaduais de Economia Solidária foram sendo articulados e foram somando-se às iniciativas já existentes.

É muito simbólico para os atores da economia solidária, e frequentemente mencionado nos seus documentos¹², que a criação do FBES e a elaboração de uma Carta de Princípios e de uma Plataforma da Economia Solidária se concretizam na terceira Plenária Nacional da Economia Solidária em junho de 2003, mesma época de implantação oficial da SENAES no seio do Ministério do Trabalho e Emprego. Neste sentido, é possível afirmar que o nascimento das instâncias da economia solidária no plano nacional se dá num mesmo momento histórico no Estado e na sociedade civil, e através de processos interligados, ou seja, a institucionalização do FBES é acelerada com a finalidade de que o mesmo cumpra papel de interlocução com o Estado.

Desde sua criação, o FBES e suas entidades-membros guardaram o papel de interlocutores privilegiados da SENAES – principalmente na primeira gestão do Governo Lula – no que concerne a demanda, proposição, execução e acompanhamento de ações públicas.

O FBES tem sido muitas vezes questionado quanto a este papel frente ao Estado ou quanto à sua composição e estrutura de gestão (objetos de grande disputa quando da quarta Plenária Nacional em 2008), mas é difícil negar que tenha obtido a posição de principal rede nacional da economia solidária no Brasil. Mais tarde, institucionalizou-se espaços de diálogo entre Estado e sociedade, como a Conferência Nacional e o Conselho Nacional. São espaços que apontam para possíveis conteúdos e formatos diferenciados na relação com a sociedade, sobretudo no que se refere às características históricas do Estado Brasileiro, mas ainda apresentam muitos limites para a participação e o controle social na definição de ações e alocação de recursos públicos (Santos, 2010). Além disso, apesar de supostamente haver forte imbricação entre atores do Estado e sociedade, esta representada por segmentos da economia solidária relativamente organizados e articulados, é preciso considerar que nem o FBES resume o campo da economia solidária no Brasil – que é muito mais amplo e inclui atores que ainda não se reconhecem neste Fórum – nem a SENAES abrange a totalidade de ações voltadas à economia solidária dentro das políticas públicas federais.

A SENAES sofreu forte influência da dinâmica da economia solidária. O quadro conceitual e empírico da economia solidária sugere que a proposta de democratização econômica que caracteriza as iniciativas associativas e autogestionárias está estreitamente vinculada a uma proposta de democratização política. Em termos de política pública específica, esta proposta se reflete simultaneamente na forma da política (mecanismos participativos e formas de parceria na relação com a sociedade) e no próprio conteúdo da política (incentivo ao associativismo e à autogestão entre os trabalhadores).

A gestão da política de economia solidária passa por um processo de proposição, monitoramento e avaliação através dos conselhos gestores que cada projeto da SENAES

possui. Para além dos conselhos gestores, o Conselho Nacional de Economia Solidária e as Conferências Nacionais de Economia Solidária cumprem um papel fundamental na dinâmica de diálogo entre Estado e sociedade e na elaboração das diretrizes da política.

No marco de um Estado-novíssimo-movimento-social, a SENAES executa políticas diretamente demandadas e discutidas com o movimento social e, assim, expressa também elementos contraditórios de disputa que refletem o Estado Heterogêneo. Os próprios sujeitos do Estado reconhecem a SENAES como espaço de disputa no interior da agenda do governo federal.

Para Márcio Pochmann, a SENAES surge entre as contradições da política macroeconômica do Governo Lula e das alianças políticas com segmentos conservadores, como por exemplo, com o cooperativismo tradicional que ampara o agronegócio no Ministério da Agricultura. Desta forma, Pochmann reconhece que a SENAES é uma secretaria pequena que representa uma das facetas do governo e que a sua inserção no aparelho governamental introduz a possibilidade de conquista de políticas capazes de alargar sua feição socialmente mais compromissada com o trabalho.

Paul Singer também critica as prioridades econômicas tomadas pelo Governo Lula circunscritas a ortodoxia do Banco Central e Ministério da Fazenda. No entanto, Singer acredita que isso não compromete de todo as inovações políticas na área social ou das relações internacionais, iniciativas que julga promissoras de desempenho no governo. Mas, Singer reconhece que esta perspectiva costuma estar ancorada em argumentos contraditórios, pois se ampara numa visão de desenvolvimento subjugado aos arranjos internacionais do capital tendo a frente a agenda tecnocrática da macroeconomia ortodoxa de diminuição do superavit primário e pagamento da dívida externa (Barbosa, 2005).

Apesar das políticas econômicas apontarem para um quadro depressivo para alternativas sociais estruturantes e continuando a converter recursos para o capital, Paul Singer acredita haver espaço para programas transformadores e emancipatórios, pois afirma haver um esforço pela construção de alternativas e políticas em outras áreas. E esses caminhos não estão apenas na economia solidária, mas em mudanças na estrutura do Estado e da sociedade que se busca promover. (Singer, 2004). Em entrevista a revista Fórum, Singer disse:

(...) Não se pode julgar o governo pelo Palocci e pelo Meirelles. Verdade que nessa área, a linha é tão ou mais conservadora do que no governo anterior, mas isso não é o governo todo. Mas, essa segmentação da ação do governo pode indicar que acomodam-se mudanças mantendo intacto o projeto de poder econômico que subjaz nesse quadro mundializado do capital a que a elite nacional adere frente a bloqueios internacionais. (Singer, 2004:11).

Neste cenário heterogêneo a política pública de economia solidária é colocada em um lugar

periférico na ordem de prioridades do governo. Mesmo dentro do Ministério do Trabalho a relação fica difícil. O próprio FBES percebeu esta singularidade e passou a denunciar a questão em seus espaços de interlocução com o Estado. Em uma das ocasiões o FBES alegou um distanciamento da economia solidária dos demais segmentos do MTE, incluindo essa atuação em torno do Sistema Público de Emprego, Trabalho e Renda. Assim registra o relatório de maio de 2005:

A origem e entendimento da necessidade da formação desse Grupo de Trabalho (GT) de Políticas Públicas, ocorreu durante a III reunião do Conselho Interlocutor que discutiu sobre o isolamento da Economia Solidária com relação a construção de políticas públicas de trabalho e renda por parte do Ministério do Trabalho e Emprego. Ou seja, toda a discussão do sistema público de emprego tem passado ao largo o tema da economia solidária. Que era necessário pensar a integração de políticas públicas para dentro do Ministério do Trabalho e Emprego, a integração com outros ministérios, a integração entre esferas de responsabilidade institucional (federal, estadual e municipal) e por fim pensar o papel que deve desempenhar os diferentes atores na construção da economia solidária. Apesar do nome GT ser Políticas Públicas, o foco em que foi pensado originariamente este GT é justamente a integração de políticas públicas. (FBES, 2005b).

Diferente da política de economia solidária, o desenvolvimento agrário não é uma institucionalidade nova dos governos PT. O Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA) foi criado no governo Fernando Henrique Cardoso (FHC) por consequência de pressões da sociedade civil, um vez que a política de reforma agrária surge como resposta política ao destaque internacional oriundo dos massacres de agricultores em Corumbiara (1995) e El Dorado de Carajás (1996)¹³. Mas a concepção de reforma agrária privilegiada pelo governo FHC tratava de criar condições econômicas para a agricultura familiar e não distribuir terra.

No período do governo FHC o orçamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) diminuiu e lançou PRONAF – o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – um programa que garantia financiamento de infraestrutura e serviços a fim de promover o desenvolvimento rural, mas o acesso a estes financiamentos precisava passar pelos Conselhos Municipais de Desenvolvimento Rural (CMDRs). Desta forma, o conselho respondia por uma instância participativa de interlocução com o Estado, mas o fato de serem criados para garantir acesso aos recursos fez com que os conselhos perdessem sua legitimidade se caracterizando como espaços pouco representativos com pouca participação

13 No Pará, cerca de 150 policiais militares mataram dezenove pessoas. Trabalhadores rurais protestavam contra o atraso na desapropriação de terras para fins de reforma agrária, quando foram surpreendidos pelo cerco policial. Tiros na testa e marcas de pólvora no rosto indicavam que as mortes foram à queima-roupa. Entre os mortos havia uma criança de três anos. Pelo menos 50 pessoas foram feridas. Nenhum policial. Na noite do massacre o ministro da Agricultura, Andrade Vieira, pediu demissão da pasta. Na semana seguinte, o governo federal confirmou a criação do Ministério da Reforma Agrária. (Jornal do Brasil, 2011).

da comunidade (Abers *et al*,2011). Tendo em vista a dinâmica oportunista e funcional, alguns movimentos sociais do campo recusaram participar destes conselhos, pois pretendiam preservar a capacidade de disputar interesses com o Estado.

Na primeira gestão do governo Lula em 2003, o MDA sofreu algumas mudanças que influenciaram a rotina de interação e diálogo. Dentre as mudanças está a reformulação do Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável que teve a representação ampliada; a retomada do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA) em 2003 como parte do projeto Fome Zero (prioridade no primeiro ano do governo Lula) e, apesar da posição ambígua, o MDA assume outra condição frente aos processos de negociação direta com os movimentos a partir de 2003, pois não se tratava de apenas entregar as pautas e agendas políticas dos movimentos e sim legitimar um processo de negociação das demandas.

Os movimentos rurais criaram uma dinâmica própria de diálogo e negociação com o governo. Preocupados em evitar a institucionalização e, conseqüentemente, mecanismos de contenção os movimentos evitam centralizar o diálogo em apenas uma instância política, pois não se trata apenas de potencializar políticas públicas de interesse coletivo, mas também acumular e preservar a força social. Respeitando este processo, todo o ano os movimentos rurais realizam “jornadas de luta” que resultam na apresentação da agenda política ao governo.

O período das jornadas antecede o anúncio das políticas agrícolas do ano, que tradicionalmente ocorre em julho, conforme o calendário agrícola. Após algum tipo de manifestação pública, cada movimento designa um grupo de negociadores para participar de um grupo de trabalho criado pelo governo para negociar especialmente com aquele movimento. Este grupo define uma agenda e cronograma de reuniões. O processo, assim construído como resposta a iniciativa original dos movimentos termina em julho com a apresentação pelo Presidente da República do “Plano Safra” do ano, na qual os resultados das negociações com todos os movimentos, e suas ramificações em políticas públicas, são anunciados ao público. (Abers *et al.*, 2011:19)

Desta forma, diferente que em outras áreas do governo, o diálogo entre sociedade e Estado no que diz respeito as políticas do campo parece se manter em grande parte nos moldes dos repertórios tradicionais de ação coletiva, através de protesto e apresentação de demandas ao Estado. Apesar da tradição continuar, é vigente que a partir de 2003, começou a ocorrer um processo mais interativo de negociação em torno das demandas, com a participação direta do MDA e da Secretaria Geral de República, que coordenava o processo de negociação de outros ministérios.

Embora as relações de interação e diálogo tenham melhorado e a participação institucional promovido uma condição de “co-gestão” entre Estado e sociedade, não significa que não

houve um processo conflituoso de disputa. As tensões continuaram, sobretudo pela diversidade de sujeitos políticos – que mesmo se articulando em torno dos interesses da agricultura familiar possuem divergências –, e pela manutenção da estratégia econômica e da perspectiva de desenvolvimento adotadas pelo governo. Dentre os principais sujeitos políticos que representam a luta no campo estão o Movimento Sem Terra (MST)¹⁴ e a Confederação de Trabalhadores na Agricultura (CONTAG)¹⁵.

A relação do MST com o Estado foi deteriorada logo nos primeiros anos do governo Lula, pois o movimento alegava que o governo havia recuado com a promessa de realizar uma ampla reforma agrária¹⁶. Já a CONTAG manteve uma relação mais estreita e cúmplice com o governo, há também divergências pois a CONTAG é uma organização descentralizada com posicionamentos diversos e, enquanto as lideranças nacionais estão mais articuladas com as propostas do governo, as lideranças locais apresentam outras propostas.

Frente a um Estado Heterogêneo e uma política de agricultura convencional e conservadora forte (dinamizada pelo Ministério da Agricultura), as mobilizações políticas externas (como marchas e outros atos públicos) passaram ser também estratégia do próprio MDA para garantir espaço no governo. Neste caso, tanto os atores do Estado quanto os da sociedade se beneficiam das pressões políticas “autônomas” dos movimentos que são de suma importância para o fortalecimento do setor de agricultura familiar disputar politicamente com outros setores mais fortes no governo.

3 - PARA CONCLUIR: NOTAS SOBRE OS AVANÇOS E RETROCESSOS DAS OUTRAS ECONOMIAS FRENTE O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS.

Guardadas as peculiaridades e diferenças entre as gestões Lula e Dilma, tanto a economia solidária como a agricultura familiar se beneficiaram e se fortaleceram com o processo de institucionalização, mas também é verdade que a legitimidade no campo do Estado resultou em algumas lacunas no campo da sociedade.

Nesta última seção, elenca-se alguns pontos significativos oriundos da complexa relação

14 O MST foi criado em 1984, porém a forma de organização pela qual é mais conhecido – o acampamento – tem uma história mais antiga – 1960 e nasceu a partir de um certo reconhecimento pelo Estado, pois os primeiros acampamentos identificados já ocorreram com explícito apoio de atores do Estado. “De forma correlata, os estudos sobre o INCRA demonstram uma relação quase simbiótica entre a entidade e o órgão público. Wolford nota que INCRA é “arguably the least wellfunded and most under-staffed agency in the Brazilian government” (Wolford apud Abers *et al.*, 2011). O MST é reconhecido mundialmente por suas mobilizações coletivas. Dentre elas, em 1997, destacou-se a primeira grande Marcha das Margaridas (das mulheres agricultoras e da floresta) a Brasília, que ganhou muita visibilidade na mídia.

15 A CONTAG é uma entidade sindical criada dentro da tradição de corporativismo como uma confederação representando nacionalmente as federações estaduais dos trabalhadores rurais. Foi criada em 1963 e, apesar de sofrer intervenção, se manteve na legalidade durante o regime autoritário. Em 1995, a CONTAG realizou o primeiro “Grito da Terra”, uma grande marcha nacional em Brasília (que foi reforçado com a realização de Gritos da Terra Estaduais) na qual a entidade conquistou grande visibilidade política.

16 Mesmo que o MST tenha ruídos em sua relação com o governo, há uma parcela forte do movimento que apoia o governo e suas estratégias. Isso resultou em um racha no movimento (bem como outros movimentos) que foi denunciado em uma carta aberta em 2011.

entre Estado e sociedade no Brasil.

● Avanços para a política pública

A dinâmica dos últimos anos permite reconhecer que para o sucesso de determinada política pública é fundamental uma estreita relação entre Estado e sociedade. Tanto a política de economia solidária no Ministério do Trabalho quanto a política de agricultura familiar no Ministério de Desenvolvimento Agrário avança tendo em vista uma dinâmica de gestão participativa em que a sociedade tem grande relevância. Nestes casos, a participação dos movimentos sociais no processo de gestão das políticas ocorre por quatro frentes:

- a primeira se faz pela indicação de nomes de referência dos movimentos para coordenar as políticas, ou seja, colocar numa das pontas da gestão política (no planejamento da política) pessoas de referência que contribuíram para a formulação das demandas por parte da sociedade, ou seja, reais conhecedores da causa¹⁷;
- a segunda ocorre na outra ponta – na execução das políticas – onde organizações da sociedade civil (Organizações Não Governamentais -ONGs e Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público - OSCIPs) – muitas articuladas pelos próprios movimentos sociais – disputam e ganham licitações públicas para executar as políticas;
- a terceira frente tem relação com a participação institucional, os espaços formais de interlocução entre o Estado e a sociedade: os Conselhos Nacionais, as Conferências Nacionais. Trata-se da relação Estado/sociedade no interior do ambiente estatal onde a participação ocorre de forma representativa. Neste contexto formal as regras são claras e definidas em comum acordo por ambas partes. No entanto, são os agentes do Estado que mediam a interlocução, uma vez que são detentores recursos financeiros e humanos liberados para tal fim. No entanto, o interesse desta relação é de ambas as partes e por isso os movimentos assumem uma postura protagonista frente aos espaços formais a fim de garantir a legitimação de suas demandas.
- o quarto ponto tem relação com uma política de proximidade, espaços informais de interlocução. Neste contexto, a política acontece numa dinâmica relacional entre sujeitos, que posicionados em ambos os campos, dialogam, interagem e acabam por traçar algumas estratégias. As posições de prestígio (liderança) que os sujeitos ocupam, permitem uma participação direta, sem mediações institucionais, proporcionada por fáceis acessos, nos casos da Economia

17 “Assumir cargos governamentais é uma prática histórica de alguns movimentos sociais brasileiros, que se data desde o regime militar em áreas, especialmente em movimentos que se orientam para mudanças institucionais, como a política ambiental. Em governos “progressistas”, esta rotina se torna mais comum”. (Abers *et al*, 2011)

Solidária e da Agricultura Familiar esta relação ocorre a partir do trânsito de militantes no interior das estruturas estatais, bem como, no trânsito de agentes do Estado (também militantes) nas bases dos movimentos.

● **Retrocessos para a política pública**

Não se trata de um retrocesso para a política, mas sim para a burocracia do Estado. A adesão dos movimentos sociais na gestão pública implica uma dinâmica participativa e, portanto, uma dinâmica muito mais demorada. A democracia participativa é um ganho para a política pública, mas exige uma relação dialógica de muitos espaços e tempos. Os tempos dos processos de disputa, de diálogo e de negociação – próprios da democracia participativa – não são os mesmos tempos da burocracia. Isso, muitas vezes, implica numa dinâmica morosa, contraproducente (aos olhos dos executores da burocracia do Estado) que dificultam os encaminhamentos da política e a operacionalidade dos processos.

● **Avanços para os movimentos sociais**

Estar a frente da gestão das políticas e ter a oportunidade de disputar os recursos e o Estado por dentro da máquina pública é uma grande conquista dos movimentos sociais. Neste caso, boa parte dos pontos referentes aos avanços da política pública servem também para os movimentos sociais. Por mais periférico que seja o espaço dos movimentos sociais dentro do Estado – ainda assim – há um espaço que permite acesso aos recursos, acesso as decisões políticas e, principalmente, condições de disputa.

Se o Estado é heterogêneo e agrada “gregos e troianos” é preciso disputá-lo por dentro. Obviamente que as pressões externas são importantes, mas a pressão interna, por dentro do ambiente estatal, têm sido estratégia significativa para garantir espaços e recursos das políticas emancipatórias em detrimento das políticas conservadoras. Nesse caso, os interesses e projetos políticos da sociedade são determinantes para influenciar as disputas do/no Estado. Por mais que a lógica governamental seja desenvolvimentista, a inserção política da sociedade no Estado é sempre um contraponto importante na disputa contra hegemônica.

● **Retrocessos para os movimentos sociais**

O grande problema da relação mais estreita entre Estado e sociedade está relacionado a autonomia dos movimentos frente ao Estado. Embora os movimentos mantenham uma relação de resistência a lógica desenvolvimentista assumida pelos governos, é perceptível que o acesso aos recursos e a relação de poder propiciados pelo Estado provoca uma situação que conforta os movimentos e inibe processos de resistência e de disputa de poder.

Não se trata de uma relação de cooptação do Estado frente aos movimentos. Tanto o movimento de economia solidária como os movimentos de luta pela terra e de soberania alimentar mantêm, em certa medida, a desconfiança da ação conjunta com o Estado e fazem uma avaliação crítica desta relação de forma que ao reconhecerem um “esfriamento” e uma

fragmentação das lutas e resistências traçam estratégias de disputa por dentro do Estado, ao mesmo tempo que não abandonam as estratégias externas de impacto na sociedade.

Desta forma, toda vez que vislumbram dificuldades de diálogos pelos meios formais e informais de interlocução com o Estado, os movimentos sociais retomam suas estratégias históricas e provocam a negociação com o Estado através da demonstração da capacidade de mobilização que, segundo Abers *et al* (2011), podem assumir duas formas básicas: “protesto para abrir/restaurar negociação”, no caso de instâncias políticas menos permeáveis às demandas dos movimentos; e “protesto como parte do ciclo da negociação”, mais comuns em casos onde há compartilhamento de projetos políticos entre governo e movimentos, como exemplificam os casos da economia solidária e da agricultura familiar.

Enfim, estes pontos ajudam elucidar os dilemas da relação Estado/sociedade e, conseqüentemente, permitem compreender quais os avanços e retrocessos da institucionalização das *outras economias* em políticas públicas. Não há dúvidas que esta relação estreita propiciou muitos avanços para as políticas públicas de atenção a economia solidária e a agricultura familiar, mas é verdade também que os interesses estatais fragilizam os movimentos sociais que ficam confusos e, por vezes, estabelecem uma relação de dependência com o Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abers, Rebecca (1998), “From clientelism to cooperation: local government, participatory policy and civic organizing in Porto Alegre, Brazil”, *Politics & Society*, 26 (4):511-537.

Abers, Rebecca; Serafim, Lizandra; Tabagiba, Luciana (2011), “A participação na era Lula: repertórios de interação em um Estado heterogêneo”. Trabalho apresentado no 35º Encontro Anual da ANPOCS, no GT04 Controles Democráticos e Legitimidade.

Barbosa, R. (2005), *Economia solidária como política pública: uma tendência de geração de renda e ressignificação do trabalho no Brasil*. (Doutorado em Serviço Social). São Paulo: PUC/SP.

Cardoso, Ruth (1994). “A trajetória dos movimentos sociais”, in Evelina Dagnino (Org.) *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 81-90.

Carvalho, M. Carmo (1997). *Eppur si muove... Os movimentos sociais e a construção da democracia no Brasil*. Campinas, Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – IFCH, UNICAMP.

Cunha, Gabriela; Santos, Aline Mendonça (2011), “Economia solidária e pesquisa em ciências sociais: Desafios epistemológicos e metodológicos”, in Pedro Hespanha; Aline Mendonça Santos (orgs.), *Economia Solidária: Questões Teóricas e Epistemológicas*. Coimbra: Almedina, 15-56.

Dagnino, Evelina (2000), “Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana”, in Sonia Alvarez; Evelina Dagnino; Arturo Escobar (orgs.), *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*, 61-102.

Doimo, Ana Maria (1995), *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará/ANPOCS.

Fórum Brasileiro de Economia Solidária – FBES (2005a), *Histórico – Do Fórum Social Mundial ao Fórum Brasileiro de Economia Solidária*. Disponível em <http://www.fbes.org.br>

Fórum Brasileiro de Economia Solidária – FBES (2005b). *Boletim do FBES*. 22-24 de abril. Brasília: FBES

Gohn, Maria da Glória (1997), *Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos*. São Paulo: Loyola.

Jornal do Brasil. (2011), [17 de abril de 1996 - O Massacre de Eldorado dos Carajás](http://www.jblog.com.br/hojenahistoria.php?itemid=26514). Disponível no link: <http://www.jblog.com.br/hojenahistoria.php?itemid=26514>

Paula, Ana Paula (2007), *Por uma nova gestão pública: limites e potencialidades da experiência contemporânea*. Rio de Janeiro: FGV

Pochmann, Márcio (2001), *A década dos mitos: o novo modelo econômico e a crise do trabalho no Brasil*. São Paulo: Contexto.

Santos, Aline Mendonça (2010). *O movimento de economia solidária no Brasil e os dilemas da organização popular*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado UERJ.

Santos, Boaventura de Sousa (1999), *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez

Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2003a). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, Boaventura de Sousa (2003b), “O Estado heterogêneo e o pluralismo jurídico”, In Santos, Boaventura de Sousa e Trindade, João Carlos (ed.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiça em Moçambique*, Vol I, Porto: Afrontamento, pp. 47-128.

Santos, Boaventura de Sousa (2006a). *A gramática do tempo: para uma nova cultura do tempo*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2006b). *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez. (1ª edição 1988).

SENAES - SECRETARIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA / MTE – (2004a). *Atlas da Economia Solidária no Brasil 2005*. Brasília: MTE, SENAES.

SENAES - SECRETARIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA / TEM (2004b). *Termo de Referência do Sistema Nacional de Informações em Economia Solidária*. Brasília: MTE,



Outras economias frente as novas institucionalidades do Estado brasileiro: os casos da economia solidária e da agricultura familiar.

SENAES.

Singer, Paul (2004), “O Novo Pensamento Econômico Socialista, Entrevista”. *Revista Fórum*, out-nov. São Paulo.

Silva, Enid. R. A. da. (2009), *Participação social e as conferências nacionais de políticas públicas: reflexões sobre os avanços e desafios no período de 2003-2006*. IPEA.

Tatagiba, Luciana (2009), “Os Conselhos Gestores e a Democratização das Políticas Públicas no Brasil”, in Dagnino, E. (org), *Sociedade Civil e Espaços Públicos no Brasil*, São Paulo, Paz e Terra: 47-104.

Tilly, Charles (1978), *From mobilization to revolution*. Reading: Addison-Wesley.



ÍNDICE REMISSIVO DE AUTORES

A

Aline Mendonça dos Santos 505
Ana Paula Debastiani Vasco 337
Ana Paula Mestre 217
Andrés Spognardi 355
Andreza Rodrigues Nogueira 277
António dos Santos Mabota 169
Antonio Ribeiro de Almeida 203
Aram Ziai 143

B

Beatriz Caitana da Silva 465

C

Carlos Nolasco 491
Carlos Roberto Horta 307
Carolina Herrmann Coelho-de-Souza 155
Catia Antonia da Silva 413

D

Denise Leite 185

E

Eber Quiñonez 465
Elizabeth Gonzaga dos Santos Lima 185

G

Giovanna Micarelli 449

H

Hieda Maria Pagliosa Corona 337

I

Isabel Cristina Tobón Giraldo 127

J

José Andrés Fuentes González 91
José Anselmo Curado Fleury 477
José Luis Coraggio 71

K

Karen Hyppólito 393

L

Leonardo Veronez Sousa 41
Luciana Maria Maia 393
Luciane Lucas dos Santos 465

M

Maisa Antunes 375
Marcus Eduardo de Carvalho Dantas 109
Maria Elly Herz Genro 185
Milson Betancourt-Santiago 321

N

Nadia Scariot 291

P

Pablo Guerra 31
Pedro Hespanha 465
Pierre Edinsson Díaz Pomar 433

R

Rabah Belaidi 477
Regina Heloisa Maciel 393
Rosana Martins 53

S

Simone Albuquerque Rocha 185

T

Teresa Cunha 231
Tereza Glauca Rocha Matos 393

W

Walter Frantz 291



ÍNDICE DE TÍTULOS

Economía Solidaria y Teoría de Empresa. Pensando la identidad entre la microeconomía y la sociología

Pablo Guerra 31

Agriculturas periurbanas: dimensões e espaços urbanos

Leonardo Veronez Sousa 41

Brasil periférico: da media comunitária à representação social

Rosana Martins 53

Para pensar las nuevas economías: conceptos y experiencias en América Latina

José Luis Coraggio 71

Imaginando Otras economías y realidades desde las bases epistémicas de Otras cosmovisiones y de las nuevas –y no tan nuevas– visiones del mundo; el caso de Yomol A'tel como uno de los siempre inacabados intentos.

José Andrés Fuentes González 91

Uma economia invisível? O conflito entre produtivismo e tradição à luz do conceito de função social da propriedade no direito brasileiro

Marcus Eduardo de Carvalho Dantas 109

La Finca Tradicional Afrocaucana, una experiencia de autonomía que resiste al capitalismo neoliberal

Isabel Cristina Tobón Giraldo 127

Post-Development concepts? Buen Vivir, Ubuntu and Degrowth

Aram Ziai 143

A necessária utopia: uma das representações do espaço da resistência na Serra do Gandarela/MG Brasil.

Carolina Herrmann Coelho-de-Souza 155

Racionalidade, Justiça e Desenvolvimento: o *Ubuntu*, uma possibilidade de alternativa africana para desenvolvimento

António dos Santos Mabota 169

Outras economias e práticas educativas contra-hegemônicas: perspectivas em diálogo

*Denise Leite, Maria Elly Herz Genro, Elizeth Gonzaga dos Santos Lima,
Simone Albuquerque Rocha* 185

A Sociedade do Amparo

Antonio Ribeiro de Almeida 203

Território usado, saberes e conflitos: uso produtivo de energia elétrica pelos pobres no Brasil

Ana Paula Mestre 217

Women InPower Women

Democracia, Justiça e Bom-Viver em experiências não-capitalistas em Moçambique, África do Sul e Brasil

Teresa Cunha 231

Modos de Fazer e Estar em Djabula, Mozambique

*Pedro Pereira Leite, Ana Fantasia, Filipa Zacarias, Patrícia
Maridalho* 243

Lo comunitario en la construcción del Estado Plurinacional Comunitario de Bolivia.

Pilar Lizárraga 259

Carlos Vacaflares

Saberes e Fazeres da Produção Familiar do Artesanato do Barro na Comunidade do Alto do Moura – CARUARU/PE

Andrezza Rodrigues Nogueira 277

Políticas públicas de inclusão social pelas práticas da coleta de materiais recicláveis

Nadia Scariot 291

Walter Frantz

Metodologias Participativas com Populações Quilombolas: Formação Política e Geração de Trabalho e Renda

Carlos Roberto Horta 307

Conflictividad en los ejes de integración y desarrollo de la IIRSA: reconfiguración de saberes-haceres, dominación y exclusión en la Amazonía Andina

Milson Betancourt-Santiago 321

Agricultura Familiar no Sudoeste do Paraná (Brasil): um Estudo sobre o Processo

Autogestionário da Cooperativa de Crédito Rural CRESOL

Ana Paula Debastiani Vasco 337

Hieda Maria Pagliosa Corona

Desarrollo y consolidación de otras economías: algunas reflexiones del caso argentino

Andrés Spognardi 355

“Outros” em Risco: Atitudes Antropocêntricas Invisibilizam um Sofrimento que Alimenta o Capitalismo

Maisa Antunes

Redes sócio produtivas: Estudo em uma feira de roupas em Fortaleza-CE

Karen Hyppólito, Tereza Glaucia Rocha Matos, Luciana Maria Maia, Regina

Heloisa Maciel 393

Pesca artesanal e produção social do lugar: contribuições às epistemologias do Sul

Catia Antonia da Silva 413

Más allá de la Modernidad (sin caer en la posmodernidad): la economía comunitaria en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia

Pierre Edinsson Díaz Pomar 433

La enfermedad del desarrollo y una epistemología del cuidado. Visiones indígenas desde la Amazonia colombiana.

Giovanna Micarelli 449

Mapeando as iniciativas de Economia Solidária em Portugal: algumas considerações teóricas e práticas

Pedro Hespanha, Luciane Lucas dos Santos, Beatriz Caitana da Silva, Eber

Quiñonez 465

Perspectivas do Direito Agroalimentar frente aos institutos clássicos do Direito Agrário

Rabah Belaidi 477

José Anselmo Curado Fleury

Bola prá Frente! Em busca de outro futebol

Carlos Nolasco 491

Outras economias frente as novas institucionalidades do Estado brasileiro: os casos da economia solidária e da agricultura familiar.

Aline Mendonça dos Santos 505



Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Universidade de Coimbra

www.ces.uc.pt
alice.ces.uc.pt

Centro de Estudos Sociais (Coimbra)
Colégio de S. Jerónimo
Largo D. Dinis
Apartado 3087
3000-995 Coimbra, Portugal
Tel.: +351 239 855 570
Fax: +351 239 855 589

Centro de Estudos Sociais (Lisboa)
Picoas Plaza
Rua do Viriato 13 - Lj 117/118
1050-227 Lisboa, Portugal
Tel.: +351 216 012 848

ces@ces.uc.pt
alice@ces.uc.pt