

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS

PRISCILA SILVEIRA DE OLIVEIRA

**CULTURA, PODER E MEIO AMBIENTE: SOCIOLOGIA DOS
TRÂNSITOS IDENTITÁRIOS DE UMA COMUNIDADE RURAL**

SÃO CARLOS

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA – PPGS

PRISCILA SILVEIRA DE OLIVEIRA

**CULTURA, PODER E MEIO AMBIENTE: SOCIOLOGIA DOS
TRÂNSITOS IDENTITÁRIOS DE UMA COMUNIDADE RURAL**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em Sociologia junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins

SÃO CARLOS

2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Priscila Silveira de Oliveira, realizada em 11/08/2020.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins (UFSCar)

Prof. Dr. Paulo Eduardo Moruzzi Marques (USP)

Profa. Dra. Lorena Candido Fleury (UFRGS)

Profa. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva (UFSCar)

Prof. Dr. Valter Roberto Silverio (UFSCar)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos que caminharam a meu lado. O doutorado em sociologia foi uma decisão tomada em um momento da vida, de muitas ressignificações, profissionais e pessoais. Muitas pessoas de forma indireta ou direta contribuíram para que essa aposta se concretizasse. Acredito que nenhum caminho na vida da gente se trilha por conta. Essa talvez seja a melhor conhecida mentira neoliberal com consequências complicadas que enfrentamos.

Agradeço a minha família, a meu pai, que mesmo tão distante dessa realidade acadêmica e sem compreender muito bem meus passos, reconheceu a legitimidade de um percurso na academia desde o mestrado, e à minha mãe, que desde muito cedo me mostrou que o trabalho seria meu aliado para me tornar a mulher que eu queria ser em uma sociedade que nos constrange enquanto mulheres de tantas formas.

Agradeço aos professores e aos colegas do programa pelo convívio mesmo quando breve e aprendizados, principalmente ao Rodrigo, meu orientador, quem, também, possibilitou essa aposta. Mesmo diante das dificuldades de manter-me em um doutorado sem financiamento e dedicação exclusiva, a aposta compartilhada em realizar um trabalho interessante e a liberdade intelectual foram combustíveis para teimosia necessária para se levar a cabo a tese. Atravessamos o golpe de 2016, corte de verbas e bolsas, eleição de Bolsonaro e coronavírus na sua última etapa, não foi mole.

Agradeço a meus amigos queridos, por serem a possibilidade constante de compartilhar e de olhar para a roda gigante da vida.

Agradeço ao Rafael, pelo que conseguimos ser ainda que nossos caminhos não estejam mais lado a lado.

Aos meus gatos e a meu cão, porque esses seres ditos sem razão me lembram com frequência que a vida só pode ser vivida se paramos pra respirar e não levamos ela tão a sério. Como diria Clarice, “que ninguém se engane, só se consegue a simplicidade através de muito trabalho”.

RESUMO

Esta tese buscou compreender representações do rural e sentidos atribuídos a vida comunitária dos moradores de um bairro na cidade de Botucatu chamado Demétria, o qual surgiu a partir de uma experiência pioneira de desenvolvimento da agricultura biodinâmica no Brasil. Atualmente o papel da agricultura biodinâmica nesse contexto é bem reduzido, com apenas dois agricultores ligados ao movimento biodinâmico. No entanto, o bairro permanece com uma forte identidade ligada a pedagogia Waldorf devido à presença da escola Aitiara e também a princípios da Antroposofia. Nossa hipótese foi a existência de diferentes usos sociais do rural enquanto categoria de pensamento assim como diferentes usos sociais quanto as identificações em torno da pedagogia Waldorf e da Antroposofia que se articulam a diferenças de classe, étnicas e raciais. Foram feitas entrevistas com os moradores a partir de questionário semiestruturado. A partir dos sentidos atribuídos pelos moradores do bairro, foi possível compreender uma comunidade que se reconhece a partir da noção de rural socioambiental e que emerge atrelada a um fenômeno social brasileiro a princípio urbano, a saber, a lógica de condomínio no qual o condomínio residencial fechado é elevado a um paradigma de forma de vida hegemônica no imaginário nacional brasileiro. Assim sendo, nosso trabalho apresenta momentos historicamente diferentes na formação do bairro, a saber: a construção da Estância Demétria e a construção da escola Waldorf “Aitiara” e vinda dos primeiros moradores fixos e intermitentes, ligada ao processo de construção de uma identidade associada à Antroposofia e à construção de uma comunidade; um segundo momento, quando a produção agrícola deixa de ter um papel preponderante na organização territorial, a vinda de novos moradores e o crescimento do bairro apresentam novas identificações, o rural enquanto paisagem, natureza e espaço idílico, e a escola Aitiara tornam-se os núcleos dessas práticas discursivas. É o período que estabelece e amplia fronteiras entre o Demétria e a cidade de Botucatu. Um terceiro momento, que se estende até os dias de hoje em que, o grande crescimento do bairro e do número de moradores, apresenta o Demétria bem heterogêneo, a identidade “demetrianas” e um sentido de comunidade tornam-se cada vez mais associadas a lógica de condomínio. Nesse momento o consumo sustentável e as relações com esse espaço enquanto uma “mercadoria”, promovem a crescente especulação imobiliária no bairro e revelam influências da ideologia neoliberal quanto às identificações à questão rural e socioambiental. A esse respeito, buscamos analisar as transformações, desafios e potencialidades para às questões identitárias no capitalismo tardio notadamente quanto às potencialidades da emergência da sustentabilidade ambiental enquanto novo paradigma identitário frente a emergência do sujeito neoliberal.

Palavras chaves: meio ambiente; multiculturalismo; sujeitos políticos; neoliberalismo

ABSTRACT

This thesis sought to understand representations of the rural and meanings attributed to the community life of the residents of a neighborhood in the city of Botucatu called Demétria, which arose from a pioneer experience in the development of biodynamic agriculture in Brazil. Currently, the role of biodynamic agriculture in this context is very small, with only two farmers linked to the biodynamic movement. However, the neighborhood remains with a strong identity linked to Waldorf pedagogy due to the presence of the Aitiara school and also to the principles of Anthroposophy. Our hypothesis was the existence of different social uses of the rural as a category of thought as well as different social uses regarding the identifications around Waldorf pedagogy and Anthroposophy that are linked to class, ethnic and racial differences. Interviews were conducted with residents using a semi-structured questionnaire. From the meanings attributed by the residents of the neighborhood, it was possible to understand a community that recognizes itself from the notion of socio-environmental rural and that emerges linked to a Brazilian social phenomenon at first urban, namely, the logic of condominium in which the closed residential condominium is elevated to a hegemonic way of life paradigm in the Brazilian national imaginary. Thus, our work presents different moments historically in the formation of the neighborhood, namely: the construction of Estância Demétria and the construction of the Waldorf school “Aitiara” and coming from first fixed and intermittent residents, linked to the process of building an identity associated with anthroposophy and building a community; a second moment, when agricultural production ceases to have a preponderant role in territorial organization, the arrival of new residents and the growth of the neighborhood present new identifications, the rural as landscape, nature and idyllic space, and the Aitiara school become the nuclei of these discursive practices. It is the period that establishes and expands frontiers between Demétria and the city of Botucatu. A third moment, which extends to the present day in which, the great growth of the neighborhood and the number of residents, presents Demétria very heterogeneous, the “demetrian” identity and a sense of community become more and more associated with condominium logic. At that moment, sustainable consumption and the relations with this space as a “commodity”, promote the growing real estate speculation in the neighborhood and reveal influences of the neoliberal ideology regarding the identifications to the rural and socio-environmental issue. In this regard, we seek to analyze the transformations, challenges and potentialities for identity issues in late capitalism, notably regarding the potentialities of the emergence of environmental sustainability as a new identity paradigm in the face of the emergence of the neoliberal subject.

Keywords: environment; multiculturalism; political subjects; neoliberalism

RÉSUMÉ

Cette thèse a cherché à comprendre les représentations de la ruralité et les significations attribuées à la vie communautaire des habitant's d'un quartier de la ville de Botucatu appelé Demétria, issues d'une expérience pionnière dans le développement de l'agriculture biodynamique au Brésil. Actuellement, le rôle de l'agriculture biodynamique dans ce contexte est très faible, avec seulement deux agriculteurs liés au mouvement biodynamique. Cependant, le quartier reste avec une identité forte liée à la pédagogie Waldorf du fait de la présence de l'école Aitiara et aussi des principes de l'Anthroposophie. Notre hypothèse était l'existence de différents usages sociaux du rural en tant que catégorie de pensée ainsi que différents usages sociaux concernant les identifications autour de la pédagogie Waldorf et de l'anthroposophie qui sont liées aux différences de classe, ethniques et raciales. Des entrevues ont été menées auprès des résidents à l'aide d'un questionnaire semi-structuré. Des significations attribuées par les habitants du quartier, il a été possible de comprendre une communauté qui se reconnaît de la notion de socio-environnemental rural et qui émerge liée à un phénomène social brésilien au premier urbain, à savoir, la logique de la copropriété dans laquelle la copropriété résidentielle fermé est élevé à un paradigme de mode de vie hégémonique dans l'imaginaire national brésilien. Ainsi, notre travail présente des moments historiquement différents dans la formation du quartier, à savoir: la construction d'Estância Demétria et la construction de l'école Waldorf «Aitiara» et provenant de premiers résidents fixes et intermittents, liés au processus de construction d'une identité associée à l'anthroposophie et de construction d'une communauté; un deuxième moment, lorsque la production agricole cesse d'avoir un rôle prépondérant dans l'organisation territoriale, l'arrivée de nouveaux habitants et la croissance du quartier présentent de nouvelles identifications, le rural comme paysage, la nature et l'espace idyllique, et l'école d'Aitiara deviennent les noyaux de ces pratiques discursives. C'est la période qui établit et élargit les frontières entre Demétria et la ville de Botucatu. Un troisième moment, qui s'étend jusqu'à nos jours où, la grande croissance du quartier et le nombre d'habitants, présente Demétria très hétérogène, l'identité « démétrienne » et le sens de la communauté s'associent de plus en plus à logique de copropriété. À ce moment, la consommation durable et les relations avec cet espace comme « marchandise », favorisent la spéculation immobilière croissante dans le quartier et révèlent les influences de l'idéologie néolibérale quant aux identifications à la problématique rurale et socio-environnementale. À cet égard, nous cherchons à analyser les transformations, défis et potentialités des enjeux identitaires du capitalisme tardif, notamment en ce qui concerne les potentialités de la durabilité environnementale comme nouveau paradigme identitaire face à l'émergence du sujet néolibéral.

Mots-clés : environnement ; multiculturalisme ; sujet politique ; néolibéralisme.

LISTAS DE FIGURAS, DE IMAGENS, DE QUADROS E DE TABELAS

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. População total do município de Botucatu (SP).	25
Tabela 2. População residente no bairro Demétria desde 1990.	25
Tabela 3. Usos sociais da categoria rural por moradores.	57

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Entrada do bairro Demétria pela rodovia Gastão Dal Farra.	16
Imagem 2. Entrada do condomínio Aitiaia.	17
Imagem 3. Casa de morador no condomínio Aldeia.	17
Imagem 4. Casa no condomínio Aldeia.	18
Imagem 5. Lagoa do condomínio Aitiaia. O acesso é restrito a moradores e visitantes autorizados.	42
Imagem 6. Escola Waldorf Aitiara no bairro Demétria em Botucatu.	48
Imagem 7. Fachada da escola Waldorf Aitiara no bairro Demétria em Botucatu.	49
Imagem 8. Horta de agricultor do bairro Demétria.	68
Imagem 9. Lista do CSA Demétria dos produtos disponíveis.	68
Imagem 10. Restaurante Cantinho da Viola no bairro Roseira.	75
Imagem 11. Restaurante Cantinho da Viola no bairro Roseira.	76
Imagem 12. Estacionamento da escola Waldorf Aitiara em um fim de semana.	80
Imagem 13. Bioloja no bairro Demétria- Sítio Bahia.	139

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Descrição dos moradores entrevistados.	30
Quadro 2. Razões que fundamentam os discursos em disputa acerca da questão ambiental e sustentabilidade.	131

LISTA DE SIGLAS

ABD – Associação Brasileira de Agricultura Biodinâmica
ABT – Associação Beneficente Tobias
CNA – Conselho Nacional de Assistência Social
CSA – *Community Supported Agriculture* / Agricultura Apoiada pela Comunidade
CUT – Central Única dos Trabalhadores
EIV – Estágio Interdisciplinar de Vivência
FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura
FMI – Fundo Monetário Internacional
FoEI – *Friends of the Earth International* / Amigos da Terra
FSM – Fórum Social Mundial
IBD – Instituto Biodinâmico de Desenvolvimento Rural
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICONES – Instituto para o Consumo Educativo Sustentável do Pará
IFOAM – Federação Internacional dos Movimentos de Agricultura Orgânica
IUCN – União Internacional para Conservação da Natureza
LGBTQs – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Queers
MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens
MAPA – Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MEC – Ministério da Educação
MOBRAL – Movimento Brasileiro de Alfabetização
MSI – Modelo de Substituição de Importações
MST – Movimento dos trabalhadores rurais sem-terra
NAFTA – Tratado Norte-americano de Livre Comércio
OCDE – Organização Europeia para o Comércio e Desenvolvimento
OMC – Organização Mundial do Comércio
OMS – Organização Mundial de Saúde
ONGs – Organizações Não-Governamentais
ONU – Organização das Nações Unidas
Opacs – Organismo Participativo de Avaliação da Conformidade
PAC – Política Agrícola Comum
PT – Partido dos Trabalhadores
RPPNs – Reservas particulares do patrimônio natural
SAB – Sociedade Antroposófica do Brasil
SisOrg – Sistema Brasileiro de Avaliação de Conformidade Orgânica
UFSCar – Universidade Federal de São Carlos
UI – Urgenci International
UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
UNIFAC – Associação de Ensino de Botucatu
USP – Universidade de São Paulo
WCED – *World Commission on Environment and Development* / Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento
WWF – *World Wide Fund for Nature* / Fundo Mundial para a Natureza

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO RESUMIDA DA TRAJETÓRIA DE PESQUISA ATÉ A TESE	9
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I. PRESSUPOSTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS	15
1.1 Apresentação do bairro e do movimento biodinâmico e Antroposofia	15
1.2 Método e coleta de dados da pesquisa	24
1.3 Referencial analítico	33
CAPÍTULO II. RURAL PRA QUEM E POR QUEM? SOCIABILIDADES E IDENTIDADES EM QUESTÃO	42
2.1 Construção do bairro: Estância agrícola e Escola Aitiara	42
2.2 Ruralidades e usos sociais do rural	54
2.3 Agricultura no bairro: desafios e potencialidades	61
2.4 Rural idílio, etnicidade e classe	77
CAPÍTULO III. O OUTRO COMO PROBLEMA: DISPUTAS IDENTITÁRIAS E O ESTABELECIMENTO DA LÓGICA DE CONDOMÍNIO	91
3.1 “Aqui quase não tem negros”: branquitude bairrista em questão	91
3.2 Quem é de fora e quem é de dentro: negociações em torno das identificações	103
3.3 A lógica de condomínio	107
CAPÍTULO IV. NEOLIBERALISMO, POLÍTICA E A QUESTÃO AMBIENTAL	116
4.1. Neoliberalismo e transformações recentes	116
4.2 Novos movimentos sociais na sociedade neoliberal	121
4.3 Neoliberalismo e discursos em torno da sustentabilidade em espaços rurais	127
4.4 Sustentabilidade, agricultura e consumo: potencialidades e contradições	128
CAPÍTULO V. IMPASSES POLÍTICOS: ENTRE IDENTIDADES E RECONHECIMENTO, QUE ÁGORA É POSSÍVEL NO NEOLIBERALISMO?	148
5.1 Identidades e sujeito em questão	148
5.2 Críticas à questão identitária e construção do sujeito neoliberal	156
5.3 Meio ambiente e sustentabilidade: paradigmas identitários neoliberais?	164
CONSIDERAÇÕES FINAIS	171
REFERÊNCIAS	176
ANEXO	187

APRESENTAÇÃO RESUMIDA DA TRAJETÓRIA DE PESQUISA ATÉ A TESE

Ingressei na Universidade Estadual Paulista (Unesp), câmpus de Rio Claro, com dezessete anos. Sou a segunda geração da minha família a cursar Ensino Superior. Filha de professores que dedicaram a vida ao ensino público. A motivação para a escolha de Ciências Biológicas, naquela época, estava ligada à vontade de atuar em instituições ambientalistas. No entanto, a relação direta que tinha estabelecido entre biologia e ambientalismo, logo caiu por terra e a Biologia, enquanto um campo tão amplo de pesquisa, é, de maneira geral, mais alinhada ao campo das ciências naturais e exatas. A partir de um projeto de extensão em Educação Ambiental, nos bairros periféricos de Rio Claro, atuei como educadora nos primeiros anos de faculdade, lidando com muros invisíveis da cidade, uma questão que se tornou essencial para esta tese. Minha maior aproximação acadêmica com o campo das Ciências Sociais foi, no entanto, pela Etnobiologia, campo no qual realizei meu trabalho de conclusão de curso.

O debate sobre Etnoconservação defende uma proposta de conservação de recursos naturais que seja pensada junto a populações tradicionais indígenas, quilombolas, caiçaras, caboclas e ribeirinhas, garantindo-lhes o direito de ocupação de territórios, tradicionalmente, já ocupados por elas e minimizando interferências em modo de vida tradicionais. Trata-se de um campo da ciência interdisciplinar entre Biologia e Antropologia, construído junto a movimentos sociais e alvo de intensos debates e oposição, tanto por parte de grupos com interesses políticos e econômicos nessas áreas tradicionalmente ocupadas, como por disputas por legitimação e por autoridade na universidade, uma vez que o modelo da Biologia da Conservação, derivado dos parques americanos de vida selvagem (*Wild Life Parks*), opõe-se, fortemente, à permanência dessas populações.

Adentrei, então, no campo da Etnobotânica, com interesse em populações rurais. Em minha primeira pesquisa, enfoquei o conhecimento tradicional de agricultores acerca de suas plantas alimentares cultivadas. Esse foi meu primeiro contato com os estudos rurais e, posteriormente, também junto ao Estágio Interdisciplinar de Vivência (EIV) em Assentamentos Rurais do Estado de São Paulo, articulado junto a universidades públicas e movimentos sociais como Movimento MST e o MAB. Fiz o EIV em Botucatu, primeira vez em que estive na cidade que seria, posteriormente, sede desta pesquisa de doutorado. Foi, também, a primeira vez em que ouvi falar do Demétria. Pude vivenciar e participar, integralmente, por duas semanas, da rotina das famílias do acampamento em Itaberá (SP), junto à lideranças do MST local e cerca de quarenta famílias advindas de várias cidades próximas, muitos de favelas urbanas. Findada a graduação, trabalhei em uma empresa ligada à consultoria socioambiental.

Durante esse período, fui responsável por realizar um diagnóstico socioambiental para seleção de áreas do sertão maranhense e piauiense que viriam a se tornar Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPNs), uma modalidade de unidade de conservação particular criada em área privada, por ato voluntário do proprietário, em caráter perpétuo, instituída pelo poder público, cujo tamanho depende da vontade do proprietário. Atualmente, existem centenas de RPPNs no Brasil e a discussão sobre suas implicações é complexa. A empresa para qual trabalhava tinha sido contratada pela “poderosa” Suzano Papel e Celulose que, no ano de 2011, estava expandindo suas áreas de cultivo de eucalipto para os sertões da região Nordeste. Pude, assim, conhecer a chapada maranhense e suas populações tradicionais marcadas pela miséria financeira e abundantes, no que diz respeito à vivência de suas tradições, principalmente, no tocante ao conhecimento dos biomas nos quais vivem. As indústrias de celulose já haviam começado a instalar-se nos sertões, entrecortando populações tradicionais com máquinas que funcionavam vinte quatro horas por dia, modificando a paisagens e modos de vida locais. Nesses casos, fiscalização do Ibama era inexistente e as cidades do entorno desses sertões eram conhecidas por hospedar “fazendeiros gaúchos”. Gaúcho, nesse caso, significava qualquer um que vinha do sudeste ao sul do Brasil, normalmente, empresários e fazendeiros que desmatavam paisagens ilegalmente, para, depois, apropriarem-se delas a preços irrisórios e começarem a explorá-las para qualquer monocultura rentável. A experiência de trabalho revelou-se bastante difícil diante das imposições restritivas aos relatórios denunciativos e, assim, o mestrado passou a revelar-se um caminho.

O programa em Agroecologia e Desenvolvimento Rural, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), reconhecido por ser um programa direcionado à pesquisa vinculada ao campesinato, à agricultura familiar, à reforma agrária, aos movimentos sociais do campo e às técnicas alternativas em agricultura sem uso de agrotóxicos foi minha escolha. Em se tratando de um programa interdisciplinar, era necessário optar uma ênfase: na época, optei por ênfase em Políticas Públicas e Desenvolvimento Rural. Pude, com isso, experienciar o privilégio de realizar pesquisa com financiamento da Capes. Pesquisei estratégias de comercialização de agricultores familiares com produção orgânica do leste paulista. Com o doutorado em Sociologia em vista, em 2015, escolhi o programa de doutoramento em Sociologia, também na UFSCar. Nesse período, conheci o professor Rodrigo Martins durante o Seminário Internacional Ruralidades, em 2015. Matriculei-me como aluna especial em duas disciplinas do Programa nos seis meses anteriores ao ingresso no programa finalmente em 2016.

Meu desejo de aproximar-me de populações rurais, de seu saber, de sua vivência e da força dessas trajetórias ficou mais claro a partir do trabalho durante esta tese. Em certa medida,

minha aproximação com esses estudos veio de uma busca em encontrar com um passado familiar distante, uma vez que meus pais cresceram (toda vida ou ao menos parte dela) em sítios e, particularmente, meus avós maternos, nunca alfabetizados, viveram, essencialmente, da terra toda vida. Dona Petrolina e Seu Jerônimo tiveram dez filhos, meus avós nasceram, cresceram e morreram em Igarapava, divisa do estado de São Paulo com Minas Gerais. Minha mãe é um desses dez filhos, que conheceram, muito marcadamente, a escassez de comida, de recursos e de possibilidades no campo. O fato de todos os dez filhos terem frequentado a escola e, posteriormente, buscado o Ensino Superior, enfrentando muitas barreiras, sempre representou o conhecimento como a possibilidade de atravessar fronteiras, físicas e simbólicas. Eu não conheci meus avós paternos, Seu Heraclides e Dona Maria de Lourdes, pois faleceram cedo. Apeguei-me, fortemente, a minhas referências maternas, por ser a família com qual cresci. Convivi muito pouco com meu avô Jerônimo, quem faleceu devido à doença de Chagas, doença que, até hoje, é marca da pobreza, e minha avó, Petrolina, infelizmente foi acometida por Alzheimer precocemente. De certa forma, sou mais neta de memórias e, também, da falta que elas me fazem. Em grande medida, foi isso que tornou esses avós, com quem não pude conviver, ainda mais presentes em minha vida e que as lembranças em relação ao meu avô Jerônimo e a minha vó Petrolina, seu sítio e seu armazém, fossem meu ponto de apoio tão significativo afetivamente e que proporcionaram uma identificação aos estudos em ruralidade. Ao longo deste trabalho, a pergunta sobre o que o rural significa de certo modo não é esgotada, mas ao investigar o que o rural representava na vida de outras pessoas consegui me perguntar o mesmo e compreender melhor o que representava pra mim.

INTRODUÇÃO

No presente trabalho de pesquisa, realizamos uma análise das representações do rural e dos sentidos atribuídos à vida comunitária dos moradores do bairro Demétria, na cidade de Botucatu, no interior do estado de São Paulo. O bairro surgiu a partir de uma experiência pioneira de desenvolvimento da agricultura biodinâmica no Brasil. Atualmente, é um bairro heterogêneo, cujo papel da agricultura biodinâmica é bem reduzido, com apenas dois agricultores ligados ao movimento biodinâmico. No entanto, o bairro permaneceu com uma forte identidade, ligada à pedagogia Waldorf, devido a presença da escola Aitiara e, também, a princípios da Antroposofia, em um entorno de cerca de oitocentos moradores advindos de cidades diferentes, com diferentes ocupações e que mobilizam a categoria rural e que sustentam uma ligação com a escola e essa visão de mundo de formas bem distintas.

No bairro Demétria, existem diferentes usos sociais do rural enquanto categoria de pensamento, assim como diferentes usos sociais quanto às identificações mobilizadas em torno da pedagogia Waldorf e da Antroposofia. Após a pesquisa realizada entre 2016 e 2019, é possível afirmar que o bairro Demétria, ainda que, historicamente, representativo em relação à experiência da agricultura biodinâmica no Brasil, apresenta-se mais intimamente ligado à articulação entre a formação de uma nova identidade intimamente ligada ao rural sustentável enquanto paisagem, espaço idílico, lugar da boa civilização; um projeto de vida entre pessoas semelhantes, evidenciando a desespacialização do rural enquanto categoria analítica. Para essa identidade, as categorias de raça, de classe e de etnicidade articulam-se, intimamente, em prol da construção de uma comunidade branca, de classe média alta, com algum grau de preocupação em relação a questões ambientais, ligada à Antroposofia e à pedagogia Waldorf e que preserva privilégios simbólicos e materiais.

O trabalho de campo foi realizado entre maio de 2017 e julho de 2019, perfazendo sete imersões para coleta de dados em campo. Durante essas imersões, fiquei hospedada no bairro Demétria ou no centro de Botucatu, normalmente, por dois ou três dias. Foram entrevistados vinte e dois (22) moradores do bairro Demétria e dois (2) moradores do bairro Roseira, localizado entre os condomínios do bairro Demétria. As entrevistas foram feitas a partir de questionário semiestruturado, elaborado por meio de dois trabalhos de campo pilotos, nos quais conversei com moradores e frequentei alguns dos principais locais do bairro (como padarias, restaurantes, além da escola, do lago e de lugares que fossem “referência”) para ajustar algumas das expectativas que tinha como pesquisadora e a realidade atual do bairro.

Desde sua formação, em meados da década de 1970, em torno da então recém-construída Estância Demétria, até hoje, o bairro cresceu bastante em número de moradores e encontra-se dividido em oito condomínios residenciais, cada qual com sentidos de comunidade entre iguais, e diferentes normas de convivência fundadas em torno de um rural construído e mobilizado no discurso, preponderantemente, enquanto “projeto de vida”, “proximidade com a natureza”, “uma vida mais saudável”, “possibilidade de lazer ao ar livre” e “convivência entre pessoas parecidas”, “melhor lugar para criar os filhos” para citar alguns. Assim, este estudo inscreveu-se no quadro teórico da emergência de novas identidades relacionadas aos efeitos de descentramento dos sujeitos em sociedades multiculturais e globalizadas, notadamente, quanto a nosso objeto, acerca das identificações relativas ao ambiente rural, meio ambiente e a pedagogia Waldorf.

Nesse sentido, é importante frisar a existência de espaços, onde o uso social de um rural contra-hegemônico é mobilizado no discurso, indo de encontro às transformações pelas quais o bairro vem passando e estão muito mais próximos à lógica simbólica da lavoura camponesa. Junto aos *outsiders* de dentro do bairro Demétria, também estão os moradores do bairro Roseira, vizinho ao Demétria, que sustentam uma relação com esse território e com a terra muito diferentes. Nesses casos, trata-se de um reconhecimento do valor emancipatório que a terra oferece, principalmente como “trabalho”, mas, também, como “moradia”, “alimento” e “tradição familiar”.

A partir dos sentidos atribuídos pelos moradores do bairro, foi possível compreender uma comunidade que se reconhece a partir da noção de rural socioambiental e que emerge atrelada a um fenômeno social brasileiro a princípio urbano, qual seja: a lógica de condomínio, segundo a qual o condomínio residencial fechado é elevado a um paradigma de forma de vida hegemônica no imaginário nacional brasileiro. Trata-se da emergência de uma subjetividade que se funda a partir do fracasso, em alguma medida, em articular a diferença no pacto social. Dessa forma, dá-se lugar a segregação por meio do condomínio como espaço apartado do espaço público e regido por leis de exceção próprias que instauram um estado de exceção particular comunitário, onde a perda de experiências de sociabilidade se apresenta a partir de uma narrativa publicitária que promete uma nova forma de vida- distinta da sociedade de fora da comunidade.

Enquanto uma escola de pedagogia alternativa para classe média alta, a Aitiara e o bairro, enquanto um estilo de vida alinhado a sustentabilidade, ocupam lugar central na regulação dessa lógica do condomínio, que se torna notória quando da distinção de classe, de etnia e de raça, que serão, posteriormente, discutidas nos capítulos I, II e III. Esse fenômeno

revela questões importantes quanto ao caráter reificante da identidade nas disputas de poder e nas dinâmicas do multiculturalismo na globalização, assim como as influências do neoliberalismo na formação de novas identidades contemporaneamente, que serão discutidos em profundidade nos capítulos IV e V.

Este trabalho apresenta, assim, momentos historicamente diferentes na formação do bairro. O primeiro momento trata da construção da Estância Demétria e da escola *Waldorf* “Aitiara” e da vinda dos primeiros moradores fixos e intermitentes, ligada ao processo de construção de uma identidade associada à Antroposofia e à construção de uma comunidade. O segundo momento, quando a produção agrícola deixa de ter papel preponderante na organização territorial, a vinda de novos moradores e o crescimento do bairro configuram novas identificações: enquanto paisagem, natureza e espaço idílico, o rural e a escola Aitiara tornam-se os núcleos dessas práticas discursivas. O período, também, estabelece e amplia fronteiras entre o Demétria e a cidade de Botucatu. Estendendo-se até hoje, o terceiro momento apresenta o grande crescimento do bairro e do número de moradores, bem como, o Demétria bem heterogêneo e a identidade “demetrianas”; culminando em um sentido de comunidade que se torna cada vez mais ligado a articulações distintas associadas a lógica de condomínio. Nesse momento, o consumo sustentável e as relações com esse espaço, enquanto uma “mercadoria”, promovem a crescente especulação imobiliária no bairro e revelam influências da ideologia neoliberal quanto às identificações à questão rural e socioambiental. A esse respeito, analisamos as transformações, os desafios e as potencialidades relativas às questões identitárias no capitalismo tardio, notadamente quanto às potencialidades da emergência de um sujeito ecológico frente a emergência do sujeito neoliberal.

CAPÍTULO I

PRESSUPOSTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS

1.1 Apresentação do bairro e do movimento biodinâmico e Antroposofia

O bairro Demétria está localizado na zona rural da cidade de Botucatu (cf. Figura 1), a cerca de 15 km do centro da cidade. Formado em meados da década de 1970, o bairro originou-se da iniciativa de famílias de imigrantes europeus interessados em expandir os princípios relativos ao uso da terra e ao modo de vida da agricultura biodinâmica e Antroposofia que representam, até hoje, componente étnico na identidade dos moradores.

Figura 1. Localização de Botucatu no Estado de São Paulo.



Fonte: Bertalot-Bay (2008, p. 59).

É necessário apresentar, também, o bairro Roseira, cercado, hoje, pelos condomínios do Demétria. Trata-se de um pequeno bairro rural muito antigo de Botucatu, anterior à construção das primeiras casas do Demétria onde antes existiam duas fazendas principais, a Tranca de Ferro e a Fazenda do Ipê, cercadas por famílias de imigrantes italianos agricultores que trabalhavam principalmente nas plantações de café da região (ABD, 2018). Nas primeiras idas a campo, chegaram a mencionar o Roseira como parte da Demétria, como se fosse mais um dos condomínios.

O Demétria localiza-se em uma região ambientalmente importante (cf. Figura 2), abastecida pelo Aquífero Guarani e cercada por remanescentes de Mata Atlântica e Mata de Araucárias. Atuam no bairro instituições do terceiro setor e coletivos ligadas a iniciativas ambientalistas como a Associação Biodinâmica, ONGs Nascentes e Comunidade de Suporte a

Agricultura (CSA) Demétria.

Figura 2. Foto aérea do perímetro do bairro Demétria.



Fonte: Bertalot-Bay (2008).
Escala: 1:5000

Atualmente, oito condomínios compõem o bairro. O mais antigo deles, Aitiaia, seguido por: Aldeia, Copaíba, Alvorada, Verbena, Santa Rita, Tarumã e Eucalipto. O bairro Roseira é composto por uma família entre avós, tios, primos e netos e é localizado entre os condomínios Santa Rita, Verbena e Tarumã. A seguir apresentamos algumas fotos (cf. Imagem 1, 2, 3 e 4) do bairro e dos condomínios.

Imagem 1. Entrada do bairro Demétria pela rodovia Gastão Dal Farra.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 2. Entrada do condomínio Aitiaia.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 3. Casa de morador no condomínio Aldeia.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 4. Casa no condomínio Aldeia.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

A história da origem do bairro Demétria está relacionada, diretamente, às bases filosóficas da Antroposofia e à construção do movimento biodinâmico ligado à agricultura. Para Rudolf Steiner¹, idealizador e propagador dessas ideias, a Antroposofia traça princípios norteadores para um estilo de vida e de visão de mundo daqueles que se interessam por suas ideias. No alemão, é denominada de *Wissenschaft* ou *Erkenntnisweg*, cuja tradução mais próxima seria um “método empírico para conhecimento do homem” (STEINER, 1993).

De origem pobre, Rudolf Steiner nasceu em 1861, na pequena cidade de Kraljevec, na Áustria. Seus pais trabalhavam nas fábricas da região. Frequentou a universidade local e aprofundou-se nos estudos de Filosofia e de Geometria. Seus trabalhos tiveram, notadamente, influência de Kant, de Fichte e de Goethe, tendo sido responsável por editar obras de Goethe, de Schopenhauer e de Jean Paul Richer. Especificamente, sobre a temática de seus principais trabalhos, esses giravam em torno de um combate às ideias materialistas da Alemanha pós-primeira guerra mundial (UHRMACHER, 1995).

O método antroposófico é uma tentativa em unir ciência e espiritualidade, segundo influências de Goethe e da Teosofia² e estabelece uma série de relações sociais, familiares,0

¹ Temas teológicos e esotéricos eram o foco das palestras e textos de Rudolf Steiner. Alguns cientistas da época percebiam Steiner como um jovem confuso e oportunista que era inicialmente anticristão, em virtude de seu trabalho acadêmico sobre Nietzsche ter uma qualidade existencial, mas que posteriormente se tornou religioso, em parte pelo que pôde capitalizar com o renascimento religioso alemão, uma vez que em numerosos movimentos esotéricos, como Ariosofia e Teosofia, estavam se tornando bastante populares na Alemanha (BERMAN, 1989 *apud* UHRMACHER, 1995).

² Steiner chegou a ser secretário geral da Sociedade Teosófica Alemã, participando dela até 1912, quando optou

comportamentais e espaciais que se engendram a partir de necessidades da terra. Segundo Steiner (1993), grande parte da elaboração filosófica e teórica da Antroposofia surge como forma de superação da visão materialista, mecânica e atomista da ciência moderna, para qual o componente espiritual estaria em falta. Daí, a denominação de ciência espiritual antroposófica.

De modo geral, esse método oferece uma explicação dos seres orgânicos que ultrapassa a concepção do corpo mineral ou físico. Segundo a qual, permeado a esse corpo haveria um corpo não físico que não pode ser percebido pelos sentidos comuns aos seres humanos. A Antroposofia nega uma separação entre cultura e natureza, sendo, portanto, uma construção filosófica antimoderna. A partir disso, Steiner divide o corpo humano em: corpo físico, corpo etéreo, corpo astral e o ego, que coordena os outros. A ação do homem é fruto da combinação desses corpos e a vida terrestre corresponderia, apenas, a uma etapa da evolução. Sendo assim, os princípios antroposóficos orientam-se segundo etapas espirituais (LANZ, 1998). Nesse sentido, os antroposofistas compreendem a reencarnação pessoal como uma verdade fundamental, segundo a qual o ser humano traz consigo para uma vida subsequente na Terra uma estrutura de destino que foi determinada por vidas anteriores. Assim, o homem tem a oportunidade de compensar por suas más ações anteriores, enquanto, ao mesmo tempo, qualquer progresso espiritual que ele tenha feito em suas encarnações anteriores também será refletido no carma que ele traz consigo para sua nova vida na Terra e a reencarnação permite que os indivíduos desenvolvam suas almas³ (UHRMACHER 1995).

A Antroposofia, ou os princípios antroposóficos e seus desdobramentos, tem bastante eco mundialmente. Princípios esses que são considerados como um caminho para o conhecimento humano, incluindo orientações para alimentação, uma pedagogia própria (a pedagogia *Waldorf*), princípios orientadores para medicina, denominada medicina antroposófica e que inclui uma rede farmacêutica mundial (a *Weleda*), e a agricultura biodinâmica, que são amplamente difundidos e contam com diversas instituições, inclusive no Brasil.

A primeira tradução de uma obra de Rudolf Steiner para o português foi feita antes da

pelo rompimento, uma vez que os teosofistas passaram a se guiar pelos ensinamentos do indiano Krishnamurti e não mais de Jesus Cristo, o que o levou a formar a Sociedade Antroposófica. A partir da fundação da Sociedade passa a argumentar não apenas que um mundo espiritual existe, mas que o mundo espiritual interpenetra o mundo dos sentidos o que levaria, a partir dos ensinamentos antroposóficos, os seres humanos a desenvolverem o potencial de perceber e entrar no mundo espiritual (UHRMARCHER, 1995).

³ O darwinismo e o positivismo foram assimilados pelo espiritismo e pelo teosofismo, principalmente na Europa da época de Steiner era difícil encontrar uma concepção filosófica, antropológica ou histórica que não estivesse influenciada pelo evolucionismo; mesmo com diferenças e adaptações importantes, a concepção de Steiner não escapa dessa influência, sendo considerada por alguns uma forma de evolucionismo espiritual eurocêntrico. Para Steiner, o pensamento objetivo, autoeducado e exato, vivenciado com a força da alma, conduz o sujeito ao mundo das essências espirituais, isto é, ao mundo espiritual (PLACIDO, 2018).

Segunda Guerra. Em 1939, já era possível encontrar ramos da Sociedade Antroposófica Universal nas regiões Sudeste e Sul, principalmente, em São Paulo, que passa a ser a cidade com maior número de instituições e de grupos ligados a Antroposofia até hoje. O crescimento da Antroposofia, no Brasil, dá-se a partir dos anos de 1950, com as palestras de um professor vindo da Áustria, O. J. Hartmann, organizadas pelo médico Rudolf Lanz. Mais tarde, em 1982, por iniciativa do R. Lanz e de outros antropósofos, foi fundada a Sociedade Antroposófica no Brasil, a qual Lanz presidiu até aproximadamente 1995 (PLACIDO, 2018).

Dentre algumas das instituições brasileiras voltadas a essas práticas destacam-se: a Sociedade Antroposófica do Brasil⁴ (SAB), com sede no Centro Cultural Rudolf Steiner, em Santo Amaro (SP); a Associação Brasileira de Medicina Antroposófica em Belo Horizonte (MG), que possui regionais espalhadas por todas as regiões do Brasil exceto a região Norte; a empresa e laboratório farmacêutico *Weleda*⁵, que tem filiais espalhadas pelo sul, sudeste e nordeste; a Federação das escolas Waldorf do Brasil, com noventa e três escolas espalhadas no território nacional, mais da metade delas no sudeste, notadamente em São Paulo; a Editora Antroposófica que conta com mais de cento e cinquenta títulos publicados e a Associação de Certificação Instituto Biodinâmico, empresa brasileira certificadora de produtos orgânicos e biodinâmicos, a maior do ramo na América Latina, localizada no bairro Demétria e que oferece diversos cursos em agricultura biodinâmica, inclusive de pós-graduação reconhecidos pelo MEC. De acordo com os dados da Sociedade Antroposófica do Brasil (SAB), existem, hoje, no Brasil, dezoito instituições antroposóficas, vinte e quatro representantes oficiais dos denominados ramos de estudos responsáveis pela disseminação das práticas antroposóficas e mais de sessenta grupos de estudos cadastrados.

A SAB deixa claro em sua carta on-line sobre a Antroposofia que ela não é

[...] uma religião, mas vincula-se a estudos sobre o cristianismo; não é uma

⁴ A Sociedade Antroposófica no Brasil (SAB) tem cerca de mil membros atualmente e organiza-se por meio dos denominados ramos, “núcleos” que a representam em determinada localidade. Os ramos são grupos de estudos contínuos e semanais, com a função de organizar palestras públicas, apresentações, entre outros (SAB. 2018).

⁵ A Weleda originou-se da parceria de farmacêuticos ligados a Antroposofia na Europa, notadamente na Suíça, Áustria e Alemanha. Em 1924, havia uma crescente demanda mundial por medicamentos e cosméticos com ingredientes naturais e a Weleda foi fundada a partir da produção de produtos farmacêuticos e cosméticos com ingredientes naturais com uma visão holística dos seres humanos, da sociedade e da natureza, onde a medicina deve fornecer um estímulo fundamental aos poderes de auto cura do corpo. Na década de 1920, já existiam subsidiárias da Weleda, na França em 1924, na Holanda, na Grã-Bretanha e na Tchecoslováquia, e a partir da década de 1930 nos Estados Unidos juntou-se à família em 1931. Outras subsidiárias internacionais também foram fundadas na Itália (1953), Nova Zelândia (1955), Suécia (1956), Brasil (1959) e Argentina (1965). A partir da década de 1990 a Weleda estava presente em trinta países, atualmente com quase 100 anos de existência, a empresa multinacional é considerada referência em sustentabilidade no ramo farmacêutico e é um dos fabricantes mais importantes de cosméticos naturais no mundo, tendo um faturamento líquido global de cerca de 320 milhões de euros (ISTO É, 2016).

seita, pois todos estudos antroposóficos são públicos;
não é sexista, nacionalista ou racista;
não é um movimento místico pois supõe conceitos e um pensamento consciente bem como observações empíricas;
não é moralista pois não há regras de conduta e não é dogmática porque deve ser entendida como uma hipótese a espera de comprovação pessoal;
por fim, não é Teosofia pois originou-se a partir de divergências profundas com o movimento teosófico europeu do início do século XX (SAB, 2019).

Ainda que não fosse nosso objetivo uma investigação profunda dos princípios antroposóficos, tampouco da agricultura biodinâmica ou da pedagogia Waldorf, a construção da identidade dos moradores do Demétria perpassa diferentes sentidos atribuídos pelos mesmos a essas práticas em conjunto a compreensão do que significa morar em um bairro na zona rural mais próximo à natureza.

Com relação à agricultura, o movimento biodinâmico originou-se de uma série de oito conferências proferidas por Rudolf Steiner, na Alemanha, em 1924, e parte da premissa de que o cerne de todas as relações humanas é a agricultura e que, portanto, a relação com a terra ocupa um lugar central nas trocas simbólicas e na organização social. Para Steiner (2015), a partir do desenvolvimento da agricultura emancipada, o homem, também, emancipar-se-ia. A agricultura biodinâmica é alinhada a movimentos ligados a técnicas agrícolas alternativas, bem como uma visão de mundo em que o solo e a terra são organismos vivos. É considerada uma modalidade de agricultura orgânica para efeitos da Lei no Brasil e para certificação de seus produtos. Uma das especificidades dela, entre muitas, é que toda organização de um sítio biodinâmico deve ser pensada do ponto de vista da agrossilvicultura, privilegiando a pecuária na criação animal. Todo cuidado com a fertilidade do solo, com o controle de pragas e de plantas espontâneas e invasoras e com a escolha dos plantios, segue um calendário astronômico biodinâmico adaptado à região que busca respeitar os ciclos climáticos e espirituais da Terra de acordo com a movimentação da Lua ao redor da Terra⁶ (ABD, 2018).

No Brasil, a primeira experiência de produção biodinâmica surgiu conjuntamente à história de fundação do bairro Demétria, em 1973. No entanto, a história inicia-se muito antes com a vinda de imigrantes alemães ligados à Antroposofia para São Paulo. Segundo a SAB, as primeiras organizações antroposóficas no Brasil datam do início da Segunda Guerra Mundial,

⁶Além disso, a agricultura biodinâmica é reconhecida pelo uso de seus “preparados” que seguem princípios homeopáticos, assim como a Medicina Antroposófica. Os preparados biodinâmicos devem ser produzidos no sítio, onde serão usados, e seguem de maneira geral procedimento em que órgãos de animais (também da região onde os preparados serão aplicados) são usados como invólucros e preenchidos com esterco, folhas, flores e sílica. Podem ser usados para pulverização como remédios naturais ou como biofertilizantes. Apesar de tradicionalmente serem produzidos localmente, hoje em dia são comercializados prontos e utilizados amplamente por agricultores, biodinâmicos ou não.

em 1939. Eram, até então, organizações, predominantemente, de imigrantes alemães (SAB, 2019). A influência e a prevalência da língua alemã na comunidade antroposófica eram tão fortes que uma das moradoras alemãs entrevistadas do bairro se recorda de que até meados da década de 1980, os cultos religiosos cristãos no bairro Demétria eram realizados todos em alemão, mesmo se a maioria presente fosse composta por brasileiros.

Com a Campanha de Nacionalização e a política de línguas da Era Vargas, grupos ligados a Antroposofia, em São Paulo, dividiram-se em núcleos pequenos que se reuniam em casa para driblar a proibição de falar alemão, destacando-se três núcleos, formados pelos casais Rudolf e Mariane Lanz, Hans e Johanna Wolff, Hans e Melanie Schmidt. Esses últimos eram pais de Pedro Schmidt, que viria a ser um dos principais idealizadores e fundadores do bairro Demétria, na década de 1970. Contudo, somente após o fim da Segunda Guerra em meados de 1950, os primeiros eventos públicos de divulgação da Antroposofia ocorreram no Brasil e com a formalização de uma parceria desses núcleos com instituições antroposóficas da Alemanha foi possível a fundação em 1956 da primeira escola Waldorf⁷, no Brasil, localizada no bairro Higienópolis, na cidade de São Paulo (SP), com o nome de Escola Higienópolis e, posteriormente, Escola Waldorf Rudolf Steiner, mudando-se para o bairro Alto da Boa Vista, onde permanece até hoje. Contava com cerca de 25 alunos, majoritariamente, os filhos de imigrantes europeus. Um casal de professores alemães ficou responsável por lecionar segundo a pedagogia Waldorf e prepararem professores brasileiros para lecionar lá (SAB, 2019).

Em 1970, iniciou-se o primeiro Seminário de pedagogia Waldorf, no Brasil⁸, tornando-

⁷ Rudolf Steiner, pensou a primeira escola Waldorf como uma forma de oferecer educação para crianças cujos pais estavam trabalhando na fábrica de cigarros Waldorf-Astoria, em Estugarda ou Stuttgart, capital e a maior cidade do estado de Baden-Württemberg, na Alemanha, uma vez que o diretor era membro da então fundada Sociedade Antroposófica. Segundo Steiner, “[...] a Escola Waldorf surgiu como uma escola para a humanidade como tal, formada, na verdade, poderia-se dizer, a partir da classe de trabalhadora. Aqui, então, temos uma instituição educacional que surge socialmente, que procura fundar todo o espírito e o método de seu ensino na Antroposofia” (STEINER, 2015, p. 36). Alguns dos princípios norteadores da pedagogia Waldorf incluem um currículo baseado na teoria dos setênios, aonde o currículo acompanha a divisão da vida humana por ciclos de sete anos aonde habilidades específicas devem ser exploradas. Por exemplo, o primeiro ciclo é relativo a primeira infância, até os sete anos, no qual os alunos aprendem os assuntos majoritariamente por meio de atividades artísticas e a alfabetização e ensino matemático são postergados até somente após esse ciclo. As escolas também possuem um sistema administrativo no qual os professores administram a escola em conjunto com os pais.

⁸ No ano de 1970, foi fundado por Rudolf e por Mariane Lanz, nessa escola, o Seminário Pedagógico Waldorf, depois do Centro de Formação de Professores Waldorf, formando nessa linha pedagógica muitos docentes para o Brasil e para a América Latina. Através do movimento pedagógico Waldorf, a Antroposofia atingiu outros estados do país, tais como Bahia, Ceará, Goiás, Brasília, Mato Grosso, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Santa Catarina, São Paulo e Sergipe. Existem, hoje, mais de 700 escolas Waldorf em todo o mundo. Segundo a Federação das Escolas Waldorf, nos últimos dez anos, o número de unidades que segue o método cresceu 200%. O Brasil tem 88 escolas filiadas, reunindo mais de 16 mil alunos e cerca de 1,7 mil professores. Há ainda colégios em processo de filiação. Recentemente, foi fundada a primeira faculdade com Licenciatura plena em Pedagogia, a partir do método Waldorf, no Brasil. Reconhecida pelo MEC, sua sede é em São Paulo (SAB,

se o primeiro Centro de Formação de Professores. Em 1975, concluiu-se a primeira classe do 2º grau, de onde saíam, também, alguns dos moradores mais antigos do bairro Demétria e que permanecem morando lá até hoje. Contudo, para contar a história do bairro Demétria é preciso voltar no tempo novamente, para quando Pedro Schmidt, o filho do casal alemão Hans e Melanie Schmidt, começa a administrar, junto com seu pai, uma filial da empresa suíça de cadeiras Stoll Giroflex. A Stoll Giroflex AG é uma empresa suíça do ramo mobiliário fundada em 1852 e que se mantém lucrativa até hoje. No Brasil, a Giroflex foi umas das empresas mais bem-sucedidas do ramo chegando a faturar cerca de duzentos milhões no auge de sua história, mas declarou falência em 2014 (ISTO É, 2001).

A história entre o bairro Demétria e a empresa Giroflex envolve, principalmente, a posse e o uso da terra que foram, posteriormente, passadas para Associações antroposóficas do bairro. As consequências dessas imbricações para o bairro ainda estão em curso, mas muitas delas apareceram com mais força nos últimos dez anos com o aumento do interesse na compra de terras para construção de casas no bairro assim como maior interesse na locação de casas para moradia.

Concomitante ao crescimento da empresa Giroflex, em 1959, foi fundada, também pela família Schmidt, a Weleda do Brasil, primeiro laboratório e farmácia de medicamentos antroposóficos construída junto ao terreno da Giroflex, em São Paulo (SP). Conforme o laboratório e a farmácia começaram a crescer foram desvinculados da Giroflex. Na Weleda, teve início a primeira experiência de plantio de ervas medicinais segundo as técnicas e os princípios da agricultura biodinâmica, mas destinados apenas para manipulação e venda dos fármacos. Na década de 1970, a Giroflex já era uma empresa consolidada no mercado brasileiro, sendo referência na fabricação de móveis de escritório. Nessa mesma época, Pedro Schmidt trabalhava há mais de vinte anos com seu pai na empresa e mantinha-se próximo ao movimento antroposófico e biodinâmico. Essa proximidade garantiu que ele com mais um grupo de jovens recém-formados na escola Waldorf em São Paulo e que tinham experiência em estágios com agricultura biodinâmica, na Europa, juntassem-se em um objetivo comum: fomentar uma experiência em agricultura biodinâmica no Brasil.

Em 1974, o grupo encontrou uma área de terras em Botucatu que parecia interessante para dar início a uma fazenda biodinâmica de ervas medicinais e de hortaliças. Era o início do bairro que, então, chamava-se Estância Demétria. A grande virada na história do bairro deu-se com a decisão polêmica de Pedro Schmidt, em 1975, de doar quase a totalidade de suas ações

da Giroflex, o que equivalia na época a 47% das ações totais da empresa para a Associação Tobias, uma associação antroposófica da qual já era membro e que, inicialmente, estava vinculada a ser mantenedora da Clínica Tobias⁹. Trata-se de uma clínica com corpo médico especializado em medicina antroposófica. A partir desse investimento, a Associação Tobias passou a fomentar outros projetos sociais entre os quais a Estância Demétria passa a ser o principal e culmina efetivamente com a aquisição de cerca de sessenta alqueires de terras em Botucatu para investir na proposta de uma fazenda biodinâmica cercada por agrovilas. Nesse momento, pode-se dizer que é, efetivamente, o começo do processo que transformaria a paisagem rural da área onde a Estância Demétria se instaurou em Botucatu, que era, anteriormente, o local da Fazenda Tranca de Ferro e Fazenda do Ipê. O entorno da Demétria era e é, até hoje, vizinho ao bairro Roseira, como mencionado anteriormente.

1.2 Método e coleta de dados da pesquisa

Quanto aos pressupostos metodológicos, foram realizadas entrevistas semiestruturadas, objetivando interpelar os moradores quanto à história do bairro e à importância do bairro na sua trajetória pessoal e os sentidos atribuídos a essa experiência em relação a ruralidade naquele contexto controverso. Foram entrevistados vinte e dois moradores do bairro Demétria e dois moradores do bairro vizinho Roseira. A modificação principal das entrevistas em relação ao primeiro questionário piloto foi quanto à ênfase nos agricultores e na organização produtiva da terra no bairro, uma vez que se evidenciou, após as primeiras conversas, que a agricultura, enquanto atividade de trabalho na organização territorial e nas sociabilidades do bairro, era muito reduzida; já que o bairro conta com apenas três agricultores em um entorno de cerca de oitocentos moradores, segundo estimativas das organizações do bairro.

A região de Botucatu, assim como o Demétria, passou por muitas transformações, entre elas o aumento populacional. A população rural no município de Botucatu de maneira geral diminuiu como mostram dados do Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil em relação ao último censo de 2010 (Tabela 1).

⁹ Em 1969, Pedro Schmidt fundou com sua esposa a Clínica Tobias, a primeira clínica antroposófica nas Américas, mantida pela Associação Beneficente Tobias. Devido à clínica, o movimento médico-antroposófico se desenvolveu e expandiu, promovendo paulatinamente cursos e seminários especializados de medicina antroposófica ministrados por diferentes profissionais e entidades (PLACIDO, 2018)

Tabela 1. População total do município de Botucatu (SP).

	1991		2000		2010	
	(f)	%	(f)	%	(f)	%
População urbana	84.853	93,49	103.993	96,02	122.678	96,3
População rural	5908	6,51	4.313	3,98	4650	3,65

Fonte: Dados do Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil – perfil de Botucatu. Disponível em www.atlasbrasil.org.br. Acesso em 17 nov 2020.

Em relação ao bairro Demétria, segundo estimativas dos moradores, houve um crescimento da população residente no bairro para o mesmo período de cerca de 366% (Tabela 2).

Tabela 2. População residente no bairro Demétria desde 1990.

Ano	População residente (f)	Crescimento estimado (%)
1990	150	N/A
2000	300	100,00
2010	700	133,00
2018	>1000	≅42%

Fonte: Elaborado pela autora.

Em torno da agricultura biodinâmica, a origem agrícola do bairro deu lugar, contemporaneamente, a um espaço social heterogêneo, onde, predominantemente, os moradores possuem outras ocupações não agrícolas. Geralmente, na região central de Botucatu, dada a proximidade por meio de vias de acesso pavimentadas, exceto dentro do bairro. Além disso, devido a suas áreas de vegetação preservadas, o bairro possui espaços públicos atrativos devido à beleza natural, é muito arborizado, possui um lago e pequenos “parquinhos” espalhados, o que atrai moradores com diferentes motivações para residir lá, frequentemente, de origem urbana, com ocupações não agrícolas e de diferentes cidades, majoritariamente de São Paulo. Com o crescimento da cidade de Botucatu, novos bairros vêm sendo construídos e tem se aproximado cada vez mais do Demétria. O bairro urbano mais próximo está a cerca de sete quilômetros. O estabelecimento desse *continuum* rural urbano por si só não representa um problema e é um fenômeno descrito em várias regiões no Brasil (DEL GROSSI *et al.*, 2002).

Em resposta a esse fenômeno, muitos moradores do Demétria veem-se “ameaçados” pela iminente perda do “muro” simbólico que os separa de Botucatu. Muro esse que foi investido, historicamente, tanto pela identidade ligada a Antroposofia, particularmente a pedagogia Waldorf, como pelo estabelecimento de iniciativas ligadas ao ambientalismo, concomitante à valorização dos terrenos e às casas que fazem com que o bairro Demétria tenha

preços de aluguel e de terrenos muito mais caros do que comparado a região de Botucatu como um todo, atraindo principalmente moradores de classe média alta¹⁰.

O crescimento do bairro tem sido motivo de preocupação e de divergência entre as organizações locais e entre moradores, o que tem ganhado espaço na esfera pública por meio de reuniões de condomínio e entre as associações, além de ganharem notoriedade on-line por meio do blog “Alô bairro Demétria!”, no qual muitos moradores se mantêm ativos, publicando sobre os mais diversos temas, desde pavimentação do bairro, normas de convivência sobre barulho, sobre animais domésticos, sobre usos dos espaços em comum, etc. Além da divulgação de trabalhos e de eventos culturais, principalmente da escola.

Após as primeiras investidas em campo, optamos por centralizar a hipótese do trabalho na presença de diferentes usos sociais do rural e diferentes identificações relativas à Antroposofia e à escola Waldorf. Assim, o objetivo geral do trabalho consistiu em compreender, interpretativamente, as narrativas identitárias dos moradores e como elas se relacionam às dinâmicas de poder e à diferença em torno dos sentidos e das identificações a partir dos usos sociais da categoria rural, da Antroposofia e da pedagogia Waldorf. A partir do objetivo geral, os objetivos específicos foram: (i) compreender, interpretativamente, as construções discursivas e o posicionamento público dos moradores em relação a suas identidades; (ii) compreender como as categorias de raça, de classe e de etnicidade operam, nesse contexto de performatividade rural; (iii) compreender o papel das identificações ligadas ao ambientalismo, ruralidade e Antroposofia nesse contexto; e, por fim, (iv) evidenciar conflitos existentes em relação às ocupações de terra no Demétria notadamente quanto a relação público privado nesse contexto.

A escolha dos moradores entrevistados foi por meio do método “Bola de Neve” (VINUTO, 2014). De acordo com o método, um informante inicial indica outro e assim sucessivamente. Os campos foram realizados durante, geralmente, três dias e as entrevistas duravam entre uma a quatro horas com cada entrevistado. O método possui a vantagem de ser eficaz em um tempo curto para realização de uma pesquisa, possibilitando pontuar os atores mais populares ou de mais fácil acesso da rede social; todavia, pode excluir sujeitos mais

¹⁰ Trata-se de uma identificação fronteira na estrutura social, de pessoas que se sentem mais próximas das elites, não das classes mais baixas, ainda que não se trate de um bloco homogêneo quanto a posicionamentos políticos e aspirações ideológicas. Incluí como ocupações frequentes, geralmente médicos, professores do Ensino Superior, engenheiros, empresários. A principal influência sobre a probabilidade de identificação com a classe média alta provém da renda, mesmo quando comparada com escolaridade, consumo e ocupação. Outros fatores comumente associados incluem um padrão de vida considerado estável, com casa própria, acesso a lazer e diversão com frequência, renda alta, acesso a educação particular para os filhos, ensino superior entre gerações (avós, pais, filhos), investimentos bancários e imobiliários (SALATA, 2015).

deslocados. Ainda nesse sentido, foram importantes experiências anteriores, com recortes etnográficos da graduação e do mestrado, uma vez que as técnicas de observação participante exigem que o pesquisador seja capaz (i) de estabelecer uma relação de confiança entre os sujeitos, (ii) de desenvolver a habilidade de escuta de modo a não interromper o entrevistado a não ser que seja estritamente necessário, (iii) de ter flexibilidade para se adaptar a situações inesperadas em campo e (iv) de não ter pressa para atribuir significados e para interpretar os dados de campo (SANDAY, 1984; YIN, 1985).

O gravador¹¹ não foi utilizado, uma vez que a maioria dos entrevistados conheceu a pesquisadora na mesma ocasião da entrevista, não sendo possível, nesse cenário, estabelecer uma relação de confiança e de intimidade que demandam tempo de imersão em campo e são desejáveis para que a gravação não seja interpretada de forma intimidadora pelos entrevistados. As entrevistas foram, primeiramente, transcritas no caderno de campo, junto aos entrevistados durante as entrevistas e, posteriormente, foram digitadas¹².

A escolha por entrevistas semiestruturadas, que resgatam a história de vida dos moradores do bairro, justifica-se devido ao curto tempo de imersão em campo¹³, mas, também, configura-se como estratégia para delimitar a ênfase nos usos sociais do rural e nas identificações associadas ao contexto da história do bairro ligada a Antroposofia não se perdessem, haja vista que se trata de um grupo tão heterogêneo. Buscamos, assim, privilegiar sentidos e significados, a partir de vivências desses moradores, objetivando desvelar quais sujeitos políticos se configuram nesse espaço social. Para isso, há um esforço de escuta em campo de “um a um”, para, posteriormente, aprofundar sobre o que o discurso único nos traz quanto ao fenômeno social em questão. Privilegiam-se, assim, dados qualitativo; não se

¹¹ De fato, o uso do gravador pode favorecer o trabalho em uma situação de campo, na qual o pesquisador já tenha estabelecido um vínculo de confiança com os entrevistados. Neste trabalho, esse tipo de abordagem poderia ser interpretado com desconfiança, uma vez que o tempo de convívio com os entrevistados era pequeno, sem contexto portanto, para uma abordagem que exige uma relação mais íntima, construída ao longo do tempo de convívio com os participantes. Além disso, é conhecido que os entrevistados tendem a se sentirem mais confortáveis em uma situação performática mais informal da entrevista, de modo que com frequência quando o gravador é desligado é que surgem informações relevantes e mais surpreendentes (PORTELLI, 2010).

¹² A transcrição das entrevistas exige experiência e alguns cuidados: a fidelidade em manter o pronome pessoal da voz ativa como enunciado pelo entrevistado, a fim de evitar imprecisões sobre quem disse o quê ou sobre quem o entrevistado estava falando; avisar, antecipadamente, ao entrevistado sobre pequenas pausas, a fim de facilitar a transcrição; utilizar abreviação das palavras mais recorrentes nas entrevistas para tornar a escrita mais ágil.

¹³ A limitação do tempo de imersão em campo também foi o principal motivo por não optarmos pela metodologia de história oral. Em história oral, não costuma se trabalhar com um quadro de perguntas fixas, pois o interesse é estimular o processo de rememoração, o qual exige um tempo e fluxo próprios ao entrevistado e que podem demandar vários encontros pessoais. De modo geral, na história oral, é recomendado não propriamente uma entrevista, mas uma conversa livre em que a pessoa é convidada a falar de um assunto de interesse comum, aonde um guia ou um roteiro pode servir para nortear os temas abordados durante a entrevista, mas o pesquisador não interfere a cada passo lembrando esses aspectos (HARRES, 2008, p 108). Trata-se de um trabalho de organização da experiência vivida que é reconstruída pelo entrevistado, e a qual o pesquisador espera poder compreender o fio tecido pelas lembranças do entrevistado, distinto portanto dos propósitos da nossa investigação.

tratando, portanto, de uma pesquisa com um grande número de sujeitos (MINAYO, 2007).

Optamos por uma metodologia qualitativa, por oferecer maior liberdade para o pesquisador, exigindo, em contrapartida, cuidado quanto à displicência metodológica no decorrer da investigação. Durante o reconhecimento do grupo em questão, do local de trabalho de campo e das entrevistas iniciais ao projeto de pesquisa, foi muito importante que, embora uma estratégia prévia de coleta de dados e a hipótese inicial estivessem em curso, a fim de evitar um olhar constrangido em expectativas prévias que talvez não fossem as melhores para aquele grupo em questão, buscamos trabalhar com os elementos que foram aparecendo ao longo das entrevistas, motivo pelo qual o papel da agricultura biodinâmica no bairro se mostrou tão reduzido.

Ao defender essa liberdade, Becker (1993) opta por um modelo artesanal de metodologia para coleta de dados em ciências sociais, onde, para esse autor, todo pesquisador, a exemplo dos clássicos, deve ser também um metodólogo no sentido em que afirma que “[...] os sociólogos deveriam se sentir livres para inventar os métodos capazes de resolver os problemas das pesquisas que estão fazendo” (BECKER, 1993, p. 12). Trata-se de experimentar outros caminhos e de mesclar técnicas que, por serem genéricas, podem não captar elementos importantes de um caso particular. Além disso, frequentemente, o objeto e sua pergunta norteadora, bem como quais pontos merecem destaque, mudam ao longo da pesquisa. Na pesquisa social, é comum a descoberta de que o problema ou a hipótese inicial não são tão importantes, quando comparados a algum outro problema, descoberto ao longo da pesquisa que não havia sido previsto estudar (BECKER, 1993). Em nosso caso, a importância que a organização em condomínios do bairro, enquanto um fenômeno social no contexto brasileiro (DUNKER, 2015), foi uma descoberta nova na pesquisa¹⁴.

Em razão da atualidade do fenômeno de ruralidade, que se desenha desde a fundação do bairro Demétria, tanto quanto a especificidade histórica em relação à agricultura biodinâmica e Antroposofia, esta investigação configura-se como um estudo de caso. Adaptado da tradição médica, o estudo de caso tornou-se uma das principais modalidades de análise das

¹⁴ Ainda nesse sentido, para além da diversidade de técnicas de pesquisa, a importância da imaginação e intuição sociológica é bem descrita (MILLS, 1969; NISBET, 2000); intuição essa que não se refere a uma aptidão inata mas sim é resultante da experiência do pesquisador em articular sua formação teórica e sua experiência em trabalho de campo com a expressão de seus valores e posicionamentos críticos, bem como com sua inerente subjetividade como espelho de sua trajetória de vida. Como destaca Heloísa Martins (2004), a variedade de material obtido qualitativamente exige uma capacidade integrativa e analítica do pesquisador que se manifesta com evidência na dificuldade de ensinar como se analisar os dados, ou seja, como se atribui a eles significados (MARTINS, 2004). Nesse sentido, com frequência que métodos quantitativos ou metodologias qualitativas enrijecidas por meio de manuais restritos que buscam universalizar as maneiras de fazer ciência, acabam ocasionando o cerceamento do desenvolvimento da intuição sociológica.

Ciências Sociais, em que, tipicamente, não nos interessa o caso de um indivíduo, mas, sim, de uma organização ou de uma comunidade (BECKER, 1993). Geralmente, essa estratégia é usada quando (i) as questões de interesse do estudo referem-se ao modo/como e ao porquê de um fenômeno social, (ii) o pesquisador tem pouco controle sobre os acontecimentos e (iii) o foco se dirige a um fenômeno contemporâneo (ALVES-MAZZOTTI, 2006). Para este trabalho, especificamente, o interesse em como os usos sociais do rural são mobilizados no discurso dos moradores e suas articulações ao contexto da Antroposofia e da pedagogia Waldorf levaram a um grande crescimento da população residente no bairro, denotando um contrafluxo em relação ao quadro de diminuição geral da população rural no Brasil (MAIA; BUAINAIN, 2015). No entanto, trazendo questionamentos quanto à desespacialização do rural, enquanto categoria analítica, e às novas configurações espaciais que emergem de um rural enquanto categoria do pensamento (CARNEIRO, 2008), em especial, no tocante a essa categorização quando definida por exclusão ao conceito de urbano, como ainda é na legislação brasileira.

Em relação à abordagem qualitativa, a importância do estudo de caso é os significados que os sujeitos buscam desvelar em razão do contexto complexo, situado e problemático em que se encontram. Yin (1985) traz a importância desse tipo de questões propostas para distinguir os estudos de caso de outras modalidades de pesquisa nas Ciências Sociais. A observação do participante, geralmente, faz parte do processo de coleta de dados do estudo de caso. Embora, comumente, associe-se à observação do participante à imersão total do pesquisador no contexto observado, passando a ser um membro do grupo, o nível de participação é variável, bem como o nível de exposição de seu papel de pesquisador, uma vez que pode estar inserido em um situação “entre iguais”, por exemplo, matriculado em um mesmo curso, frequentando ativamente rituais religiosos, participando ativamente de atividades comunitárias, etc. No caso deste estudo, foi mantida, integralmente, a separação, ainda que as entrevistas fossem realizadas em um ambiente informal, como, por exemplo, na casa do morador, o que, por vezes, implicava em realizar a entrevista enquanto o entrevistado estivesse realizando alguma outra atividade habitual, como, por exemplo, cozinhar, organizar a casa ou tomar um café. Esse tipo de interação exige habilidades como (i) estabelecer uma relação de confiança e de acolhimento em um curto período, (ii) ter sensibilidade e respeito ao compartilhar um espaço e situação que normalmente prescreveria intimidade, (iii) ter familiaridade com o tema e questões investigadas a fim de esclarecer questionamentos por parte dos entrevistados e (iv) não ficar refém de uma comunicação demasiadamente técnica e ter flexibilidade para se adaptar a situações inesperadas que possam ocorrer ao longo das entrevistas (ALVES-MOZZOTTI; GEWANDSZNAJDER, 2001).

No entanto, é importante frisar que é utópico supor que, no processo de interpretação de dados qualitativos, seria possível descrever, teoricamente, a importância ou a relevância de tudo. A esse respeito,

[...] os investigadores tipicamente terminam se concentrando nuns poucos problemas que parecem ser de maior importância no grupo estudado, problemas que se ligam a muitos aspectos da vida e da estrutura do grupo. Desse modo, um estudo de comunidade pode vir a se concentrar nos problemas de industrialização e contato cultural, ou um estudo de um bairro urbano pode se concentrar na relação entre etnicidade e classe social (BECKER, 1993, p. 119).

Como será aprofundado ao longo do trabalho, buscaremos articular como a etnicidade, raça e classe ocupam lugar preponderante na organização dos discursos acerca das identificações em questão e como essas categorias se relacionam. Ao fim dos campos, foi possível documentar cento e vinte oito páginas de entrevistas transcritas a mão, sessenta páginas de entrevistas transcritas para o programa Word e uma média de quarenta e oito horas de entrevistas. O Quadro 1 apresenta a descrição dos perfis dos entrevistados.

Quadro 1. Descrição dos moradores entrevistados.

#	Sexo - Idade	Ocupação	Tempo em mora no bairro (anos)	Organizações ou Eventos que faz parte	Filhos que estudam ou estudaram na Waldorf	Condomínio em que mora	Religião
1	♀ - 22	Administra Bioloja	22 (nascida)	Comunidade dos Cristãos	-	Sítio Bahia	Cristã
2	♂ - 42	Auxiliar-Administrativo - Loja Alvorada	5	Feira do Alvorada	2	Alvorada	Cristão
3	♂ - 54	Músico	18	-AMA Demétria -Festas da escola	3	Aitiaia	Cristão
4	♀ - 62	Pedagoga	35	-Escola Aitiara -Festas da escola	4	Tarumã	Cristão
5	♂ - 63	Eng. Agrônomo (ap) Marceneiro	35	-Associação Cambará -Escola Aitiara -Bloco Unidos da Demétria	4	Aitiaia	Cristão
6	♂ - 67	Empresário	44	-Associação Fênix -Associação Cambará -Escola Aitiara	2	Aitiaia	Cristão

continua

#	Sexo - Idade	Ocupação (ap=aposentado)	Tempo em mora no bairro	Organizações ou Eventos que faz parte	Filhos que estudam ou estudaram na Waldorf	Condomínio em que mora	Religião
7	♀ - 68	Educadora	25	-	2	Alvorada	Várias
8	♀ - 81	Professora (ap)	3 (antes era só casa de campo)	-	3 (Waldorf em São Paulo)	Aldeia	Cristão
9	♀ - 42	Professora Waldorf	9	-Escola Aitiara -Comunidade dos Cristãos	2	Santa Rita	Cristão
10	♀ - 77	Terapeuta holística (ap) Artista plástica (ap)	10 anos	-Comunidade de Cristãos -Grupo de estudos do Evangelho e textos do Rudolf Steiner -Grupo de meditação -Coral	2 (Waldorf em São Paulo)	Santa Rita	Cristão
11	♂ - 61	Técnico Florestal Administra Padaria na cidade	31 anos	Associação Nascentes	3	Alvorada	Cristão
12	♀ - 51	Psicóloga Produtora Editorial	6 anos	-	-	Aitiaia	Católica
13	♂ - 52	Professor Administrador do condomínio	6 anos	-AMA-Demétria -Reuniões do condomínio -Festas da escola -Feira do Alvorada -Comunidade dos Cristãos	-	Aitiaia	Católico
14	♀ - 60	Dona de casa	4 anos	-Festas da Escola -Feira	-	Aitiaia	Espírita
15	♂ - 62	Técnico em Eletrônica (ap)	4 anos	Associação Estância Aitiaia	-	Aitiaia	Espírita
16	♀ - 50	Professora Waldorf	5 anos	-Escola Aitiara -Associação João de Barro	2	Aitiaia	Cristão
17	♀ - 61	Psicóloga (ap)	30 anos	-Associação Fênix -Projeto Curumins -Feira Cultural da Aitiara -Projeto Passarinhando -Diretoria do condomínio -Grupo de meditação	4	Verbena	Cristão

#	Sexo - Idade	Ocupação (ap=aposentado)	Tempo em mora no bairro	Organizações ou Eventos que faz parte	Filhos que estudam ou estudaram na Waldorf	Condomínio em que mora	Religião
18	♂ - 39	Agricultor	Somente trabalha / mora no bairro vizinho há 32 anos	-Associação de Produtores Orgânicos de Botucatu -Associação Cambará -Escola Aitiara	2	Aitiaia	Católico
19	♀ - 61	Geógrafa Advogada	18 anos	-Museu de Mineralogia Aitiara -Associação Cambará -Estância Aitiaia -Conselho Cultural do bairro	3	Aitiaia	Cristão
20	♀ - 50	Funcionária no restaurante Cantinho da Viola	50 anos (nascida)	-Bloco Unidos da Demétria -Festa da Escola	3	Roseira**	Católica
21	♂ - 48	Trabalhador Rural	24 anos	-AMA-Demétria -Diretor na Comunidade de Cristãos - Associação Fênix	2	Aitiaia	Católico
22	♂ - 60	Economista Artesão Designer de móveis	11 anos	-AMA-Demétria -Feira cultural da escola Aitiara	1	Alvorada	Ecumênico
23	♂ - 45	Dono do restaurante Cantinho da Viola	45 anos (nascido)	-	2 (atualmente matriculados em outras escolas do município)	Roseira**	Católica
24	♂ - 59	Agricultor Administrador	32 anos	Associação Biodinâmica	3	Verbena	Cristão

Fonte: elaborado pela autora.

AP = aposentado/a

Quanto aos roteiros semiestruturado de entrevistas (cf. Anexo), os dados para este trabalho consideraram, também, informações socioeconômicas (ocupação, escolaridade, ocupação, etc.) para traçar um breve perfil dos entrevistados.

Finalmente, estar no campo exigiu que examinasse e que reavaliasse quem eu representava, enquanto pesquisadora para os participantes da pesquisa. O fato de eu mesma ser “estrangeira” ou “outsider”, àquele contexto, possivelmente, favoreceu a pesquisa. Enquanto me apresentava como “pesquisadora da UFSCar, vinda de Rio Claro”, muitos dos participantes sentiram-se mais à vontade para contar conflitos envolvendo outros moradores, uma vez que

eu não fazia parte daquela comunidade e que os entrevistados se mostravam interessados em participar. Nesse sentido, é relevante ressaltar que durante o campo teste e minha primeira ida a campo, hospedei-me na casa de um jovem casal que, recentemente, mudaram-se de São Paulo para o bairro. No entanto, após algumas entrevistas, percebi que, para alguns entrevistados, que por curiosidade perguntavam onde estava me hospedando, o fato de estar “vinculada” a casa de moradores poderia influenciar de alguma forma as respostas. Assim, após o primeiro campo, optei por me hospedar fora do bairro, na cidade a Botucatu.

Ainda quanto a questionamentos éticos, Elias e Scotson (1994) levantam questões substantivas quanto à discrepância entre a realidade como analisada pelo pesquisador e a imagem que um grupo tem de si mesmo. Becker (1993) traz apontamentos essenciais sobre como um estudo de caso pode ser usado, seja por membros do grupo, seja por pessoas de fora, para envergonhar ou mesmo pôr em perigo a organização ou comunidade estudada, ou, pelo menos, seus líderes.

[...] Todo grupo preserva ficções sobre si mesmo – elas podem talvez ser necessárias para a continuação da existência do grupo, que o apresentam como melhor em alguns sentidos do que a pesquisa sem preconceitos revelará que é. Um estudo de caso está fadado a revelar a discrepância entre a realidade operacional e a imagem em que seus membros acreditam, e que apresentam para o resto do mundo. Por outro lado, o investigador certamente tem alguma obrigação de não causar danos àqueles que permitiram que ele os estudasse; ele pode, de fato, ter prometido a eles que não seriam prejudicados. Ao fazer a promessa, ele pode ter querido dizer meramente que não exporia nenhum indivíduo ao ridículo ou à retaliação – a maioria dos sociólogos provavelmente encara isso como um princípio ético fixo, mas agora descobre que dele se está exigindo respeitar os mesmos escrúpulos no caso de um grupo (BECKER, 1993, p. 132).

Levando isso em consideração, optamos por um nome fictício para todos os entrevistados.

1.3 Referencial analítico

Este estudo insere-se na chave interpretativa sobre novas etnicidade, as quais se formam a partir das representações do rural e do meio ambiente e que, em nosso caso, articulam-se à Antroposofia e à pedagogia Waldorf. O fio condutor para nosso trabalho centrou-se na análise do discurso dos moradores e as relações entre representação, identidade¹⁵ e poder. Essas

¹⁵ Ao falarmos de identidade estamos a falar sempre de processos de identificação. Segundo Hall (1997), a identidade surge não da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de

questões inserem-se em um contexto mais amplo, que trata da emergência de novos sujeitos políticos, agentes transformadores nas relações sociais, em uma sociedade globalizada, multicultural e com grande influência da ideologia neoliberal nessas transformações.

Carneiro (2008) destaca a importância de compreender como atores sociais definem e incorporam cotidianamente uma categoria como o rural. Para a autora, no caso específico da categoria rural, enquanto categoria do pensamento, as representações culturais estão, intimamente, ligadas a como os indivíduos se relacionam com o território, à ampliação e à transformação do significado da terra, à posição social dos indivíduos em territórios cada vez mais heterogêneos, quanto a produção de alteridades pois, com a intensificação da circulação cotidiana entre “dentro e fora”, estes atores estabelecem vínculos diversos em um território, sejam de trabalho, família, de lazer, turismo, etc. (CARNEIRO, 2008, p. 32).

Nesse sentido, perspectivas sobre a noção de território nas novas ruralidades voltam-se às articulações externas, visando compreendê-las por meio das trocas materiais e simbólicas que articulam política, econômica e institucionalmente um espaço social. As fronteiras entre os territórios são assim móveis e os indivíduos podem expressar sua identidade territorial mesmo estando fora desse espaço, como no caso da manifestação de práticas culturais entendidas como urbanas em espaços definidos como rurais ou vice versa, o que expressa ruralidades que seguem forjando novas identidades e novos atores, com interesses e motivações distintas nesses espaços (CARNEIRO, 2008; MARTINS, 2014). Nesse sentido, um dos estudos pioneiros, nesse sentido, refere-se ao artigo de Falk e Pinhey (1978). No trabalho, os autores trazem questionamentos sobre o futuro da sociologia rural diante das diferentes possibilidades de atribuição de sentido e de significado ao rural pelos atores sociais; partem, também, do questionamento epistemológico na postura dos sociólogos rurais em ignorar a visão de mundo dos atores, levando a uma miopia teórico-empírica para as transformações que ocorrem ao longo do tempo no universo empírico (FALK; PINHEY, 1978).

Em relação à sociologia rural brasileira, Martins (2001, p. 31) coloca no centro desta reflexão o tema do desencontro entre a sociologia rural e as populações rurais a cujo estudo se dedica. Para o autor, nenhum campo da sociologia ficou mais exposto a esse desencantamento do que a sociologia rural, o que se refere, exatamente, a um insistente desconhecimento dos sentidos e das concepções de vida próprias aos trabalhadores e aos moradores dessas regiões, frequentemente, bem diferentes das concepções alinhadas à suposição de que as populações rurais são em alguma medida retardatárias na história moderna.

inteireza que é preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros.

Ao partir da constatação de um certo afrouxamento espacial dos elementos que, historicamente, foram considerados distintivos entre áreas rurais e áreas urbanas, a saída para esse impasse foi considerar o rural enquanto forma cotidiana de linguagem sobre um tipo de espaço imaginado, vivenciado ou almejado. A partir disso, é possível revelar como as pessoas em diferentes locais sociais expressam e compreendem a ruralidade e como diferentes interesses políticos são promovidos através do uso e sentido do rural (GRAY, 2000). A compreensão de ação social de Stuart Hall é interessante para apoiar nossa investigação e nossa análise sociológica, pois, como observa o autor, os muitos e os variados sistemas de significado usados para organizar e para regular nossa conduta em relação uns aos outros, tomados em conjunto, constituem as ações enquanto práticas de significação (HALL, 1997a).

O interesse nas representações do rural, nesse sentido, voltam-se à recuperação do conceito de representação pelos estudos culturais. Segundo Tadeu da Silva (2000), a genealogia do conceito de representação pode ser sintetizada.

O conceito de representação tem uma longa história, o que lhe confere uma multiplicidade de significados. Na história da filosofia ocidental, a ideia de representação está ligada à busca de formas apropriadas de tornar o real presente – de apreendê-lo o mais fielmente possível por meio de sistemas de significação. Nessa história, a representação tem-se apresentado em suas duas dimensões - a representação externa, por meio de sistemas de signos como a pintura, por exemplo, ou a própria linguagem; e a representação interna ou mental- real na consciência [...] É precisamente por conceber a linguagem - e, por extensão, todo sistema de significação como uma estrutura instável e indeterminada que o pós-estruturalismo questiona a noção clássica de representação. Isso não impediu, entretanto, que teóricos e teóricas ligados sobretudo aos Estudos Culturais como, por exemplo, Stuart Hall, recuperassem o conceito de representação, desenvolvendo-o em conexão com uma teorização sobre a identidade e a diferença. Nesse contexto, a representação é concebida como um sistema de significação, mas descartam-se os pressupostos realistas e miméticos associados com sua concepção filosófica clássica. Trata-se de uma representação pós estruturalista[...] No registro pós-estruturalista, a representação é concebida unicamente em sua dimensão de significante, isto é, como sistema de signos, como pura marca material. A representação expressa-se por meio de uma pintura, de uma fotografia, de um filme, de um texto, de uma expressão oral. A representação não é, nessa concepção, nunca, representação mental ou interior. A representação é, aqui, sempre marca ou traço visível, exterior (SILVA, 2000, p. 6).

Autores que se alinham aos estudos culturais e aos pós-coloniais trouxeram contribuições importantes ao debate sociológico. Como bem aponta Boaventura de Sousa Santos (2003), o pós-colonialismo deve ser entendido em duas acepções principais, quais sejam: (i) como período histórico que se sucede à independência das colônias e (ii) como um

conjunto de práticas e de discursos que desconstroem a narrativa colonial escrita pelo colonizador e que procuram a substituir por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado. A ênfase de nosso recorte aproxima-se da segunda acepção do pós-colonialismo, enquanto uma posição teórica e epistemológica interessante para investigar, precisamente, as articulações entre raça, classe e etnia. Esse debate coloca, também, em evidência uma ciência hegemônica que sustenta as relações coloniais. Autores da vertente pós-colonial, cada qual a seu modo, evidenciam lacunas e iniciam um processo de revisão epistemológica que busca, em certa medida, que o discurso pós-colonial possa se mover entre diferentes formações culturais e processos sociais sem uma causa lógica central (SANTOS, 2003). Ainda nesse sentido, destaco alguns dos pontos da virada epistemológica pós-colonial.

- Articulação aos Estudos Culturais britânicos, ressaltando a importância desses textos, uma vez que foram elaborados mediante pressões imediatas do tempo e da sociedade na qual foram escritos, organizados através delas, sendo assim, elementos constituintes de respostas a essas pressões (HALL, 1997b);
- Interpretação crítica da construção dos Estados-Nações, sob os princípios iluministas na medida em que os ideais iluministas são alicerces na sustentação geopolítica etnocêntrica do Ocidente em oposição ao Outro (PRAKASH, 1995; SAID 2007);
- A referência à Europa colonizadora por meio desse direcionamento filosófico implica uma perspectiva temporal da história que situa os povos colonizados “no passado e sem história”, uma perspectiva teleológica que visa conservar relações de poder e interesses políticos e econômicos (ASCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 1989). Essa perspectiva é compartilhada posteriormente pelo referencial de colonial latino-americano ao compreender que esse processo organiza de modo decisivo o capitalismo e instaura a colonialidade na base das relações de dominação com consequências nefastas para os povos da América Latina (QUIJANO, 2005);
- Colocou em evidência a regulação das relações de poder com base na cor, o homem branco como o polo da razão iluminista e o homem negro no polo oposto; retomando o projeto teórico-político iniciado com Franz Fanon (1952) e Web DuBois (1903) (BHABHA, 1998; FANON, 2008; HALL, 1992).
- O reconhecimento das diferenças culturais na constituição das Nações como sociedades multiculturais; reforçou a compreensão de raça no plano discursivo, não, biológico, como uma categoria organizadora dos sistemas de representação e de práticas sociais

bem como marcador de experiências subjetivas, articuladas no conceito de diáspora e do Atlântico Negro (BHABHA, 1998; GILROY, 1987; HALL, 2005).

- Orientou-se pela desconstrução das identidades essencializadas pelo axioma em que todo sujeito é construído e posicionado pelo discurso; a percepção que toda identidade é construída sócio historicamente de forma relacional aonde a diferença é estabelecida por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades trazendo a pergunta sobre por que os sujeitos investem nas posições que os discursos identitários lhes oferecem (BHABHA, 1998; HALL, 2000).
- A revisão da teoria marxista apontando para suas limitações principalmente quanto ao eurocentrismo e o projeto hegeliano de modernidade que acarretou obscurantismos violentos em relação as relações de poder racializadas notadamente pela prevalência da categoria de classe sobre a de raça, tendo consequências diretas sobre quais estratégias sujeitos políticos seriam assim capazes de elaborar nas lutas por representação. Por outro lado, as críticas ao marxismo puderam ressignificar a potencialidade da teoria marxista pela articulação ao pós-estruturalismo e ao campo político-discursivo, reconhecendo também uma contribuição do marxismo cultural e antropológico e do pensamento gramsciano para a perspectiva pós-colonial (cf. ASCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 1989; FANON, 2008; GILROY 1987; HALL, 2005, LACLAU, 1992).

A propósito de nossa investigação, a questão multicultural aponta para a emergência de novos movimentos e de novas demandas identitárias como respostas políticas em meio as transformações da globalização.

[...] a questão multicultural não remete apenas a um discurso em defesa da diversidade de formas de vida existentes nas sociedades contemporâneas, mas a um conjunto de aspectos fortemente ligados entre si e que carregam a marca de um contencioso: a) o reconhecimento da não-homogeneidade étnica e cultural dessas sociedades; b) o reconhecimento da não-integração dos grupos que carregam e defendem as diferenças étnicas e culturais à matriz dominante do *nation-building* nessas sociedades – após o fracasso seja de políticas assimilacionistas, seja de políticas diferencialistas (baseadas na restrição de acesso ou mesmo na ideia de “desenvolvimentos separados”); c) a mobilização dos próprios recursos políticos e ideológicos da tradição dominante nos países ocidentais – o liberalismo – contra os efeitos desta não integração; d) a demanda por inclusão e por pluralidade de esferas de valor e práticas institucionais no sentido da reparação de exclusões históricas; e) a demanda por reorientação das políticas públicas no sentido de assegurar a diversidade/pluralidade de grupos e tradições (BURITY, 2001, p. 1).

Compreendemos a formação do bairro Demétria como a formação de comunidade que se forma também a partir do fenômeno do multiculturalismo, uma vez que se originou, a partir do desejo de um grupo de jovens europeus de criar e de reproduzir uma forma de vida e de produção agrícola alinhadas a Antroposofia alemã. No que se refere à identidade étnica ou etnicidade, Hall (1998) define-a pelas características culturais (língua, religião, costumes, tradição, sentimento de lugar) que são partilhadas e vão reconstruindo-se e reconfigurando-se ao longo do processo histórico, uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado. Significa dizer que as identidades são constructos discursivos, a identificação não é automática e pode ser ganhada ou perdida. Nas sociedades contemporâneas, as questões identitárias na formação de uma comunidade têm mais relação com “aonde queremos ir” ou como se quer ser representado do que “de onde viemos”, ou seja, trata-se mais da invenção de uma tradição para si do que da própria tradição em si. No caso do bairro Demétria, esse processo torna-se tão mais evidente com o passar dos anos com as transformações do sentido de pertencimento ao bairro que modificam a identidade dessa comunidade multicultural.

Na contramão do essencialismo identitário, buscamos apoiar-nos na teoria do discurso de Ernesto Laclau (1993)¹⁶. Para o autor, as possibilidades de ressignificação das identidades referem-se ao aspecto ôntico do discurso que precede a subjetivação política, nenhuma identidade é dada como ser ontológico, mas sim como sendo construída intersubjetivamente a cada momento histórico. Essa postura epistemológica afirma os limites do discurso, sua historicidade e sua finitude, alinhando-se, filosoficamente, ao método genealógico de investigação, projeto filosófico de Nietzsche e que tem desdobramentos no projeto foucaultiano mas, principalmente ao que nos interessa, no pós-colonialismo e teoria do discurso.

Ao compreendermos as identidades como práticas de significação e sistemas simbólicos que por meio do discurso posicionam o sujeito politicamente em um contexto social, as representações socioculturais exercem um papel determinante sobre como as identidades são reconhecidas no jogo relacional de poder. Tais representações da sociedade como filmes, músicas, textos literários, a mídia, fotografias, etc., atravessam, profundamente, os lugares a partir dos quais sujeitos se posicionam. A noção de deslocamento¹⁷, como Ernesto Laclau

¹⁶ Para esse autor, o discurso possui um sentido que não é tão somente formado por características linguísticas, ou seja, não se restringe a atos de fala ou ao que está, estritamente, escrito. O plano discursivo deve antes ser percebido como a união entre o que se fala e o que se escreve e a forma como se age. Assim, possui uma dimensão linguística e outra extralinguística. O discurso deve ser entendido a partir da admissão de que toda prática social é uma prática significativa, pois que o social em si é um social significativo. Portanto, discurso possui uma dimensão ontológica sobre o social (MENDONÇA, 2012, p. 206).

¹⁷ Pensar uma determinada estrutura discursiva é pensar em um conjunto de sentidos hegemônicos sedimentados

(1993) compreende, também, é-nos importante, pois coloca ênfase no caráter não reificante da posição que os sistemas de representação e significação apresentam para as identidades e exalta seu caráter situacional. Ainda para o autor, todo processo político e de identificação é um constructo na base de antagonismos¹⁸. Antagonismos não são compreendidos como campos opostos de batalha, mas, sim, como processo dialético anterior a constituição de qualquer identidade.

Dessa forma, o antagonismo existe, promovendo uma identificação. Antagonismo assim se refere à impossibilidade de que qualquer identidade seja um construto fechado em si mesmo e completo, uma vez que a sociedade se funda na base de antagonismos que promove identificações. Há para o autor uma impossibilidade constitutiva de um reconhecimento total a partir do que encontro na cultura e na vida em sociedade. Além disso, Laclau chama atenção para a dinâmica de identificação promovida pelo reconhecimento do que “não sou” como axioma lógico dessa fundamentação – a esse respeito, Mendonça (2003) descreve.

[...] a relação antagônica (na teoria do discurso de Laclau) pressupõe uma complementaridade entre A e B. Ao mesmo tempo que ser A é não ser B e vice-versa, uma vez que a possibilidade da existência de A é a radical negação dos conteúdos de B, as presenças de A e B são as condições mesmas da possibilidade de ambos os elementos antagônicos. A complementaridade entre eles (baseada na negação recíproca) consiste paradoxalmente na possibilidade

que constituem uma determinada ordem. Politicamente, toda constituição discursiva por um lado é um ato de inclusão de sentidos, por outro lado representa uma série de outras exclusões. Para Laclau (1993), o deslocamento é o lugar do sujeito no discurso, “[...] o lugar do sujeito é o lugar do deslocamento. [...] é o resultado da impossibilidade de constituir a estrutura como tal – quer dizer, como objetividade” (p. 57). Com isso, o autor acentua a impossibilidade no jogo das identificações de estruturas determinadas, mas, sim, contingentes, uma vez que a premissa ontológica do social é a de que as identidades estejam em crise que a categoria de sujeito político faz sentido para o autor. Considerar as identidades como permanência de sentido é a própria sedimentação das estruturas de poder e do caráter reificante no debate político.

¹⁸ Antagonismo é apresentado a partir da diferenciação teórico-analítica em relação às noções de “oposição real” e “contradição lógica”, apresentadas para iluminar tais categorias kantianas. A “oposição real” indica que ‘A - B’ são termos diferentes cujas positividades existem independentemente da relação que porventura eles possam ter entre si. A “oposição real” ocorre no terreno dos objetos reais (LACLAU; MOUFFE, 1985). Laclau e Mouffe (1985) apresentam uma hipotética batida entre dois veículos: “[...] um antagonismo não pode ser uma oposição real. Não há Antagonismo como identificação política antagônico em uma batida entre dois veículos: este é um fato material que obedece a leis físicas objetivas” (p. 123). Já a ideia de “contradição lógica” é representada pela fórmula ‘A - não A’. Segundo essa noção, a relação entre dois termos esgota a realidade de ambos. A “contradição lógica” ocorre no terreno das proposições, dos conceitos. Contudo, contradição não redundando em antagonismo, pois “todos nós participamos de uma série de sistemas de crenças mutuamente contraditórios e nenhum antagonismo emerge destas contradições” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 124). O principal ponto de diferença é que, em ambos os casos, isto é alguma coisa que os objetos já são, ou seja, se está diante de positividades, de objetos plenamente construídos, absolutamente prontos e inteligíveis. Assim, estamos falando de “relações objetivas”, de “objetos já existentes”, de “identidades completas” (LACLAU; MOUFFE, 1985). O antagonismo indica que “a presença do ‘Outro’ me impede de eu ser totalmente eu mesmo” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 125). “Isto quer dizer que, quando se está diante de uma situação desse tipo, deve-se pressupor sempre uma relação entre identidades incompletas, justamente pelo fato de que a relação estabelecida entre ambas é antagônica. Enquanto a ‘oposição real’ e a ‘contradição lógica’ têm de ser consideradas como sendo relações entre positividades, no antagonismo, os limites da própria objetividade são mostrados, pois o ‘Outro’ representa o limite dos sentidos alcançados por um determinado discurso” (MENDONÇA, 2012, p. 209).

da existência de ambos. A relação antagônica, portanto, guarda em si o paradoxo da possibilidade e da impossibilidade dos elementos antagônicos tomados entre si. Em outras palavras: [...], ambos somente são, uma vez que o outro se faz presente (MENDONÇA, 2003, p. 137).

Nesse sentido, o autor insere-se ao conceito de deslocamento em vista a evidenciar a natureza flutuante dos significantes no caráter relacional de toda identidade, a propósito de nosso estudo, ao caráter flutuante do significante rural, da Antroposofia e da pedagogia Waldorf e como se relacionam às categorias de classe, etnicidade e raça nesse contexto. Laclau e Stuart Hall apoiam-se no conceito de *différance* de Derrida (1981), quem compreende o processo de identificação por meio da articulação de fronteiras simbólicas, em que as identidades se constituem sempre fragmentadas, sujeitas a uma historicização radical em constante processo de mudança e de transformação.

Ainda nesse sentido, as formas pelas quais a materialidade e os significados do espaço rural são reproduzidos, consolidados e contestados, combinado às identidades daqueles que habitam e movem-se dentro desses, também, podem ser considerados examinando como a ruralidade é encenada de modo a acomodar determinadas atuações. É através da relação entre o conjunto de personagens que desempenham determinados papéis e os espaços em que atuam, que as ruralidades são rotineiramente produzidas (EDENSOR, 2006).

Acerca de alguns problemas de estudos de caso, entendemos que qualquer estudo sobre identidades e sobre representações na cultura podem deixar de lado alguns elementos da realidade (BECKER, 1993), portanto, algumas questões interessantes que serviram como norte na nossa análise foram:

1. Quais dentre os elementos possíveis na representação são incluídos e quais são excluídos?
2. Quem acha esta seleção de elementos significantes razoável e aceitável? Quem se queixa delas?
3. Que critérios as pessoas aplicam para julgamento do que consideram adequado e/ou esperado naquele contexto?

Para esta investigação, apoiamo-nos, também, na dinâmica descrita por Elias e Scotson (1994) entre estabelecidos e *outsiders* no estudo de uma comunidade. Segundo os autores, as pessoas estabelecem relações quando “[...] negociam, trabalham, rezam ou se divertem juntas, e essas relações podem ou não ser altamente especializadas e organizadas. Mas elas também

estabelecem relações quando constroem seus lares em um mesmo local” (ELIAS; SCOTSON, 1994, p. 165). Os autores ressaltam as interdependências que se estabelecem entre pessoas como criadoras de lares, nos quais dormem, comem e criam suas famílias, são, especificamente, comunitárias. Importa reconhecer que tipos de interdependências, de estruturas e de funções encontrados constroem laços ou que aderem ao código social aceito desse meio ou que se distanciam e efetivamente como um certo grau de permanência desses laços suscitam problemas próprios, os quais são centrais para a compreensão do caráter específico de um grupo enquanto comunidade. A seguir apresentaremos, desde a história da fundação da Estância Demétria, como foi possível o estabelecimento de laços comunitários que vem se transformando, até hoje, no bairro Demétria.

CAPÍTULO II

RURAL PRA QUEM E POR QUEM? SOCIABILIDADES E IDENTIDADES EM QUESTÃO

2.1 Construção do bairro: Estância agrícola e Escola Aitiara

A cidade de Botucatu encontrava-se no caminho de desvio da rota dos tropeiros¹⁹ para Minas Gerais. Na região do bairro Demétria, onde existiam fazendas de café predominantemente, foi colocada uma porteira delimitando a área da então chamada Fazenda Tranca de Ferro, local onde hoje se localiza a sede da empresa de alimentos orgânicos Mel Alvorada e a ONG Nascentes. A Fazenda Tranca de Ferro chegava até a Lagoa da Demétria (Imagem 5), hoje área restrita ao condomínio Aitiaia.

Imagem 5. Lagoa do condomínio Aitiaia. O acesso é restrito a moradores e visitantes autorizados.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisa.

¹⁹ O tropeirismo surge, historicamente, a partir da necessidade de transportar as riquezas naturais da colônia, de seu local de extração ao porto, onde eram embarcadas rumo à metrópole portuguesa. No Brasil, o início da atividade tropeira de forma organizada, deu-se com a descoberta das jazidas auríferas em Minas Gerais. O tropeiro foi durante dois séculos não apenas transportador de cargas, mas também aquele que levava notícias e informações de caráter político, de atividades sociais, além de levar novas dinâmicas culturais como novas tendências estrangeiras. Considerando que as localidades interioranas eram relativamente isoladas, o tropeirismo contribuiu para manter a sociabilidade entre os adensamentos populacionais (ALGATÃO, 2015).

Para aumentar a área total da fazenda, a Associação Tobias²⁰ comprou, no início da década de 1970, também, a Fazenda do Ipê da família De Lego. A família mudou-se para o bairro da Roseira, onde se estabeleceu novamente e permanece até agora, junto com outros familiares de ascendência italiana (ABD, 2018).

O bairro Roseira foi fundado por imigrantes italiano no começo do século XX. Concentrava-se no trabalho da lavoura de café e a vida comunitária convergia nas festas de São João, Santo Antônio e São Pedro. Essas festas consistiam em levantar um mastro, em que, na parte superior, era colocada uma armação com as figuras dos três santos e enfeitada com frutas e produtos da terra para se ter fartura nas colheitas. Logo após o mastro ser instalado, acompanhado de muitos rojões, era rezado o terço, em seguida havia comes e bebes oferecido pelo dono do local onde a festa acontecia, e se encerrava com bailes animado por sanfoneiro. Na década de 1960, foi construída a capela São Francisco de Assis, aonde então as festas passaram a ser realizadas. A capela permanece como local centralizador da vida comunitária no bairro Roseira até os dias de hoje (CONTE, 2009).

De acordo com relato publicado do próprio Pedro Schmidt (2004), a Estância Demétria surge com a motivação de expansão da agricultura biodinâmica em território nacional²¹.

Em 1973, o meu irmão Joaquim contou-me da volta do jovem M. B. da Europa, e que eles estavam procurando uma chácara para fazer uma horta biodinâmica. Naquela época, estávamos planejando transferir a Giroflex para o interior e a região pesquisada para esta finalidade era Botucatu. Surgiu então a ideia: por que não comprar uma fazenda próxima à futura fábrica para estimular uma colaboração mútua com a agricultura? Pedimos ao M. que procurasse uma terra para este experimento. Não me lembro quantas propriedades visitamos antes da fazenda ‘Tranca de Ferro’. O M. mostrou-nos esta propriedade, da qual logo gostamos, comendo saborosas jabuticabas e ouvindo sobre a qualidade da terra; chegamos à conclusão de que deveríamos comprar esta fazenda, que o M. depois batizou de ‘Estância Demétria’²². Aí descobrimos que a pergunta central não era a compra em si, mas sim em que nome deveria ser feita e que deveríamos tomar cuidado para que mais uma experiência biodinâmica não desaparecesse antes de se tornar um movimento amplamente difundido no Brasil. Por isso, se comprássemos em nosso nome, ela se tornaria propriedade particular, com o perigo de que familiares que não tivessem ligação com a agricultura, começassem a especular com a terra,

²⁰ Como mencionado anteriormente, a Associação Tobias era uma associação antroposófica voltada, inicialmente, a ser mantenedora da Clínica Tobias, uma clínica com corpo médico especializado em medicina antroposófica. A partir desse investimento, a Associação Tobias passou a fomentar outros projetos sociais entre os quais a Estância Demétria passa a ser o principal e culmina efetivamente com a aquisição de cerca de sessenta alqueires de terras em Botucatu para investir na proposta de uma fazenda biodinâmica cercada por agrovilas.

²¹ Esse projeto de expansão da agricultura biodinâmica não se concretizou como sabemos, no entanto, o Instituto de Biodinâmica localizado no bairro assim como a Associação de Biodinâmica são importantes articuladores nacionais dessa forma de produção e um dos principais certificadores de produtos orgânicos no Brasil.

²² O nome Estância Demétria é derivado do mito grego da deusa Deméter, conhecida pelos gregos como Ceres, deusa da vegetação e da fecundidade. De acordo com o mito, quando Deméter está contente é tempo de colheita.

vendendo gado etc. Além disso, quem iria fazer o sacrifício necessário para desenvolver o experimento biodinâmico na fazenda dos Schmidt?! Percebemos que esta terra deveria ser neutralizada, tirando-a da propriedade individual, doando-a a uma associação filantrópica, como, aliás, já havíamos feito em 1969, com a propriedade da recém-construída Clínica Tobias, cuja tarefa era ser o berço da Medicina Antroposófica no Brasil (ABD, 2018).

Após a compra de terras pela Associação Tobias, a atividade agrícola biodinâmica começou de forma muito precária em um primeiro momento, com poucos recursos, mas produção agrícola e de laticínios na Estância foi bem-sucedida durante dez anos, como relata um dos fundadores da Demétria, Renato. Nascido na Alemanha, estudou na primeira escola Waldorf de São Paulo, e faz parte do grupo de jovens europeus que buscaram parceria com Pedro Schimidt para iniciar as atividades de produção da agricultura biodinâmica. Dentre esse grupo de jovens que se reuniu, foi o único idealizador da Estância Demétria que pudemos entrevistar.

[...] o primeiro plantio que fizemos foi do café, acho que começamos com uns dez mil pés de café e umas quarenta vacas de leite. Trabalhávamos todos na terra, mas já tinham funcionários, primeiro eles iam e vinham, construímos uma casa pras nossas famílias e depois construímos outra pros funcionários. Primeiro tinham duas casas e um estábulo. Como tivemos apoio da Associação Tobias, já em 1980 tínhamos construído treze casas pras famílias dos funcionários e também tinham trabalhadores da cidade de Botucatu, entregávamos o leite em Botucatu e São Paulo. O café já não deu certo logo no primeiro ano que deu uma geada, mudamos pras hortaliças e legumes, além da medicinais. A ideia inicial era construirmos agrovilas em torno da Estância. O grupo queria que a agricultura biodinâmica se espalhasse, conseguimos um projeto junto ao governo norueguês e fundamos a Associação Cambará para construção do Laticínio Cambará que hoje está desativado. Em 1984, tínhamos mais de mil vacas e as vendas não estavam indo tão bem, precisamos emprestar dinheiro do banco. Daí no governo Collor com os juros a 50%,60% falimos e vendemos o Laticínio Cambará com dívidas. pra outro empresário. Mas o Laticínio não foi pra frente, parou, esteve parado há mais de 15 anos. A Associação Cambará vendeu mais chácaras pra comprar outro sítio onde tivesse mais água, montamos o Sítio Bahia e cedemos uma área para formação de professores Waldorf. Depois a Associação Cambará começou a vender mais lotes para comprar de volta o Laticínio, assim ele foi retomado para o bairro. Hoje a ideia é construir um Centro Cultural lá (Renato, 67 anos, mora há 44 anos no Demétria).

Como dito previamente, as relações entre as origens do bairro e as instituições antroposóficas do Brasil e estrangeiras entrelaçam-se, intimamente, assim como as relações de dependência com a Associação Tobias que, inicialmente, detinha as terras para uso exclusivo para projeto da agricultura biodinâmica. Ainda que o sonho inicial de um projeto com agrovilas e produção abundante não tenha permanecido, o papel simbólico da origem agrícola do bairro

continua importante atualmente. Essa origem ligada a agricultura biodinâmica e Antroposofia cumpre uma função mítica na organização do discurso dos moradores, como elaborado por Roland Barthes (1972), para quem a função mítica se refere a um segundo nível de significação das representações sociais.

Barthes (1972) compreende que toda representação na cultura acontece por dois processos distintos, contudo, relacionados. No primeiro, os significantes (elementos de uma imagem) e os significados (os conceitos) unem-se para formar um signo com uma imagem simples denotada. No caso do bairro Demétria, interpretamos a mensagem literal de um “bairro fundado por estrangeiros europeus e com agricultura orgânica/biodinâmica”. Contudo, em um segundo momento, essa origem é ligada a outros significantes desse segundo estágio de representação mais elaborada e, ideologicamente, contornada, isto é, a conotação. No caso do Demétria, o bairro pode ser compreendido a partir da ligação ao estrangeiro no sentido do que é distinto e melhor, *outsider* em relação ao restante da cidade de Botucatu, até mesmo incompreensível e inacessível para alguns de fora como se percebeu em relatos de moradores da cidade que serão apresentados posteriormente como por exemplo, “pessoal diferente ligado ao meio ambiente” ou “pessoal da escola Waldorf”, “tem uns alemães que moram lá”.

Como veremos, essa fronteira é articulada à classe e à branquitude do bairro. Esse segundo nível de significação de fato é o que se tornou responsável por atrair moradores novos com diferentes motivações, mas sempre ligados a essa presunção de um modo de vida diferenciado e exclusivo. Alguns moradores da cidade de Botucatu referem-se aos moradores da Demétria como “demetrianos”, significante que demarca de forma clara essa diferença. Muitos dos que chegaram na Demétria, fizeram-no sem qualquer vínculo com Botucatu e permanecem a frisar essa distinção entre o Demétria e o restante da cidade de Botucatu, até mesmo poucos ou nenhum vínculo com a região urbana da cidade. A função mítica é, nesse contexto, também interessante, porque permite a incorporação de novos significantes ao longo do curso de transformações da história local, que acompanharam as mudanças nas hierarquias e nas disputas de poder intrínsecas a qualquer representação. Um exemplo disso é a centralidade que a escola Waldorf passa a ter, para além da questão da agricultura. Assim sendo, contemporaneamente, a identidade rural de seus moradores aparecerá deslocada para novas narrativas que dão lugar a uma identidade rural, em que o rural, enquanto categoria do pensamento, toma dimensões bem diferentes do rural enquanto categoria analítica e trazem questões importantes a serem trabalhadas, notadamente, *que rural é esse sem agricultores?*

Como veremos, o grupo de jovens que se juntaram na aposta de um lugar para inventar uma experiência biodinâmica no Brasil não eram de fato agricultores ou filhos de agricultores.

No entanto, o interesse pela agricultura biodinâmica vinha associado a uma bagagem comum, a saber: europeia ou estrangeira, branca, de classe média alta, advinda do movimento antroposófico de São Paulo.

Os processos de identificação são passíveis de ter seus significados transformados, novos sentidos permanecem sendo construídos até hoje, quando a produção agrícola biodinâmica, no bairro, era quase inexistente. A partir do caráter estratégico e contingente das identificações, que autores pós-estruturalistas e pós-coloniais delimitam a identidade como marca de diferença imersa em modalidades específicas de poder. Dito de outra forma, o discurso identitário interpela o sujeito a uma posição nas estruturas hierárquicas do poder na sociedade (HALL, 1998). Portanto, pertencer a comunidade do bairro Demétria é um processo plural e dinâmico que tem sentidos identitários diferentes desde sua fundação na década de 1970 até hoje, como será explorado a partir da análise das entrevistas com seus moradores.

Em 1982, como parte desse compromisso, a Associação Tobias inaugurou Centro Demeter, a partir do 1º Encontro sobre Agricultura Biodinâmica no Brasil, e, em 1984, o nome foi modificado para Instituto Biodinâmico de Desenvolvimento Rural (IBD) já em Botucatu. Até o fim da década de 1980 as principais atividades do IBD eram a pesquisa e a difusão da agricultura biodinâmica no Brasil, as atividades de certificação de produtos orgânicos por meio do selo Demeter iniciam-se em 1991 e tiveram um crescimento tão grande que, em meados da década de 1990, a Associação Brasileira de Agricultura Biodinâmica e o IBD tornaram-se independentes da Associação Tobias.

Como as dificuldades no estabelecimento da Estância Demétria se acentuaram na década de 1980, a comunidade antroposófica de São Paulo foi responsável pela compra de novos lotes, a fim de assegurar que as áreas do entorno da Estância pertencessem a pessoas que acreditassem no projeto da Demétria. Muitos desses proprietários construíram casas pequenas que utilizavam somente aos fins de semana e feriados, como “casas de campo”. Alguns desses proprietários mudaram-se, efetivamente, para o bairro, enquanto outros ou venderam seus lotes, ou os mantiveram na lógica de casa de campo. De fato, até hoje, esse uso permanece e, durante o trabalho de campo, era frequente que as casas vizinhas a dos entrevistados estivessem somente com o caseiro presente, pois a família proprietária da casa não era moradora fixa, usando o imóvel para visitas, como sugere uma moradora.

Me mudei pra cá em 2015, mas compramos o terreno em 1986 para ajudar o projeto de agricultura biodinâmica. Vários professores da Waldorf em São Paulo ajudaram comprando pequenos lotes. Aos poucos fizemos uma choupana que aos pouco fomos aumentando com os cinco filhos. [...] Já tinha

dois filhos quando fiz a compra da Demétria, meu marido decidiu fazer uma cabaninha pra aproveitarmos no fim de semana. Fomos criando amizade com a família do R*, e da meninada que estava junto. Depois chegaram os pastores, os primeiros domingos de missa eram rezados nessa casa. Eram rezados em alemão por isso poucos funcionários vinham, só os que não se importavam. Desde o começo começamos a plantar árvores aqui, quem tinha muda para oferecer plantava. Aqui era uma fazenda de soja muito convencional, para ajudar plantamos mucuna preta por dois anos para recuperar a terra. Depois de três anos de adubo verde apareceu a primeira minhoca, com as árvores foram chegando os primeiros passarinhos, gambás, porco espinho. Era um descampado único, tinha umas árvores do cerrado e eucalipto, mas em um dava muita coisa. Agora é esse verde todo no bairro, antigamente pra plantar árvore não era caro (Maria, 81 anos, mora há 3 anos, mas tem casa de campo e frequenta o bairro há 31 anos).

Foi preponderante o papel da interlocução com a comunidade antroposófica da cidade de São Paulo, vinculada à escola de pedagogia Waldorf, desempenhou na constituição do bairro bem como a importância dessa comunidade como principal canal de comercialização para os produtos da Estância Demétria desde o início. Nesse momento de fundação do bairro, a etnicidade, ligada aos princípios antroposóficos, foi o que permitiu que a aposta a princípio de dois jovens se tornasse uma aposta de um coletivo. Significa que a identidade ligada a Antroposofia foi condição para que uma motivação individual se tornasse uma aposta pública de uma comunidade étnica, como aponta um dos fundadores.

[...] a atividade agrícola começou com a gente com pouquíssimos recursos, a gente tinha um trator e uma perua Kombi além das ferramentas manuais, não tinha nada aqui, começamos do zero. Com o apoio de instituições da Antroposofia de fora e a associação Tobias, conseguimos contratar funcionários e foi aumentando entre a produção de verduras e ervas medicinais no que chamávamos de Estância Demétria, que deu origem ao bairro. O D. e a A. mudaram de profissão, mas nós continuamos tocando a fazenda que chegou a funcionar com cem funcionários e mais de quarenta hectares de verduras e plantas medicinais biodinâmicos, além da produção dos laticínios. A data de início do bairro foi com a compra do Aitiaia. Essa terra foi comprada de um produtor japonês convencional de soja, ele usava DDT e ficamos preocupados principalmente com a contaminação das águas que usávamos, se não conseguíssemos comprar a terra deles íamos acabar nos mudando daqui. Juntamos vinte e seis clientes de São Paulo que conheciam nossa produção pra comprar a terra deles, em um primeiro momento só pra proteger a agricultura biodinâmica, depois que eles decidiram construir casa pra morar e alguns se mudaram pra cá. Outros vêm de vez em quando. Mas o que acabou gerando o bairro também foi a escola que atraiu pessoas da cidade de Botucatu e de São Paulo pra vir morar aqui (Renato, 67 anos, mora há 44 no bairro).

A Aitiara Escola do Campo foi inaugurada em 1984. Segundo a apresentação no site da escola, ela “surgiu para atender os filhos dos pioneiros e trabalhadores rurais da Estância

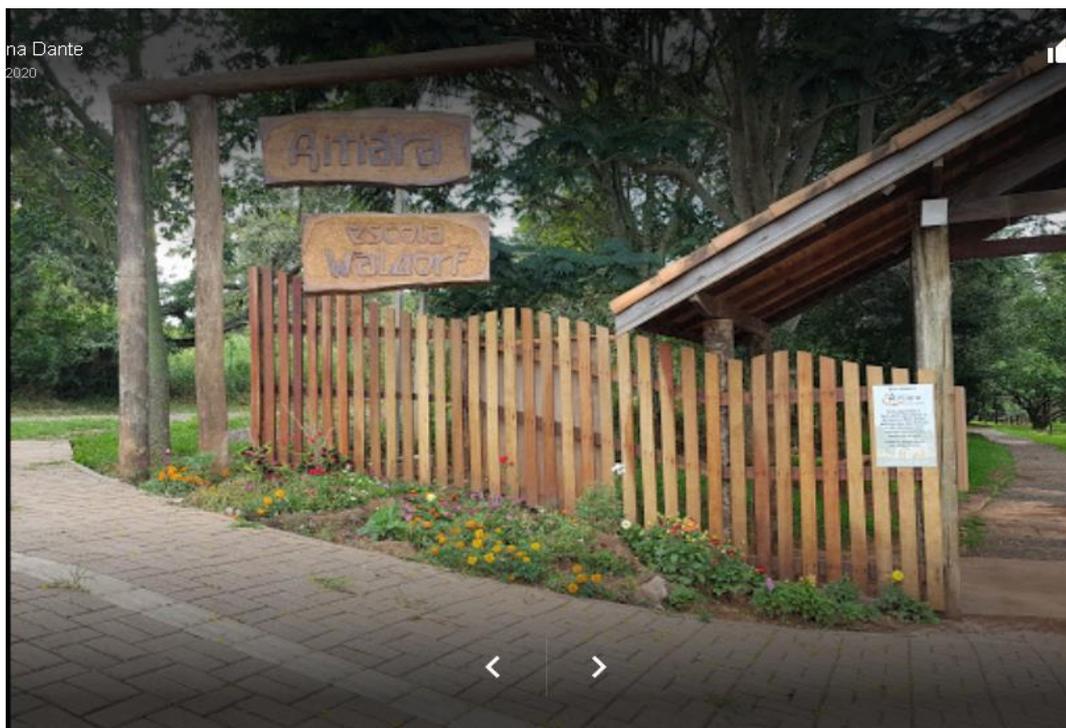
Demétria, [...] adotando desde o começo a pedagogia Waldorf, a Aitiara (cf. Imagem 6 e 7) recebeu o nome de ‘Escola do Campo’ devido ao impulso de se valorizar as atividades do campo e a relação de respeito para com a natureza”. Desde sua fundação até hoje a escola cresceu bastante e hoje conta com cerca de 400 alunos matriculados segundo estimativas dos moradores.

Imagem 6. Escola Waldorf Aitiara no bairro Demétria em Botucatu.



Fonte: Página da Associação Pedagógica Aitiara.

Imagem 7. Fachada da escola Waldorf Aitiara no bairro Demétria em Botucatu.



Fonte: Página da Associação Pedagógica Aitiara.

Segundo a SAB, alguns dos princípios norteadores da pedagogia Waldorf são:

- A aprendizagem não deve privilegiar apenas o intelecto, pois essa, dificilmente, atinge o ser humano por inteiro. As emoções e as sensações que acompanham a experiência de aprender dão sustentação ao que é captado intelectualmente (SAB, 2019);
- A expressão artística deve estar presente em todas as áreas do conhecimento, visando a favorecer e a possibilitar essa integração, ao expor, livremente, os anseios humanos. Quando a informação é elaborada no intelecto (pensar), passa pelos órgãos dos sentidos (sentir) e determina uma vontade (agir), ela se transforma em conhecimento. Pensar, sentir e agir é o caminho da aprendizagem (SAB, 2019);
- A aprendizagem deverá, necessariamente, respeitar e fomentar um ritmo adequado. A pedagogia Waldorf considera fundamental a alternância sadia e equilibrada entre concentração e expansão, entre atividade intelectual e prática, entre esforço e descanso, entre recordação e esquecimento (SAB, 2019);
- Os educadores devem trabalhar em conjunto com as famílias, pois as escolas Waldorf têm como meta básica fazer com que os pais acompanhem de perto o desenvolvimento de seus filhos. Escola e família trabalham, conscientemente, para a formação harmoniosa das crianças. Para isso, desde o momento da matrícula, a escola deverá

deixar bem claro aos pais qual é a proposta pedagógica. Os pais, então, de posse desse material, poderão refletir e tomar uma decisão consciente sobre a futura educação de seus filhos, participando assim, ativamente, desse processo (SAB, 2019);

- Pais serão chamados para conversas particulares sobre o andamento de seus filhos na escola e, ainda no que diz respeito o espírito de convivência entre a escola e a família, os professores deverão, pelo menos uma vez por ano, visitar seus alunos em suas casas (SAB, 2019);
- A escola promoverá passeios visando o entrosamento e a convivência social harmônica, como festas escolares, normalmente relacionadas às épocas do ano, devem ser prestigiadas pelos pais, assim como o evento do Bazar. O Bazar é fruto da organização e trabalho efetivo realizado, ao longo do ano, pelas famílias. Trabalhos de marcenaria, confecção de brinquedos, encadernação de livros, artesanato e pintura são executados pelos pais e expostos para toda a comunidade, revelando às nossas crianças a grande potencialidade humana (SAB, 2019);
- Grupos de estudos sobre a Pedagogia Waldorf e desenvolvimento infantil serão oferecidos aos pais para que escola e família caminhem juntas no processo de educação da criança (SAB, 2019).

Será explorado no capítulo II, o papel que a escola ocupou e ocupa na organização das sociabilidades inscritas e na mobilização do rural no discurso dos moradores. A escola é um marcador de diferença acerca de quem pertence à comunidade quem não pertence e, a partir da articulação da escola em um bairro na zona rural, é possível compreender a distinção de um rural bom, com cultura, civilizado e de classe média alta e outro ruim, associado a pobreza e atraso. Dessa forma, orienta-se o sentido da análise para os agentes desse processo e não para um espaço reificado, é preciso identificar os interesses em jogo e das relações de força entre os atores sociais, uma vez que a identidade materializada na relação com um espaço e com um conjunto de símbolos culturais repousa na possibilidade de se estabelecer relações de alteridade com “os de fora”, mesmo que esses residam e interajam em um mesmo território (CARNEIRO, 2008, p. 34).

É possível compreender a partir dos princípios da pedagogia Waldorf que ao se matricular os filhos em uma instituição voltada a essa pedagogia, uma série de compromissos morais e comportamentais entre pais, alunos e professores são acordados. Ao longo de alguns dos relatos de moradores que têm filhos na Aitiara, será possível observar a autodenominação “*pai Waldorf*”, “*mãe Waldorf*”, como referência a esses compromissos acordados a partir da

matrícula na escola. Como veremos, a presença da escola no bairro é determinante para escolha de muitos moradores, principalmente dos mais recentes, para se estabelecer no bairro. A ideia inicial de criar uma escola Waldorf no bairro partiu dos primeiros moradores ligados ao movimento antroposófico de São Paulo.

Cheguei em 1980, conhecia a pedagogia Waldorf e tinha terminado a faculdade de psicologia na PUC, fiz o seminário de formação Waldorf em 79 quando eu conheci o Fábio, meu ex-marido e aluno do primeiro colegial Waldorf no Brasil. Passei a fazer visitas mensais aqui em Botucatu, enquanto frequentava o seminário de formação em São Paulo. [...] Já nessa época, o Diete e a Annemaire assim como a Edlbjorg e o Jorge já havia tinham o ensejo da escola pois alguns dos funcionários já moravam nas casas em volta da Demétria e todos tinham filhos pequenos. Nessa época minha ideia era investir no projeto da escola e de um lar para crianças que sofriam mau tratos. Me casei em 84 com o F*, ambos já bem próximos da Demétria até que definitivamente nos mudamos em abril de 84 pra cá. O projeto do lar começou e recebemos as primeiras crianças que tinham denuncia de mau tratos, como era um projeto pequeno fazíamos de tudo um pouco e tinha o olhar para a saúde mental dessas crianças (Clarice, 62 anos, mora há 35 anos no bairro).

Esse trecho contém um relato sobre um dos aspectos mais significativos na constituição da escola Aitiara. Desde sua origem, ela teria uma proposta de trazer um ensino com metodologia estrangeira para moradores que já tinham algum ou muito contato com a Antroposofia, mas, considerando a escola uma ajuda assistencialista para os filhos dos trabalhadores rurais da Demétria. Segundo um dos fundadores da Estância Demétria, a escola foi uma solução para o problema da educação dos filhos dos trabalhadores da Fazenda.

[...] percebemos que o problema aqui era educação, os filhos das primeiras famílias que vieram trabalhar aqui não tinham escola e a escolinha daqui era vergonhosa (Renato, 67 anos, mora há 44 anos no bairro).

Essa ideia de associar, deliberadamente, os valores antroposóficos como uma solução cultural para aquele espaço se trate, também, de uma perspectiva colonizadora nos processos de representação e de identificação, essa perspectiva não compreende a sequência de eventos que fizeram com que um grupo de estrangeiros se juntassem a um grupo de trabalhadores rurais da região como algo contingencial na história, mas, sim, como algo fundante de uma história. Para exemplificar essa distorção, Laclau (1993, p. 36) assinala que uma coisa é dizer que os valores universalistas do Ocidente são uma prerrogativa dos grupos dominantes tradicionais, outra muito diferente é afirmar que o vínculo histórico entre os dois é um fato contingente e que pode ser modificado através de lutas políticas e sociais. Além disso, na perspectiva pós-

estruturalista, questionar as representações culturais pressupõe considerar que incorporam indeterminação, ambiguidade e instabilidades atribuídas à linguagem, enquanto atribuidora de sentido. Assim representar uma determinada expressão cultural como melhor, mais adequada ou “normal” implica, necessariamente, na produção de diferenciação e, portanto, é um ato de poder e que presume a própria possibilidade de seu questionamento.

Se por um lado a Estância Demétria estava sendo construída e fundada, materialmente, essa perspectiva fundacional é transferida, simbolicamente, para a vida dos trabalhadores rurais, já moradores da região e como veremos, acabou por afetar também diretamente a vida de famílias do entorno que já tinham outros modos de vida naquele espaço. Essa noção do tratamento das famílias dos trabalhadores atravessada pela ideia de ajuda, ou seja, de algo que precisa ser assistido, socorrido foi muito importante na construção dos marcadores de diferença nas hierarquias de poder que se movem no bairro e, também, será explorada em profundidade no capítulo III. Seguindo ainda o relato da mesma moradora.

[...] Começamos a receber estagiários de fora do Brasil ligados a Antroposofia, geralmente europeus jovens com 18 anos. Eram quase mais um filho porque não falavam português, mas ajudavam a cuidar das crianças. Eu e o Fábio sempre estivemos ligados ao impulso da escola e eu era a única brasileira para cuidar da parte administrativa burocrática para vincular o projeto a UNIFAC de Botucatu. Decidi então fazer pedagogia em Botucatu para poder assinar os documentos como diretora da escola. Antes do projeto da escola Waldorf e do lar pra crianças, tinha uma escolinha de primeiro grau bem precária que atendia aos filhos dos moradores da vizinhança no lugar que hoje temos o Espaço Persephone, centro de artes daqui do bairro. Acho que era a primeira escola rural do município de Botucatu. A escola começou informalmente, oferecíamos atividades três vezes na semana e os nossos filhos e os filhos dos trabalhadores rurais da Demétria estudavam lá. O lar começou já formalizado, também dava aula de alfabetização para os adultos na escola a noite. Era uma vida muito comunitária, vivíamos juntos, cozinávamos juntos, todos se conheciam. Eu fiz curso de alfabetização ligado ao MOBREAL pelo método Paulo Freire. O Mobraal tinha recursos do Estado, mas era muito pouco, como se fosse cem reais, comecei a pagar um dos alunos que seria ser motorista e ele usava a Kombi, único carro de tínhamos disponível, pra buscar os alunos analfabetos pra escola noturna. Ao mesmo tempo trabalhava na concepção da escola sementinha da Waldorf, mandava projeto e ele voltava até que achamos um professor da Rudolf Steiner em São Paulo pra nos orientar no que estava furado no projeto, ela foi essencial para o projeto ser aprovado. Também tinham muitas festas nessa época, viola, forró, muito bom (Clarice, 62 anos, mora há 35 anos no bairro).

Do ponto de vista dessa moradora, uma vida comunitária estabeleceu-se a partir dos vínculos com a escola. A escola proporcionou um espaço que aglutinasse uma vida pública em comum e, até hoje, assim o é para muitos moradores. No entanto, esse processo não ocorreu

sem inúmeras contradições e visões distintas. É preciso chamar atenção a dois pontos nesse contexto. Uma vida comunitária pressupõe uma vida entre iguais, entre pessoas em pé de igualdade. Contudo, por esse relato sabemos que se tratava de uma vida em convívio entre os moradores com casa própria, familiarizados com a Antroposofia, advindos, majoritariamente, de origem urbana e paulistana entre os trabalhadores rurais empregados da fazenda e suas respectivas famílias, que moravam por concessão na fazenda e sem qualquer vínculo prévio com a Antroposofia, ainda que, possivelmente, alguns pudessem se interessar legitimamente pela escola.

É interessante frisar, nesse ponto, que, em grande medida, os valores antroposóficos e a pedagogia Waldorf são instituídos como norma em um espaço que já era, previamente, ocupado por famílias das regiões vizinhas e atravessado por uma dinâmica que pressupunha hierarquização social, uma vez que se funda em torno de relações empregatícias entre os donos da fazenda, novos moradores e os trabalhadores da fazenda.

A análise da produção da diferença na chave pós colonial contribui nesse sentido para mudança de uma perspectiva da diversidade, aonde a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, tomadas como dados ou fatos sociais no sentido durkheimiano. Trata-se da essencialização do ser, a saber: ser mulher, ser homem, ser negro, ser branco, ser agricultor, ser brasileiro, ser europeu, etc.; que tomados sem relação com a história e com a produção de identidades “opostas” em hierarquias de poder, acabam por desconsiderar os processos de hibridação que envolvem dinâmicas complexas no estabelecimento das identidades. Tomada como fato social, essencializada, a política voltada a identidades normalmente adquire uma posição humanista e até mesmo cristã de “respeito ao próximo”, “valorização da diversidade” e, principalmente, “tolerância”. Essa chave interpretativa adquire assim uma conotação pedagógica e comportamental que não aprofunda questões de subjetivação política aonde a produção da diferença é em si um ato de poder. Isso, no entanto, não significa reduzir identidades sociais a grupos de interesse, já que são geradoras de significados coletivos e individuais que operam como fonte de agência e também como narrativa que atribui sentido a vida humana.

Nos próximos capítulos, buscamos explorar como a comunidade formada a partir desses laços por pessoas com diferentes motivações para residir nesse espaço, diferentes concepções do que residir no ambiente rural significa contempla múltiplos processos identificatórios de semelhança e de produção de alteridade e como, a partir do crescimento do bairro e da vinda de novos moradores, esses processos tornaram-se ainda mais intensos. Esse fenômeno de dinamização rural levou a um aumento dos preços dos imóveis e à especulação

fundiária, com o estabelecimento de condomínios no entorno que associado à Escola Aitiara, ressignificam o Demétria como bairro atrativo, exclusivamente, para classe média alta, com lojas de alimentos, de artesanatos, de pousadas e de bares destinados a famílias de alta renda. Assim, acirram-se antagonismos em torno do desenvolvimento no bairro, além de pressões para que o Demétria se torne um condomínio com ênfase na preservação ambiental, onde os vínculos com a agricultura se tornam, cada vez mais, restritos e a história do bairro é, assim, ressignificada a buscar outros caminhos. Essas situações são motivos de preocupação de moradores e de organizações locais, provocando controvérsias sobre os sentidos atribuídos a essa comunidade.

2.2 Ruralidades e usos sociais do rural

O renascimento do rural ou da revalorização de áreas rurais é um tema bastante amplo que envolve pesquisas, notadamente, nas áreas de sociologia, de geografia cultural e de economia e adquire contornos diferentes ao longo do globo. A partir da década de 1980, essa noção adquiriu força com o debate inglês sobre novas representações sociais do rural e transformações nas relações rural-urbano. Com o debate francês, na década de 1990, os estudos de Kayser (1990) constituem uma referência emblemática na renovação das dinâmicas sociais, econômicas e culturais nas áreas rurais, notadamente, vinculadas à formulação da Política Agrícola Comum na Europa (GRAY, 2000; MARSDEN, 1995).

No Brasil, novas formas de sociabilidade passaram a ser compreendidas, a partir de novos atores sociais que engendram modos de vida que não se explicam na dualidade campo-cidade (CARNEIRO, 2008). Nesse sentido, o Projeto “Rurbano” apresenta importante contribuição ao evidenciar que as novas dinâmicas em termos de geração de emprego e de renda no meio rural brasileiro podem ter origem urbana, isto é, são impulsionadas por demandas não-agrícolas das populações urbanas, como é o caso das dinâmicas imobiliárias por residência no campo e dos serviços ligados ao lazer como turismo rural e preservação ambiental (DEL GROSSI *et al.*, 2002; GRAZIANO; CAMPANHOLA, 2000). Particularmente, quanto às ruralidades brasileiras, pode-se, ainda, destacar, desde o início da década de 1990, o potencial da agricultura familiar como meio dinamizador das economias locais (ABRAMOVAY, 2000; VEIGA, 1992). Ainda na década de 1990, a descentralização política e a incorporação da noção de sustentabilidade forjaram novas perspectivas de desenvolvimento rural e novos referenciais para políticas públicas. A implantação do Pronaf despontou novas bases nesse sentido.

O programa incitou a constituição de instâncias locais participativas para a

manifestação de interesses e para a tomada de decisão democrática. Paralelamente, a essas transformações, três fenômenos podem, também, ser tomados em conta em relação à emergência da ruralidade contemporânea, a saber: (i) o reconhecimento da multifuncionalidade da agricultura; (ii) a ressignificação dos espaços rurais e seu consequente repovoamento; e (iii) a perspectiva de gestão territorial a partir da construção de esferas públicas descentralizadas que visam a composição dos interesses agrícolas com os dos demais setores sociais, interessados na dinamização das economias regionais e na preservação dos recursos ecossistêmicos e das culturas locais (CARNEIRO, 2014).

No caso do bairro Demétria, compreendemo-lo como uma área rural; da mesma forma como o Plano Diretor de Botucatu, bem próxima à cidade geograficamente e em relação às trocas sociais. Pode-se dizer que o bairro vem sofrendo o que poderia ser denominado em alguma medida de “uma pressão à vida moderna” (GRAY, 2000, p. 43), devido a um influxo de população e de competição pelo uso da terra onde a agricultura tornou-se menos importante e onde há uma diversificação dos usos da terra entre moradia, agricultura, indústria e lazer.

Martins (2001) observa que a associação clássica entre o rural e o agrícola acabou por restringir, para alguns pesquisadores, a sociologia rural à sociologia do desenvolvimento da agricultura, uma vez que muitos dos estudiosos desse campo voltaram-se para a análise do rural, a partir da perspectiva de sua modernização. Para além disso, tanto pela configuração histórica da dualidade campo agrícola/cidade industrial, como pela própria contribuição do campo da sociologia rural a essa perspectiva, a figura do agricultor permanece presente no imaginário da população em geral e de pesquisadores (CARNEIRO, 2008). Uma vertente importante desse debate consiste na desespacialização do conceito de rural, enquanto categoria do pensamento. Uma ruralidade desespacializada implicaria em quase todo espaço habitado sendo passível de ser experienciado como rural ou como urbano, uma vez que as representações sociais do rural foram tornando-se, cada vez mais, diferenciadas do espaço rural ou do que o rural, enquanto categoria analítica representava nominalmente ²³ (GRAY, 2000). Os estudos da década de 1980

²³ Em relação aos estudos de bairros rurais tradicionais no Brasil, podemos observar inúmeras diferenças quanto ao bairro Demétria. De modo geral, uma noção de pertencimento é existente assim como um forte sentimento de localidade é importante. Nas comunidades rurais tradicionais, boa parte do consumo alimentar advinha da família e de conhecidos e de vizinhos. A organização dos bairros rurais tradicionais gira em torno da religiosidade, com uma capela marcando tradicionalmente o núcleo central e a festa do padroeiro como um dos momentos mais importantes da reunião. Além de missas, de novenas e de ocasiões festivas, o outro acontecimento que reunia os membros dos bairros rurais era a organização de *mutirões*. Segundo Candido (1972), o mutirão era a manifestação mais importante do universo caipira, pois tinha a dupla função de resolver o problema de escassez de mão-de-obra disponível e, também, o de reforçar os vínculos de amizade e de religiosidade da comunidade. Uns doavam seus dias de trabalho e membros da família com a finalidade de desempenhar ações como roçar pasto, plantar, colher, construir moradias, etc. No bairro rural, ocorrem as relações de sociabilidade, uma vez que ele se desloca da propriedade rural apenas esporadicamente, por motivo religioso ou para comprar aquilo que não produz. O bairro

sobre a ruralidade inglesa foram pioneiros ao postularem uma distinção entre rural como localidade e rural como representação (HALFACREE, 1993). No primeiro, a ruralidade é tratada como um tipo específico de espaço que tem uma localização geográfica concreta, onde seu caráter é objetivado nos atributos físicos e sociais daquele local.

Como mencionamos, já a introdução desse trabalho, nossa ênfase está nos usos sociais da categoria rural articulados ao contexto da Antroposofia e da pedagogia Waldorf. Nessa chave, a ruralidade é um discurso que inclui formas de sociabilidade e de compromissos morais que são negociados entre o que esse espaço foi, o que ele é e o que ele pode ser para quem constrói suas representações. Inclui, também, imagens da paisagem, tanto visuais, como verbais, e relaciona-se, culturalmente, pela diferença a outras representações de outros tipos de espaços, particularmente, aqueles do espaço urbano.

Enquanto representação, o mundo rural pode ser visto como atrativo espaço de amenidades, relacionado a sua baixa densidade demográfica, proximidade com a natureza e possíveis relações comunitárias mais próximas (WANDERLEY, 2000). Essa heterogeneidade de usos do rural diz respeito a grupos sociais distintos que procuram investir nele como uma opção de reconstrução de projetos de vida, os quais são, também, distintos, em que se incluem os chamados neorurais que advêm de distintas origens profissionais do meio urbano (CARNEIRO, 1998).

Interpretar a ruralidade a partir dos usos do rural, compreendido como categoria do pensamento e seus sinônimos parte da premissa que os significados são a base da vida social. Os significados podem ser compartilhados em virtude de uma linguagem comum usada para falar sobre a realidade social pelas pessoas em conversas cotidianas, mas, de maneira alguma, isso implica um consenso, pois o significado comum passa a ser vivido e entendido de forma diferente por diferentes grupos. Retomando, assim, nosso principal objetivo que foi o de compreender como diferentes posições sociais expressam e compreendem a ruralidade e como diferentes interesses políticos são promovidos através do uso do discurso rural. Apresentamos, na Tabela 3, algumas das categorias mais frequentemente mobilizadas pelos moradores do Demétria para explicar o rural. As categorias foram divididas por sexo estrategicamente, pois foram entrevistadas doze mulheres e entrevistados doze homens.

rural concentra assim relações mais íntimas entre os indivíduos e as experiências do cotidiano, por participarem das mesmas festas e atividades, por compartilharem do mesmo credo religioso. Com frequência, as relações davam-se, a partir da cooperação e solidariedade, sem a prevalência de grupos ou lideranças (CANDIDO, 1972).

Tabela 3. Usos sociais da categoria rural por moradores.

Categorias	Número (f) de moradores que mencionaram a categoria
Natureza	17
Cuidado parental	16
Vida comunitária	14
Cultura-Educação	14
Trabalho	13
Saúde Mental	9
Alimentação orgânica	9
Vida simples	5
Tradição	4
Segurança	3
Saúde física	2

Fonte: elaborado pela autora.

O principal significado atrelado à ruralidade do bairro Demétria foi a associação entre rural e natureza. Uma bibliografia extensiva já foi produzida nesse sentido reforçando o quanto o rural é considerado sinônimo de uma paisagem natural pela população (ABRAMOVAY, 2000; ANJOS; CALDAS, 2014). A ruralidade supõe um contato dos habitantes com o meio natural em alguma medida maior do que nos centros urbanos. No entanto, chama-nos à atenção o quanto esse contato, frequentemente, é atravessado por uma visão idealizada da paisagem e sem um envolvimento corporal direto no trabalho envolvido para manutenção dessa paisagem, seja por meio do plantio de árvores, da agricultura ou de quaisquer atividades, diretamente, ligadas à preservação da natureza. Com frequência, essa forma de relação entre rural e natureza é comum em espaços onde o peso da agricultura na obtenção de renda dos habitantes é marginal e parece mais atrelada a uma “performatividade da ruralidade” (WOODS, 2010).

Por performatividade da ruralidade, entende-se a importância de contemplar o uso do corpo: um processo vivido, cotidianamente, no espaço, a fim de evitar uma compreensão da ruralidade contemporânea em que as representações sociais fiquem restritas a um “construto mental” (WOODS, 2010). Essa observação vai ao encontro das críticas pós-coloniais e decoloniais a Ciências Sociais como um todo e, mais especificamente, neste trabalho, também da teoria do discurso como proposta por Laclau (1992). Discurso, para esse autor, não se restringe aos elementos da linguagem, mas, sim, a qualquer relação de significação e de representação prática no mundo. Não há uma distinção entre práticas discursivas e não discursivas, o discurso é uma categoria que une palavras e ações, que tem natureza material e prática; por isso, a denominação de prática discursiva, uma vez que quaisquer ações

empreendidas por sujeitos, identidades, grupos sociais são ações significativas.

Segundo Mendonça (2014, p. 149), ao comentar sobre a teoria do discurso laclauniana, o social, nessa chave, não aparece como algo a ser desvendado ou desvelado, como se fosse possível alcançar a verdade na sua forma mais transparente e final, mas, sim, algo a ser compreendido, a partir de inúmeras formas, das várias possibilidades de alcançar certezas que, no entanto, são sempre contingentes e precárias. Nesta seção, atentamo-nos à interface entre a idealização do rural, como sinônimo de natureza a partir da noção de *idílio rural*, e uma gama de significados ligados à ideia de pureza e de refúgio da modernidade, que só encontram anteparo organizada em torno de binarismos e pela fabricação de uma representação do rural enquanto “problema ser resolvido”, engendrado a partir das narrativas da modernidade da qual a própria sociologia não escapa. De fato, a modernidade é a visão de mundo que fornece os pressupostos fundacionais dos conhecimentos sociais modernos. Edgar Lander (2005) oferece uma síntese da modernidade a partir de quatro dimensões básicas, a saber: (i) a visão universal da história associada à ideia de progresso, a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas; (ii) a “naturalização” tanto das relações sociais como da “natureza humana” da sociedade liberal-capitalista; (iii) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e (iv) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (“A Ciência”) em relação a todos os outros conhecimentos.

Interessa a nosso propósito, no estudo da paisagem, a partir das narrativas da modernidade, a natureza tornando-se um repositório de tudo que civilização não é: pura, desabitada, inconsciente, não racional, sem intencionalidade. Trata-se de um pensamento romântico, segundo o qual a natureza se torna o bem para a civilização, enquanto cabe ao pensamento científico dominar a natureza para a civilização beneficiar-se. Ao analisar os efeitos da globalização sobre os processos identitários, Burity (2001) ressalta, exatamente, como em nome da identidade instala-se uma luta para restaurar um mundo nostalgicamente idealizado de simplicidade de vida, durabilidade dos arranjos sociais e proximidade e confiabilidade das relações entre as pessoas, busca-se encontrar, na origem comum ou em um destino manifesto, a orientação que contradiga as tendências desestabilizadoras e a incerteza do presente (BURITY, 2001, p. 11), como refletem os relatos a seguir.

Ficamos aqui (no Demétria) em um fim de semana prolongado e foi amor a primeira vista, ficamos encantados com a escola, com a dinâmica do bairro. A possibilidade de morar em um lugar rural, próximo de produtos orgânicos. Alimentos frescos, ainda ter a escola dos filhos perto, não precisar de

automóvel aqui, transporte a pé ou de bicicleta. Tudo isso chamou muito atenção da gente. Em São Paulo é só carro pra qualquer lugar ou transporte público, mas totalmente dependente do carro (Gustavo, 42 anos, mora há 5 anos no bairro).

Me sinto grata por ter a oportunidade de morar aqui, agradeço de poder caminhar, o contato com a natureza, ver meus filhos crescendo nesse lugar, por tudo que o bairro representa, traz valores de vida (Marta, 50 anos, mora no bairro há 5 anos).

Ai, é muito agradável morar perto da natureza. A natureza é reconstrutiva, sanadora (Clarice, 62 anos, mora há 35 anos no bairro)

Pra mim representou um retorno a vida simples junto a natureza, é o principal (Elisa, 68 anos, mora há 25 anos no bairro).

Pra mim representa o paraíso, acho meio paradisíaco mesmo quando você pesa os benefícios e as decepções, é muito mais coisa boa do que ruim (Márcio, 54 anos, mora há 18 anos no bairro).

Meu foco é o bem-estar, em termos físicos, psicológicos, ter uma horta no condomínio, gostamos muito daqui, é um lugar que temos afinidade (Sônia, 51 anos, mora no bairro há 7 anos).

Morei muito tempo em São Paulo, almejava morar no interior, é uma comunidade que se preocupa com o meio ambiente, com o próximo, e isso me agradou, não tem isso em Botucatu. Aqui é um bairro, uma comunidade bastante unida. É um bairro que se preocupa em manter a natureza, essa é a preocupação de todos, se conversar com alguém de vinte anos atrás vai falar a mesma coisa, todos têm o propósito de morar em um lugar com a natureza, mas com tecnologias disponíveis, sem prejudicar (Bruno, 62 anos, mora há 4 anos no bairro).

[...] é a tranquilidade, isso aqui que você não está escutando, isso pra mim é importante. Imagina pra quem vivia em São Paulo, aqui é uma bênção (Cristina, 60, mora há 4 anos no bairro).

Apesar de tudo, não descobri um lugar melhor ainda no Brasil (Ingrid, 77 anos, mora há 10 anos no bairro).

A respeito do senso comum e do imaginário social na questão ambiental, é importante ressaltar que as disputas e que os confrontos, quanto à preservação dos recursos naturais, apresentam paradigmas conflitantes que refletem as relações simbólicas e do imaginário entre homem e a natureza. A partir da análise de áreas naturais protegidas, Diegues (1994) contrapõe-se ao “*Great Wilderness Debate*” norte-americano (CALLICOTT; NELSON, 1998), no qual a preservação da natureza se torna alvo de grande preocupação por parte de cientistas e de

ecologistas que se voltam ao argumento da completa e da necessária separação entre populações e parques de vida selvagem e que pode ser considerada uma formação discursiva hegemônica nas ciências da natureza. O autor argumenta a favor de uma nova perspectiva, da etnoconservação, a qual procura associar a conservação da natureza com os conhecimentos de populações tradicionais, invertendo a lógica de que essas populações seriam “predatórias”; ao contrário, seriam em grande medida responsáveis pelo manejo que favorece a biodiversidade dos locais que habitam.

A ideia de mito opera frente ao casamento falacioso entre o pensamento empírico-racional pretendo de neutralidade e objetividade e o mitológico, ligado as ideias de um paraíso perdido, beleza primitiva e a evocação do belo e do harmonioso. As áreas naturais protegidas são representadas como símbolos que remetem aos espaços mais profundos da psique humana, tais como refúgios de contemplação, onde a mente pode proteger-se da sociedade urbano-industrial (DIEGUES, 1994 p. 60). O autor considera, assim, a natureza intocável o próprio mito moderno da sociedade urbano-industrial, e que buscou legitimidade pelo discurso científico.

Podemos fazer uma alusão a esse debate, a partir do rural idílio, enquanto mito pós-moderno de uma felicidade supostamente intocada, pois se trata da mobilização do discurso da ruralidade em torno de um local protegido das mazelas do mundo moderno e, portanto, almejando um tipo de felicidade possível somente diante do que este espaço proporcionaria. Essa construção encontra, também, anteparo subjetivo nos princípios antroposóficos que, como mencionado anteriormente, não se fundam na separação entre natureza e cultura sendo assim princípios em alguma medida, antimodernos.

Enquanto uma segunda modalidade de representação nos discursos, o corpo é importante. Muitas vezes, a noção de integridade do corpo e como ela é alcançada ligam-se à construção das identidades (SAFATLE, 2015). Nesses discursos, o corpo aparece associado ao rural, enquanto possibilidade de uma vida mais saudável, tanto por alternativas em locomoção caminhando ou andando de bicicleta, como pela possibilidade de alimentar-se de forma mais saudável consumindo produtos orgânicos. Outros relatos referem-se à possibilidade de uma melhoria na saúde mental, seja por meio da contemplação da natureza, seja pela baixa poluição sonora e do ar. Nos relatos supracitados, todos os moradores, ainda que morassem na Demétria há mais ou menos tempo, tinham experiências anteriores de morar em cidades grandes, notadamente São Paulo, o que se apresenta em muitos relatos como comparação a vida que levavam antes nessa megalópole e aos benefícios que uma vida em um bairro rural de cidade do interior representou. Ainda que ligada a uma preocupação ambiental, veremos, na próxima seção, que apesar da origem agrícola do bairro, as construções discursivas em torno da

agricultura adquirem posições subalternas no bairro e em grande medida, refletem posições históricas da condição camponesa.

2.3 Agricultura no bairro: desafios e potencialidades

Associadas à ressignificação do rural, as construções discursivas, em torno da agricultura, ressaltam que esses espaços deixariam de serem reconhecidos como, prioritariamente, produtivos para se tornarem, também, espaços de consumo, desempenhando, por exemplo, as funções de residência e de lazer, que vão desde as diversas formas de turismo rural até a ocupação do campo por meio de residências permanentes ou como casas de campo. Nessa chave interpretativa do debate sobre novas ruralidades emergentes, os espaços rurais deixariam de ser percebidos como objeto do interesse exclusivo dos agricultores. No entanto, a questão da dificuldade de ter a posse da terra por agricultores e a terra como representante da luta por autonomia é histórica.

Para o camponês ou agricultor familiar²⁴, a terra sempre foi condição mínima para reprodução de seus bens materiais e simbólicos e andam, em paralelo, com o estranhamento do modo de vida urbano. Em nossa pesquisa, é muito representativo que os únicos agricultores e trabalhadores rurais entrevistados queixem-se, exatamente, de não terem a posse da terra e das consequências disso, como será explorado nos próximos relatos de entrevista ao longo dessa seção. Como ressalta Wanderley (2009),

[...] a generalização e desenvolvimento da agricultura familiar moderna no curso da história contemporânea só podem ser contemplados se admite-se que nossas sociedades, de alguma forma, o prefiram a outras formas possíveis de estabelecimento (WANDERLEY, 2009, p. 35).

A seguir, trazemos alguns relatos de moradores quanto as associações entre o local de moradia, o ambiente rural e a produção agrícola em suas trajetórias de vida.

²⁴ Na construção da categoria de agricultor familiar, manteve-se importante para os defensores da agricultura familiar que a dicotomia entre agricultor tradicional camponês e agricultor moderno fosse arrefecida, a fim de comportar híbridos intermediários entre um e outro. Principalmente, a fim de abarcar um número maior de agricultores nos programas de crédito governamentais, como Pronaf. Trata-se de considerar que os agricultores configuram sua realidade mesclando características de ambas as formas de produção e de modos de vida, com níveis diferentes de inserção no mercado, com diferente utilização de insumos e tecnologias, o que exige uma análise ampla das condições no ambiente familiar e nas condições externas que influenciam na dinâmica híbrida que nasce dessas condições (ABRAMOVAY, 2000; BUAINAIN, 2006; GAZOLLA, 2004). O ponto de encontro dentro da diversidade que essa realidade comporta, é o conceito de agricultura familiar entendido como aquele em que a família, ao mesmo tempo em que detém pelo menos parte os meios de produção, assume o trabalho no estabelecimento produtivo, ou seja, a mão de obra na cadeia produtiva é majoritariamente formada por uma família (BUAINAIN, 2006; WANDERLEY, 2000).

Quando criança eu me divertia muito, brincava com os filhos do Jorge, depois fui estudar à noite, terminei o colegial e fiz contabilidade e quando trabalhei no laticínio lá tinha muita parte elétrica então também fiz eletrotécnica. Os meus irmãos também trabalharam na Demétria e só uma irmã que trabalhou fora. A Fazenda faliu e meu pai comprou onde a gente morava todo mundo junto. Em 2000 eu casei, fui morar na cidade de Botucatu, mas foram só seis meses, senti muita falta do rural, não aguentei, pensei o que minha família, minha filha vai fazer aqui. [...] Não sei se vou ficar a vida inteira na agricultura porque é tudo arrendado, mas minha filha de 12 anos quer continuar (Leandro, 39 anos, morou quando criança na Estância e não mora no bairro, mas trabalha no bairro desde jovem).

Eu encontrei um senhor da Demétria, o Jorge, e ele me contratou, trabalhei dois anos na Demétria, com horta e ervas medicinais, foi a primeira vez que trabalhei na roça. Como ia trocar os funcionários, porque ele foi embora para Alemanha, me ofereceu ser caseiro na casa dele no condomínio Aitiaia [...] A gente sente que a pessoa para ter um lugar desse, eu sou registrado da área rural, sou trabalhador rural, tenho minha casa alugada e o pessoal fica questionando minha criação, não conhece, tem medo, nunca viu uma criação e gente fica jogando outros contra a gente para acabar com a criação. Penso que uma hora ou outra vou ter que sair daqui, mas eu fiz tanto pelo lugar, eu gosto daqui, tenho saúde, não fico doente. Se vou para outra cidade fico com dor de cabeça. Acho que é a natureza, não fico doente aqui, o ar faz bem, acho que eles descobrem isso, o máximo que puder ficar eu fico. Tem pessoas bacanas, que me respeitam, mas tem umas pessoas que não conseguimos conversar que já sei que vou ficar chateado com o que vai falar, por eles já tinha ido embora (Daniel, 48 anos, mora há 24 anos no bairro).

Decidimos se juntar com outras pessoas daqui que conhecemos em 83, por isso voltamos em 86. Chegamos como uma família de agricultores que queria trabalhar. O sítio Bahia, onde estamos, foi colocado à venda. Formou-se uma instituição para comprar aqui e tocar o sítio, fomos a família que assumiu esse compromisso. Antes morava no sul de Minas, ficamos também uns cinco anos no Rio Grande do Sul e meio ano em Belo Horizonte em outra fazenda. A associação Cambará que é a dona do sítio. No momento não tem tanta produção porque metade do sítio da foi vendido como lotes e ocupada por outras entidades, como a Associação Fênix e o Centro de Formação de Professores Waldor (Enrique, 59 anos, mora há 32 anos no bairro).

A partir desses relatos, evidencia-se aumento desigual de riquezas no bairro, entre os moradores que eram ligados ao movimento antroposófico de São Paulo e conseguiram estabelecer-se com outras profissões e com outras iniciativas no bairro, enquanto algumas famílias dos trabalhadores rurais ficaram sem perspectiva de trabalho e alguns permaneceram no bairro como trabalhadores subalternos. No entanto, isso não impediu que conservassem em alguma medida um sentimento de pertencer ao Demétria, ainda que somente alguns grupos privilegiados conseguissem se estabelecer com autonomia nesse espaço. Esse processo é descrito por Elias e Scotson (1994, p. 105) sobre como laços comunitários e familiares entre

peças que, por muitas décadas, haviam morado no mesmo lugar, convivido na infância, acabava mostrando-se como motivos mais fortes para permanecerem no bairro do que o fato de algumas delas terem enriquecido por profissões de classe média ou média alta, enquanto outras haviam permanecido comparativamente pobres e tinham ocupações proletárias, frequentemente ainda subordinados a esses grupos.

Em relação à identidade camponesa, é, socialmente, construída apoiada nas imensas assimetrias de poder entre agricultores de pequena escala face à intervenção massiva do Estado, em conjunto com empresas e organizações internacionais para a expansão do pacote tecnológico da Revolução Verde. É reivindicada em movimentos do campo como Via Campesina e MST. No caso da agricultura familiar, trata-se de um conceito genérico que, no caso brasileiro, emergiu, posteriormente, voltado a atender políticas de crédito para pequenos produtores, notadamente, o Programa Nacional de Apoio à Agricultura. O conceito acaba por incorporar um grande número de diferentes situações, mas de modo geral invoca como raiz histórica o campesinato, ainda que o campesinato e a agricultura familiar possam ter distinções.

A violência simbólica e concreta desse modelo hegemônico de desenvolvimento é um fenômeno, mundialmente, conhecido e traduzido na espoliação camponesa, de estabelecimento de impérios alimentares e na exclusão social dos agricultores de pequena escala e na grande quantidade de energia despendida para manutenção de complexos sistemas agroindustriais, na degradação ambiental e na erosão genética de espécies alimentares domesticadas associadas a diminuição da agrobiodiversidade e das sementes crioulas, só para nomear alguns desses efeitos (BORRAS JUNIOR; FRANCO, 2010; PLOEG, 2008; SEVILLA-GUZMÁN, 2001). Nesse sentido, além da expulsão de camponeses, a economia moderna exige profunda transformação dos corpos, dos indivíduos e das formas sociais em torno de um regime de normatização do homem econômico, no qual o trabalho e a natureza são moldados em torno de princípios predominantemente utilitaristas e de dominação para usufruto, representações bem distintas do valor que o camponês dá a terra e ao trabalho (ESCOBAR, 2005).

No caso brasileiro, Wanderley (2000) ressalta, também, a dissociação histórica nos espaços rurais entre a apropriação da terra e a função residencial. A grande propriedade, voltada às *plantations*, ainda hoje, representa uma forma urbana de apropriação do meio rural, associada a objetivos, exclusivamente, econômicos, que não envolvem o proprietário e sua família na vida social local, pois, raramente, habitam no meio rural, o que, em alguma medida, explicaria a carência de infraestrutura e de serviços no meio rural.

Em nosso caso, essa dissociação entre trabalho e local de residência adquire outros contornos. Face à ressignificação do rural (local de consumo), há aumento gradativo no número

de moradores e de habitação, bem como na oferta de serviços; no entanto, também aumentam as dificuldades dos agricultores quanto à propriedade da terra permanecem. De maneira geral, as políticas de identidade são uma das principais ferramentas para um horizonte de justiça social e de enfrentamento dos mecanismos sociais que cerceiam as possibilidades de mobilidade social. O protagonismo nas formas de enunciação de um coletivo é o que garante que os discursos identitários se orientem a produzir visibilidades capazes de mudar a forma como um espaço comum por ser afetado. Esse processo é o cerne da subjetivação política para Laclau (1992).

Ao comentar o debate sobre as políticas de identidades na chave laclauniana, Woodward (2000) argumenta que uma das grandes contribuições do autor foi compreender que, nas sociedades contemporâneas, não existe mais uma única força, determinante e totalizante, tal como a classe no paradigma marxista, que molde todas as relações sociais. Pelo contrário, há multiplicidade de centros, não sendo mais possível argumentar que a emancipação social esteja nas mãos de uma única classe. Para Laclau (1992), isso tem implicações positivas, porque esse deslocamento indica muitos e diferentes lugares, a partir dos quais novas identidades podem emergir e a partir dos quais novos sujeitos podem se expressar (WOODWARD, 2000, p 20). Nos relatos a seguir, exploramos a construção da identidade camponesa no contexto dos bairros Demétria e Roseira pelos moradores.

Eu sou nascido e criado aqui, sempre morei no Roseira, cheguei a ir pra cidade, mas por pouco tempo, não deu certo. Era uma fazenda dos meus avós, eles vieram da Itália e criaram onze filhos aqui. As famílias Benedito do meu vô e Vitoratti da minha vô se casaram e o bairro foi surgindo, eles chegaram mais ou menos em 1919. Aqui não tem muito disso [Antroposofia, organizações], o bairro Roseira é família, os encontros são sempre na Igreja daqui, na catequese, na festa do Padroeiro. O bairro representa tudo pra mim, é o lugar que nasci e vivo até hoje, meus tios, tias moram aqui, é uma união muito grande, todo mundo muito unido, representa para todas as famílias, vem de geração, os filhos não querem ir embora e poucos de fora vieram pra cá. [...] Nossa família é da ordem franciscana, Deus tá guiando, parece que é coisa de gostar de fazer, vou continuar, não quero vender nem ir embora. Meus irmãos também têm esse sentimento de ficar por aqui, é uma geração. A comunidade da Igreja, na missa todo mundo se conhece, as crianças vivem muito na Igreja, tem o coral, a catequese. Temos a violeira do bairro, a Caroline, ela é muito boa. Foi patrocinada pelo filho do Tião Carreiro, fez até homenagem no programa Viola, minha Viola, ela dá aula de viola, aprendeu tudo aqui, ganhou a primeira viola do avô com poucos meses de vida. [...] Hoje em dia não tem mais muito agricultor [no Roseira], o Chico meu primo é um dos pouco que ainda faz agricultura, mas pra ele. Tem bastante gente indo pra cidade (Carlos, 45 anos, mora desde que nasceu no Roseira).

[...] o bairro tá perdendo uma relação verdadeira com a agricultura já faz um

tempo, as pessoas que chegam aqui têm um envolvimento muito pouco prático. A noção de agricultura do bairro que o pessoal percebe é muito intelectual. Mesmo a Associação Biodinâmica estando instalada no bairro essa consegue mudar pouco essa tendência. Essa visão intelectual da agricultura tem a ver com a história do brasileiro, a classe mais rica sempre mandou em nos que faziam, pouco sobrou do orgulho de ser agricultor e da responsabilidade de ser um agricultor, para o proprietário, dono, a coisa intelectual tem uma responsabilidade ecológica, mas não tem força, capacidade, porque talvez não tenham a necessidade e agricultura você faz por necessidade, se você não faz bem-feito não tem o que comer. Acho que 90% das pessoas que moram aqui não entendem ou sabem a profundidade do que é a agricultura biodinâmica pro mundo, pro bairro, pra elas. [...] Tem que ter mais conversa entre as partes, diálogo, estudo, entre produtor e agricultor. O agricultor tem diálogo com a terra e não foca só na produção, foca em várias partes, o produtor tá focado em produzir algo, seja alimento, pra um sistema insaciável, desequilibrado, muitas bocas e poucas mãos, muito pra comer e pouco pra fazer, fica um sentido unilateral. Mesmo fazendo agricultura orgânica, você pode entrar na mesma lógica da economia, cultura e quando digo que falta cultura da terra, do animal, produz só verdura porque é isso que o mercado quer, deixa de ser algo pra proteger o meio ambiente, mas o sistema está doente, só poder ser transformado por um espírito de agricultor, não de produtor, são índoles diferentes (Enrique, 59 anos, mora há 32 anos no bairro).

Aqui virou um comércio só, a única diferença é o substrato, deveria mudar a posse da terra, ser neutra, ligada ao social, mas as terras produtivas estão todas virando condomínios, então não vai mais ter agricultura. Como aqui valorizou muito, muito mesmo, o discurso é que não dá pra ser agrícola, que as terras de produção têm que ser outras, eu penso diferentes, mas esbarra em outras pessoas. É uma pena que a parte rural está desaparecendo, sabe tem uma raça que chama gaúcho, são exploradores, transformam tudo em lucro pela terra e aqui teve muito gaúcho. Também tem uma elite conservadora que fica por trás da Antroposofia. Você vê, o Paulo Cabrera tem um ano e meio pra sair de lá, vai acabar tudo. A escola está indo bem, ainda tem o apelo ao social, mas o apelo da biodinâmica e Antroposofia ficou restrito ao Pedro, Marcelo, Jorge. O resto funciona um bairro normal, só um pouco afastado da cidade (João, 61 anos, mora há 31 anos no bairro).

[...] o desafio daqui com agricultura que via era das condições climáticas. Os dias sem chuva dava desespero, fizemos uma reserva de que se não entrar nada no mês, a gente ainda tem da onde tirar, mas esse luxo só faz 4 anos. Em 2016, choveu granizo aqui e destruiu tudo, cerca de 70%, liguei para não depositarem o dinheiro do CSA mas falaram que agora que eles deveriam apoiar e ficaram dois meses recebendo só dois produtos, às vezes, quatro itens e ninguém deixou de pagar. Entre Bauru e Ourinhos são 230 famílias e São Paulo são 20 famílias, comprei as coisas de outro produtor para o CSA de São Paulo e o pessoal falou que não pagaria por que queriam continuar recebendo só da minha (Leandro, 39 anos, morou na Estância quando criança e trabalha desde jovem no bairro, mas não mora lá).

No caso do bairro Roseira, as concepções de trabalho, de terra e de homem são construídas em um contexto de catolicismo tradicional popular, o que implica outras construções de sentido, nas quais o trabalho está mais intimamente ligado à condição do homem

em face a Deus, o que se contempla na máxima: poder trabalhar é ser abençoado (WORTMANN; WOORTMANN, 1997). O catolicismo rústico brasileiro sofreu influência fundamental do catolicismo popular português, cujo ponto de apoio é o culto aos santos: cada família se orgulha de seu padroeiro, sustentando festas em datas consagradas. Geralmente, as comemorações são formas de garantir que um santo ou que um patrono da região permaneça sendo generoso com os habitantes devotos do lugar. No caso de o santo sentir-se insatisfeito, poderia vingar-se com secas, com colheitas ruins, com pragas ou com outros tipos de demandas (QUEIROZ, 1968).

No caso do bairro Demétria, as críticas tecidas pelos sujeitos que de fato enxergam a terra como modo de vida vêm alinhadas a um sentimento de esvaziamento de sentido da identidade rural, face às mudanças desse espaço. As práticas culturais ligadas a Antroposofia são fortes marcadores de diferença em relação a cultura caipira dos trabalhadores rurais e moradores ligados à terra pela questão do trabalho e geracional. Nesse sentido, as articulações em torno da terra ligada a lógica simbólica camponesa têm se tornado uma prática discursiva marginal ou contra hegemônica. Para os agricultores, trabalhadores rurais, e também no caso dos moradores do bairro Roseira que estabelecem uma relação com a terra ligada à memória e tradição, há a percepção de que as transformações desse espaço com a vinda de moradores de origem urbana traduzem uma espécie de cisão entre a ligação direta que eles estabelecem entre as categorias de trabalho-corpo e terra. De maneira geral, a percepção do trabalho na terra é concebida em dependência do corpo: trabalhar é usar o corpo para plantar e sentir os reflexos do trabalho no cansaço, no suor, no esforço da colheita, ao tirar leite das vacas, etc.

Há, também, um esforço, no sentido de destacar que a produção possui além de um significado econômico um significado ético que se refere a origem dos produtos cultivados, a terra e o trabalho têm sentido moral e de valorização de si. São muitos os desafios observados em relação à reprodução social da família e continuidade das atividades.

Em 2007, juntamos toda a família no negócio, menos o Edmilson e a Renata que estava na padaria aqui na Demétria. Em 2011 minha outra irmã veio pedir trabalho e antes só tinha uma moto. Consegui comprar um Fusca para trabalhar na horta e adaptamos ele como roçadeira, depois vendemos e compramos uma Kombi, fundiu o motor do Fusca. Nessa época começou uma feira no bairro, o Jorge Blaiç voltou da Noruega e começou a querer vender e propôs para mim vender em São Paulo, eu vendia pra ele vender em São Paulo. Depois começou a feira em Botucatu, até hoje saio nas duas feiras do Alvorada e de Botucatu. Em 2007, o salário só dava para se manter, aí veio a proposta de fazer feira em São Paulo de quinta-feira, mas tinha o monopólio dos produtos orgânicos em Santo Amaro, onde a ABD decidiu montar a feira, a gente carregava no caminhão do Paulo e íamos para feira. Um ano depois o

peçoal de Bauru fez uma proposta de feira. A feira de São Paulo deu muito certo porque consegui parceiros de sul de Minas e do Ceará para trocar produtos e lá vendia bem. De sexta comecei a levar para Bauru para comprar a caminhonete e pedir dinheiro emprestado para o Jorge. Fizemos a feira em Bauru por 2 anos e comecei a entregar com outro caminhão bem velho que emprestei do Jorge, o que eu pagava para o Paulo ele ficava com custo zero do frete. O caminhão sempre quebrava, mas na volta, o que era bom, porque já tinha vendido. Com o caminhão novo veio um outro alemão com uma história do CSA e pedagogia do campo. O Herman veio falando de CSA, pensando que não funcionaria no Brasil, as pessoas pagariam antes da entrega e eu comecei a organizar as caixas com produtos. Já começou a funcionar bem, alguém de Bauru descobriu e ofereceram de fazer em Bauru também. Foi crescendo a quantidade de famílias, mas o transporte era no Fiat Uno, as famílias ofereceram para pagar o combustível e o pedágio e eu aceitei, a caminhonete quebrou e comprei uma Fiorino e uma carretinha. Comecei a entregar em Ourinhos também, de Bauru para Ourinhos em 2013. Aí minha irmã advogada veio trabalhar na horta, ela começou a me ajudar na parte de entrega e contabilidade. Tive uma batida de carro em Bauru, o pessoal de Bauru veio com propósito de outro depósito, mas não tinha transporte e pensei em procurar um caminhão usado que custava 60 mil, tinha 30 mil. Voltei para Bauru em 2014 fazer reunião, das 40 famílias, 12 compareceram. Expliquei a situação do transporte insuficiente e da falta de dinheiro para comprar um caminhão e eles decidiram financiar o caminhão, me falaram para financiar no projeto Mais Alimentos do Banco do Brasil. Fiquei com medo né porque nunca tive garantia com agricultura, a preocupação era sempre climática, mas acabei financiando um caminhão novo, vendi a Fiorino e comprei a caminhonete. Compramos trator só depois dos primeiros anos, antes alugava [...] Faço parte da Associação produtores orgânicos Botucatu, no sistema participativo somos em doze, são duas visitas anuais de pares onde todos têm que estar presentes e o de verificação que vão só dois para verificar a documentação. A certificação participativa é nessa reunião (Leandro, 39 anos, morou na Estância e trabalha desde jovem no bairro, mas não mora lá).

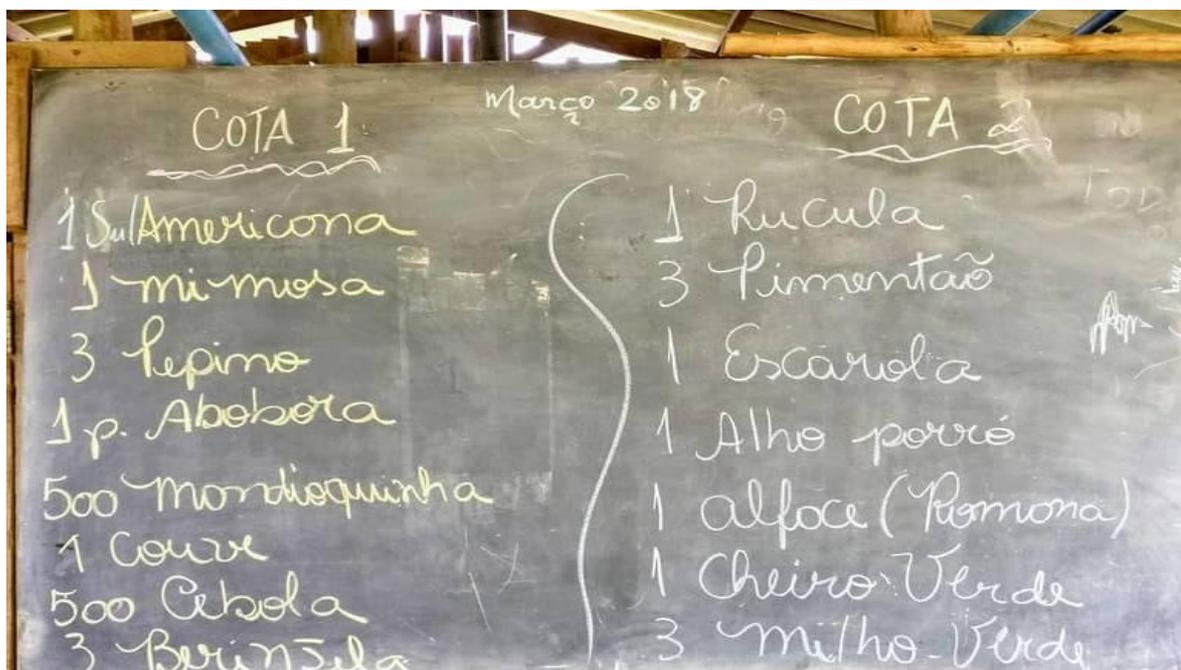
O agricultor em questão ressalta preocupações com a venda de seus produtos (Imagem 8) e menciona uma nova estratégia emergente que visa a aproximação entre consumidor e produtor, denominada agricultura com suporte da comunidade CSA (*Community Supported Agriculture*, livremente traduzido como *Agricultura Apoiada pela Comunidade*). Esse sistema é um contrato formal ou informal baseado no pré-financiamento total da produção por um grupo de consumidores, o que fornece um crédito antecipado aos agricultores (Imagem 9).

Imagem 8. Horta de agricultor do bairro Demétria.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisa.

Imagem 9. Lista do CSA Demétria dos produtos disponíveis.



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisa.

O CSA é derivado de outro mecanismo de apoio aos preços da Política Agrícola Comum (PAC) europeia. Objetivando buscar equidade social e preservar as localidades onde a

agricultura e a sociedade rural se desenvolvessem, a PAC adotou esquemas de intervenção de mercado para apoiar os preços individuais recebidos pelos agricultores por seus produtos. De modo geral, era pago um subsídio, por exemplo, aos produtores de trigo, de algodão, de tabaco e de ovelhas para compensar qualquer déficit entre o preço de mercado e uma meta de preço que garantiria um rendimento adequado, sem aumentar, indevidamente, o custo dos alimentos para os consumidores (GRAY, 2000). Trata-se de um pré-financiamento do CSA sobre o custo de produção e da mão de obra. No caso do CSA, cada consumidor membro do grupo recebe uma quota semanal de produtos combinados, antecipadamente, com o produtor; trata-se de uma alternativa solidária, uma vez que os valores de custos são combinados segundo o interesse de ambas as partes, não através de uma oposição entre o consumidor na busca de menores preços e produtores almejando maiores lucros. É uma estratégia interessante para o agricultor familiar que corre menos riscos de perda de produtos, mantendo uma demanda constante. Atualmente, o modelo CSA faz parte de uma organização transnacional, financiada por instituições ligadas à filantropia e ao desenvolvimento sustentável na Europa, que visa ampliar essa forma de consumo e produção globalmente.

Segundo a Urgenci International, organização à frente da articulação das redes CSA, os CSAs são uma forma de manter e de desenvolver a agricultura familiar orgânica de pequena escala e alcançar a soberania alimentar local para cada região e comunidade globalmente. A Urgenci busca promover parcerias entre produtores e consumidores na busca pela solução de problemas associados com a produção e distribuição da agricultura intensiva em larga escala, trata-se em grande medida de uma estratégia de enfrentamento para economias locais (URGENCI, 2019).

No Brasil, o CSA apresenta-se como uma organização sem fins lucrativos que constrói, de forma a servir como modelos, projetos agrícolas baseados na comunidade, nos quais os agricultores podem se orientar para garantir um futuro a pequenos empreendimentos agrícolas. O CSA Brasil cumpre o papel nacional de articular as redes de CSA no território nacional, também acompanha e supervisiona estes projetos.

[...] o objetivo das redes é desenvolver uma diversidade na agricultura na qual as fazendas e seus trabalhadores têm garantida uma renda equilibrada, sólida e são apoiados no processo de transição para uma agricultura ecológica de modo a fortalecer a agricultura familiar e aproximar as pessoas da cidade para o campo. Esse formato de rede ainda deve buscar parcerias com instituições locais, principalmente escolas, de modo a proporcionar a cooperação para a saúde das famílias e melhora a alimentação de adultos e crianças. A criação do CSA Brasil foi apoiada pelo Ministério da Agricultura. Além disso, também é apoiado por doações e taxas de associação. O CSA Brasil também é representado na rede Urgenci Internacional (CSA BRASIL, 2019).

É possível compreender distinções importantes quanto aos regimes de representação nas construções discursivas do CSA em relação às construções discursivas de movimentos tradicionais do campo, como o MST e a Via Campesina. O CSA parece ir ao encontro de um regime representacional que comporta em alguma medida o rural desespecializado, uma vez que ainda se busquem alternativas de consumo e de produção, não questiona em profundidades estruturas de poder e de discursos hegemônicos ligados à questão agrária e alimentar, já que não oferece ferramentas para que agricultores façam valer o direito à função social da terra.

Desde sua gênese, o MST tem sido a principal organização no desenvolvimento dessa forma de luta no Brasil. Não é possível desvincular sua formação dos enfrentamentos políticos que norteiam a ocupação da terra e reproduz-se nos processos de espacialização e de territorialização da luta pela terra. Não obstante, o movimento ainda que esteja em constante transformação, compreende a agricultura familiar e camponesa no cerne da construção identitária do sujeito sem terra. Assim, “[...] para os sem-terra a ocupação, como espaço de luta e resistência, representa a fronteira entre o sonho e a realidade, que é construída no enfrentamento cotidiano com os latifundiários e o Estado” (FERNANDES, 1999, p. 10). Historicamente, a reprodução social dos agricultores é garantida pela associação direta entre território, espaço produtivo e modo de vida.

Como o MA pratica agricultura orgânica, ele tem uma parceria com outros agricultores da cidade de Botucatu, que não moram no Demétria, a fim de obter o selo (SisOrg) coparticipativo de garantia de qualidade e de procedência de alimentos orgânicos *in natura*. O Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) aponta dois conceitos fundamentais na produção orgânica, quais sejam: (i) a relação de confiança entre agricultor e consumidor e (ii) o controle de qualidade.

Para tanto, há procedimentos de certificação orgânica. O selo SisOrg é obtido por meio de uma Certificação por Auditoria ou por um Sistema Participativo de Garantia. Os agricultores familiares são os únicos autorizados a realizar vendas diretas ao consumidor sem selo de certificação, desde que integrem alguma organização de controle social cadastrada nos órgãos fiscalizadores. Na certificação por auditoria, um inspetor de uma empresa terceirizada vai até a propriedade rural checar se as normas estão sendo seguidas. Na participativa, forma-se o Organismo Participativo de Avaliação da Conformidade (Opac), uma espécie de certificadora, porém composta pelos próprios agricultores, técnicos e consumidores de um grupo, o que a torna bem menos custosa economicamente. Na certificação participativa, se um agricultor apresentar irregularidades na comercialização, todo o grupo perde o selo SisOrg (BRASIL,

2011).

Outro importante mecanismo para comercialização dos produtos e de manutenção das atividades agrícolas mencionado são as feiras-livres, tradicionais na maioria das regiões brasileiras. Nelas, vende-se de tudo um pouco, conforme os produtos típicos de cada localidade, permitindo com frequência aos agricultores venderem sua produção sem a interferência de terceiros, ou seja, não há intermediários nesse processo, existindo um canal direto de comercialização entre agricultor e a população. Muitos estudos mostram as feiras como uma importante estratégia de comercialização para agricultores familiares (DAROLT, 2012). Um dos principais motivos associado por agricultores familiares como vantagem das feiras é o melhor preço que recebem na venda direta, além da fidelidade dos consumidores das feiras.

Durante as feiras, os agricultores observam que o contato direto facilita sua organização de produção frente a demanda de produtos e de aspectos de qualidade pelo consumidor, uma vez que o contato direto facilita a comunicação de suas vontades, reclamações ou elogios quanto ao produto diretamente com eles. Outros aspectos favorecidos associados às feiras livres foram a praticidade na venda, sem exigências de embalagens e o menor custo da manutenção desse tipo de comércio para o agricultor (OLIVEIRA, 2014). Ainda com relação a desafios para reprodução social dos agricultores no bairro, as dificuldades de acesso à terra junto a especulação imobiliária causam o sentimento de muita indeterminação e incerteza em relação ao futuro e às possibilidades de continuidade das atividades.

Um dos sítios mais antigos, o sítio Bahia, onde se encontram uma padaria, um mercadinho e um laticínio, é administrado em família por um agricultor que chegou na Demétria há mais de trinta anos. No entanto, veremos que isso não foi condição suficiente para que essa família ocupasse um lugar de destaque nas disputas e hierarquias da construção do rural na Demétria. A permanência desses membros nesse espaço é, constantemente, ameaçada, por não serem proprietários dessas terras, que ainda pertencem a associações ligadas ao movimento antroposófico de São Paulo. Com a crescente especulação imobiliária do bairro, o sentimento de indeterminação em relação ao futuro é cada vez maior para essa família, como relata a filha mais velha.

Eu nasci aqui, então são vinte e dois anos morando no bairro, no caso nasci nessa casa aqui mesmo [...] meus pais, meus irmãos e meus avós moram aqui também, na mesma casa. Eu estudei desde o Jardim na Waldorf, me formei lá, meu pai é agricultor biodinâmico, trabalhou na Fazenda Demétria muito tempo. Eu cresci aqui cercada disso, mas foi pelo trabalho dos meus pais [...] eu administro a loja e a padaria com meus pais. Eu considero um privilégio (morar no Demétria) mas que vem mudando muito por aqui, de forma

negativa, comercial. Antes aqui conheciam-se todos, o bairro era uma comunidade, todo mundo se conhecia pelo nome, se encontrava. Hoje tem muitas pessoas, casas e o aluguel aqui é muito caro. A agricultura sofre muito com isso. As associações daqui tiraram as terras que deveriam ser pra agricultura pra fazer loteamento, a Associação Cambará, a ABT-SP só tem reduzido área que poderia ser para plantio por causa das dívidas. Tem contrato de despejo das áreas cedidas, a gente mesmo não sabe o futuro aqui, tem muita desconfiança quanto as possibilidades, insegurança grande. Meus pais acreditam e vão ficar até o final, mas a insegurança é grande. Eu gostaria de continuar o trabalho que eles começaram aqui [...] A especulação comercial e a falta de envolvimento das pessoas do bairro é difícil, as pessoas vêm aqui pela natureza, pela beleza (Marcela, 22 anos, mora desde que nasceu no Demétria).

Ainda que tenha participado da história do bairro desde que nasceu, essa família experimenta opções restritas nas relações de poder, pela falta da propriedade da terra. Veremos que outros casos de famílias que costumavam trabalhar na Estância Demétria e, até hoje, não têm um pedaço de terra seu no bairro – ainda que tenham criado forte identidade e relação de pertencimento.

A minha vida é aqui, mas a terra aqui é arrendada, a gente vem cá todo dia (Leandro, 39 anos, morou na Estância e trabalha desde jovem no bairro).

Faço parte da Associação Biodinâmica. Já fiz parte da diretoria, hoje estou como membro. Tem um papel importante para fomentar a agricultura biodinâmica, se envolve com sistema participativo. [...] Tem que garantir formas jurídicas, desenvolver formas jurídicas de garantir a função agrícola social da terra. A finalidade do Sítio Bahia inicialmente era a agricultura e educação no campo, o espaço físico da Demétria, a ideia era que ficasse garantido agricultura pras próximas gerações, esse era o ideal. Queriam fazer áreas de proteção ambiental onde não podia construir nem vender. Mas com a pressão de moradia, imobiliária em áreas que deveriam ser para agricultura, ficou desequilibrado. Também tem a pressão do mundo, de querer agricultores orgânicos e o mundo precisa de agricultores orgânicos, biodinâmicos e hoje tá parecendo uma indústria de parafuso (Enrique, 59 anos, mora há 32 anos no bairro. A terra e casa onde moram ainda é por concessão).

O bairro está em uma zona de proteção contra agrotóxicos, pelo menos em relação a isso. Mas a gente tem que conviver com avanço de culturas agrícolas convencionais, bastante incômodos, com barulho de corte de cana próximo, cheiro do corte, e sabemos da contaminação pelo vento, pela água do bairro, essa proximidade incomoda bastante. Vez ou outra algumas pessoas aqui se organizam para ir nos órgãos, já chegaram a suspender o corte de cana próximo, mas sempre volta (Marta, 50 anos, mora no bairro há 5 anos).

A maioria dos moradores não somos agricultores, são pouquíssimos os agricultores aqui dentro e a relação predatória com a terra existe, aqui ainda tem cerrado presente. No meu terreno, quando comprei, plantavam batatas. O

peçoal mais ligado com isso que foi buscando aprender com o local [...] se você conhece você cuida, antes aqui só tinha braquiária, o terreno precisava de roçado, nisso muitas árvores pequenas do Cerrado morreram por ignorância nossa. O Tita me ajudou a organizar isso, o peçoal nativo não conhece muito também, tem as árvores, mas têm as flores do Cerrado que são pequenas, tem que ensinar, se não o peçoal tira. [...] Hoje já tem loteamentos pequenos, e se prioriza os caminhos dos carros e não dá prioridade a andar de bicicleta ou a pé, isso vai mudando a paisagem. Tem também a parte alimentícia que é mais fácil de escoar, mas a parte mais artística fica mais difícil, os artesanatos sobram e a comida é bem cara. Talvez seja isso, não tem espaço (Joyce, 61 anos, mora no bairro há 30 anos).

[...] realmente acredito que o bairro deveria ter mais respeito com os agricultores e com um movimento mais unânime de preservar as características do bairro, da agricultura e algumas pessoas se preocupam mais com o lado especulativo, a terra não deveria nem ser vendida. Hoje ainda me exponho muito, bato de frente com pessoas que querem esse movimento especulativo, em transformar em um bairro cada vez mais de luxo (Juliano, 60 anos, mora no bairro há 11 anos).

Os relatos supracitados fazem jus a um dos principais desafios relativos ao desenvolvimento territorial: a multiplicidade de interesses envolvidos que se sobrepõem de modo a marginalizarem atores menos influentes nas instituições locais e subalternos nas hierarquias de poder. Há muitas iniciativas para defesa de propostas de desenvolvimento e de ocupação do solo no Demétria. Em nossa pesquisa, foram mencionadas quatro iniciativas ligadas à agricultura, quais sejam: (i) a Associação Brasileira de Agricultura Biodinâmica, responsável por realizar pesquisa, cursos e prestar consultoria a produtores rurais; (ii) a Associação Instituto Biodinâmico, para certificação de produtores orgânicos; (iii) o Instituto Elo de Economia Associativa, que realiza um curso de pós-graduação *lato sensu* em parceria com a Associação Biodinâmica e com a Universidade de Uberaba-MG voltado para produção orgânica; e (iv) a Associação de produtores orgânicos de Botucatu.

Ainda nesse sentido, as iniciativas ligadas à agricultura parecem não ter um papel concreto para o fortalecimento da agricultura no bairro, uma vez que muitas delas se voltam, principalmente, a prestar serviços de consultoria externos ao bairro. Além disso, a identidade dos moradores do Demétria, de maneira geral, aparece vinculada como mencionado anteriormente a esse rural híbrido, que comporta elementos de um rural tradicional e do que seria um rural moderno, ligado principalmente a noções de sustentabilidade e a articulação com a escola Aitiara Waldorf. Nesse sentido, festas tradicionais de comunidades rurais ligadas principalmente a santos católicos ou produtos sazonais, e que são presentes no bairro Roseira e são “substituídas” por festas ligadas à Escola Aitiara ou ao Bloco de Carnaval Unidos da Demétria no Demétria. Alguns mutirões ligados, principalmente, a iniciativas ambientais do

bairro são realizados como plantio de árvores pela ONG Nascentes, observação de pássaro pelo grupo Passarinhando e coleta seletiva de lixo pela Associação Fênix.

A possibilidade articulação de elementos tradicionais e modernos compõem essa ruralidade multidimensional formando um conjunto de relações de sociabilidade heterogênea, do que pode ser denominado ruralidade socioambiental, aonde os membros da comunidade se aproximam em função de uma tradição reeditada como forma de expressar uma das dimensões de um estilo de vida que agora serve de atração ao público urbano (BRANDEMBURG, 2010). A identidade ligada a um bairro mais agrícola deu lugar a uma comunidade com interesse em uma vida que de alguma forma performe uma ideia de ruralidade em um processo que pode ser chamado de “mercantilização da própria identidade” (ANJOS; CALDAS, 2014). Um dos moradores do bairro Roseira exemplifica esses novos sujeitos, a partir de uma população, majoritariamente, urbana que se interessa em elementos de consumo da cultura caipira, como produtos artesanais e comidas típicas e um relato de uma moradora que reconhece a agricultura como um valor do bairro sem ter, no entanto, qualquer implicação na vida prática e cotidiana da maioria dos moradores.

Eu montei o restaurante aqui faz cinco anos, trabalhava lá no laticínio com o Paulo Cabrera, tinha um barracão que alugava e fazíamos a feijoada, mas só abria aos sábados. Ficamos dois anos e decidi parar, mudar, tinha uma senhora que trabalhava na cozinha da Fazenda Demétria e nos juntamos pra fazer o restaurante, continuei lá e depois parei um ano até decidir voltar sozinho. Minha amiga que cresceu comigo e cozinhava muito bem se juntou e deu certo, deu certo o movimento, fui inventando e cresceu muito rápido. Hoje já penso em aumentar, puxar varanda pro pessoal, de sexta vem muito os pais da escola, de sábado vem bastante do bairro todo da Demétria e de domingo vem muito de Botucatu, pra ouvir música caipira ao vivo. As firmas do entorno também perderam muito funcionários daí o movimento caiu bastante. A cozinha aqui tem muito influência mineira da minha avó. No Demétria tem um pessoal que ainda mexe com agricultura dessa (biodinâmica), o Paulo, o Christophe (Carlos, 45 anos, mora no Roseira desde que nasceu).

Hoje, falta agricultor aqui, a Fazenda Demétria já foi um grande referencial no Brasil. Aqui tem muita classe média alta falando que quer defender a agricultura, mas não tem agricultor. No entorno os lotes são de 23 mil metros quadrados e no centro era de 3000 metros quadrados para a agrovila que é a proposta da Agricultura biodinâmica, mas isso não funcionou. Até 1999 não podia residência nessa área agrícola, eu fui a segunda a comprar lote na área agrícola. Tem muita gente com hortinha de quintal, mas a proposta grande da agricultura não funcionou (Teresa, 61 anos, mora há 18 anos no bairro).

Interessa-nos, desse ponto de vista, ainda que a população majoritariamente não tenha vínculos diretos com a agricultura ou com os agricultores, o valor moral da produção de

alimentos se desloca para o consumo de experiências esteticamente ligadas a ideia de um rural tradicional no bairro. Nesse sentido, os moradores mais antigos acabam por incorporar nas lojas e restaurantes locais características estereotipadas sobre o que seria a vida no campo: a oferta de produtos frescos, cafés coloniais, cozinha típica de fogão a lenha, shows de viola caipira e ambientes de decoração rústica, que remetem a simplicidade e assim por diante (Imagem 10 e 11).

Imagem 10. Restaurante Cantinho da Viola no bairro Roseira.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisa.

Imagem 11. Restaurante Cantinho da Viola no bairro Roseira.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisa.

A importância de identificações com a escola Aitiara representa para que esse espaço rural seja ressignificado, enquanto espaço idílio. De modo a associar a elementos modernos que positivam o que seria uma ruralidade ligada exclusivamente a roça, à tradição, aos agricultores e mesmo ao atraso e à pobreza. A escola é o maior atrativo para potenciais moradores para o bairro, como mencionado anteriormente, e é, também, a escola quem favorece uma vida comunitária representativa da possibilidade desse rural idílio, como um local melhor para os filhos, notadamente as crianças, ou seja, como uma possibilidade de investimento positivo do cuidado parental ligado a segurança de estar entre pessoas que compartilhem um projeto de vida em comum.

2.4 Rural idílio, etnicidade e classe

Desde sua fundação, a escola Aitiara representou o núcleo aglutinador em torno das práticas culturais ligadas ao movimento antroposófico. No entanto, a identidade ligada à Antroposofia não é compreendida da mesma forma nem por moradores mais antigos do bairro nem por moradores mais recentes. Apresentamos alguns relatos de moradores mais antigos, que residem no bairro há mais de trinta anos e que participaram da aquisição dos primeiros lotes ilustra como essas identificações são diversas.

Tive ligações com todos, com a agricultura biodinâmica, com a Antroposofia e com a pedagogia Waldorf. A Antroposofia é a base da pedagogia. Hoje me sinto próxima da Pedagogia, mas da Antroposofia como vida não. A Antroposofia é reencarnacionismo, cristã, eu sou espiritualista, kardecista e simpatizo com a base antroposófica, mas não sou antroposofa como os Blaich (Joyce, 61 anos, mora há 30 anos no bairro).

Eu vim de Santa Catarina quando conheci a Demétria, entendo que a biodinâmica tem toda parte social, da medicina, o colégio que cursei na Inglaterra era de base antroposófica, na província de Sussex. O contato com a Antroposofia e pedagogia foi natural, não dá pra entender uma coisa sem a outra. Não me considero antropósofo, o Steiner não é meu mentor, mas tem muitas coisas na Antroposofia que fazem sentido, a questão prática, é uma prática espiritual (João, 61 anos, mora há 31 anos no bairro).

Já na minha infância levava uma vida antroposófica, éramos vegetarianos, não por causa de filosofia, mas por necessidade. Morava em uma fazenda no Rio (de Janeiro) e minha mãe fazia rodízio com nós meninas pra cuidar das plantas, cada semana uma regava, adubava, o que todas fazíamos juntas era a colheita. Nessa mesma fazenda vivam meus irmãos de criação que também faziam a mesma coisa. A Antroposofia mesmo veio com minha segunda mãe (a primeira faleceu) que frequentava a Comunidade de Cristãos onde também conheci a Pedagogia Waldorf. Parece que desde pequena era projetada para isso, meu marido também, os pais deles com vida muito difícil, plantação no quintal, minha sogra dava aula pra crianças, mas sem diploma, pela experiência, do modo antigo. Meus filhos todos viveram muito próximos a isso, minha filha diz que é muito lógico nem precisa de um nome, mas é porque ela cresceu no meio disso (Elisa, 68 anos, mora há 25 anos no bairro).

Fui estudar na Inglaterra em 79, a agricultura biodinâmica. Quando voltei pro Brasil e depois que vim trabalhar na Demétria fui me aprofundando nos estudos em agricultura biodinâmica e Antroposofia, frequentei ao longo dos anos grupos de estudos, conferências e seminários. Hoje sou um antropósofo no sentido da responsabilidade que isso acarreta (Fábio, 59 anos, mora há 32 anos no bairro).

Há uma distinção entre incorporar práticas antroposóficas no seu cotidiano e considerar-se um antropósofo que é presente no discurso de vários moradores. Nomear-se antropósofo, compreende aquele que se dedicou a estudar as obras do Rudolf Steiner e assumir um compromisso de responsabilidade em incorporá-las ao seu cotidiano e propagá-las no seu círculo social de convivência. Já a noção de compreender e valorizar princípios da Antroposofia ligados à Pedagogia Waldorf é compartilhada por muitos moradores que tem seus filhos estudando na escola Aitiara do bairro. Com relação a essa diferença entre se aproximar da Antroposofia por meio da pedagogia Waldorf, da agricultura biodinâmica ou se considerar um antropósofo, é preciso avaliar como o contexto muito específico do bairro Demétria interpela seus moradores a tais identificações. Como será demonstrado adiante, a importância que a

escola Aitiara adquiriu na negociação entre quem é de fora-*outsider* e quem é de dentro-*insider* ou estabelecido dessa comunidade foi primordial e corrobora com a maior identificação dos moradores à pedagogia Waldorf do que a agricultura ou Antroposofia. Segundo outro antigo morador, Danilo, o bairro se formou devido ao movimento antroposófico de São Paulo.

Vim pra Demétria em 83 [...] Quando cheguei no colegial tinha que ir pra Santos estudar e meus pais decidiram se mudar pra São Paulo, eles compraram uma casa na frente da escola Waldorf Rudolf Steiner. Minha mãe era aposentada do Estado e se maravilhou com a pedagogia Waldorf, nos matriculou lá, era uma escola experimental do Alto da Boa Vista. Por sorte, era o ano que decidiram começar o colegial, minha sala foi a primeira. [...] Vieram pra cá e se encontraram com o Marco Bertalot, trabalharam com crianças excepcionais na Europa e resolveram fazer uma comunidade no Brasil. A ABT comprou dois sítios da onde se formou a Demétria, eu comecei a visitar aqui com o Prof Blaich. Fiz engenharia agrônoma e fazia estágio aqui na faculdade, as terras vizinhas estavam na mão de um japonês que usava muita química. Juntaram vinte e seis famílias pra comprar as terras dele e formar o primeiro lote, o Aitiaia. Aí casei com a Marielza na Demétria, perto do riacho, nos ligamos a escola e ao orfanato Morro Pitanga, que é criança em tupi-guarani. Eu e a Marielza sempre tivemos vontade de fazer um trabalho social com crianças e veio a calhar, na época pensaram em fechar a Demétria porque nas terras do lado o japonês poluiu a água. As terras foram compradas por pessoas do movimento antroposófico, depois muitos venderam, outros construíram casas no entorno. A maior parte fazia seminário para formação Waldorf, grande parte eram colegas de curso, já éramos adultos e formados e começamos o que hoje é esse condomínio. Um dos professores (da escola Waldorf em São Paulo), muito bom, quase como um pai da gente, o Sr. Erik Blaich, era um alemão, entusiasta da Antroposofia, artista, uma figura única. Ele e o filho foram os principais pilares pra forma a Demétria (Danilo, 63 anos, mora no bairro há 35 anos).

É possível notar a exaltação dos fundadores enquanto membros elevados nessa organização social, pessoas dotadas de alguma característica que a distingue de pessoas “normais”. Sobre esse aspecto e sobre a organização da venda dos primeiros lotes de terras, Elias e Scotson (1994) apontam como uma das primeiras e principais características na fundação do fenômeno de divisão entre estabelecidos e *outsiders* em uma comunidade, a saber: como o grupo estabelecido atribuía a seus membros características humanas superiores; excluía membros do outro grupo do contato social não profissional com seus próprios membros; e o tabu em torno desses contatos era mantido através de meios de controle social (ELIAS; SCOTSON, 1994, p. 20).

A própria dinâmica imobiliária do Demétria, pela venda de terras para membros do movimento antroposófico paulistano, já estabelecia uma lógica de distinção entre quem pôde entrar nessa comunidade e quem não pôde. A esse respeito, hoje, a dinâmica imobiliária não é,

obrigatoriamente, ligada a pessoas do movimento antroposófico em São Paulo. No entanto, ainda que não formalmente, a disponibilidade para matricular os filhos, na Aitiara, é determinante e alguns moradores gostariam que essa dinâmica se tornasse uma regra contratual e institucionalizada para o bairro como um todo, não somente um mecanismo de controle social.

O coração daqui é a Escola Aitiara, muitos não admitem, é um assunto polêmico, mas o status imobiliário daqui deveria ser atrelado a matrícula na escola (Márcio, 54 anos, mora no bairro há 18 anos).

[...] a vida aqui é mais rural, alguns amigos que estão aqui e de alguma forma você às vezes encontra, vai tomar um café na biojoja, acontecem encontros, vira um bate papo. A escola hoje é o coração da Demétria, se você tem ligação com a escola você está bem inserido se não fica excluído (Elisa, 68 anos, mora há 25 anos no bairro).

Representa um bem-estar, qualidade de vida. Aqui tem bastante eventos da escola Aitiara, mas não participo muito desses grupos porque não temos filhos. As pessoas aqui ficam impressionadas se você não tem filhos, tipo, o que vieram fazer aqui, sabe? Se você não faz parte de alguma instituição ligada a escola, como já são grupinhos fechados, fica mais difícil de se inserir no bairro (Sônia, 51 anos, mora há 7 anos no bairro).

Em grande medida, a escola Aitiara (Imagem 12) representa simbólica e materialmente o preço que os moradores devem estar dispostos a pagar para fazer parte do bairro. Ao matricular os filhos na Aitiara, espera-se dos pais uma grande participação na vida escolar e quem não corresponde a esse contrato social é considerado “anômico”, da mesma forma que se você não tem filhos.

Imagem 12. Estacionamento da escola Waldorf Aitiara em um fim de semana.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisa.

Ainda quanto as identificações à pedagogia Waldorf, podemos considerar como a partir da fundação da escola, tal contexto de ruralidade interpelou ou convocou os sujeitos a investir positivamente na identidade associada a escola Aitiara em vista de sua posição hegemônica no sentido das práticas discursivas que a escola articula. A seguir, chamamos atenção a esse ponto nos relatos dos moradores.

[...] Cheguei porque minha mulher já era professora Waldorf e acabamos nos casando aqui. Aqui é muito bom de viver e criar filho, mas hoje já tem muita gente desconhecida, antes era mais conhecido. A mistura dos professores também é muito legal, tem médico, professores artistas. O coração daqui é a Escola Aitiara, muitos não admitem, é um assunto polêmico, mas o status imobiliário daqui deveria ser atrelado a matrícula na escola, sem a escola o bairro morre e vira uma área rural (Márcio, 54 anos, mora no bairro há 18 anos).

É complicado, mas é um bom lugar pra se viver, não tem muita ufanidade, é um bom lugar por enquanto, pelas características que ainda se mantém, pessoas com ímpeto social, mas vem, em geral, pelo vínculo com a escola. A escola é o aglutinador, amálgama social. O rural precisa de escola, se não o ônibus vem buscar e a criança fica fora o dia inteiro, os sitiantes acabam se mudando pra periferia pra poder dar estudo pros filhos, sem escola acaba as

comunidades rurais (João, 61 anos, mora há 31 anos no bairro).

Achei aqui um lugar tudo a ver, já morávamos em um loteamento fechado e já tínhamos pomar, horta, coisas que são importantes pra nós, mas aqui também chamou atenção pela questão cultural, tem bastante eventos aqui, pela escola (Sônia, 51 anos. Mora há 7 anos no bairro).

Morar assim, na zona rural, mas não apartada do mundo, me sinto bem, aqui tem um entorno social, cultural, não moraria em um sítio, moraria na Demétria, porque tem o rural, tem a natureza, mas tem cultura e ligada a um impulso de transformação do mundo, não de cuidar só de si, impulso de autotransformação por isso de irradiar isso (Joyce, 61 anos, mora há 30 anos no bairro).

Vim direto para Demétria principalmente pela escola, para minha filha estudar. Minha filha estudava no Michael, morava no km 23 da Raposo, o trânsito cada vez mais difícil, a minha esposa conheceu uma pessoa que ia se mudar para cá e eu acabei vindo fazer um curso de permacultura [...] Fiquei 10 dias fazendo e me apaixonei pela proposta de vida [...] Nós resolvemos nos mudar, minha esposa fez curso de Antroposofia, foi jardineira na escola. Minha filha ingressou no terceiro ano do fundamental e está se formando agora. Sem dúvida o ganho foi a escola e a qualidade de vida (Camilo, 60 anos, mora há 11 anos no bairro).

[...] Quando resolvemos que a Isabela faria EM-Waldorf só existia no estado de São Paulo e dentre todas as possibilidades escolhemos pela localização, todas as outras estavam em grandes centros urbanos, como Ribeirão Preto, Bauru. A Demétria foi determinante (Marta, 50 anos, mora há 5 anos no bairro).

A escola aparece no discurso dos moradores como condição para que esse lugar seja positivado de um rural sem vantagens, para um rural vantajoso. Evidente que a associação com a natureza tem, também, seu peso nesse deslocamento de significado, como demonstrado nos relatos anteriores, mas a escola representa a junção de valores modernos com valores tradicionais. Nesse sentido, as articulações identificatórias em torno da escola servem a uma proposta que reproduz as relações de classe, devido ao alto valor cobrado nas mensalidades, mas, também, reproduz em alguma medida as relações patriarcais de gênero ligadas às noções de uma vida familiar heterossexual. Em relação às mulheres, essa articulação entre rural idílio e cuidado parental oferece suporte aos papéis tradicionais ligados a maternidade.

Em nosso estudo, é interessante observar exceção de mulheres mais velhas aposentadas. Majoritariamente, as moradoras eram professoras ou donas de casa. Além disso, o fato de não terem filhos ou de não terem ligações com a escola, foi mencionado, como fator mobilizado para exclusão dos laços comunitários. Isso só é possível, porque a escola consegue

ser institucional e moralmente uma prática discursiva hegemônica.

O uso da categoria hegemonia atrela-se, neste trabalho, ao termo como desenvolvido por Laclau e Mouffe (1985). Nesse aspecto, hegemonia tem como objetivo expandir a noção gramsciana para pensar a configuração social do capitalismo avançado e observar como se desenvolvem as disputas políticas. Para isso, partem da lógica política gramsciana em conjunto com categorias do pós-estruturalismo e da psicanálise. O fundamento para a categoria de hegemonia é o estabelecimento de identificações que convocam o sujeito a um lugar no jogo de forças político. Os autores chamam atenção para que esse jogo só pode ser estabelecido por meio da identificação a um Outro que represente a impossibilidade prévia da constituição de uma identidade, como, por exemplo, um rural tradicional enquanto “problema” a ser resolvido para identificação a um rural “moderno”.

No entanto, a hegemonia só pode ser exercida através da absorção de conteúdos que fazem parte do discurso político e ideológico contra-hegemônico. Esse último fenômeno confere às sociedades contemporâneas um caráter situacional e contingencial dos signos e dos significados a eles atribuídos nas disputas em uma arena política, cujo potencial de modificar a natureza e a importância da argumentação política, e no que nos é de maior interesse, quanto ao caráter relacional das identificações ao rural. Ainda segundo os autores, a hegemonia busca a formação de uma rede de equivalências que anularia diferenças entre ações muito distintas. A título de exemplo, poderíamos citar como se mobiliza o discurso da sustentabilidade, tanto para o agronegócio, como para agricultura familiar e campesinato, sendo a sustentabilidade assim uma prática discursiva hegemônica.

A escola Aitiara promove a articulação entre tradição e modernidade. Fundada como uma “solução” para o atraso do território e mobilizada, a fim de reproduzir valores que ressignificam esse espaço de modo que o rural idílico possa ser mobilizado como projeto da modernidade ao qual ele mesmo critica. Trata-se em grande medida do novo espírito do capitalismo, como elaborado por Boltanski e Chiapello (2009). Ainda que, segundo os autores, essa noção de “novo espírito” não se trate dos discursos em desconsideração das estruturas econômicas, o que nos interessa é como determinadas práticas discursivas legitimam certas formas de acumulação do capital ao mesmo tempo mobilizando forças que impediam a acumulação. Por outro lado, é o papel da crítica evidenciar como nem toda acumulação torna-se passível de ser admitida.

[...] mas também tem as crianças, pra elas é o paraíso, é sensacional, meus filhos estão agora com crianças pequenas (Renato, 67 anos, mora há 44 anos

no bairro).

[...] Cheguei direto na Demétria, nem conhecia Botucatu. A Demétria já conhecia desde 98/99. Viemos pra cá buscando a tranquilidade de educar os filhos, já tinha um e estava grávida do segundo. A escola Aitiara é uma escola que acredito, fui aluna Waldorf e pelo fato de ser na Demétria também. Aqui não é tão longe de São Paulo, pois meu marido trabalha lá, é professor na USP. Tudo isso que falei e a idade dos meus filhos, não sei se quando eles saírem de casa e forem mais velhos eu vou querer continuar morando aqui, não tenho essa clareza. Por enquanto é muito positivo para o desenvolvimento deles (Márcia, 42 anos, mora há 8 anos no bairro).

[...] Para minha alegria tive duas filhas professoras Waldorf. Uma mora aqui do lado (Melissa, 71 anos, mora há 10 anos no bairro).

[...] ver meus filhos crescendo nesse lugar, por tudo que o bairro representa, traz valores de vida, nossos filhos crescem diferentes, não temos televisão na sala, eles crescem brincando ao livre, com consciência do que é jogar um lixo fora, de transformar o que usamos, não existe fora né. Nadam na lagoa, voltam sozinhos, é a vida real dos encontros, não esse mundo virtual, não verdadeiro. A Demétria nos permite esses valores, o impacto chega na casa como outros compartilham, existe uma força de valores comuns que agrega, não desagrega. [...] Vim como ‘mãe Waldorf’, como falamos. Aqui tinha formação comecei a fazer como estava sem trabalho, optei pela formação Waldorf. Uma professora daqui acabou se mudando pra São Paulo e fui selecionada no processo seletivo, estava com licença sem remuneração e me demiti. Era para ser temporário, mas já têm dois anos que minha filha mais velha concluiu o Ensino Médio e está na faculdade e permanecemos aqui. A escola é o eixo condutor do bairro, muito do que pulsa aqui vem da escola, [...]Minhas filhas menores ainda estão na escola, até que todas tenham terminado ensino médio estamos firmados aqui (Marta, 50 anos, mora há 5 anos no bairro).

[...] as relações aqui se criam muito fortes quando se tem filhos na mesma classe da escola porque os pais são muito convocados a se relacionar com a escola (Joyce, 61 anos, mora há 30 anos no bairro).

Vim pra cá em Janeiro de 2000, direto para Demétria, trabalhava no museu de São Paulo e queria sair de São Paulo, mas já tinha 3 filhos que estudavam na Waldorf (Teresa, 61 anos, mora no bairro há 18 anos).

Para nossas netas é incrível, agora mesmo estão no laguinho, todos os moradores cuidam das crianças jovens, a gente não está lá, mas sabe que têm alguém cuidando (Bruno, 62 anos, mora há 4 anos no bairro).

O senso de “família” e o contrato social entre aqueles que fazem parte da comunidade da escola encorajam os pais a sentirem-se confiantes de que seus filhos estavam seguros dentro e fora da escola, porque os professores e outros pais notariam e interviriam, se houvesse algum problema ou se houvesse alguém estranho nas redondezas. Além disso, o rural idílio é

mobilizado enquanto possibilidade de valores de uma infância perdida. Em estudo sobre as relações do rural idílico e a percepção de um local mais seguro para criação dos filhos em um vilarejo rural britânico, Gill Valentine (1997) atesta que, para alguns pais, a adequação de um lugar para criar filhos é uma consideração importante ao fazer escolhas de moradia e estilo de vida. Isso é verdadeiro também no caso do bairro Demétria, ao mesmo tempo que existe um reconhecimento que essa forma de vida pode ser passageira, ligada a infância e, portanto, não se perpetuar conforme os filhos crescem.

Eu sou pai Waldorf, busco ser bem participativo na escola, como a escola é uma associação quem sustenta a organização são os pais [...] a convivência com as minhas filhas melhorou muito, posso buscar elas todo dia na escola, almoçamos juntos todos os dias e os fins de semana são muito proveitosos. Eu fui mudando e a mãe delas foi mudando com os passeios de fim de semana, sempre tive muita satisfação de fazer compras no mercado, ir ao shopping, passear no mercadão pra comer um pastel. Nos últimos anos venho mudando, fiz um curso de meditação aqui, autoconhecimento e hoje sou contra essa onda de consumo pra ser feliz. A mãe delas demorou mais pra deixar de levá-las ao shopping. Aqui tem um laguinho superespecial, fui acampar com elas aqui perto, muito mais troca. Em São Paulo a gente só saía no shopping, às vezes no parque, mas era mais difícil. Também era comer fora e consumir bastante (Gustavo, 42 anos, mora há 5 anos no bairro).

[...] o que acontece muito aqui é que as pessoas vêm pela Escola, os filhos se formam batem asas e os pais acabam indo embora. Muita gente acabou indo embora. Tenho planos de talvez sair um pouco (Camilo, 60 anos, mora há 11 anos no bairro).

As crianças brincam, trepam nas árvores, tem muita coisa pra elas fazerem por aqui (Clarice, 62 anos, mora há 35 anos no bairro).

Representa um lugar bom pra morar, principalmente para as crianças. Acho que pros jovens é um pouco cansativo, acho que ficam entediados, mas pras crianças é bom (Danilo, 63 anos, mora há 35 anos no bairro).

Aqui parecia um lugar mais seguro para criar meus filhos. Nossas crianças sumiam, iam entrando no mato e era uma matilha de crianças e cachorros [...] (Joyce, 61 anos, mora no bairro há 30 anos).

Aqui é bom, bastante saudável, é social, você não fica sozinho [...] existe uma postura crítica com a forma capitalista do mundo, ligada ao consumo, posso trabalhar de dentro de casa (Teresa, 61 anos, mora no bairro há 18 anos).

Nesse sentido, o rural é percebido pelos pais como um lugar que oferece mais possibilidades para brincadeira livres, como, por exemplo, correr, fazer barulho, conhecer outras crianças devido à segurança da vida comunitária ou mesmo protegê-los de valores

acentuados de consumo também ligados a vida urbana como assistir televisão demasiadamente, frequentar shoppings e, até mesmo, engajarem-se em drogas, em sexo, em bullying, em crimes violentos, comumente associados à vida urbana.

Durante o trabalho de campo, a importância de uma noção de infância idealizada, em torno do rural idílico, despertou-me questionamentos acerca das potencialidades de entrevistar as crianças da escola, enquanto sujeitos de interesse para investigações sobre o rural, principalmente por serem potenciais habitantes do ambiente rural do futuro. Em relação ao rural idílico, Anjos e Caldas (2014, p. 63) atestam-no como uma das imagens mais sobressalentes em uma sociedade marcada pelo peso crescente de valores pós-materialistas. O termo materialista refere-se à orientação de indivíduos que, predominantemente, priorizam metas relacionadas à segurança física e econômica; por sua vez, o pós-materialismo relaciona-se à priorização de outras metas, como necessidades sociais, estéticas ou intelectuais. No entanto, é importante destacar que os pós-materialistas não são não-materialistas, nem antimaterialistas. O termo designa um conjunto de metas a serem buscadas, depois de alcançada a segurança material e, apenas, porque ela foi alcançada (INGLEHART, 2001 *apud* RIBEIRO, 2008).

Essa busca por referências pós-materialistas está presente mesmo em nomes dos condomínios do bairro, em placas de direção do bairro e em algumas casas que têm nomes na frente. Os condomínios começaram a ser pensados, inicialmente, para proteção das áreas agrícolas da Estância e, posteriormente, para residências fixas ou de campo. Todos os condomínios possuem regimentos internos e estatutos próprios. Na maior parte de seus estatutos, há referência aos objetivos de boa convivência (horários, barulhos, regras sobre animais domésticos, uso dos parquinhos e vias públicas) proteção ambiental, preservação da natureza, desenvolvimento harmonioso do ser humano. Todos os condomínios têm nomes ligados a natureza, são eles por ordem de criação: Atiaia (1984), Aldeia (1984), Copaíba (1984), Verbena (1987), Alvorada (1989), Eucalipto (1992), Tarumã (2002) e Santa Rita (2005), os quais formam, hoje, o espaço destinado aos moradores da Demétria. O condomínio Eucalipto não tem moradores, tendo sido destinado como área de proteção ambiental. Os condomínios mais antigos têm famílias que se conhecem há duas, até três gerações; em contraste com moradores mais recentes, que chegaram há menos de dez anos. As instituições locais têm, predominantemente, membros de famílias antigas em cargos importantes.

A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas. Nesse sentido, uma vez que toda prática discursiva se articula por meio das relações de poder, nas posições que as identificações garantem, está em jogo a dialética incluir/excluir; pertencer/não pertencer, demarcar fronteiras, eles/nós, classificar entre bons e maus e

principalmente normalizar (SILVA, 2000). Quem não tem filhos matriculados ou que já estudaram na Aitiara ou quem questiona essa instituição, será considerado às margens do Demétria (*outsider*), ainda que morador do bairro. Quem tem relações com a escola, mas não tem a propriedade da terra e ou sustenta uma relação com a terra distinta da hegemônica, também será considerado um *outsider* ainda que *insider* em outras questões.

Por esse aspecto, vemos como as identificações são assim um processo. Elas nunca se completam em absoluto e nunca são, completamente, determinadas, no sentido de que, sempre, pode-se perdê-las ou ganhá-las. As identificações podem ser sustentadas ao longo do tempo ou abandonadas. Suas condições de existência incluem os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-las. Dessa forma, a identificação é condicional e alojada na contingência, e, uma vez assegurada, não anula a diferença (HALL, 2005, p. 106).

Nessa definição de identificação, dois pontos são cruciais para nosso trabalho. O primeiro assume não ser possível ignorar como as condições e como os recursos materiais se relacionam a sustentação de uma identificação, seja para mantê-la, seja para abandoná-la. Lembremo-nos de que as identificações não estão, necessariamente, ligadas ao passado; na verdade, relacionam-se, fortemente, às possibilidades de devir do sujeito, onde se quer chegar. Outro ponto que merece destaque é o caráter contingente das identificações, uma vez que é o discurso que interpela o sujeito a assumir posições identificatórias. Ocorre que ao compreender as práticas discursivas como dependentes dos sistemas de significação da linguagem temos que identidade e que diferença não são determinadas, senão, pelo contrário, são marcadas pela indeterminação e pela instabilidade. A contingência é, particularmente, relevante em nosso estudo do ponto de vistas das gramáticas de justificações que se relacionam às identidades. Isso, pois, as práticas discursivas são contingentes diante do que promovem, enquanto possibilidade de devir para o sujeito. Trata-se de entender o social do ponto de vista ontológico, como o que emerge enquanto solução provisória e contingente.

Ainda que a escola Aitiara ocupe um lugar de destaque nas hierarquias de poder no Demétria, demonstremos como as críticas em relação a esse modelo pedagógico estiveram presentes no relato de muitos moradores.

Tenho ligações com a Pedagogia Waldorf e com a Antroposofia indiretamente. A pedagogia é uma consequência da Antroposofia. Descobri pela busca mesmo e depois por pessoas que me apresentaram. Mas hoje em dia tenho críticas a como a escola aqui foi pensada. Comecei a notar que as crianças que moram nos bairros próximos não estudavam aqui, estavam sempre esperando no ponto de ônibus pra cidade. Aqui tem uma política de bolsas e por isso a escola tem classes sociais bem opostas, os bolsistas e os

pagantes, mas no dia a dia essas classes não se misturam e os alunos bolsistas ficam deslocados. Comecei a pensar até que ponto há um apoio social ou é só assistencialismo? A pedagogia Waldorf surgiu no hemisfério Norte e nos estamos no Hemisfério Sul, pensei como adaptar uma cultura vinda da Alemanha ainda que com princípios universais? Pra primeira infância a escola é ótima, mas os próprios materiais são caros e a falta de relação com a cultura brasileira começou a me intrigar muito (Elisa, 68 anos, mora há 25 anos no bairro).

Segundo a descrição institucional disponível no site da escola, o compromisso social da Escola Aitiara sempre foi

[...] o de acolher e possibilitar a integração de todos os segmentos e classes sociais, criando espaços para que as várias capacidades humanas sejam potencializadas e se desenvolvam em um ambiente de acolhimento, diálogo e fraternidade. Importantes ajudas financeiras possibilitaram à Aitiara a construção de suas belas instalações e a manutenção de muitas crianças provenientes de famílias de agricultores do entorno. Também em 2003 a Escola recebeu o certificado de filantropia concedido pelo CNA e é hoje uma escola de composição mista, acolhendo crianças e jovens de diversas origens (ESCOLA AITIARA, 2019).

A diferença entre o olhar institucional e da moradora em questão é gritante. Pudemos, de fato, observar não somente um, mas alguns relatos problematizando a vocação filantrópica a que a instituição se preza, face a um projeto político assistencialista que não rompe com as estruturas de poder. Ao contrário, contribui para conservá-las em alguma medida. Como mencionado anteriormente, é preciso um esforço de deslocamento de interpretação nos estudos sobre representações culturais de uma chave interpretativa da diversidade para uma chave interpretativa da diferença. Para tanto, um dos primeiros passos é o deslocamento de sentido do outro, do diferente, enquanto aquele que precisa ser ajudado para a questão da produção da diferença historicamente e da manutenção de privilégios simbólicos e materiais.

Enquanto norte pedagógico para tratar das diferenças, uma política assistencialista não rompe as estruturas de poder de produção identitária²⁵, senão, reforçam-nas. Como a moradora

²⁵ Apesar de uma origem voltada a responder as necessidades sociais em educação da classe trabalhadora de sua época, o que se mantém nas instituições Waldorf, atualmente, quanto a essa preocupação, é um direcionamento filantrópico por meio de uma porcentagem de bolsas oferecida anualmente. De fato, as mensalidades e a manutenção de um aluno na escola Waldorf são, no geral, bem caras em todo o mundo e, também, no Brasil, onde a situação não é diferente. A própria localização das escolas é, geralmente, em bairros ricos das cidades ou próximo a eles. No entanto, essa situação vem se modificando em vários locais na última década. Há exemplos bem-sucedidos de parcerias entre associações e instituições do terceiro setor e o poder público a fim de viabilizar escolas públicas com ensino Waldorf. Os EUA tornaram-se pioneiros quanto a esse movimento e, hoje, já existem quarenta escolas Waldorf de ensino público nos EUA. No Brasil, devido à iniciativa de associações e ONGs em parceria ao poder público, existem, hoje, dez escolas Waldorf públicas, seis delas na região nordeste e quatro no sudeste. Em suma, são escolas associativas conveniadas, criadas por uma associação, que, geralmente, é proprietária da estrutura física da escola e que estabelece um convênio com a prefeitura local. Mediante esse

em questão menciona, o tratamento aos bolsistas é com frequência associado ao isolamento ou ao preconceito. A apresentação do outro a partir de um lugar filantrópico já determina quem tem o poder de nomear e quem é nomeado, no caso, os alunos pagantes (*normais*) e os bolsistas (*problemas sociais*).

Tadeu da Silva (2000) argumenta em favor de uma estratégia pedagógica e curricular de abordagem da identidade e da diferença que leva em conta, na pedagogia e no currículo, a identidade e a diferença tratadas como questões de política. Segundo a proposta do autor, no centro dessa discussão estaria a pergunta para guiar o planejamento de um currículo e de uma pedagogia da diferença, a saber, como a identidade e a diferença são produzidas? Quais são os mecanismos e as instituições que estão ativamente envolvidos na criação da identidade e de sua fixação? (SILVA, 2000, p. 8).

Os dois relatos a seguir tratam dos efeitos de violência simbólica que a escola enquanto uma pedagogia estrangeira e instituição privada, somados ao progressivo encarecimento da mensalidade, promove recursos que permitem afirmar a superioridade de quem participa dessa instituição e lançar um estigma sobre quem são os outros. A origem étnica europeia da pedagogia Waldorf atrativa para novos moradores de classe média alta, advindos frequentemente da cidade de São Paulo, é, nesse contexto, importante para manutenção dessas relações.

Há 23 anos cheguei, vim de Umuarama no Paraná, vim com um colega para trabalhar na Klabin Madeireira. Fiquei desde então, eu gostei de cuidar do meio ambiente, da natureza. cuido do condomínio todo, são 60 casas, da jardinagem. Meus quatro filhos nasceram aqui mas tem muito daqui que me chateia, como sou humilde, tem muita gente que não trata igual, hoje não tem pessoas simples aqui, aluguel dois mil e quinhentos, casa de 600.000, os sócios ainda gostam muito de mim mas alguns não gostam que eu tenha criação animal aqui e também não ganho tão bem. Ganho 1300 mais alguns trabalhos que faço por fora. Meus filhos estudam na Waldorf com 100% de bolsa, um já terminou. A gente vai nas festas da escola porque meus filhos estão lá, como meus filhos estão lá eu ajudo a montar as festas, e os pais têm que participar, principalmente por serem bolsistas, pessoas da Alemanha pagam para manter eles lá. [...] Ultimamente quase perdi a bolsa e como não tive estudo, não tenho internet e a escola manda muita coisa pela internet.

convênio, a prefeitura provê manutenção da equipe de funcionários, da alimentação e de materiais básicos inerentes a toda e qualquer escola pública municipal. As escolas estão em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro (Escola Municipal Comunitária do Vale de Luz e Escola Municipal Cecília Meireles), em Camanducaia, em Minas Gerais (Escola Municipal Araucária), em Palmeiras, na Bahia (Escola Murundu), em Várzea da Roça, na Bahia (Escola Anael) e em Mata de São João, na Bahia (Escola Casa da Mata). Outras escolas que foram criadas a partir da iniciativa do poder público local, por interesse de um grupo de professores e de pais ou dos próprios gestores públicos, com o apoio ou não do terceiro setor, estão em Aracaju, Sergipe (EMEI Dr. José Calumby Filho e EMEF José Souza de Jesus), em Conde, na Paraíba (CREI Flor de Araçá) e em Jundiá, em São Paulo (EMEB Manoel Aníbal Marcondes).

Quase perdi a matrícula e eles ficaram bravos, como se não déssemos valor e que os filhos iam perder a bolsa, foi muito difícil para mim ouvir uma coisa dessas, quando eu estava com a diretoria vinha pelo menos 120 alunos e eles são isentos de impostos, eles são obrigados a ter bolsistas e eles estão cortando as bolsas, dão preferência para quem paga 50%, estão tirando de trabalhador rural. Como tive ameaça de perder, fico pensando em quem não tem história aqui e põe os filhos. A escola deveria mudar o jeito de pensar, se não o governo deveria tirar a liberdade do imposto se eles não derem a oportunidade para outros. Eu pago meus impostos e quero ter meus filhos lá, tem os voluntários que ajudam, geraram um dinheiro alto na escola (Daniel, 48 anos, mora no bairro há 24 anos).

Tive um irmão que estudou na Waldorf, meus filhos começaram estudando lá também, mas depois eu preferi tirar, a pedagogia lá é muito diferente, eu preferi outras pedagogias das escolas de Botucatu. (em relação ao surgimento da escola) [...] foi uma mudança muito grande, eu estudava na escola estadual de primeiro grau Emilio Esper e alguns funcionários da Demétria estudavam lá também, aí fez a escola aqui e a prefeitura decidiu desativar, a gente levantava as 4h30, tinha que andar até as três pedras e pegar ônibus, chegava na escola Pedro Torres em Botucatu às 7h00. Muita gente não tinha condição de estudar na Waldorf, eles até davam bolsa, mas, mesmo assim, a maioria ia estudar em Botucatu. Eu saía da escola 12 h e chegava aqui às 15 h (Ademir, 45 anos, mora no bairro Roseira desde que nasceu).

Buscaremos, nesse ponto, explicar como a escola Aitiara, para além de uma escola de classe média alta, serviu a um projeto de manutenção de privilégios ligados à construção de uma branquitude bairrista nesse espaço. Em síntese, articuladas à origem europeia do bairro, associada à vinda de moradores paulistanos, em que o acesso à paisagem e a recursos naturais do bairro, bem como a bens de consumo voltam-se à manutenção de privilégios de classe e acentuam mecanismos para evitar o encontro com o outro pela produção de barreiras a vinda de moradores da cidade ou que não se enquadrem a essa expectativa identitária.

Esse processo de produção da branquitude é complexo e abre espaço para estabelecimento da lógica de condomínio bem como para um deslocamento progresso de engajamento na *city* por projetos como será analisado no capítulo III.

CAPÍTULO III

O OUTRO COMO PROBLEMA: DISPUTAS IDENTITÁRIAS E O ESTABELECIMENTO DA LÓGICA DE CONDOMÍNIO

3.1 “Aqui quase não tem negros”: branquitude bairrista em questão

O objetivo desta seção é mostrar como os processos de diferenciação associados à Antroposofia, notadamente por meio da Escola Aitiara, e os ligados às referências de sustentabilidade no bairro, como o rural idílio, a preservação ambiental e a agricultura orgânica, articulam-se, hegemonicamente, à produção de uma branquitude bairrista do Demétria.

O conceito de branquitude busca apontar a própria racialização da experiência branca, de modo a desnaturalizar que ser branco é uma experiência ontológica do ser e neutra politicamente, em contraposição a experiências que seriam consideradas étnicas, exóticas, passíveis de serem politicamente racializadas. Historicamente, as identidades étnicas são sempre produzidas em um constante processo de diferenciação relativa uma das outras. Pensar a experiência de uma pessoa branca, implica considerar a construção dessa identidade global e localmente, em intersecção com categorias de classe, de gênero, de religiosidade, de geração, entre outras. Além disso, racializar a experiência branca compreende que a posição subjetiva em que o outro é sempre o negro, o asiático, o índio ou quaisquer outras etnias não brancas é contingente e não normativa.

Essa tarefa é sempre desafiadora, uma vez que compreender a identidade do ponto de vista da diferença. Na perspectiva pós-colonial, impõe desmontar o próprio sistema de representações que naturaliza e reifica posições de sujeito no curso da história. Não é possível reconhecer hibridações e recuperar intersecções entre raça, gênero, etnia, sem um deslocamento epistemológico do conceito de totalidade e de ontologia do sujeito. Enquanto a história da humanidade e da civilização for pautada eurocentricamente e o sujeito ocidental tido como norma, não como produto contingente dentro de disputas de força e de poder, não será possível realocar o sujeito dentro de uma perspectiva ôntica e descentrada.

A filosofia ocidental tem por base a separação entre mente e corpo e uma fissura ontológica entre razão e mundo, o que acaba produzindo um conhecimento descorporizado e descontextualizado sob a pretensão da objetividade e da universalização (DuPUIS, 2005). Igualmente, a tradição científica moderna e ocidental foi direcionada para a produção do controle e da dominação da natureza. Nesse sentido, a teoria pós-colonial observa que o Outro,

enquanto colonizado e não branco/europeu, sempre foi localizado no polo de categorização como feminino, sem cultura e incivilizado, que deve ser domesticado e/ou mantido à distância (QUIJANO, 2005). Buscaremos demonstrar que a produção da branquitude bairrista no Demétria é mobilizada a partir de lutas identitárias que reproduzem e que visam manutenção de privilégios que incluem, nesse contexto, o acesso a produtos e a espaços exclusivos e o estabelecimento de uma fronteira sobre quem deve ser mantido a distância.

Primeiramente é preciso chamar atenção para a característica de invisibilidade da branquitude, enquanto uma relação de práticas culturais comumente não demarcadas e não nomeadas; marcadas, pois, pelo silêncio e pela negação em relação a sua experiência racial e atravessada pelo medo de perda de pureza e de privilégios (FRANKENBERG, 2004 *apud* SCHUMAN, 2012). Podemos compreender esse silêncio, envolvendo relações socioeconômicas e socioculturais, que garantem a reprodução social dos brancos, enquanto lugar de superioridade nas hierarquias de poder.

A gênese da branquitude de maneira geral deve e pode ser investigada como contraponto a gênese dos povos considerados não brancos. Segundo Bastos (2016, p. 214), a construção de povos que fossem considerados, legitimamente, brancos só passou a ser entendida como um traço comum a europeus quando colonizadores – antes diferenciados por etnias entre portugueses, ingleses, alemães, espanhóis, etc. – passaram a empregar a identidade branca como argumento para exploração de demais grupos. Para o estabelecimento dessa hegemonia, foi necessário abarcar um grupo maior de etnias sob uma mesma identidade com o interesse em comum de colonização das Américas. Além disso, o paradigma de diferenciação e de exclusão de outros povos era também da religiosidade cristã como norma, enquanto quaisquer outras eram, simbolicamente, associadas ao mal e ao pecado.

No Brasil, para compreensão da branquitude, é preciso considerar o processo de branqueamento da população a partir do favorecimento às imigrações nos séculos XIX e XX, já bem documentado. Domingues (2002) entende o branqueamento como uma das modalidades do racismo brasileiro. No Brasil pós-abolição, os documentos oficiais do governo promoviam como objetivo a extinção do negro no Brasil, enquanto cor. Significa que se objetivava a não existência de pessoas com características fenotípicas de pele negra. Para isso, é estimado que por meio de uma política de imigração em massa entre 1904 e 1972, desembarcaram um milhão e 240 mil portugueses, 484 mil italianos, 505 mil espanhóis, 248 mil japoneses e 171 mil alemães no Brasil (SCHUMAN, 2012).

Entre 1890 e 1929, entraram, na cidade de São Paulo, 1.817.261 imigrantes brancos. A cidade de São Paulo, em grande medida, e o estado tiveram uma política de europeização pela

imigração em massa que objetivava favorecer a “mestiçagem” da população, garantido a eliminação de traços negroides e a promoção da assimilação de atitudes e de comportamentos brancos, uma vez que eram, moralmente, mais avançados. Era um processo amplo de marginalização e até proibição de manifestações culturais que se aproximassem de qualquer referência a cultura negra, o que era aceito inclusive por comunidades negras de classe mais alta como recurso de diferenciação das camadas mais populares (DOMINGUES, 2002).

Não obstante, o estado de São Paulo é marcado pelo mito de origem dos bandeirantes, ligado a ideias de bravura e de coragem do homem branco que prendia e que capturava índios e escravos em busca de riquezas. Associado à política de embranquecimento brasileira, esse é um período-chave para compreender como as regiões brasileiras e, notadamente, São Paulo, foram marcadas por um discurso racializado. São Paulo passa a ser considerada núcleo do embranquecimento e uma narrativa particular, cultural e economicamente superior, como a vanguarda do progresso e da civilização, enquanto o resto da nação aparecia em uma relação cultural remanescente daquela entre colonizador e colonizados, evidenciando como paulistas produziam representações racializadas sobre modernidade e civilização (WEINSTEIN, 2003, p. 289 *apud* SCHUMAN, 2013, p. 63).

Enquanto fenômeno social, a branquitude, sempre, esteve associada ao valor da origem étnica europeia e ao eurocentrismo. Há, nessa valorização, uma hierarquia entre os brancos que está associada a quanto um branco tem dessa origem e onde a origem alemã ocupa, frequentemente, o topo dessa hierarquia, mesmo para a população negra. Segundo Domingues (2002), o “branqueamento estético” não se restringia ao alisamento dos cabelos, mas, também, atingia a principal marca definidora de raça no Brasil, a cor da pele. Alguns produtos prometiam a proeza de transformar negros em brancos, mediante a despigmentação ou clareamento da pele, como, por exemplo, um dos produtos da época intitulados “Milagre”, de procedência farmacêutica alemã, foram sucesso de publicidade nos anos de 1930 e a procedência alemã da fórmula já era considerada garantia da qualidade. Além disso, a “beleza alemã” era considerada exemplar, a qual deveria ser importada pela comunidade negra (DOMINGUES, 2002, p. 580).

Guerreiro Ramos (1957) já chamava atenção para a vergonha do brasileiro em relação a sua ancestralidade e às culturas negras em contraposição ao ideal do branco como valor por excelência. O autor destacou a tendência da classificação racial no país em se branquear, como ainda o é atualmente, a negação de traços negros e da origem africana pela população no Brasil é sintomática na prevalência da autodenominação “pardos” sobre “pretos” quanto a declaração étnicorracial do IBGE, uma vez que “pardos” já presumiria uma porcentagem de embranquecimento fenotípico.

Melhor flagrante não se poderia obter da perturbação psicológica do brasileiro em sua autoavaliação estética. Todos aqueles informes mostram o sentimento de inferioridade que lhe suscita a sua verdadeira condição étnica. :esse sentimento é tão forte, no cidadão brasileiro, que vicia os dados do resceneamento, levando este a resultados paradoxais. [...]Estes resultados estão a indicar que, no Brasil, o negro é mais negro nas regiões onde os brancos são maioria e é mais claro nas regiões onde os brancos são minoria (RAMOS, 1957, p. 140).

O peso da política racista de embranquecimento em São Paulo é enorme no imaginário da população. Esse fenômeno possibilita o sucesso da invisibilidade da branquitude na sociedade brasileira, segundo a qual os não brancos encontram inúmeros constrangimentos de poder para apontar a identidade racial do branco, e tampouco os brancos se percebem como mais uma das identidades raciais (SCHUMAN, 2012).

No entanto, é interessante chamar atenção ao ponto que o privilégio de ser branco dentro de uma cultura branca é não ser objeto de estereótipo em relação a sua branquitude (DYER, 1997 *apud* HIRANO, 2013). Isso significa que o branco não está submetido ao processo de estereotipação. Para Bhabha (1998), estereótipos são um aspecto central do discurso colonial, aonde a fixidez ou rigidez de sentidos e significados em torno da produção do Outro se formam pela ambivalência constitutiva ao modo colonial de produção da alteridade, aonde o reconhecimento da alteridade é por um lado atravessado pelo desejo do Outro e, por outro lado, pela negação da diferença.

A noção de desejo derivada da psicanálise e das teorias de Lacan contribui para compreensão de como se produzem estereótipos e de como adquirem importância para a crítica da sociedade ocidental. Na teoria do sujeito lacaniano, o ser humano constitui-se, subjetivamente, sempre de forma fraturada e incompleta, devido à divisão subjetiva entre inconsciente e consciente. Estruturado de forma semelhante à linguagem, o inconsciente visa, por meio de associação entre significantes, uma busca sempre fadada ao fracasso de reconstituição da unidade perdida que a própria nomeação, ou seja, que o próprio ato de nomear por meio das palavras causa. Nesse sentido, parte da atividade social está em uma busca incessante de reconstituir o eu como identidade, pelos processos de identificação e de busca do Outro, tanto do ponto de vista coletivo da cultura, como individualmente a cada laço social que a pessoa forma.

O desejo seria o que percola nesse processo incessante de busca pela reunificação do eu como todo. É constitutivo do ser humano e da linguagem que esse projeto esteja fadado a uma espécie de fracasso “bem sucedido”, pois é somente na falta que se deseja. O projeto da

identidade como totalidade, quando não falha, está ligado ao próprio aniquilamento da diferença, ao jogo de equivalência que transforma o Outro em objeto de gozo, não de desejo portanto. A identidade “completa” é sempre impossível, é um projeto que permanece incompleto, porque se baseia no objetivo impossível de alcançar a totalidade reunindo-se com aquilo que não é.

No entanto, ao situar a psicanálise de Lacan dentro do contexto histórico-social e político do Ocidente na modernidade, ao invés de atribuir ao desejo características humanas generalizantes, uma versão historicizada do desejo tem um diferente ponto de partida do Eu-Ocidental como fraturado devido às ideologias bifurcadas de civilização ocidental moderna, por meio de onde na literatura pós-colonial, o desejo pelo outro tornou-se o fator por trás da dominação europeia do colonizado como forma de criar um eu europeu (SAID, 2007).

Nesse sentido, o poder deve ser contextualizado por meio do jogo de identificações que promovem o controle ou a busca da posse do Outro, Como já mencionado, esse processo acontece a partir da negação da diferença. Diferença essa que pode ser compreendida pela análise ôntico-discursiva de como se formam significados da linguagem na cultura. O estereótipo forma-se a partir de relações de poder assimétricas, fixadas pelas determinações de significados na linguagem a um significante, processo semelhante à metonímia linguística, ou seja, figura de linguagem que estabelece relação de contiguidade de sentido entre palavras de modo que a parte pode representar o todo, pela rede de equivalência de significados. É o que garante que certas características sejam imediatamente associadas ao negro de forma fetichista, ou seja, reificada. A impossível tarefa de totalizar a identidade é bem sucedida em alguma medida quando transforma o Outro em objeto de gozo do Eu-colonizador.

A branquitude não compartilha desse processo de totalização identitária, uma vez que a estereotipagem possa alcançar outras categorias interseccionais, como gênero, ela não alcança a raça branca (HIRANO, 2013). Um homem branco gay, ainda presume uma maior amplitude para construção de sua identidade do que um homem negro gay, por exemplo; assim também uma mulher branca sofre constrangimentos de gênero diferentes de uma mulher negra. A esse respeito, Bhabha (1998) reforça o caráter fetichista do estereótipo enquanto recusa da diferença.

O estereótipo, então, como ponto primário de subjetivação; no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes - o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. Minha afirmativa está contida de forma esplêndida no título de Fanon, *Peles Negras, Máscaras Brancas*, onde a recusa da diferença transforma o sujeito colonial em um desajustado - uma mímica grotesca ou uma “duplicação” que ameaça dividir a alma e a pele não diferenciada, completa, do ego. O estereótipo não é uma

simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais (BHABHA, 1998, p. 118).

Precisamente, esse “escape” à estereotipagem da branquitude a difere de outros processos de racialização, pois, ainda que seja possível traçar os elementos em comum a experiência branca, o branco sempre tem o privilégio da liberdade do “ser” resguardado sobre a pretensão de ser referência neutra, dada sua hegemonia. Temos a construção discursiva da oposição branco/negro em referência a cultura ocidental europeia, o significante branco comporta-se como uma significante vazio, no sentido de Laclau (1992). Um significante vazio trata-se de uma referência nas práticas discursiva que é, *a priori*, universal e passível de conter inúmeros preenchimentos de sentido que se deslocam segundo interesses interseccionais de classe, gênero. Dessa forma, o sentido dado à primeira referência de ser branco está sempre em constante mutação sem fixar seu significado. Interessa-nos que o significante vazio guarda em si uma contradição hermenêutica própria da estrutura da linguagem: a possibilidade de não fixação de sentido e, portanto, articulação a várias cadeias de significado.

Esse é aspecto que precede o campo político e contingencial das identidades. Nesse sentido, precede a condição das identidades, enquanto possibilidade de emancipação, não como essencialismo reificante nas estruturas de poder. No entanto, o fato do significante vazio ser *a priori*, passível de articular-se a inúmeras cadeias de significados, é o que denota seu caráter hegemônico nas estruturas de poder. Trazemos a seguir um dos relatos mais substanciais nesse sentido, inscrito em uma única frase dita por um dos moradores do Demétria.

Sou cristão, mas já aprendi que no Brasil liberdade religiosa tem mais valor, no bairro tem evangélicos, protestante. A Antroposofia é cristã, não é católica. Bem, aqui quase não tem negros (Márcio, 54 anos, mora no bairro há 18 anos).

O morador em questão faz uma associação direta entre a raça e religiosidade, uma vez que menciona o fato de o bairro “não ter negros” em relação a fé religiosa. Outro ponto que merece destaque é a própria generalização autoexplicativa própria ao processo de racialização do “ser negro”, de forma muito distinta à branquitude. A frase inversa afirmativa, “aqui quase só têm brancos” seria, dificilmente, dita, pois não existe um uso comum da categoria “brancos” de forma racializada, tampouco um apelo de sentido para essa generalização no senso comum da sociedade brasileira. É o único relato que faz menção a racialização do bairro e a um certo reconhecimento dessa experiência enquanto uma experiência racializada.

Em parte, o reconhecimento desse morador traz a luz um aspecto interessante e complexo a respeito de lutas antirracistas. O argumento de que lutas antirracistas exigem o reconhecimento dos brancos de que eles são brancos, isto é, suas experiências, suas percepções e sua posição econômica foram, profundamente, afetados por serem constituídos de brancos é uma parte importante desse debate, mas, não, sem ressalvas. Segundo Alcoff (2006), o reconhecimento da branquitude não produz somente autocritica ou consciência social, mas, também, promove a vergonha e a rivalidade para pessoas que não suportam uma espécie de sentimento de culpabilização e de responsabilidade nesse processo de racialização. Como a autora sugere, a historicização do processo de racialização da branquitude opõe-se a esse desejo dos brancos, em escaparem a suas identidades (ALCOFF, 2006, p. 207).

Sob essa ótica, a rigidez de sentidos, própria do racismo estrutural na construção do ser negro socialmente, é muito complexa e tem distinções relativas à nacionalidade, ao gênero, à etnia, à sexualidade e, mesmo, à localidade. Os privilégios da branquitude constroem-se e distribuem-se, diferencialmente, a essas articulações. A mulher branca, por exemplo, é com frequência, descrita na literatura feminista, a partir de sua posição normativa em relação ao homem branco heterossexual: a dona de casa, a mulher para “casar” e para cuidar dos filhos. No caso das mulheres brancas, não ter que conseguir um emprego, ainda que, historicamente, o feminismo branco lute pela igualdade de oportunidades de trabalho, revela, também, outro cenário de opressão, a partir das diferenças e das junções que emergem entre o feminismo negro e branco.

Acerca do pensamento de Lélia Gonzalez(1988) sobre a mulher negra na sociedade brasileira, a inclinação eurocentrista do feminismo brasileiro constituiu um eixo articulador a mais do mito da democracia racial e do ideal de branqueamento, ao omitir o caráter central da questão da raça nas hierarquias de gênero e ao universalizar os valores ocidentais sem mediá-los na base da interação entre brancos e não brancos considerando a centralidade que a memória cultural ancestral tem para trajetória de vida de mulheres negras (CARDOSO, 2014). Nesse sentido, alguns dos temas fundamentais ao feminismo negro seriam o legado de uma história de luta em um país, onde a escravidão permaneceu legítima por mais de três séculos, as articulações necessárias entre de raça negra, mulheres e classe trabalhadora e o combate aos estereótipos, notadamente no que concerne à sexualidade da mulher negra (COLLINS, 2000 *apud* CARNEIRO, 2003).

Chamamos atenção a alguns pontos discutidos por autores anteriores à ótica pós-colonial, como Franz Fanon e DuBois, os quais se inserem em uma chave interpretativa em alguma medida de diálogo crítico com hegelianismo. Em certa medida, ambos antecipam o

debate do sujeito descentrado, uma vez que deslocam o sujeito cartesiano ao derivar a identidade da ação política. No caso de Fanon, pela demanda que o nacionalismo anticolonial se move de uma consciência nacional, preocupada com o que as pessoas são, para a consciência política e social, preocupadas com como as pessoas agem, em relação umas às outras (POSNOCK, 1997). Nesse sentido, Fanon dá um passo para trás em relação à dialética de reconhecimento hegeliana por compreender que o negro, no discurso colonial nunca entra realmente na dialética Eu-Outro. Não se trataria nesse sentido de uma reivindicação simplista de mudança de referência de alteridade, mas, como Bhabha (1998) ressalta, a questão é que o negro, enquanto categoria ontológica, “entra” na dialética de reconhecimento por negação da sua alteridade. “Entra sem entrar”. Por essa razão, permanece em uma posição fetichista, na qual a própria diferença é ignorada por parte do colonizador amedrontado em reconhecê-la.

[...] o fetichismo, como a recusa da diferença, é aquela cena repetitiva em torno do problema da castração, o reconhecimento da diferença sexual - como pré-condição para a circulação da cadeia de ausência e presença no âmbito do simbólico - é recusado pela fixação em um objeto que mascara aquela diferença e restaura uma presença original. [...] o fetichismo é sempre um "jogo" ou vacilação entre a afirmação arcaica de totalidade/similaridade - em termos freudianos: “Todos os homens têm pênis”; em nossos termos: "Todos as homens têm a mesma pele/ raça/ cultura"- e a ansiedade associada com a falta e a diferença - ainda, para Freud: “Alguns não tem pênis”; para nós: “Alguns não tem a mesma pele/raça/ cultura.” Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contiguamente a falta percebida). O fetiche ou estereótipo da acesso a uma "identidade" baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. Este conflito entre prazer/ desprazer, dominação/ defesa, conhecimento/ recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial (BHABHA, 1998, p. 116).

Para Bhabha(1998)

Ainda nesse sentido, ao discutir sobre o debate de Fanon sobre o hegelianismo em relação ao colonialismo, Faustino (2015) observa que o colonialismo impediria, assim que a consciência “independente”, veja-se como parte da consciência outra que a compõe e, do Outro, que a “consciência dominada” alcance a “verdadeira independência” como “consciência-de-si livre”, o Outro nessa chave não emerge assim como elemento constituinte do Eu e, em consequência disso, a universalidade aparece como próprio de apenas uma delas (FAUSTINO, 2015, p. 64). Fanon (2008) busca assim, em síntese, demarcar o furo epistêmico da dialética senhor-escravo hegeliana.

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco (FANON, 2008, p. 69).

Esperamos ter mostrado que aqui o senhor difere essencialmente daquele descrito por Hegel. Em Hegel há a reciprocidade, aqui o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho. Do mesmo modo, o escravo não é de forma alguma assimilável àquele que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação. O negro quer ser como o senhor. Assim, ele é menos independente do que o escravo hegeliano. Em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto (FANON, 2008, p. 183).

Para Du Bois (1998), a condição reificante do “ser negro” é discutida em face a dupla consciência entre ser negro e ser americano. De forma que, segundo o mundo referencial americano, o negro continua sendo tomado pela medida de um olhar que, continuamente, toma-o como inferior, com piedade e com desprezo (Du BOIS, 1998, p. 39). O autor identifica uma barreira entre o conhecimento do mundo por aqueles que vivem sob a metáfora de um véu da cor, ou véu da Raça. Interessa-nos, aqui, chamar atenção para o questionamento que o autor traz em relação à continuidade dessa dupla consciência, quanto à questão do intelectual negro como problema.

Entre mim e o mundo tem sempre uma questão não proposta: não demandada por alguns, por sentimentos de delicadeza; por outros, pela dificuldade de uma exata formulação. Todos, porém, adejam em torno. Abordam-me a maneira hesitante, olham-se curiosa ou piedosamente. Então, ao invés de dizerem diretamente: Como se sente sendo um problema? Falam: Eu conheço um excelente homem de cor na minha cidade; ou, eu servi em Mechanicsville; ou, essas ofensas de sulistas não fazem o sangue ferver? Para esses eu sorrio, ou demonstro interesse, ou reduzo o fervor para um abrandamento, como exija a ocasião. Para a verdadeira questão: Como você se sente sendo um problema? - raramente dou uma resposta (DuBOIS, 1998, p. 38).

Ser “um problema” articula-se à questão do negro como vítima, um problema social. Gilroy (1987) chama atenção ao modo como a manutenção do negro sob esse estigma é um dos principais mecanismos racistas que empurram a raça para fora da história e das relações de poder sobre o domínio do que é natural. A prevalência da categoria classe como herança marxista e um olhar sobre a raça enquanto algo periférico aos padrões essenciais da vida social e política reforça o “o problema do negro” como um problema externo. A seguir a título de

exemplo da discussão sobre as relações de poder nas construções branco/negro, trazemos uma música do cantor americano Syl Johnson, lançada em 1969.

É Porque Eu Sou Preto?

Os tons de marrom escuro da minha pele só adicionam cor às minhas lágrimas
Esse respingo contra meus ossos ociosos, que balança a minha alma
Olhando para trás sobre meus sonhos passados que eu já conheci
Perguntando por que meus sonhos nunca se tornaram realidade
Alguém, diga-me, o que posso fazer?
Algo está me segurando de volta
É porque eu sou preto?
Neste mundo de nenhuma piedade eu fui levantado no gueto da cidade
Mamãe ela trabalhou tanto para ganhar cada centavo

Algo está me reprimindo
É porque eu sou preto?
É porque eu sou preto?
Algo está me reprimindo
É porque eu sou preto?

Diga-me, é por causa da minha cor?
Algo está me segurando de volta
Como uma criança acariciando seu primeiro pedaço de doce
Isso custa
Mesmo em meu canto em algum lugar eu me perdi
Algo está me segurando
É porque eu sou preto?
(Eu quero saber, eu quero saber)

Algo está me segurando
É porque eu sou preto?
(Diga-me, você não consegue ver?)
Alguém, por favor, diga-me
É porque eu sou preto?
(É por causa da minha cor?)²⁶

No bairro o único negro/pardo entrevistado, foi o agricultor MA. MA cresceu no Demétria porque seus pais eram trabalhadores contratados da Estância. Após a falência da Estância, sua mãe foi trabalhar como faxineira na casa dos moradores e seu pai como jardineiro. Como MA sempre gostou do trabalho na terra, quis “dar um jeito de permanecer no bairro”.

[...] Como meus pais ficaram desempregados depois que a Demétria faliu, ficaram dependentes da nossa ajuda, minha mãe conseguiu ser faxineira e ele jardineiro na Demétria. Foi a primeira vez que trabalharam separados e eles não gostaram das novas funções, meu pai não se adaptou ao emprego de

²⁶ Disponível em <https://www.letras.mus.br/tiken-jah-fakoly/is-it-because-im-black/traducao.html>. Acesso em 20 nov 2020.

jardineiro. Ele trabalhava com vaca, mas não conseguia mais porque estava enjoado do trabalho de domingo a domingo. Quando a fazenda faliu, os gados foram cuidados com desleixo. Eu decidi tentar montar a horta para o meu pai poder ter onde trabalhar, achamos uma terra como já conhecíamos aqui, eu comecei primeiro só com comercialização, quando as primeiras colheitas começaram passei uma lista do que tinha para colher, na sexta ia para o laticínio e andava de bike vendendo os orgânicos, mas era só pela confiança. Durante o final de semana montavam uma lista de quem queria e o que e passava para o pai, ele juntava tudo em uma sacola, eu saía do laticínio e entregando para o pessoal, fiz isso durante um ano. Como o laticínio veio à falência, a dona da área também pediu tudo de volta, aí apareceu uma área agrícola no Aldeia, a gente arrendou em 2001. O dono do laticínio para vender teria que dar baixa na canteira e o dono queria tantos por cento do fundo de garantia que vi que não compensava e não aceitei. Estávamos vivendo em 11 pessoas em uma casa em Botucatu, peguei o dinheiro da demissão para montar uma casa, mas meu irmão ficou trabalhando lá. Ficamos no Aldeia por quatro ou cinco meses, daí o Jorge fez a proposta dessa área, fiquei um pouco cabreiro porque já tinha brigado com o Jorge, então decidi entrar e ficar administrando as duas áreas por oito meses e percebemos que precisa escolher. Lá tinha água, mas era uma área coletiva, aqui tinha um pouco carência de água mas decidimos ficar aqui. Nisso ainda estava trabalhando em paralelo de jardineiro no bairro, a primeira pessoa que contratamos foi o Danilo. Nessa época meus outros irmãos estavam de jardineiro, minhas irmãs estavam de faxineira nos condomínios. Nossa vida é aqui, tive uma proposta de ir para Bauru ir trabalhar, mas enraizei aqui, acho que não saio tão cedo. [...] Em 2007 juntamos toda a família no negócio, menos o Edmilson e a Renata que estava na padaria aqui na Demétria. Em 2011 minha outra irmã veio pedir trabalho e antes só tinha uma moto. Conseguí comprar um Fusca para trabalhar na horta e adaptamos ele como roçadeira, depois vendemos e compramos uma Kombi, fundiu o motor do Fusca. Nessa época começou uma feira no bairro, o Jorge Blaich voltou da Noruega e começou a querer vender e propôs para mim vender em São Paulo, eu vendia pra ele pra ele vender em São Paulo. Depois começou a feira em Botucatu, até hoje saio nas duas feiras do Alvorada e de Botucatu. Em 2007, o salário só dava para se manter, aí veio a proposta de fazer feira em São Paulo de quinta-feira, mas tinha o monopólio dos produtos orgânicos em Santo Amaro, onde a ABD decidiu montar a feira, a gente carregava no caminhão do Paulo e íamos para feira. Um ano depois o pessoal de Bauru fez uma proposta de feira. A feira de São Paulo deu muito certo porque consegui parceiros de sul de Minas e do Ceará para trocar produtos e lá vendia bem. De sexta comecei a levar para Bauru para comprar a caminhonete e pedir dinheiro emprestado para o Jorge. Fizemos a feira em Bauru por 2 anos e comecei a entregar com outro caminhão bem velho que emprestei do Jorge, o que eu pagava para o Paulo ele ficava com custo zero do frete. O caminhão sempre quebrava, mas na volta, o que era bom, porque já tinha vendido. Com o caminhão novo veio um outro alemão com uma história do CSA e pedagogia do campo. O Herman veio falando de CSA, pensando que não funcionaria no Brasil, as pessoas pagariam antes da entrega e eu comecei a organizar as caixas com produtos. Já começou a funcionar bem, alguém de Bauru descobriu e ofereceram de fazer em Bauru também. Foi crescendo a quantidade de famílias, mas o transporte era no Fiat Uno, as famílias ofereceram para pagar o combustível e o pedágio e eu aceitei, a caminhonete quebrou e comprei uma Fiorino e uma carretinha. Comecei a entregar em Ourinhos também, de Bauru para Ourinhos em 2013. Aí minha irmã advogada veio trabalhar na horta, ela começou a me ajudar na parte de

entrega e contabilidade. Tive uma batida de carro em Bauru, o pessoal de Bauru veio com propósito de outro depósito, mas não tinha transporte e pensei em procurar um caminhão usado que custava 60 mil, tinha 30 mil. Voltei para Bauru em 2014 fazer reunião, das 40 famílias, 12 compareceram. Expliquei a situação do transporte insuficiente e da falta de dinheiro para comprar um caminhão e eles decidiram financiar o caminhão, me falaram para financiar no projeto Mais Alimentos do Banco do Brasil. Fiquei com medo né porque nunca tive garantia com agricultura, a preocupação era sempre climática, mas acabei financiando um caminhão novo, vendi a Fiorino e comprei a caminhonete. Compramos trator só depois dos primeiros anos, antes alugava. [...]meu pai não gosta muito de lembrar da época da (fazenda) Demétria, eles pagavam o mínimo e eles tinham oito filhos então passaram muita dificuldade, mas o bairro ainda apoiou a gente. Tem os desafios, tem muita briga, muita iniciativa diferente aqui, às vezes se coloca um conflito sem precisar, eu prefiro sair para não criar inimizade (Leandro, 39 anos, trabalha no bairro desde criança, mas não mora lá).

O discurso de Leandro é um dos mais representativos, por vários motivos: ele é um dos únicos agricultores do bairro e vem de uma família de trabalhadores rurais que, desde a década de 1970, trabalhavam na Estância Demétria. Ao relatar o quão difícil foi para que sua família conseguisse permanecer ligada ao bairro onde cresceu, após os pais serem demitidos da Estância Demétria e o quanto ele e seus familiares trabalharam em vários empregos subalternos diferentes, desde adolescente, para se sustentar. Em seu relato, a questão financeira é recorrente, enquanto forma de sobrevivência. Depois de me contar todas essas dificuldades, ele me disse que, até hoje, não moram no bairro, só conseguem arrendar a terra para trabalhar. Além disso, Leandro não é branco, considera-se pardo. Como filho de trabalhadores rurais luta até hoje para reprodução das atividades agrícolas com a família. É correto dizer que sua condição é produto de sua história individual e coletiva, considerando as dificuldades quanto à reprodução social dos agricultores de maneira geral. Diante da discussão racial, em seu relato, é fácil perceber a intersecção entre classe e raça.

Diante da discussão sobre a construção da branquitude no Demétria, seria o MA um “problema social” no Demétria? Assim como seriam os bolsistas da Aitiara, os trabalhadores rurais que permaneceram em empregos subalternos e, também, lutam pela continuidade nesse espaço, como relato a seguir do Seu Daniel.

A gente sente que a pessoa para ter um lugar desse, eu sou registrado da área rural, sou trabalhador rural, e o pessoal fica questionando minha criação, não conhece, tem medo, nunca viu uma criação e gente fica jogando outros contra a gente para acabar com a criação. Penso que uma hora ou outra vou ter que sair daqui, mas eu fiz tanto pelo lugar, eu gosto daqui, tenho saúde, não fico doente. Se vou para outra cidade fico com dor de cabeça. Acho que é a natureza, não fico doente aqui, o ar faz bem, acho que eles descobrem isso, o máximo que puder ficar eu fico. Tem umas pessoas que não conseguimos

conversar que já sei que vou ficar chateado com o que vai falar, por eles já tinha ido embora. [...] eu tento viver em harmonia. Essas poucas pessoas que incomodam comigo eu tento levar meio que aceitando, porque não quero perder meu trabalho, tenho benefícios de ficar aqui, trabalhando extra, um dinheiro que consigo comprar carro, moto, não é qualquer pessoa que tem um carro como o meu, minha moto, consigo viver sem dificuldade, viver bem. Meu sonho é de eu formar os meus filhos e daí cada um vai seguir seu rumo, e a proposta seria eu ficar com essa casa até que eu não consiga mais trabalhar e posso envelhecer aqui (Daniel, 48 anos, mora há 24 anos no bairro).

Os processos de diferenciação associados à Antroposofia, por meio da Escola Aitiara, e os processos ligados às referências de sustentabilidade no bairro, como o rural idílio, com a preservação ambiental e com a agricultura orgânica, articulam-se, hegemonicamente, na produção de uma branquitude bairrista do Demétria. Nesse ponto, destaca-se o fato de a branquitude demetrianiana aparecer deslocada sob a etnicidade antroposófica, associada à origem alemã, à pedagogia europeia com vocação filantrópica e à especulação imobiliária, como valorização dessas articulações e aos privilégios que elas conferem como exploraremos a seguir.

3.2 Quem é de fora e quem é de dentro: negociações em torno das identificações

Comumente, compreende-se a branquitude em termos de denominações étnicas ou de classe, como produto da história e, também, uma categoria relacional. Dessa forma, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam entre os locais (FRANKENBERG, 2004 *apud* SCHUMAN, 2012). Do ponto de vista da associação direta entre Antroposofia e cristandade, há um paradigma europeu de distinção entre si e o Outro. Além disso, a vocação filantrópica da escola estabelece uma gramática de poder em que o Outro é entendido como problema social. Essa postura, conforme mencionado no capítulo II, acaba por não questionar precisamente os mecanismos e as instituições que fixam as pessoas em determinadas identidades culturais e que as separam por meio da diferença cultural, pois prescritiva do comportamento de tolerar e/ou respeitar a diversidade não explica como a diferença é ativamente produzida.

Seguindo a pista de Corrêa (2014), buscamos demonstrar o esforço metodológico e analítico de deslocamento do tratamento de fenômenos sociais como “problema social” ao “social enquanto problema”. Em síntese, trata-se de mudar o lugar do social, enquanto elemento explicativo das coisas, tornando-o aquilo que deve ser explicado a partir de relações e de movimentos problemáticos.

Na vertente pós-colonial, há uma inversão da ontologização das categorias analíticas para a produção das mesmas sob uma perspectiva ôntico discursiva. Para a Sociologia da Crítica, o social deixa de ser tratado como uma coisa ou como uma substância dotada de características e de traços positivos, a partir dos quais os elementos como a religião, a arte, a ciência e a própria sociologia ganham sentido, em prol de um conjunto de movimentos, de associações, de transformações, convertendo-se em um fluxo tornado, que é apreensível em situações e em momentos de conflito (CORRÊA, 2014, p. 25). A própria crítica sociológica deixa de ser o elemento explicativo das relações, mas se torna o que deve ser observado, enquanto fenômeno nas relações sociais, ou seja, como a crítica é construída e performada pelos próprios atores. Do ponto de vista ontológico, o social deixa de ser *a priori* da ação social, sendo, pois, seu resultado. Também deixa de ser o universo explicativo por meio de relações arbitrárias ou de dominação, bem como deixa de basear-se em princípios, universalmente, válidos. Assim, o social é provisório e contingente, não a causa primeira.

Do ponto de vista da sociologia da crítica de Bolstanki (2009), não há um princípio metafísico externo aos atores, com base no qual o sociólogo possa explicar o porquê de os atores sociais se acordarem ou serem obrigados a se acordar. Nesse sentido, é preciso voltar-se ao modo como os próprios atores, em situações de disputa, “produzem” o social através de suas investigações axiológicas (CORRÊA, 2010).

Essa inversão quanto ao próprio elemento constituinte do social, buscamos aproximar das políticas de representação do pós-colonialismo e também de teoria do discurso de Laclau. Em relação a teoria pós-colonial, a ênfase, a partir das políticas de representação, remete à constituição discursiva do social e implica entender representação não como expressão e apresentação pública de realidades e de relações pré-constituídas, mas, sim, como momento constitutivo das relações sociais. Assim, a política de representações remete a uma intervenção voltada para influenciar os termos em que o social se constitui (COSTA, 2006). Ainda quanto às representações, a identidade e a diferença não são entidades preexistentes ou que passam a estar, a partir de algum momento fundador; são, na verdade, constructos discursivos para atribuição de sentido ao mundo social e em constante disputa e luta em torno dessa atribuição (SILVA, 2000).

As articulações discursivas em torno da branquitude do bairro Demétria são, em grande medida, representações como soluções provisórias para manutenção de privilégios. Boltanski e Chiapello (2009) chamam atenção para uma nova representação geral do mundo, a saber, o mundo “em rede”. Esse conceito foi buscado para identificar estruturas pouco ou nada hierárquicas, flexíveis e não limitadas por fronteiras traçadas *a priori* (BOLTANSKI;

CHIAPELLO, 2009, p. 134). Diferentemente da conceituação dos anos de 1960, em que “rede” dizia respeito à comunicação, obedecendo a relações verticais e horizontais dentro de uma empresa, no contexto contemporâneo, ela representa a transgressão de fronteiras diante da possibilidade de estabelecer conexões.

Nessa representação, o “projeto” é a oportunidade e o pretexto para a conexão. É um segmento de rede ativado durante um período de tempo a reunir indivíduos com o mesmo objetivo. Por meio dele, é possível a acumulação material e simbólica, pois as redes por si só condenariam o mundo ao fluxo constante. Acreditamos que uma das manifestações da *cit * por projetos dá-se em torno das articulações que se voltam à branquitude do bairro, aproximando pessoas de forma a fazer conexões que se associam e que se fortalecem para manutenção de seus privilégios.

A *cit * por projetos pode ser compreendida de dois modos: pela face pública e pela face privada e íntima desse processo. A face pública relaciona-se à ideia de produção deslocalizada no mundo do trabalho, em que o trabalho por projeto conseguiria contornar benefícios sociais e dispendiosas proteções trabalhistas e sindicais, gerando uma espécie de oportunismo de produção onde as pessoas se conectam para a realização de um projeto, ao mesmo tempo em que estabelecem relações capazes de ampliar as conexões para um futuro e garantir a empregabilidade, que é a garantia fornecida por esse novo “espírito” do capitalismo (DUNKER, 2015).

O projeto   precisamente um amontoado de conexões ativas capazes de dar origem a formas, ou seja, dar existência a objetos e sujeitos, estabilizando e tomando irreversíveis os laços. Portanto,   um bolsão de acumula o temporário que, sendo criador de valor, d  fundamento   exigência de ampliar a rede, favorecendo conexões. Novos princípios orientados para o sucesso acompanham o estabelecimento desse mundo e constitui -se um novo sistema de valores no qual as pessoas poderão apoiar-se para fazer julgamentos, distinguir entre comportamentos adequados e outros que levam   exclusão, avaliar qualidades e atitudes que até então não haviam sido propriamente identificadas, legitimar novas posi es de poder e selecionar aqueles que serão beneficiados por ele (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 135).

No Demétria,   interessante observar como muitos moradores passam a viver no bairro com um objetivo muito delimitado e centralizador a cerca da cria o dos filhos. Esse aspecto vai ao encontro da natureza dos projetos quanto   limita o do tempo, uma vez que são conexões criadas para terem prazo e fim. No entanto, as conexões estabelecidas podem ser ativadas em outras circunstâncias para outros projetos, uma vez que na *cit * por projetos o “princípio de grandeza” segundo as gramáticas de justifica o, refere-se a atividades, a

projetos, à ampliação da rede e à proliferação dos elos, as disputas de poder e de força voltam-se, portanto, para aqueles que sabem se engajar em um projeto e que são capazes de identificar conexões, prevendo, pressentindo e farejando os elos que merecem ser estabelecidos (PÉTRY, 2017).

A face privada e correlato necessário ao engajamento na *cit * por projetos   uma vida comunitária, geralmente em um local delimitado, frequentemente com muros, em qual a figura de uma administra o funcional cria regulamentos, usualmente, pautados em princípios morais em rela o ao uso do espaço, oferecendo, assim, uma espécie de suplemento a identidade de seus habitantes. Para Dunker (2015, p. 58), esse   o fenômeno constituinte da lógica de condomínio. Ainda segundo Boltanski e Chiapello (2009), há uma tendência ao estabelecimento de uma rede de equivalência, na qual todo contato   considerado natural e toda pessoa   dada em p  de igualdade *a priori*, de modo a ignorar as diferenças tanto entre as esferas privada e pública. Em termos de elos, o mundo todo equivale-se. Esse estilo de vida justificado pela “cidade por projetos” e incorporada no novo “espírito do capitalismo” implica em um certo princípio de tolerância (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 158).   um mecanismo que maquia as hierarquias de poder e que promove um aniquilamento da produ o da diferença, e que revela assim o caráter reificante da face privada da *cit * por projetos.

Os mecanismos de produ o da alteridade, nesse contexto, voltam-se   nega o da contingência e contribuem para uma hipertrofia de regras, na qual as rela es de identifica o entre quem   de dentro e quem   de fora tornam-se mais complexas e aprofundam a dimensão reificante nesse espaço.

3.3 A lógica de condomínio

Como mencionado nos capítulos anteriores, a comunidade do bairro Demétria desde sua origem como Estância agrícola até hoje, enquanto um bairro rural, apesar de plural e de dinâmica, possui pontos de apoio em comum quanto a sua identidade. Articulada em rela o principalmente a pedagogia Waldorf e uma preocupa o ambiental, a identidade demetriana aparece como deslocamentos a um discurso de branquitude, fundamentalmente, articulado na origem e nos vínculos europeus (alemães, cristãos, classe média alta, frequentemente paulistana e de etnicidade antroposófica no Brasil).

Com o crescimento do número de moradores e com a aproxima o de bairros populares, os processos de estigmatiza o e de produ o de alteridade acentuaram-se. Buscamos não ignorar referências   base de uma forma particular de alteridade ligada   Antroposofia e  

Pedagogia Waldorf, sem, contudo, deixar de dimensionar o quanto essas bases servem a manutenção de o porquê certas identidades são Outros, quem ganha ou quem se beneficia de tal posicionamento e quem são aqueles que são os “mesmos”.

Little (1999) ressalta a importância de que, na tentativa de abordar tais questões, os estudos do Outro rural não podem ignorar as configurações mais amplas de poder expressas através do racismo, do patriarcado, da homofobia, etc. Tal esforço é necessário para identificação e para articulação das relações de poder que servem para criar e reforçar a marginalização (LITTLE, 1999, p. 438). É concomitante aos processos de diferenciação que observamos uma demanda de moradores para que o Demétria se estruture segundo o fenômeno denominado lógica de condomínio brasileira.

Ao entrar em um desses modernos condomínios [...] temos o sentimento pacificador de que enfim encontramos alguma ordem e segurança. Rapidamente nos damos conta de que ali uma forma de vida na qual a precariedade, o risco e a indeterminação teriam sido abolidos. O espaço é homogêneo, conforme certas regras de estilo. Dentro dele, os lugares são bem distribuídos [...] A polícia aparece presente, apesar de particular. As ruas estão bem pavimentadas e sinalizadas, [...] As casas exibem seu indefectível jardim frontal sem cercas. Tudo o mais é funcional, administrado e limpo. [...] Uma região isolada do resto, onde se poderia livremente exercer a convivência e sentido de comunidade[...]um retorno para natureza, uma vida com menos preocupação [...] (DUNKER, 2015, p. 47).

A fim de conquistar certa homogeneização da experiência, é preciso que o Outro esteja muito bem delimitado. Ao refletir sobre os processos de racialização do campo na Inglaterra, Cloke (2006) observa que, nas geografias da exclusão social, a “purificação espacial” é vista como um fator chave na organização do espaço social. Nesse processo, não se trata somente do que é “no lugar” ou “fora do lugar”, mas, também, de como os lugares assumem uma importância simbólica que constrói e que reproduz um desejo de ordem, no qual os ambientes locais exigem ordenação e purificação e, por esses meios, os espaços implicam-se na construção do Outro. Assim, a pureza dos espaços reforça sua diferença em relação a outros lugares e produz o “policiamento de fronteiras sociais e espaciais”. No caso do bairro Demétria, isso se inscreve em uma ascendente preocupação com os mecanismos de controle sobre quem acessa o bairro e como, segundo vemos nesses relatos, principalmente de moradores mais antigos.

É inevitável o crescimento do bairro, muita coisa já é diferente de quando chegamos, mas não tem o que fazer pela proximidade com a área urbana e é o único sentido que Botucatu tem pra crescer é pros lados de cá. Além disso, com o Programa minha Casa minha vida, não tô criticando viu, eu votei no Lula, mas tem uma classe mais baixa se aproximando daqui. Essa questão de

ser um bairro misto não interessa pro municipal, deve ser anexado como urbano (Márcio, 54 anos, mora há 18 anos no bairro).

Me sinto muito confortável, mas têm se transformado, cada vez mais pessoas diferentes vem pra cá, antes o bairro era visto quase como estrangeiro, os “demetrianos”. Esse perfil mudou um pouco porque tem gente de todo tipo aqui, apesar que ainda tem gente que pensa como uma entidade, eu respondo que é diverso, diversas entidades. Quando você chega, você imagina um senso de comunidade, mas na verdade são pessoas que pensam radicalmente diferentes, no limite do respeito. Tem muitas diferenças, dificuldade de integração, rixas antigas daqui que parecem impossíveis de serem ultrapassadas. No começo você não sabe muito, mas o ser humano é ser humano em qualquer lugar, teoria é uma coisa, prática é outra. Mas acho que as pessoas novas já vêm com um perfil mais individualizado, até porque não há uma área de convivência comum entre os condomínios, então não há criação de vínculos. Também tem gente de fora daqui que vem participar das festas da escola (Ademir, 45 anos, mora no bairro Roseira desde que nasceu).

Já está muito diferente, quando eu cheguei tinha sete casas, hoje tem 36 casas só nesse condomínio e são sete condomínios. A procura para morar aqui é muito grande, sempre tem gente nova, muita gente de São Paulo. É engraçado porque não tem escritura definitiva da terra, é estranho, a pessoa não assume que é dono, ninguém tem escritura e como é gente que tem muito dinheiro, por que será que alguns têm privilégio? Eu acho que eles sonégam imposto, mas eles pagam uma taxa mínima, agrícola, e ninguém fiscaliza. Como faz se alguém reivindicar com outro documento? Tem algo estranho porque a pessoa investe milhões aqui e sabe que não vai sair, mas é estranho, não sei o que assegura. Tem muitos proprietários, donos, mas por ser valorizado as pessoas alugam as casas aqui por três mil, quatro mil e vai morar em outro lugar, tem muito inquilino. Os que vem de São Paulo se sentem no paraíso, vem isso como paraíso porque deixam as crianças soltas, os filhos vão para escola e depois que o filho se forma vão embora. Assalto faz anos quase que não tem, investiram em câmeras e portões eletrônicos aqui.[...]Eu achava uma coisa que está há muito tempo, é a pavimentação até a escola, que o pessoal daqui não quer mas o governo deveria decidir por aqui, porque tem circular que vem quatro vezes por dia, eu acho que não deveria ter a opção do bairro decidir, porque é público, o prefeito deveria fazer a pavimentação e ajudaria bastante (Daniel, 48 anos, mora há 24 anos no bairro).

Meu maior desejo é que as coisas não mudem. Os bairros da cidade estão chegando, vindo nessa direção, espero que consigamos manter tudo isso de bom por aqui, vivo sem medo, tranquilamente, minhas crianças livres. [...] aqui vivo isso intensamente, é um privilégio, uma oportunidade diferente. Hoje penso que é o melhor lugar que poderia estar morando no Brasil, não existe aqui algo que junte pedagogia Waldorf, valores espiritualistas, preocupação ambiental e Antroposofia (Marta, 50 anos, mora há 5 anos no bairro).

O asfalto também, tem um radicalismo ecológico aqui que inviabiliza, um grupo que quer, outro não quer, a prefeitura já disponibilizou, mas fica essa novela (Sônia, 51 anos, mora no bairro há 7 anos).

Chegamos em definitivo em 1992 e vim para cá para o Verbena em 1994, paguei super barato, hoje deve ser umas cinco vezes mais caro ou mais, a especulação chegou muito forte aqui [...]. Aqui é uma população muito flutuante, as pessoas vêm com uma ideia, mas para se manter aqui é muito dispendioso se você não tem já um vínculo daqui ou com a escola ou com a cidade, o pessoal acaba voltando. A mulher fica e o marido trabalha fora, e os trabalhadores subalternos aqui ganham muito pouco, então fica difícil começar uma vida aqui hoje (Joyce, 61 anos, mora há 30 anos no bairro).

[...] aqui tem uma ideia de viver com coletividade, um projeto coletivo de convivência, de ocupação territorial bastante respeitosa com o espaço embora bastante elitista porque cada vez mais caro morar para cá. Não é um lugar acessível, tentaram fazer Condomínio mais barato, mas não deu, tomamos água do Aquífero Guarani então é muito privilegiado. Era um lugar mais conectado com os problemas do mundo e hoje é mais, devido ao aumento da quantidade de pessoas e pessoas diferentes, ao crescimento da escola. Hoje uma grande maioria que se muda para cá e por causa da escola então a educação é o ponto central (Teresa, 61 anos, mora há 18 anos no bairro).

No início estávamos mais deslumbrados, tínhamos saído de São Paulo, tudo muito diferente, tudo novidade, existe uma melhor qualidade de vida pelo contato com a natureza. Quando a estadia é maior você visualiza as pessoas que não se importam com o bairro e sim com interesses pessoais, aqui tem muita divergência de interesses. É interessante, aqui temos mais oportunidade de exercer sua cidadania, expor sua opinião, também para os órgãos oficiais, conhecer as pessoas certas, porque as pessoas que estão aqui não vieram à toa.[...] A Demétria foi fundada com muito idealismo, mas isso persiste, impregnou, existe uma consciência de preservar a proposta, mas a especulação, o lado econômico, faz com que mude muito, a própria fazenda pode se tornar um condomínio em breve. Nas últimas reuniões sugeriram de fazer um campo de golfe aqui, como quem diz, ó não vai vir gente sem dinheiro. [...]O asfalto pode acelerar a especulação Imobiliária e junto ao interesse econômico da escola, não quero que se torne um Alphaville ou Granja Viana, hoje são casas grandes, portão eletrônico, não tinham cercas, hoje colocaram, principalmente depois da onda de assaltos de uns anos atrás (Camilo, 60 anos, mora no bairro há 11 anos).

Tem muitas lutas, opiniões internas, mas também tem as crianças, pra elas é o paraíso, é sensacional, meus filhos estão agora com crianças pequenas. Existe uma tendência antiga no bairro a muitas mentiras, fofocas, muita gente vem aqui consumir achando que é tudo maravilhosos e quando descobre que não é tem dificuldade. Esse bairro atrai consumidores, não só consumidores de orgânicos, consumidores deste ambiente, estas pessoas não são fazedoras, são consumidores. Surge muito partidarismo: somos a turma do asfalto, somos a turma do não asfalto, somos o pessoal do Paulo, amigos ou inimigos, corinthianos ou são paulinos, quem acredita no Corinthians, quem não acredita. Tem gente fanática aqui que não quer ouvir o outro lado, trazer asfalto é trazer a cidade inteira de Botucatu pra cá, pronto, vai acabar a Demétria (Enrique, 59 anos, mora há 32 anos no bairro).

Hoje em dia me considero metade bairro, metade cidade. Tem algumas questões no bairro, principalmente no frio, as pessoas andam em velocidade

alta e levanta muito poeira, faz muito mal. Toda a ideia de caminhar ao ar livre com os carros e a poeira, intimida a gente. É algo simples, mas deixamos de fazer pois afeta a saúde. Há muito tempo se fazem encontros sobre a pavimentação e não há consenso. Mas aqui tem muitos buracos, na época de chuva lama e os carros quebram. Essa política mais conservadora cerceia novas ideias necessárias a atualidade, são pessoas mais jovens aqui que argumentam que em nome da terra tem um ideal que o mundo não comporta, aqui é muito dividido de opiniões. E as reuniões sobre o assunto são esvaziadas (Elisa, 68 anos, mora há 25 anos no bairro).

[...] tem muito conflito aqui e esses conflitos têm uma influência enorme sobre o bairro, não dá pra tomar partido porque cada pessoa tem seus acertos e seus erros, mas tem muita pessoa que fala muito e ouve pouco. Quem chega novo, ouve um desses caciques e já corre pra se posicionar (Melissa, 71 anos, mora há 10 anos no bairro).

A compreensão dos processos de estigmatização, como entendida por Elias e Scotson (1994), contribui, também, para análise de nosso caso. Ainda que, para os autores, as determinações econômicas de classe fossem preponderantes sobre as raciais, indo de encontro ao pós-colonialismo, é possível ver um esforço do autor na compreensão dinâmica dos processos de produção de alteridade em relação às hierarquias de poder pela sua abordagem configuracional.

[...] a estigmatização, associa-se, muitas vezes, a um tipo específico de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido. Ela reflete e, ao mesmo tempo, justifica a aversão — o preconceito — que seus membros sentem perante os que compõem o grupo outsider. O estigma social que seus membros atribuem ao grupo dos outsiders transforma-se, em sua imaginação, em um estigma material — é coisificado. Surge como uma coisa objetiva, implantada nos outsiders pela natureza ou pelos deuses. Dessa maneira, o grupo estigmatizador é eximido de qualquer responsabilidade: não fomos nós, implica essa fantasia, que estigmatizamos essas pessoas e sim as forças que criaram o mundo — elas é que colocaram um sinal nelas, para marcá-las como inferiores ou ruins (ELIAS; SCOTSON, 1994, p. 35).

O estigma deve ser compreendido em paralelo ao processo de estereotipagem como descrevemos anteriormente. Ambos processos são demarcadores da impossibilidade de cruzar fronteiras que denota o caráter imposto de uma identidade fixa. A lógica de condomínio presume necessariamente uma incidência da formação de muros simbólicos e, com frequência, também, concretos, que se manifestam no capitalismo avançado pela substituição da dimensão da diferença pela função reificante (DUNKER, 2015, p. 66). O desejo de que “as coisas não mudem” ou que “a cidade não chegue no bairro” mostra o senso de pureza de alguns moradores em relação a si enquanto o Outro é o inimigo, a ameaça. Nesse sentido, o entendimento que

Norbert Elias tem dos processos de constituição das identidades traz alguns questionamentos que parecem pertinentes ao nosso caso.

Norbert Elias formula uma concepção de identidade a partir de um intenso debate entre Kant e Descartes, apresentando suas formulações no livro *A sociedade dos Indivíduos*. Elias (1994) questiona a oposição entre indivíduo e sociedade. A partir das noções de “Nós” e de “Eu” enquanto o social e o individual, o autor pressupõe uma “balança eu-nós” que esteja sempre vinculada às transformações históricas na sociedade. O autor critica, assim, o que ele denomina de *homo philosophicus*, ou o eu do conhecimento, isolado, dotado de atributos *a priori*, um indivíduo possuidor de capacidades e aptidões universais inatas, buscando superar o que denominou *homo clausus*, o eu desprovido de nós, ou seja, a compreensão de uma sociedade enquanto um conjunto de “eus” sem relação entre si. Ao contrário dessa concepção, apresenta o conceito de “*homines aperti*” a partir do conceito de configuração, em que estabelece as relações sociais como interdependentes, um indivíduo se constitui pelo que recebe da relação com a sua família, seu ambiente, amigos assim como contribui diretamente para a constituição do outro, sendo esse processo ressignificado ao longo do tempo. As sociedades são o plural dessas interdependências. O sentido que cada um tem assim de sua identidade está estreitamente relacionado com as relações de “nós” e de “eles” em nosso próprio grupo e com a nossa posição dentro dessas unidades que designamos “nós” e “eles” (ELIAS, 1994, p. 139).

Além disso, a partir do diálogo com a teoria freudiana, o processo de individualização e de formação das identidades é compreendido a partir do autocontrole e da contenção de emoções ao longo da vida. Processo esse que acompanha as transformações civilizatórias, uma vez que esse autocontrole é transmitido pela cultura, desde a infância a partir da internalização de padrões sócio-históricos que envolvem sentimentos de atração ou de repulsa pelos outros, de amor ou de medo. A essa dinâmica de interdependência e de transmissão de comportamentos o autor denomina *habitus*²⁷. A partir dessa dinâmica, os indivíduos buscam diferenciar-se sempre buscando alcançar o que consideram como um ideal para si mesmos (ELIAS, 1994). Assim, as transformações da consciência são tanto pessoais quanto históricas, como os indivíduos percebem um aos outros, a imagem que fazem deles são próprias de um contexto

²⁷ *Habitus* é uma palavra antiga e recorrente nas Ciências Humanas de modo geral. A raiz de *habitus* vem da filosofia aristotélica e remete a *hexis*, doutrina sobre a virtude, um estado atingido e estabelecido firmemente referente ao caráter moral, que orienta a conduta dos indivíduos. No século XIII, o termo foi traduzido para o latim como *habitus* por Tomás de Aquino, sendo, posteriormente, utilizado por Émile Durkheim, em “A evolução pedagógica da França” (1905); por Marcel Mauss, em “As técnicas do corpo” (1934); e por Max Weber, em “Wirtschaft und Gesellschaft” (1918). É retomada pela fenomenologia de Husserl, em “Experiência e Julgamento” (1947) e por Schütz. Também por Norbert Elias, em “Processo Civilizador” (1937). No entanto, o conceito adquire maior centralidade na obra de Pierre Bourdieu, como conceito mediador entre o objetivismo e o subjetivismo, assim como entre indivíduo e sociedade (WACQUANT, 2007; 2017).

específico e poderá ser vivenciada de outra maneira de acordo com as mudanças das configurações.

Ainda segundo Elias (1994), a dinâmica da “balança nós-eu” é instável, para que a balança penda para o lado “eu”, são necessárias formas mais conscientes de autocontrole e menor espontaneidade dos atos e do discurso. A partir dos estudos de Elias e de Scotson (1994) sobre a comunidade de Winston Parva, a formação da autoimagem e da autorepresentação de um grupo depende, necessariamente, da referência que esse estabelece com outro grupo. Assim, a dinâmica de diferenciação “nós-eles” é sempre uma via de mão dupla na concepção do autor, ou seja, não representação do que somos “nós” sem a representação e diferenciação do que são “eles”. Nessa relação, há um equilíbrio instável de poder e, apenas por meio da instalação nessa posição, a estigmatização de quem é melhor ou inferior se torna possível. Do mesmo modo, a opinião daqueles que ocupam lugares privilegiados nas dinâmicas de poder tem um peso maior sobre a capacidade de influenciar a opinião de outro indivíduos, mesmo sendo capaz de influenciar sentimentos e atitudes e a moldar a identidade de membros do grupo (ROSA, 2007).

A sociologia configuracional elisiana avançou em questões importantes sobre a formação das identidades, ao demonstrar a relação de interdependência entre os processos individuais e grupais, o caráter sócio-histórico dessas construções e, ao mesmo tempo, ressaltar como as configurações não são controladas ou planejadas, tampouco autoconscientes e estáveis. Em relação ao fenômeno da lógica de condomínio, interessa-nos a compreensão de Elias sobre a individualidade: maior expressão das qualidades de autocontrole e de contenção de emoções conforme suas posições nas configurações. O autocontrole, aqui, é compreendido como característica que promove a individualização no laço social em detrimento da coletividade. Na balança “eu-nós”, o lado “eu” relaciona-se às formas mais conscientes de autocontrole e de menor espontaneidade dos atos e do discurso (ELIAS, 1994). Em relação ao bairro Demétria, o estabelecimento de vínculos mais comunitários, como muitos dos moradores almejam, acabam por revelar seu oposto na lógica de condomínio ao estabelecer laço sociais mais individualistas. Na chave elisiana, uma vez que os comportamentos estão submetidos a uma série de normas e regimentos dos condomínios que favorecem o auto controle e inibem manifestações mais espontâneas no espaço público, é possível compreender em parte o porquê de uma promoção de valores individualistas em detrimento de valores comunitários.

Em estudos sobre a pobreza em áreas rurais, as geografias idílicas imaginadas, como no caso do Demétria, são, frequentemente, ligadas a estilos de vida rurais com a sugestão de que a pobreza está sendo, culturalmente, ocultada ou rejeitada, tanto por governantes, que se recusam a aceitar a existência da pobreza em áreas rurais idílicas, como pelos próprios

habitantes rurais, que legitimam a pobreza como uma desvantagem da vida rural, frequentemente, compensada de forma natural pelos benefícios de um ambiente rural (CLOKE, 2006). Dessa forma, a ruralidade pode significar-se como uma zona livre de pobreza e os idílios rurais, construídos, socialmente, acentuam as desigualdades, ao mesmo tempo, que escondem a pobreza no espaço rural. Ainda nesse sentido, Boltanski e Chiapello (2009) apresentam as transformações tardias no capitalismo. os interessa aqui delinear como a partir da construção do Outro enquanto “problema social”, a ação social por um lado volta-se ao engajamento no capitalismo avançado por meio de uma modulação gestonária própria a cité projetos, em que não importa a compreensão de como a desigualdade de oportunidades é produzida, mas como ela pode ser administrada e localizada, contida (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Quanto a esse desejo de contenção, uma das maiores “bandeiras” e motivo de conflitos do bairro é a pavimentação das vias de acesso. É possível afirmar que não se trata de uma preocupação, exclusivamente, ambientalista por parte dos moradores, uma vez que, devido ao grande aumento no fluxo de carros indo e vindo todos os dias, a poeira tornou-se uma dos maiores motivos de preocupação de alguns moradores em relação a saúde. No entanto, o desejo de controlar a vinda de novos moradores é traduzido por meio da “suposta” dificuldade de acesso que a não pavimentação do bairro acarretaria. Há uma suspensão entre público e privado que se revela nessa questão, assim como em relação ao suposto uso de água do Aquífero Guarani sem qualquer fiscalização.

Os conflitos sobre o uso do espaço não devem ser considerados, apenas, uma espécie de desafio ao sentimento de coesão dos moradores do bairro. Pelo contrário, elas podem ajudar a reforçar a coesão entre os grupos mais fortes, que se sentem mais à vontade nas hierarquias de poder, e reforçar que grupos mais subalternos se engajem em “não criarem problemas” ou em manterem a harmonia. Segundo Dunker (2015), a figura do síndico é essencial à lógica de condomínio como fenômeno social. Pode-se tratar a figura do síndico de forma concreta, como ocorre no bairro, ou , ainda, de forma simbólica, como uma administrador de leis e de imposições aos comportamentos privados de modo a promover a expropriação do espaço-território que funda o condomínio como

[...] espaço apartado do espaço público e regido por leis de exceção que instauram um estado de exceção particular comunitário, onde a perda de experiência se apresenta a partir de uma narrativa publicitária que promete uma nova forma de vida- distinta da sociedade de fora da comunidade. A sociedade externa é compreendida como anomia e a autossegregação promove uma falsa unidade, por meio do muro, real ou simbólico que separa

a comunidade do restante (DUNKER, 2015, p. 120).

Ainda quanto a esse fenômeno, Elias e Scotson (1994) ressaltam como uma comunidade, para se manter coesa, conta com um sistema complexo de centros de intrigas, no qual o aspecto essencial delas não era simplesmente o interesse que se tinha pelas pessoas individualmente, mas sim em fatos que se tratava de um interesse coletivo. Evidente que o peso das mudanças é sentido de forma diferente por famílias “tradicionais” que já moram no bairro há muito tempo em relação ao de novos moradores que possivelmente não se solidarizem com a questão do asfalto, por exemplo. Essa questão, no entanto, tem sido “resolvida” por meio condição ainda informal de que novos moradores tenham filhos matriculados na escola. É um dos preços a se pagar, a fim de participar dos privilégios associados à vida no Demétria. A participação na superioridade de um grupo e em seu carisma grupal singular é a recompensa por submeter-se às normas específicas do grupo, recompensa conquistada através da sujeição de sua conduta a padrões específicos de controle dos afetos (ELIAS; SCOTSON, 1994, p. 26).

Trata-se novamente de um modo de ação social gestor, no qual não importa mais um reconhecimento da alteridade em termos raciais, classistas e de gênero, senão o de uma gramática que suspenda o aspecto político do discurso e que subverta, valendo-se da instrumentalização da diferença para otimizar os fins (DUNKER, 2015).

Veremos, nos próximos capítulos, como esse modo de ação, que se associa ao fenômeno da lógica de condomínio, é produto do processo histórico de construção do neoliberalismo e suas consequências políticas para o laço social. O neoliberalismo é, nesse sentido, compreendido muito além de um tipo de política econômica e ideologia, compreendendo, também, a imersão em novas formas de subjetividade (DARDOT; LAVAL, 2016). A fim de melhor compreender os desafios e potencialidades acerca das articulações identitárias entre etnicidade, classe, gênero, raça, em torno de uma ruralidade socioambiental idealizada, como no caso do bairro Demétria, buscaremos investigar quais os limites e potencialidades de novas narrativas identitárias associadas a essas questões no neoliberalismo recente.

CAPÍTULO IV

NEOLIBERALISMO, POLÍTICA E A QUESTÃO AMBIENTAL

4.1. Neoliberalismo e transformações recentes

Baseado no pensamento de Friedrich Hayek²⁸, o novo liberalismo adquire força após o período da segunda guerra mundial. Suas ideias são construídas como resposta à crise dos dogmas liberais do século XIX²⁹, diante das repetidas crises econômicas, dos fenômenos especulativos e das desordens sociais e políticas que revelavam a fragilidade das democracias liberais. Constitui-se como uma intervenção teórica e política contra o estado intervencionista e de bem-estar defendido por Keynes³⁰, na década de 1930, para fazer face à Grande Depressão experimentada na Europa e Estados Unidos (LEME, 2010).

Dois marcos históricos importantes para o neoliberalismo foram o Colóquio Walter Lippman, realizado em 1938, e a fundação da Sociedade de Mont Pèlerin, em 1947, que contava com economistas influentes adversários do Estado de Bem Estar europeu e do New Deal norteamericano³¹. Seus representantes eram Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Eupken, Walter Lipman, Michael Polanyi, Salvador de Madariaga, entre outros.

²⁸ Duas correntes neoliberais esboçaram-se a partir do Colóquio Walter Lippmann de 1938: a corrente do ordoliberalismo alemão, representada por Walter Eucken e Wilhelm Röpke, e a corrente austro-americana, representada por Ludwig von Mises e Friedrich A. Hayek.

²⁹ O primeiro liberalismo inicia-se ainda no século XVIII e caracteriza-se pela elaboração dos limites do governo. O cerne da lógica liberal compreende que a sociedade moderna multiplica as relações contratuais não apenas no campo econômico, mas em toda a vida social. É uma filosofia plenamente individualista e confere ao Estado o papel essencial de assegurar a cada indivíduo os meios para realizar seu próprio projeto. O governo liberal é, assim, enquadrado por leis “naturais” que fazem do homem o que ele é “naturalmente” e servem de marco para ação pública e para leis econômicas, igualmente “naturais”, que circunscrevem e regulam a ação política. Posteriormente a partir da crise do mercantilismo no capitalismo, o modelo liberal ganhou força especialmente durante a Revolução Francesa, desenvolvendo-se mais plenamente a partir da Revolução Industrial com auge no Taylorismo.

³⁰ Ainda que, posteriormente, os neoliberais batessem de frente com John Maynard Keynes, sua obra “O fim do *laissez-faire*” (1926) compartilhava algumas das preocupações iniciais e dos questionamentos ao liberalismo. De modo geral, Keynes queria estabelecer uma distinção entre o que os economistas haviam de fato desenvolvido e derivações dogmáticas. Para ele, o *laissez faire* seria simplista ao combinar tradições e épocas diferentes, sobretudo a apologia da livre concorrência do século XVIII e o darwinismo social do século XIX. Já em 1944, escreve “O Caminho da Servidão”, em que os mecanismos de mercado por parte do Estado são denunciados como uma ameaça letal à liberdade, não somente econômica, mas, também, política. O alvo imediato de Hayek, naquele momento, era o Partido Trabalhista inglês, às vésperas da eleição geral de 1945, na Inglaterra, na qual o partido tinha clara vantagem. A mensagem contra a social democracia inglesa era radical. “Apesar de suas boas intenções, a social-democracia moderada inglesa conduz ao mesmo desastre que o nazismo alemão – uma servidão moderna” (ANDERSON, 1995; DARDOT; LAVAL, 2016).

³¹ “New Deal” foi o nome dado à série de programas implementados nos Estados Unidos entre 1933 e 1937, sob o governo do presidente Franklin Delano Roosevelt, com o objetivo de recuperar e de reformar a economia norte-americana, além de auxiliar os prejudicados pela Grande Depressão.

Esses eventos podem ser compreendidos como os primeiros passos para constituição de uma sociedade internacional neoliberal, culminando na formação do Centro Internacional de Estudos do Neoliberalismo. Desde o fim do século XIX, o liberalismo vinha entrando em crise e as reformas sociais pronunciadas, conjuntamente com políticas redistributivas, assistenciais e protecionistas vinham ganhando espaço. Nesse sentido, a maior crítica aos antigos liberais seria, exatamente, a crença na existência de esferas de ação absolutamente naturais na economia de mercado. A reinvenção e novidade neoliberal estariam assim na criação de uma certa ordem construída a partir das “agendas neoliberais” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 80). Os anos de 1980 foram marcados, no Ocidente, pelo triunfo de uma política, muitas vezes, classificada como conservadora e neoliberal ao mesmo tempo. Os nomes de Ronald Reagan e Margaret Thatcher simbolizaram o rompimento com o Estado de bem-estar democrático e com a implementação de políticas, a fim de superar a inflação, a queda de lucros e a desaceleração do crescimento, a partir do slogan de que as sociedades são sobretaxadas, super-regulamentadas, com excesso de direitos trabalhistas e submetidas às pressões dos sindicatos e funcionalismo público.

Foram necessários trinta anos para que o neoliberalismo se tornasse hegemônico na Europa. O estado de bem-estar teve sua hegemonia garantida até meados da década de 1970. Até, então, a maioria dos governos da Organização Europeia para o Comércio e Desenvolvimento (OCDE) aplicava métodos keynesianos às crises econômicas durante cerca de cinquenta anos. Uma nova onda de recessão econômica e desaceleração nos parâmetros de crescimento econômico somou-se à crise fiscal vivenciada em vários Estados e abriu terreno para reivindicações neoliberais como solução a esses impasses. Durante um curto período de tempo, algumas medidas se mostraram eficientes do ponto de vista do crescimento econômico até uma profunda recessão nos mercados globais na década de 1990, quando a dívida pública de ampla maioria dos países ocidentais readquiriu dimensões alarmantes assim como o endividamento privado das famílias e das empresas (ANDERSON, 1995).

Mas o neoliberalismo nunca conquistou tudo. Operou dentro e criou, um mundo de grande diversidade e desigualdade. Seu laboratório antigo – clássico – era o Chile. A ascensão dos tigres do Sudeste Asiático foi, criticamente, um desenvolvimento estatal – de forma alguma uma receita neoliberal típica – [...] E apesar do triunfalismo ocidental de 1989, a Rússia também mantém suas especificidades - um híbrido de capitalismo oligárquico e estatal combinado com autoritarismo. A China também luta para definir um modelo diferente; atualmente, combina o controle centralizado das partes com a abertura ao investimento estrangeiro, deslocamentos geográficos internos agudos e conflitos sociais generalizados com crescentes taxas de crescimento e a retirada de centenas de milhões da pobreza. De fato, surgiram conflitos em

muitas partes do mundo onde a ortodoxia neoliberal foi adotada. Índia, tão frequentemente elogiada por abraçar o consenso de mercado, exhibe divergências extraordinárias entre as novas elites e os conflitos empobrecidos, múltiplos e persistentes sobre sua atual economia estratégia. Outros locais importantes de conflito foram as guerras de água e gás na Bolívia, e a luta dos 'pobres' na Tailândia. As articulações emergentes de governos progressistas e movimentos sociais de base na América Latina são, de várias maneiras e em graus variados, respostas ao impacto de políticas neoliberais anteriores. O movimento da alter globalização tem sido vocal. Esta não tem sido uma vitória simples (HALL *et al.*, 2014, p. 11).

Mundialmente, a expansão do neoliberalismo teve impactos políticos e ideológicos decisivos. Para este trabalho, interessa destacar o projeto neoliberal na América Latina como um todo e no Brasil. O Brasil foi o último país da América Latina a implementar um projeto neoliberal (FILGUEIRAS, 2006)³². O projeto neoliberal brasileiro pode ser resumido em três elementos centrais, quais sejam: (i) desregulamentação do mercado de trabalho e redução de salários, com redução ou supressão de gastos e de direitos sociais; (ii) políticas de privatização, cuja consequência é o desfavorecimento do pequeno e do médio capital e o favorecimento das grandes empresas monopolistas e do imperialismo; e, por fim, (iii) a política de desregulamentação financeira, associada à política de juros altos e de estabilidade monetária, que contempla, ao mesmo tempo, os investimentos financeiros estrangeiros e os grandes bancos (BOITO JR, 2006).

De modo geral, a partir do pensamento neoliberal, dirigentes governamentais e de órgãos internacionais como o Banco Mundial, resignificaram os sentidos do Estado na sociedade a partir de uma posição de ineficiência e excesso de burocracias. Os valores neoliberais compreendem que os processos de participação na esfera pública acompanham os mecanismos do livre mercado, propondo soluções aos impasses políticos a partir de uma sociedade civil criadora e ativa em parcerias empresariais. Enquanto projeto geopolítico, o neoliberalismo articula-se aos impulsos da globalização, por meio da técnica, da fluidez, do livre-mercado, da abertura e da desregulamentação das economias nacionais, do alargamento da esfera privada, do empreendedorismo em suas múltiplas escalas, da supremacia do capital financeiro, etc. (RIBEIRO, 2014).

A partir dessa perspectiva, o próprio conceito de cidadania muda completamente, uma

³² Esse processo de implantação e de evolução do projeto neoliberal, passou por, pelo menos, três momentos distintos, desde o início da década de 1990, quais sejam: uma fase inicial, bastante turbulenta, de ruptura com o MSI e implantação das primeiras ações concretas de natureza neoliberal (Governo Collor); uma fase de ampliação e de consolidação da nova ordem econômico-social neoliberal (primeiro governo Fernando Henrique Cardoso); e, por último, uma fase de aperfeiçoamento e ajuste do novo modelo, na qual amplia-se e consolida-se a hegemonia do capital financeiro no interior do bloco dominante (segundo Governo FHC e Governo Lula). (cf. FILGUEIRAS, 2006).

vez que, ao invés de advogar em torno da cidadania que confere a todos liberdade e igualdade formais diante do Estado, a igualdade é exercida no mercado e o Estado não deve interferir, conforme as habilidades e as competências de cada um. Nesse sentido, em relação ao que mais interessa a nossas questões, os efeitos que a lógica neoliberal imprimiu as dinâmicas de reivindicação política e demandas identitárias foi gigantesco e um dos pontos centrais para esse fenômeno foi a fragilização das demandas a partir dos conflitos e lutas em torno das classes sociais.

No Brasil, a desestruturação do mercado de trabalho, acompanhada pela desregulamentação das relações trabalhistas levou ao crescimento do desemprego e ao aprofundamento da precarização do trabalho e das formas de contratação, notadamente por meio de terceirização. Como consequência, a reestruturação produtiva e as políticas neoliberais mudaram o perfil e composição das classes trabalhadoras no Brasil, como assinala Filgueiras (2006) acerca dos eventos que se seguiram.

[...] houve uma redução do peso relativo dos assalariados e dos trabalhadores industriais, tendo como contrapartida o crescimento da informalidade, com uma maior fragmentação da classe trabalhadora e, em alguma medida, uma menor identidade entre os seus diversos segmentos, com redução de sua capacidade de negociação (FILGUEIRAS, 2006, p. 201).

Na perspectiva da cidadania neoliberal, os conflitos e as lutas de classes são ocultados, pois as relações sociais de produção são abstraídas (LEHER, 2000). De modo geral, há uma reconfiguração do valores do mundo do trabalho, como, por exemplo, segurança, estabilidade, respeito às hierarquias e especialização, de forma a serem, gradualmente, substituídos pela capacidade de enfrentar riscos, pela flexibilização e pela desterritorialização, por exemplo. Esse processo de mudança vai legitimando a própria secundarização do conceito de luta de classes (SAFATLE, 2015). A partir dos relatos a seguir, é possível compreender como a questão de classe não ocorre nos bastidores como algo velado, mas muito pelo contrário, é central a reconfiguração territorial e dinâmicas sociopolíticas no Demétria.

Essa visão intelectual da agricultura tem a ver com a história do brasileiro, a classe mais rica sempre mandou em contraponto aos que faziam, pouco sobrou do orgulho de ser agricultor e da responsabilidade de ser um agricultor, para o proprietário, dono, a coisa intelectual tem uma responsabilidade ecológica, mas não tem força, capacidade porque talvez não tenham a necessidade e agricultura você faz por necessidade, se você não faz bem feito não tem o que comer. Acho que 90% das pessoas que moram aqui não entendem ou sabem a profundidade do é a agricultura biodinâmica pro mundo, pro bairro, pra elas (Fabio, 59 anos, mora há 32 anos no bairro).

Aqui tem muita classe média alta falando que quer defender a agricultura, mas não tem agricultor. No entorno os lotes são de 23 mil metros quadrados e no centro era de 3000 metros quadrados para a agrovila que é a proposta da Agricultura biodinâmica, mas isso não funcionou. Até 1999 não podia residência nessa área agrícola, eu fui a segunda a comprar lote na área agrícola. Tem muita gente com hortinha de quintal, mas a proposta da agricultura não funcionou (Teresa, 61 anos, mora no bairro há 18 anos).

Aqui tem um política de bolsas e por isso a escola tem classes sociais bem opostas, os bolsistas e os pagantes, mas no dia a dia essas classes não se misturam e os alunos bolsistas ficam deslocados. Comecei a pensar até que ponto há um apoio social ou é só assistencialismo? (Elisa, 68 anos, mora há 25 anos no bairro).

Além disso com o Programa minha Casa minha vida, não tô criticando viu, eu votei no Lula, mas tem uma classe mais baixa se aproximando daqui (Marcio, 54 anos, mora no bairro há 18 anos).

No Brasil, um dos principais pontos de apoio para expansão das políticas neoliberais deu-se a partir da formação do novo sindicalismo: uma parcela de trabalhadores assalariados que usufrui condições de trabalho e de remuneração superiores aos da grande massa operária e popular com grande capacidade de organização e de luta sindical. Esse novo sindicalismo é representado pelos operários das montadoras de veículos e de outras grandes empresas multinacionais, pelos petroleiros, bancários de grandes bancos privados e estatais e alguns outros setores (BOITO JR, 2006). Boltanski e Chiapello (2009) chamam atenção para perda da capacidade de os movimentos sindicais manterem uma identidade possível na dialética entre representantes e representados no capitalismo avançado, ainda que desempenhassem um papel importante no trabalho de representação de diferentes classes sociais ou grupos sócio-profissionais, garantindo sua representação política nas instâncias de negociação arbitradas pelo Estado.

Na sociologia, as classes sociais enquanto categoria analítica, passaram por inúmeros processos de reformulação e questionamentos ao longo da história sobre a capacidade que esta categoria ainda teria em explicar fenômenos sociais. Debates em torno de correntes do marxismo e seus limites, sobre a determinação ou não da “consciência de classe” bem como em torno da definição da “classe média” permanecem (BURKE, 2002). Para além da discussão sociológica, as classes sociais sofreram uma espécie de apagamento progressivo desde a década de 1970, nos regimes representacionais na literatura, na mídia, na televisão e no cinema. Os mesmos autores, ao investigarem a formação de um novo *ethos* do capitalismo, ressaltam como

a partir de reverberações sociais de Maio de 1968 emerge também o questionamento e crítica social em torno do trabalho que passa a ser visto como espaço de rigidez, de tempo controlado e de alienação taylorista, além da opressão e do constrangimento da liberdade (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009).

Veremos a seguir como, o enfraquecimento da luta de classes como dispositivo político central acompanhou por outro lado, a partir de década de 19 70, o crescimento de movimentos sociais de luta pela afirmação cultural das diferenças de grupos historicamente espoliados de direitos, principalmente negros, LGBTQIA+ e mulheres. Nesse contexto, o desenvolvimento das temáticas ligadas ao multiculturalismo na globalização foi essencial para o debate político e acompanham, em certa medida, a emergência de novas pautas relativas à questão ambiental.

4.2 Novos movimentos sociais na sociedade neoliberal

A partir da década de 1970, uma crise potencial do contrato social nos Estados sociais democráticos, após o fim da Segunda Guerra Mundial, adveio do questionamento radical quanto à exclusão por completo de grandes grupos sociais, como, por exemplo, as minorias étnicas e os imigrantes e questões sociais importantes como a diversidade cultural e o meio ambiente. Nesse contexto, os movimentos sociais³³ da sociedade civil caracterizam-se pela crescente incorporação da ideia do fim da centralidade do trabalho na vida social e pelo deslocamento da dimensão socioeconômica para as questões identitárias capazes de articular novas subjetividades, a partir de relações étnico-raciais, de gênero e de orientação sexual, religiosas, e outras em que o tema do meio ambiente tem ganhado um espaço transversal e cada vez maior (LEHER, 2000). O pensamento universalista acerca de um sujeito único e central da transformação social modificou-se para interpretações sobre o descentramento das lutas, sobre a multiplicidade e sobre a contingência das identidades em acordo com teorias pós-modernas³⁴.

³³ Compreendemos movimentos sociais como “[...] ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas. Na ação concreta, essas formas adotam diferentes estratégias que variam da simples denúncia, passando pela pressão direta (mobilizações, marchas, concentrações, passeatas, distúrbios à ordem constituída, atos de desobediência civil, negociações etc.) até as pressões indiretas. Na atualidade, os principais movimentos sociais atuam por meio de redes sociais, locais, regionais, nacionais e internacionais ou transnacionais, e utilizam-se muito dos novos meios de comunicação e informação, como a internet” (GOHN, 2011, p. 335-336).

³⁴ Segundo Hall (2000), alguns marcos que promoveram nas teorias sociais e nas ciências humanas rupturas com a centralidade do sujeito cartesiano na pós-modernidade foram as tradições do pensamento marxista na virada dos séculos XIX e XX, o estruturalismo linguístico em Saussure, o inconsciente na psicanálise, o poder disciplinar e genealogia do sujeito de Foucault e as novas formulações do feminismo no século XX.

[...] isso significa afirmar que elas (lutas pela afirmação das diferenças) não foram compreendidas como setores de uma luta mais ampla de ampliação dos direitos universais a grupos até então excluídos, mas como processos de afirmação das diferenças diante de um quadro universalista pretensamente comprometido com a perpetuação de normas e formas de vida próprias a grupos culturalmente hegemônicos (SAFATLE, 2015, p. 225).

O multiculturalismo e o fenômeno da globalização estão imbricados ao discurso sobre a legitimidade do reconhecimento das diferenças culturais e sobre as dinâmicas de disputa de poder inerentes. O fenômeno da globalização modificou profundamente as relações entre a localidade, a regionalidade e a nacionalidade. Segundo Burity (2001), essas mudanças podem ser sintetizadas em

[...] uma lógica desterritorializante e desinstitucionalizante em relação ao contexto anterior, repleta de paradoxos e expressa em aspectos como: quebra da pretensão de universalidade dos discursos políticos e culturais; quebra da soberania do estado nacional em questões-chave de política doméstica; introdução de valores e parâmetros de gestão pública em voga no âmbito da “sociedade civil global” (gênero; meio ambiente; multiculturalismo; direitos humanos; a primazia da ação local, efetivada por uma pluralidade de atores em parceria; etc.); ruptura de modos de vida associados às raízes ou atributos essenciais de comunidades locais, categorias sociais ou identidades culturais (BURITY, 2001, p. 6).

Diante desse contexto, há a emergência de uma nova política de esquerda marcada mais pelo caráter emancipatório e afirmativo das lutas por reconhecimento das diferenças culturais e novos direitos, retirando, em parte, o enfrentamento da desigualdade socioeconômica como eixo central da luta política. No Brasil, esse processo adquire contornos singulares, uma vez que acontece paralelamente à luta contra a ditadura e modifica-se a partir do processo de redemocratização. Desde a ditadura civil-militar, o Brasil vê uma expansão de pautas identitárias (notadamente, pelos movimentos da consciência negra³⁵), que impulsionaram uma

³⁵ “Já na primeira fase do movimento negro na era republicana (1889-1937), emergiram organizações de perfis distintos: clubes, grêmios literários, centros cívicos, associações beneficentes, grupos “dramáticos”, jornais e entidades políticas, as quais desenvolviam atividades de caráter social, educacional, cultural e desportiva, por meio do jornalismo, teatro, música, dança e lazer ou mesmo empreendendo ações de assistência e beneficência. Em momento de maior maturidade, o movimento negro se transformou em movimento de massa, por meio da Frente Negra Brasileira. Na segunda fase (1945-1964), o Movimento Negro retomou a atuação no campo político, educacional e cultural. Com a União dos Homens de Cor e o Teatro Experimental do Negro, passou-se a enfatizar a luta pela conquista dos direitos civis. Na terceira fase (1978-2000) surgiram dezenas, centenas de entidades negras, sendo a maior delas o Movimento Negro Unificado. Nas duas primeiras fases, a maior parte do movimento negro mantém-se afastado das formas tradicionais de organização das classes sociais (a saber: sindicatos e partidos). Isto não significa que o movimento tenha ficado em estado de isolamento político, haja vista que alguns de seus setores contraíram alianças e assumiram compromissos com diversas forças políticas e ideológicas. Na terceira fase, entretanto, boa parte do movimento negro se aproxima dos partidos e dos sindicatos procurando estabelecer um liame nas ações de natureza classista e antirracista” (DOMINGUES, 2007, p. 121).

expansão da participação popular na política, de noções de cidadania, das fronteiras da arena política e das associações políticas que capacitaram em alguma medida a sociedade civil em relação ao Estado. No entanto, no caso particular do Brasil, as pautas identitárias emergem com mais força, paralelamente, à construção do Partido dos Trabalhadores, na década de 1980, ainda que as organizações trabalhistas³⁶ de esquerda não compreendessem, necessariamente, esses movimentos como uma parte integrante de sua própria luta por uma sociedade melhor, mas, também, não os excluía integralmente (ALCOFF, 2006).

De modo geral, as lutas por reconhecimento das diferenças culturais passaram a ser, globalmente, compreendidas por seu potencial de aprofundamento da democracia e da legitimidade da diversidade étnico racial, cultural, sexual, etc. Segundo Safatle (2015), o termo multiculturalismo aparece em 1957, a fim de descrever a realidade multilinguística da Federação Suíça. Contudo, a primeira vez que o termo é implementado como política de Estado, foi no Canadá em 1971, ao trazer soluções para os conflitos entre comunidades anglófonas e francófonas sobre a imigração³⁷. O multiculturalismo enfatiza o respeito pelas singularidades e pelas diferenças de cada cultura, subcultura ou grupo social, face a uma crítica da uniformidade social imposta pela cultura majoritária de cada sociedade. Há assim uma crítica também ao eurocentrismo, na medida em que o Ocidente não deve ser a referência ética, política ou econômica para o resto do mundo, nem deve imitar seu modelo de sociedade.

Pode ser compreendido também em parte como um dos efeitos da globalização. Ao lado de tendências culturais homogeneizadoras quanto as formas de produção materiais, a moda, a alimentação, a música, o cinema e as expressões estéticas, verificam-se também a emergência de novas identidades. O multiculturalismo apontaria, assim, para o campo de contestação e de luta em contextos, nos quais estruturas sociais hegemônicas deslegitimadoras da diferença cultural em função da exclusão social, dos efeitos de espoliação e subordinação na ordem econômica e política internacional e da adesão aos modelos da modernização nos discursos liberais ou de esquerda (BURITY, 2001, p. 14).

A crise do socialismo real, a queda do Muro de Berlim, em 1989, e o fim da Guerra Fria apresentam os anos de 1990 com grandes ressignificações acerca do cenário de ação política,

³⁶ No Brasil, a classe, enquanto eixo norteador das demandas políticas, permaneceu muito importante no período de redemocratização, quando houve intensa atividade política das classes trabalhadoras que se expressou, entre outros eventos, na constituição do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), que, até hoje, tem a classe social como eixo central nas suas políticas, a criação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Partido dos Trabalhadores (PT) e na realização de cinco greves gerais entre 1983 e 1989.

³⁷ Trata-se do “Anúncio de Implementação de uma Política de Multiculturalismo com estrutura bilíngue”. A partir dele, o Canadá autodefinia-se uma sociedade multicultural que deveria reconhecer a necessidade de políticas específicas financiadas pelo Estado visando a preservação da diversidade cultural.

sendo marcado pela crise das utopias e pela afirmação hegemonia dos mercados financeiros que coloca a revolução, como horizonte da ação política, encerrada. Nesse cenário, o Estado passa a ser visto como parceiro para o melhor funcionamento neoliberal, ou seja, o discurso do Estado mínimo volta-se a si mesmo de forma paradoxal, uma vez que é o Estado quem deve garantir o mínimo de intervenções (SANTOS, 2000). O processo de globalização passa, em grande medida, a funcionar em cooperação a expansão neoliberal, uma vez que o avanço da tecnologia e dos sistemas de informação, o aumento do comércio mundial em redes mais complexas e a formação de grandes corporações transnacionais tornam-se elementos constitutivos para implementação de políticas neoliberais.

Essas mudanças na concepção e na ação do Estado imprimiram-se na ação política. Dardot e Laval (2016), que ressaltam, a partir dessas mudanças, o termo “governança”³⁸ como central no novo paradigma neoliberal. A chamada “boa governança” exalta a abertura aos fluxos comerciais e financeiros, unidos a uma política de integração ao mercado mundial. A “boa governança” passa a tomar o lugar da “soberania”, enquanto princípio norteador do Estado, e pressupõe obediência às injunções dos organismos que representam os interesses comerciais e financeiros, bem como a participação ativa de Organizações Não Governamentais (ONGs), das forças armadas estrangeiras ou dos credores nesse processo (DARDOT; LAVAL, 2016). A partir dessa incorporação da “boa governança”, as transformações da cidadania no neoliberalismo e, com frequência, os movimentos sociais passaram a colocar-se como parceiros do Estado na implementação de políticas, assim como também são com frequência, construídos em parceria de ONGs, como ressaltado nos relatos a seguir.

Sou membro da Associação Cambará, membro da escola Aitiara, fiz a marcação topográfica do rio. A gente quer fazer uma praça no Sítio Bahia. Não tenho relação com poder público (Danilo, 63 anos, mora no bairro há 35 anos).

Em 98/99 fundei a ONG Nascentes no bairro para fazer uma trabalho de cuidar da água, sempre fomos presentes, mas em vinte anos a turma que colaborava mudou muito. O trabalho começou com o plantio de nativas no bairro, para proteção da fauna, flora e recuperação das águas (Joao, 61 anos, mora ha 31 anos no bairro).

³⁸ A palavra governança, no século XIII, designava o fato e a arte de governar, desdobrou-se, progressivamente, durante o período de constituição dos Estado-nações, nas noções de soberania e de governo. Recuperou sua abrangência no século XX para designar aspectos da relação entre gerentes e acionistas, até adquirir caráter político quando passa a ser usada, em referência às práticas dos governos submetidos às exigências da globalização. Os principais organismos encarregados de difundir, mundialmente, o neoliberalismo passa a usá-las, regularmente, com destaque para o Banco Mundial que passa inclusive a incluir as ONGs em sua dinâmica mundial de processos. (DARDOT; LAVAL, 2016).

No começo da década de 90 entreguei a gestão da Demétria para Associação Tobias pra cumprir um acordo de casamento com minha mulher de morar um tempo na Noruega. Até hoje a Associação Tobias é proprietária de vários locais do bairro, mas tem dívidas. O sítio Bahia depois foi passado para associação que dividiu em condomínio o Verbena pra comprar o sítio Bahia. O Paulo administrou o sítio durante vinte anos, também assumiu a Demétria, mas como era muita coisa, arrendamos dois hectares pra ele e vendemos sete chácaras pra comprar outro sítio onde tivesse água, cedemos uma área pra formação de professores Waldorf. Ainda tem uma área lá sem vida, mas pensamos em fazer uma Universidade Antroposófica. [...] Nos anos oitenta a gente tinha o impulso da agricultura biodinâmica e geramos uma parceria com instituição Waldorf na Noruega, da onde surgiu a ideia de fazer um laticínio legalizado, um dos professores da Noruega conseguiu aprovar um projeto pelo governo norueguês para construção do Laticínio Cambará, junto no laticínio se juntou um grupo de agricultores orgânicos, não eram biodinâmicos [...]. Hoje eu participo da diretoria da escola, da Associação Cambará, sou membro do Conselho Fênix que foi criado pra gerenciar o lixo e os recicláveis no bairro. Era gerido por outra organização que entregou a direção e tomamos a direção pra futuramente expandir pra todos os assuntos que se referem a Demétria (Renato, 67 anos, mora há 44 anos no Demétria).

Participo da Associação Estância Aitiara, nos encontros você decide o que vai fazer, se vai mudar local, dinheiro que cada morador vai disponibilizar para escola, esse Tipo de participação [...] (Bruno, 62 anos, mora ha 4 anos no bairro).

Assim, a escola é o eixo condutor do bairro, muito do que pulsa aqui vem da escola, a Comunidade de Cristãos também agrega bastante gente, participo da Associação João de Barro, responsável por um projeto social no bairro 24 de Maio, e os moradores decidiram se aproximar, fazer um projeto social lá para melhorar essa relação. É um projeto de contra turno da escola. Projeto social fundamentado na Antoposofia, na pedagogia Waldorf e o Projeto Bem te Vi. Hoje já tem oito anos e meio, esse projeto. Tem crianças que já saíram e é uma forma de ajudá-los, achei muito bonita a postura do bairro. Participo de tudo que posso, tem o Bloco da Demétria no carnaval (Marta, 50 anos, mora no bairro ha 5 anos).

Participo da Associação Fênix, nosso grande desafio é a questão dos resíduos, do lixo, e a Fênix acolhe nesse sentido. Faço parte também do projeto Curumim com as crianças do Verbena para cuidar da terra, e do grupo budista de meditação (mindfulness). Tenho aqui meus amigos, a Rita e o Luiz para levar esse curso de meditação (Joyce, 61 anos, mora no bairro ha 30 anos).

Faço parte da Associação produtores orgânicos Botucatu, no sistema participativo somos em doze, são duas visitas anuais de pares onde todos têm que estar presentes e o de verificação que vão só dois para verificar a documentação. A certificação participativa é nessa reunião. Também faço parte da Associação Cambará e da Associação da Escola (Leandro, 39 anos, trabalha no bairro desde criança, mas não mora lá).

Hoje Sou coordenadora do museu de mineralogia Aitiara, o museu usa uma sala da escola. Doe um fundo para a escola, mas hoje é uma associação de administração privada e também a associação Cambará que tem como objetivo a educação no campo e agricultura, a associação é dona da área do sítio Bahia e do laticínio desativado. Tem o objetivo de poder agregar, fisicamente, ela está no centro do Bairro, está sendo reformado para ser um centro cultural [...]o que existe aqui no bairro é uma seleção natural, um critério natural e esse bairro se forma em autogestão. O ideal é contribuir de alguma maneira com alguma associação e respeitar as regras. Vir para cá e assinar um contrato moral, mas não escrito, isso é amadurecimento. É obrigatório fossa, reciclar lixo orgânico, tem uma orientação para o tipo de árvore a ser plantada. Hoje é um bairro ambiental, mas também é um bairro humanista, tem uma urna aqui para votação e foi a única que o prefeito atual não ganhou e a única na cidade que o PT ganhou. O pessoal aqui ainda é politizado, a propaganda ambiental aqui não é possível desvincular do lado político e acho que ainda tende a continuar, mas aqui circula muita gente e aqui não tem prefeito do bairro, líder, existe uma proposta de horizontalidade e de recurso público só a CPFL (Teresa, 61 anos, mora há 18 anos no bairro).

No caso do bairro Demétria, a presença de parcerias entre associações do bairro e ONGs foi o que possibilitou os efeitos singulares das dinâmicas entre a Antroposofia, a pedagogia Waldorf, o ambientalismo e a ruralidade a despeito da cidade de Botucatu e, inclusive, do plano diretor do município. A amplitude de efeitos e de complexidade dessas transformações para cada movimento social deve ser investigada em profundidade, a partir da singularidade de cada território e suas dinâmicas de poder. No entanto, algumas características comuns aos novos movimentos sociais é que passaram em grande medida a articularem-se em redes ou em coletivos, nos quais a transnacionalidade, o pluralismo organizacional e ideológico, a atuação concomitante nos campos cultural e político agem como práticas agregadoras destas ações (CARVALHO, 2001). A respeito da transnacionalidade, as possibilidades de ultrapassar as fronteiras da nação foram evidentemente se fortalecendo por meio da internet, redes conectadas e novas tecnologias da sociedade da informação. Ao que mais interessa a nossos questionamentos, o caráter transnacional da sustentabilidade enquanto paradigma nos processos de planejamento e gestão do território, nos agentes políticos, econômicos e não-governamentais é central e será investigada mais a fundo na próxima seção.

4.3 Neoliberalismo e discursos em torno da sustentabilidade em espaços rurais

A preocupação com a sustentabilidade dos processos econômicos e também nas práticas agrícolas emerge como proposta nas agendas mundiais a partir da década de 1970. A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo (1972), foi a primeira reunião oficial para o tema ambiental. A essa, seguiram-se: a Conferência

das Nações Unidas sobre a Água realizada, em Mar Del Plata (1977); a Conferência Internacional sobre Água e Meio Ambiente realizada, em Dublin (1992); e a Rio-92 ou Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992, a Rio+10 ou Cúpula Mundial sobre o Desenvolvimento Sustentável que ocorreu na cidade de Johannesburgo, na África do Sul, em 2002 e a última novamente com realização na cidade do Rio de Janeiro, dessa vez no ano de 2012, a Rio+20 – ou Conferência da ONU sobre o Desenvolvimento Sustentável. Tais encontros resultaram primeiramente na proposição do Desenvolvimento Sustentável como no Relatório Brundtland de 1987.

Segundo o relatório, o desenvolvimento sustentável poderia ser compreendido como aquele que satisfaz as necessidades do presente sem comprometer as possibilidades de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades (WECD, 1987, p. 12). Além da conceituação, o documento definiu, também, três princípios considerados fundamentais a serem cumpridos, a saber: o desenvolvimento econômico, a proteção ambiental e a equidade social (WECD, 1987). Paralelamente, novos movimentos contestatórios ambientalistas e em agriculturas alternativas, como, por exemplo, agroecologia, trouxeram questões transversais ao debate sobre a ruralidade no capitalismo, levando-se em conta, principalmente, que a noção de sustentabilidade é polissêmica e, frequentemente, apropriada por projetos de desenvolvimento, diametralmente opostos.

A partir do final da década de 1970, a temática ambiental ganha espaço nos estudos rurais. Há, então, múltiplas interpretações sobre o mundo rural, para além do mundo agrícola, cedendo espaço a novas dimensões do rural, em que a agricultura é apenas uma delas (MARTINS, 2014). O debate sobre a função de conservação dos recursos naturais que a agricultura pode desempenhar, emerge ancorado junto ao crescimento das pautas internacionais sobre meio ambiente e sobre preservação de recursos naturais. Surge de uma série de definições procurando explicar o que se entende por sustentabilidade na agricultura, procurando expressar a necessidade de estabelecer um novo padrão produtivo que não agrida tanto o ambiente por longos períodos considerando suas na repetição de restrições ecológicas e a mitigação das pressões socioeconômicas (GUZMAN, 2001). Nesse sentido, as denominadas agriculturas alternativas³⁹, nas quais podemos situar inclusive a agricultura biodinâmica, surgem como

³⁹ Cinco propostas principais ganham visibilidade após a década de 1970: a agricultura natural, a agricultura orgânica, permacultura, a agroecologia e a agricultura biodinâmica discutida ao longo deste trabalho. A agricultura natural foi idealizada por Massanobu Fukuoka, quem publicou, em 1978, o livro intitulado “A revolução de um fio de palha”, concebendo a agricultura com o mínimo de intervenções possíveis (FUKUOKA, 1995). A permacultura tem sua origem na Austrália, como proposta de aproximação do meio urbano ao rural, por meio da elaboração de desenhos (design permacultural) para edificações de moradia, junto com o cultivo de espécies vegetais que utilizassem a menor área possível, com maximização do aproveitamento energético, a fim de construir

novas técnicas para produção de base ecológica e por meio de uma preocupação em maior ou em menor grau com demandas emancipatórias dos agricultores frente a modelos hegemônicos política e culturalmente no meio rural. Associam-se, frequentemente, a movimentos sociais diversos, tanto reivindicatórios de uma identidade camponesa como MST e Via Campesina⁴⁰ como a movimentos de base ambientalista, voltados para reivindicação de justiça ambiental.

As relações entre meio ambiente e justiça social passaram a ter maior importância desde meados da década de 1980 com a constituição do Fórum Brasileiro de ONG e Movimentos Sociais para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, por meio da qual se incorporou a temática ambiental ao debate mais amplo de crítica e de busca de alternativas ao modelo dominante de desenvolvimento, buscando articular pautas comuns entre entidades ambientalistas e o ativismo sindical, o MST, os atingidos por barragens (MAB), os movimentos comunitários das periferias das cidades, os seringueiros, os extrativistas e o movimento indígena (ACSELRAD, 2010). Posteriormente, parte dessas reivindicações passaram a ser incorporadas nos modelos de desenvolvimento rural e nas políticas públicas como parte das cartilhas de “boa governança” (BRANDENBURG, 2002).

Como mencionado, as reformas neoliberais, a partir da noção de boa governança, têm buscado aproximar-se a novos movimentos sociais. As políticas de austeridade, de desregulação, de privatizações, bem como a criação de esferas públicas não estatais, de esferas de autodeterminação e de autogestão para os indivíduos e os cidadãos passam a ser o princípios norteadores dessas práticas, resultando em um obscurecimento entre as esferas público e

projetos autossuficientes para cidades e/ou zonas rurais (MOLLISON, 1994). A agricultura orgânica tem seu marco histórico inicial com a Albert Howard (1940), com o livro “Um testamento agrícola”, em que o autor descreve o campesinato indiano e teoriza sobre compostagem e sobre a adubação orgânica como técnicas alternativas ao manejo agrícola, cujos seus objetivos iniciais eram, basicamente, socioeconômicos e políticos, ou seja, buscavam a autonomia do agricultor em relação a insumos e a um sistema de comercialização direta. (DAROLT, 2012). A agricultura orgânica ganhou maior atenção internacionalmente com a obra da americana Rachel Carson (1968), “Primavera Silenciosa”. A agroecologia surgiu na década de 1980 como um novo campo do conhecimento científico disposto a compreender como projetos que visam um desenvolvimento rural sustentável devem considerar todas as dimensões social, econômica e ambiental de uma realidade, o potencial endógeno constitui um elemento fundamental para transição agroecológica, levando em conta, principalmente, a valorização da agrobiodiversidade, de fatores socioculturais e socioeconômicos, do conhecimento tradicional e de diversas estratégias que visam ao desenvolvimento rural sustentável e à autonomia na produção agrícola (ALTIERI, 2002; GLIESSMAN, 2001; GUZMÁN, 2001).

⁴⁰ A Via Campesina é um movimento social transnacional que coordena organizações rurais, grupos de pequenos e médios produtores, movimentos de jovens e mulheres rurais, comunidades indígenas, movimentos de pessoas que não têm acesso à terra produtiva (os sem-terra) e de associações de trabalhadores agrícolas migrantes. Ela se autodenomina um movimento social de natureza autônoma, plural, independente, sem fins lucrativos, sem afiliação política ou partidária. É composta por duzentas organizações do campo, de todos os continentes, em um total de oitenta e um países, segundo o site do movimento. A Via Campesina pretende representar a voz camponesa no sistema internacional, participando da estrutura da FAO e buscando ter uma presença cada vez mais marcante nos protestos e coalizões sociais organizadas durante os encontros da OMC, do FMI ou do Banco Mundial, assim como no âmbito do Fórum Social Mundial.

privado, notadamente sob a égide das denominadas parcerias público privado.

No caso brasileiro, Klaus Frey (2010) observa duas experiências de gestão pública simultâneas. Por um lado, a vertente que incorporou mais integralmente as práticas neoliberais, implementadas pelo governo federal principalmente a partir do governo de Fernando Henrique Cardoso; por outro lado, a abordagem democrático participativa, que visa estimular a organização da sociedade civil e promover uma maior justiça social, tendo sido adotada principalmente por governos municipais da esquerda a partir do final dos anos de 1980 (FRAY, 2010, p. 267).

Nesse cenário, o desenvolvimento sustentável depende, também, do seguimento das agendas e dos manuais da boa governança na elaboração de programas e de projetos socioambientais. A noção de governança socioambiental foi construída, visando promover valores como o pluralismo político, a descentralização, a eficiência e a transparência nas escolhas e nas decisões públicas, uma maior inclusão atores sociais diversos, uma melhor distribuição de poder entre instituições de governo levando em conta portanto, fatores extraeconômicos. No entanto, pode-se observar como um dos efeitos do obscurecimento entre as esferas público e privada, que com frequência a participação efetiva para elaboração das políticas ambientais fica restrita a uma elite local ou fortalece o poder das mesmas, acabando por reforçar e reproduzir desigualdades ao promover as vozes e valores daqueles que são mais articulados e facilmente acessíveis na comunidade (FONSECA; BURSZTYN, 2009). Nesse sentido, o termo sociedade civil encobre as diferenças radicais entre as organizações vinculadas aos movimentos populares e as vinculadas às classes dominantes, em especial por meio do financiamento de intelectuais flexíveis a partir de recursos de fundações transnacionais vinculadas às grandes corporações (LEHER, 2000, p. 163).

O caráter transnacional não é, nesse contexto, somente o cerne do fenômeno da globalização pelo atravessamento de fronteiras nacionais pela tecnologia, pela economia e pelas cultura, mas, também, pela invenção de atores não estatais, cuja ação política se dá por meio de redes e de organizações globais. Em parte, esses novos atores são frutos da constatação que problemas como a degradação ambiental, o enorme contingente de 30 milhões de refugiados, o tráfico de drogas e disseminação de organismos geneticamente modificados, problemas que, por exemplo, transcendem a responsabilidade do único Estado-nação e que representam desafios para além do âmbito das relações intergovernamentais (MILANI; LANIADO, 2007).

O primeiro Fórum Social Mundial (FSM) representou um marco para articulação das redes de movimentos transnacionais que questionam os efeitos da globalização e do neoliberalismo. De fato, desde meados dos anos de 1990, movimentos de protesto vinham

ganhando força com destaque para o Levante Zapatista e a Revolta de Chiapas no México entre 1994 e 1996 contra as consequências do Tratado Norte-americano de Livre Comércio (NAFTA). Os eventos de 1999 em Seattle, com a participação de cerca de 350 organizações contra a Organização Mundial do Comércio (OMC) e o primeiro FSM no Brasil em 2001, contra cúpula ao Fórum Econômico Mundial de Davos.

O primeiro FSM foi construído a partir de articulações junto ao jornal *Le Monde Diplomatique*, a escolha pela sede na América Latina, onde se desenvolviam os principais movimentos de resistência e, particularmente no Brasil, deve-se em parte ao crescimento da esquerda naquele momento e, em particular, em Porto Alegre pelas políticas dos governos do Partido dos Trabalhadores (ELIAS, 2013). Segundo a carta de princípios de Porto Alegre, o FSM é o conjunto de iniciativas de troca transnacional entre movimentos sociais e ONGs, no qual se articulam lutas sociais de âmbito local, nacional ou global, travadas contra todas as formas de opressão geradas ou agravadas pela globalização neoliberal. Depois do primeiro Fórum se constituiu um Conselho Internacional, com participação de todas as entidades que quisessem juntar-se ao movimento. Centralmente, apoiava-se em movimentos sociais, dentre os quais a Via Campesina agrupava a parte significativa deles. Posteriormente, a direção consolidou-se em um grupo de entidades brasileiras formada majoritariamente por ONGs. O FSM passou a contemplar o conjunto de fóruns fossem eles mundiais, temáticos, regionais, sub-regionais, nacionais, municipais e locais que incorporassem os mesmos princípios do que passou a se chamar movimento alternativo à globalização, ou alterglobalização (SANTOS, 2005).

Segundo Gohn (2011), uma vez que no movimento alterglobalização, por se tratar de uma rede, não há homogeneidade, tanto no que se refere às propostas, como às formas de lutas todas fragmentadas e descentralizadas, há diferentes correntes ideológicas que sustentam os ideais dos ativistas, que vão das novas formas do anarquismo do século XIX, organizadas, agora, em torno da ideia de desobediência civil, às concepções de grupos articulados a partidos políticos de esquerda, passando pelas práticas de compromisso e responsabilidade social das ONGs e entidades de perfil mais assistencial, aos movimentos populares herdeiros do movimentalismo associativista dos anos 1970-1980 no Brasil (GOHN, 2011, p. 338). De modo geral, são movimentos que propõem outro tipo de globalização. Essa alternativa contra hegemônica, segundo Boaventura de Sousa Santos (2005) estaria centrada

[...] nas lutas contra a exclusão social. Entendendo que a exclusão social é sempre produto de relações de poder desiguais, a globalização contra hegemônica é animada por um ethos redistributivo no sentido mais amplo da

expressão, o qual implica a redistribuição de recursos materiais, sociais, políticos, culturais e simbólicos. Neste sentido, a redistribuição baseia-se, simultaneamente, no princípio da igualdade e no princípio do reconhecimento da diferença (SANTOS, 2005, p. 8).

A Via Campesina é um dos exemplos mais bem-sucedidos de movimento social alterglobalista atuante tanto como uma rede transnacional de movimentos sociais desde 1992. Suas principais bandeiras são à favor dos direitos dos agricultores globalmente, da soberania alimentar, da justiça climática e ambiental, da solidariedade internacional, do fortalecimento da agroecologia e da produção e preservação de sementes crioulas, do direito à terra, à água e a territórios agricultáveis bem como da dignidade para imigrantes e trabalhadores assalariados, lutando contra o agronegócio internacional, o neoliberalismo e o livre mercado e o patriarcado (VIA CAMPESINA, 2020). Cerca de 60% da totalidade de movimentos alterglobalistas localiza-se na América Latina (MILANI, 2008).

É importante a distinção de como o debate acerca da sustentabilidade e do meio ambiente foi construído no seio das redes alterglobalistas e como esse debate foi incorporado nas negociações governamentais, pelas grandes corporações e empresas e as agências econômicas internacionais de modo geral. Do ponto de vista das instituições neoliberais, a sustentabilidade adquire um teor estratégico para os agentes do mercado. Ainda que pressuponham menor impacto ambiental notadamente por mecanismos de certificação e compensação ambiental⁴¹, além de mudanças tecnológicas na escala energética e métodos de gestão mais eficientes dos resíduos e da extração de recursos, a questão ambiental adquire um teor economicista⁴², que não, necessariamente, envolve movimentos ambientalistas, mas se resume à participação e à influência da economia de mercado sobre as bases materiais da

⁴¹ A criação de leis e de normas ambientais, como a ISO 14001, bem como a crescente expansão da preocupação ambiental inclusive como parte do senso comum na sociedade, levaram à criação de documentos que comprovassem mudanças nas instituições por meio de melhorias nos procedimentos operacionais e a diminuição da atividade nociva ao meio ambiente, como o relatório de sustentabilidade produzido pelas empresas, de forma voluntária, para avaliar e divulgar o seu nível de responsabilidade socioambiental. O fato de as empresas apresentarem, frequentemente, dados inconsistentes e práticas de “toma-lá-dá-cá”, poluindo e degradando, cumpre-se uma medida ambiental para arrefecer tais impactos que faça com que tais práticas se tornassem conhecidas como *greenwash* (lavagem verde). O termo *greenwash* foi desenvolvido na década de 1990, com base na expressão *whitewash*, que significa o fato de esconder, intencionalmente, falhas e enganar de uma pessoa ou de uma organização, em prol de uma reputação limpa. Em relação ao *greenwash*, essas ações incluem altos investimentos em publicidades para ganhos de imagem, sem que, no entanto, haja transformações consistentes nas práticas que visem a uma diminuição do impacto ambiental (PAGOTTO, 2013).

⁴² A fim de construir modelos econômicos que deem conta da questão ambiental, uma variedade de instrumentos de gestão foi criada (e.g., avaliação ambiental integrada, cálculo da capacidade de carga e de resiliência, análise dos riscos e das incertezas, contabilidade do capital natural, etc.). O uso dessas ferramentas ignora, com frequência, limites éticos e conflitos de natureza distributiva, como consequência de mecanismos de regulação do mercado. Além disso, os bens naturais que não apresentam valor econômico direto podem ter um preço fictício (*shadow price*) atribuído, a fim de integrá-lo na lógica do crescimento econômico (MILANI, 2008, p. 292).

sociedade, pela distribuição e pelo manejo de externalidades negativas, através da incorporação do conceito de responsabilidade social, ao mesmo tempo que há dificuldade constante em definir a propriedade sobre estes recursos naturais. Em suma, a questão ambiental passa a ser interpretada pelas categorias mercantis (RIBEIRO, 2014).

Ainda que ambas construções discursivas em torno da temática ambiental comportem grupos heterogêneos e distintos em suas práticas, não é possível ignorar que em grande medida trata-se de núcleos opostos e em disputa. Cenário esse que desvela, por um lado, a potência que os discursos e que as práticas têm, em torno da questão ambiental, enquanto discursos e práticas globais; por outro lado, revelam as contradições e os paradoxos próprios a lógica neoliberal na construção das agendas ambientais.

Segundo Acselhad (2010), essa contraposição esteve presente desde o início dos debates em torno da sustentabilidade⁴³, a partir do que poderíamos denominar uma disputa entre uma razão utilitária e uma razão cultural. O Quadro 2 sistematiza as distinções propostas pelo autor.

⁴³ Especificamente desde o relatório *Limits to Growth*, livremente traduzido por “Limites ao Crescimento” (1968), a questão ambiental entra em disputa acerca das diferenças históricas com base nos impactos causados entre os países desenvolvidos e os países em desenvolvimento. Ainda que houvesse consenso quanto às impossibilidades e à escassez de recursos naturais necessários para manutenção da economia nos moldes capitalistas de produção e de consumo, os conflitos diante das diferenças históricas entre o uso de recursos naturais de modo geral pelos países do Norte (desenvolvidos) e pelos países do Sul (em desenvolvimento), trouxe questões controversas aonde por um lado defendia-se o “não desenvolvimento” inscrito à alegação do crescimento econômico zero e, de outro, justificava-se este desenvolvimento aos países em desenvolvimento ou pobres, não somente como caminho de superação da pobreza, mas como cumprimento de dívidas passadas implícitas à colonização e ao imperialismo (RIBEIRO, 2012).

Quadro 2. Razões que fundamentam os discursos em disputa acerca da questão ambiental e sustentabilidade.

	RAZÃO UTILITARISTA	RAZÃO CULTURAL
MEIO AMBIENTE E SUSTENTABILIDADE	<ul style="list-style-type: none"> • Meio ambiente compreendido como questão transnacional, recursos naturais globais sem distinções socioculturais e territoriais; • Marginaliza comunidades tradicionais; diferenciações de classe, localidade, direitos e diferentes riscos enfrentados por diferentes grupos sociais não são contemplados; • Razão gestionária, privilegia valores de eficiência, administração, técnica; • Questão ambiental como um meio para o crescimento econômico no modelo capitalista; • Incorporada principalmente pelas agências econômicas, governamentais, empresas e sociedade civil; • Hegemônica. 	<ul style="list-style-type: none"> • Meio ambiente compreendido como questão transnacional, porém ressalta distintas significações por sociedades multiculturais e distinções territoriais; • Coloca em evidência relação direta entre sustentabilidade e desigualdade social, distributiva e de acesso a bens materiais; estabelece populações de maior e menor riscos diante das consequências do desequilíbrio ecológico; • Razão subjetiva, não há meio ambiente sem sujeitos, privilegia a construção social e suas possibilidades de transformação; • Questão ambiental como o cerne do questionamento acerca dos fins políticos, sociais e econômicos do modelo capitalista; • Incorporada principalmente por movimentos sociais, ONGs, agências governamentais e sociedade civil • Contra-hegemônica.

Fonte: elaborada pela autora, a partir de Acselrad (2010).

Entretanto, há uma característica quanto à formulação das pautas ambientais que está presente tanto a partir de construções ligadas a razão cultural, como do ponto de vista da razão instrumental: o caráter transnacional da sustentabilidade, enquanto um paradigma discursivo. Desse aspecto, o que mais nos interessa, as novas redes ambientalistas transnacionais que se formaram nos últimos 30 anos. No caso deste trabalho, em relação ao bairro Demétria, o CSA e, também, as escolas Waldorf são articulados a organizações transnacionais, que têm na sustentabilidade a causa primeira de sua organização. A sustentabilidade é incorporada enquanto valor norteador no caso do CSA, por meio da agricultura de base ecológica e economia solidária e no caso da escola Waldorf pela importância que a mesma atribui a educação ambiental e as práticas educativas em meio à natureza no seu componente curricular.

Como mencionado no capítulo II, o CSA é vinculado à Urgenci International, enquanto as escolas Waldorf, à One Community, uma ONG transnacional, formada por voluntários que, segundo a própria organização, têm como missão criar recursos abertos e soluções em todos os aspectos para modos de vida sustentáveis. Antes de aprofundar-nos acerca dessas duas organizações, é importante destacar a existência de diferentes formas de ação política nas redes transnacionais ambientalistas, com grupos mais ligados a razão utilitarista e mais inseridos em

uma lógica de governança, e, também, grupos com forte preocupação de um horizonte emancipatório para grupos sociais oprimidos.

Nesse sentido, é comum que grupos inseridos em uma lógica de governança não apresentem grandes desafios à injustiça socioambiental, podendo, inclusive, reproduzir formas de desigualdade e representando grupos dominantes através de sua participação com governos, com instituições financeiras e com corporações transnacionais de governança. A título de exemplo desse direcionamento de ação, o Greenpeace, a WWF, o Fundo Mundial para a Natureza e a União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN), ainda que reconheçam problemas relativos à pobreza e à desigualdade distributiva, continuam sendo organizações voltadas aos problemas ambientais em uma lógica conservacionista dos países do Norte, com uma estrutura fortemente centralizada e que não se articulam a movimentos de enfrentamento da desigualdade e da opressão de povos no neoliberalismo. Por outro lado, a Friends of the Earth International (FoEI, livremente traduzido como *Amigos da Terra*) associou-se com a crítica do neoliberalismo e alinhou-se a movimentos por justiça socioambiental, mas, apesar de ter grupos membros em setenta países, a FoEI tem poucos recursos financeiros em comparação ao Greenpeace ou ao WWF. De fato, as alianças transnacionais e a busca de parcerias e de financiamento levam organizações a atender às expectativas dos financiadores ocidentais, tornando muito problemática a tentativa de conciliação entre interesses do capital transnacional e pautas que critiquem sua lógica. (DOHERTY; DOYLE, 2006).

Sobre a Urgenci International, vinculada ao CSA-Demétria, segundo a própria instituição, sua principal missão é reunir cidadãos, pequenos agricultores, consumidores, ativistas e atores políticos preocupados em nível global por meio de uma abordagem econômica alternativa denominada “Parcerias Locais de Solidariedade entre Produtores e Consumidores”. Ainda segundo o entendimento da organização, essa parceria é uma maneira de manter e de desenvolver a agricultura familiar orgânica em pequena escala e de alcançar a soberania alimentar local para cada região e para cada comunidade em todo o mundo (UI, 2020). Ainda sobre os valores e missão da organização, a Urgenci Internacional visa

[...] a promoção de formas de parceria entre produtores e consumidores locais, todos os tipos de iniciativas de agricultura comunitária, como solução para os problemas associados à produção e distribuição agrícola intensiva global, uma vez que somente os agricultores têm assumido os riscos do mercado global cada vez mais cruel, que forçou milhões deles a sair da terra [...] a agricultura apoiada pela comunidade – CAS – oferece uma das alternativas mais esperanças e é o único modelo de agricultura em que os consumidores deliberadamente concordam em compartilhar os riscos e benefícios com os agricultores. Os CSAs assumem muitas formas diferentes nas várias partes do

mundo, com base nas especificidades sociais, históricas, geopolíticas, agrícolas e econômicas de cada país ou região onde se desenvolveram (UI, 2020).

Além disso, as instituições membros da Urgenci estão unidos em sua crença nas quatro ideias fundamentais.

Parceria: caracterizada por um compromisso mútuo de suprir (pelos camponeses) e absorver (pelos consumidores) os alimentos produzidos durante cada estação. [...]

Localidade: isso significa promover o intercâmbio local, parte de uma abordagem ativa para relocalizar a economia. [...]

Solidariedade: as parcerias são baseadas na solidariedade entre atores e envolvem compartilhar os riscos e os benefícios de uma produção saudável, adaptada ao ritmo natural das estações e respeitando o meio ambiente, o patrimônio natural, cultural e a saúde; e o pagamento antecipado a um preço justo suficiente para permitir que os camponeses e suas famílias vivam de maneira digna. [...]

O conjunto produtor e consumidor baseia-se no contato e na confiança diretos de pessoa para pessoa, sem intermediários ou hierarquia e sem subordinação (UI, 2020).

É possível compreender uma preocupação com diferenciações socioculturais e territoriais, a fim de viabilizar a reprodução social dos agricultores familiares e de pequena escala, por meio da renda obtida na venda de seus produtos. Ainda que esse direcionamento seja relevante, como demonstram estudos na área de sociologia econômica⁴⁴, trata-se de um regime de representação que não contesta, diretamente, outros fatores essenciais a reprodução social dos agricultores, ficando praticamente restrito a ênfase nas estratégias econômicas por meio de circuitos curtos de comercialização.

De fato, não basta a inserção do agricultor familiar e camponês aos padrões tecnológicos, nem tampouco a elevação de sua renda, para garantir sua reprodução social, assim como identificar melhorias na qualidade de vida. Fatores como a posse da terra, enquanto condição para permanência no campo e na continuidade das atividades pelas próximas gerações; o desenvolvimento em infraestrutura em saúde, lazer e escolarização nos ambientes

⁴⁴ Diversos autores (GAZOLLA; PELEGRINI, 2008; PLOEG, 2008; WINKINSON, 2008) apoiam-se em recentes teorias da Sociologia Econômica que analisam a construção social de mercados, em redes de atores e que são construídos pelos atores sociais de acordo com suas estratégias e com suas motivações e em contextos, nos quais a proximidade social e a confiança são elementos-chaves e que como definição, a agricultura familiar apresenta estratégias de reprodução vinculada a proximidade com o consumidor e o meio social em que se insere. Wilkinson (2008) destaca que a diversidade alimentar dos sistemas de produção da agricultura familiar é um elemento, historicamente, fundamental para a reprodução econômica e social dos agricultores familiares. As alternativas de comercialização devem, assim, basear-se no contexto socioeconômico e ambiental, em que esses agricultores se inserem, levando em conta potencialidades regionais e o papel que atores sociais desempenham na elaboração de alternativas em mercados locais, aonde os CSAa podem ser localizados, por exemplo.

rurais como condição para melhoria de qualidade de vida; a valorização e a diferenciação das atividades agrícolas e não agrícolas por mulheres do campo, a preservação ambiental dos ambientes rurais uma vez que os agricultores dependem diretamente da conservação do solo e água para suas atividades; as possibilidades de transmissão e de reprodução cultural (festas tradicionais, preservação do patrimônio material e cultural); a garantia de direitos aos trabalhadores rurais são todos fatores essenciais ao horizonte emancipatório de agricultores, trabalhadores rurais e suas famílias.

O CSA-Demétria, em particular, possibilita a renda da única família de agricultores que permaneceu ligada ao bairro desde sua origem (cf. Capítulo II). No entanto, a mesma família permanece arrendando seu lote de terra no bairro, não mora no bairro e seus filhos estudaram na escola, por meio de bolsas. Não obstante, o bairro Roseira, pouco se beneficia do CSA, uma vez que, nesse caso, a produção agrícola é somente de subsistência e os consumidores de produtos do bairro estão interessados no consumo de produtos orgânicos certificados. Com relação à organização One community, pela qual a escola Waldorf Aitiara é associada, suas comunidades globais e instituições associadas estão

[...] criando um lugar para crescermos juntos e mudarmos o mundo. Um lugar para nos ajudarmos a ser as maiores versões de nós mesmos que pudermos, em harmonia e respeito uns com os outros, com a natureza e com o resto do nosso planeta compartilhado. Para construir e viver no ambiente mais sustentável, saudável e divertido que possamos criar. Uma cidade baseada em compaixão, bondade e colaboração. Uma comunidade replicável que pode ser usada como exemplo para o que é possível no mundo. Durante todo o nosso processo de design, estamos oferecendo código aberto e compartilhando gratuitamente tudo o que é necessário para construção e replicação. Isso inclui o que chamamos de abordagens do “*Highest Good*” para alimentos, energia, habitação, educação, design econômico com e sem fins lucrativos, arquitetura social, vida cumprida, práticas de administração e muito mais (ONE COMMUNITY, 2019).

De modo geral, a organização emprenha-se em desenvolver modelos de desenvolvimento sustentável, replicáveis para todas essas esferas mencionadas. Segundo a Sociedade de Antroposofia Brasileira, as articulações transnacionais das escolas Waldorf fortaleceram-se a partir da década de 1990. Em 1994, a partir de uma parceria com a UNESCO e do Banco Mundial, foi realizado em Genebra, na Suíça, um dos encontros transnacionais acerca dos desafios da educação globalmente. No encontro, muitas linhas pedagógicas foram convidadas a apresentarem-se, com destaque especial dos órgãos patrocinadores para a Pedagogia Waldorf, graças à atuação da Associação Amigos da Arte de Educar de Rudolf Steiner, resultando no lançamento de vídeo e de um encarte sobre Pedagogia Waldorf pela

UNESCO⁴⁵.

Para atender às modificações da legislação brasileira, em meados de 1997, iniciou-se a sistematização da Proposta Educacional Waldorf, com vistas a produzir um documento oficial das escolas Waldorf, a ser apresentado à comunidade educacional, servindo como base para a elaboração do Regimento Escolar. Com a aprovação do Regimento Escolar, a Proposta Educacional Waldorf foi reconhecida, oficialmente, pelos órgãos da Secretaria da Educação e, paralelamente, foi institucionalizado o Centro de Formação de Professores Waldorf (Seminários). Em 1998, o Conselho Estadual de Educação do Estado de São Paulo pronunciou-se, favoravelmente, à criação do curso fazendo referências à Federação como entidade organizadora de todas as escolas que se orientam pela linha antroposófica e como consequência foi fundada a Federação das Escolas Waldorf no Brasil, que, hoje, congrega as escolas Waldorf espalhadas pelo país, e tem como um dos objetivos, consolidar a Pedagogia Waldorf na sociedade brasileira (SAB, 2019).

Desde o início das iniciativas antroposóficas no bairro, parcerias com instituições do terceiro setor ligadas a Antroposofia foram determinantes para o desenvolvimento do bairro, assim como a partir das redes Urgenci e One community. As transformações e as melhorias em qualidade de vida, no ambiente rural, transformando-o em um bairro rural socioambiental, como referência a um modo de vida ligado à sustentabilidade, deram-se, sempre a partir de uma cidadania construída por meio das parcerias público-privadas, com organizações internacionais ou transnacionais. Assim, o bairro ainda que, reconhecidamente, rural por seus moradores, aproxima-se da ideia de um rural desespecializado, rico, moderno, protegido das mazelas do mundo exterior, como discutido nos capítulos II e III. Ao contrário do que aconteceu com a imensa maioria das regiões rurais nos últimos trinta anos, em que as pressões oriundas dos processos de globalização e do modelo econômico neoliberal, mostraram-se alarmantes nos municípios rurais.

Acerca dos efeitos das políticas neoliberais na globalização para os ambientes rurais, o enfraquecimento do Estado-nação como agente de desenvolvimento teve consequências piores nos ambientes rurais que historicamente contaram com intervenções e com políticas federais para serviços e para infraestrutura, objetivando melhorias no campo em nível local, com frequência ocorrem em escalas maiores, em negociações e em articulações pouco transparentes entre governo federal e as elites estaduais ou municipais. Muitas vezes, com os próprios habitantes dessas regiões excluídos dos processos de negociação (FREY, 2010). No caso do

⁴⁵ Este encarte, editado em outubro de 1994, em inglês e espanhol, pode ser encontrado, agora, em português, na biblioteca da Escola Waldorf Rudolf Steiner, em São Paulo.

bairro Demétria, foi possível constar pelo relato de alguns dos moradores, nebulosidade e questionamentos quanto à propriedade de alguns terrenos no bairro e ao uso da água do aquífero Guarani para usos privativos, como nas piscinas dos condomínios. Essa nebulosidade aponta na contramão de uma agricultura e de uma ruralidade sustentáveis pelo papel ecológico que as mesmas podem cumprir na manutenção dos solos e conservação das águas.

Não obstante, a forma, como os discursos da sustentabilidade são incorporados, nesse território, revela uma relação com o espaço aonde o consumo é central. Como observado pelos próprios entrevistados, o Demétria se transformou em um desejo de consumo daquele espaço idealizado. Grande parte do discurso ambiental e sustentável no bairro Demétria volta-se a importância do bairro historicamente quanto às agriculturas biodinâmica e orgânica. A possibilidade de consumo de produtos orgânicos e estar próximo a natureza sem, no entanto, a maioria dos moradores ter alguma implicação direta com ações ambientalistas, nos traz questionamentos acerca do fetichismo e reais possibilidades da emergência de novos sujeitos políticos nesse espaço.

4.4 Sustentabilidade, agricultura e consumo: potencialidades e contradições

A categoria de “alimento orgânico” ou “produto orgânico” se legitimou internacionalmente para referência aos sistemas de garantia da qualidade desses produtos pela certificação. No caso da agricultura biodinâmica no Demétria, o Instituto biodinâmico (IBD) foi uma instituição pioneira para certificação de produtos orgânicos.

Criada em 1972, a Federação Internacional dos Movimentos de Agricultura Orgânica (IFOAM) estabeleceu as normas desse sistema, necessárias à introdução de padrões e uma definição clara do que seria um alimento orgânico. Em nível internacional, não há um consenso entre os padrões de produtos orgânicos para facilitar o comércio, pois ainda existem pequenas diferenças entre normas estabelecidas pela IFOAM, Codex Alimentarius⁴⁶ da FAO e Normas de Regulamentação da União Europeia (EU Regulation 2092/91) (DAROLT, 2012).

No Brasil, a agricultura orgânica desenvolveu-se até o final da década de 1990, sem

⁴⁶ O Codex Alimentarius é um fórum internacional de normatização do comércio de alimentos estabelecido pela Organização das Nações Unidas (ONU), por ato da Organização para a Agricultura e Alimentação (FAO) e Organização Mundial de Saúde (OMS). Criado em 1963, tem a finalidade de proteger a saúde dos consumidores e assegurar práticas equitativas no comércio regional e internacional de alimentos. As normas Codex abrangem os principais alimentos, sejam estes processados, semi processados ou crus. Também tratam de substâncias e produtos usados na elaboração de alimentos. Suas diretrizes referem-se aos aspectos de higiene e às propriedades nutricionais dos alimentos, abrangendo código de prática e normas de aditivos alimentares, de pesticidas, de resíduos de medicamentos veterinários, de substâncias contaminantes, de rotulagem, de classificação, de métodos de amostragem e de análise de riscos (BRASIL, 2014).

iniciativas governamentais diretas. Juntamente com ONGs, os agricultores e as associações de agricultura orgânica foram os principais responsáveis pela expansão da agricultura orgânica no país (SOUZA; ALCÂNTARA, 2003). A relação entre a compra de alimentos orgânicos e o meio ambiente aparece via de regra como uma forma de consumidores incentivarem a produção de alimentos em uma cadeia sustentável, com práticas agrícolas ecológicas, na qual o consumo desses produtos representam uma forma de contribuição para a preservação do meio ambiente e, conseqüentemente, reforçam a percepção de uma melhoria das condições globalmente ou de forma local (CASTAÑEDA, 2012).

Paralelamente, a preocupação com o meio ambiente e o crescimento de produtos que surgem como alternativas sustentáveis, um novo ramo de publicidade centralizado na promoção da sustentabilidade dessas iniciativas, sejam elas do campo agroalimentar, da moda, das novas tecnologias, do comércio e dos serviços em geral, etc., funda um mercado verde, cujo principal objetivo é explorar ao máximo o potencial simbólico hegemônico da questão ambiental a partir dos instrumentos de marketing em sustentabilidade.

O discurso do esverdeamento dos processos produtivos tornou-se elemento consagrado nos eventos, nos fóruns e nos debates ambientais nas décadas de 1990 e de 2000. Por meio do conceito de responsabilidade socioambiental, esse discurso atribui medidas pontuais e específicas a cada empresa, por meio de dinâmicas de mercado, que trariam benefícios coletivos (RIBEIRO, 2012). De modo geral, a sustentabilidade hegemônica construída, a partir dos valores neoliberais, busca articular mudanças sociais em prol do meio ambiente que possibilitem manter as liberdades individuais enquanto valor fundamental do neoliberalismo. Nesse sentido, a formulação de uma matriz cultural do livre mercado exigiu explorar a relação entre as liberdades individuais e a liberdade de mercado, aonde o conceito de cidadão torna-se inseparável do papel de consumidor (RIBEIRO, 2014).

Além disso, a expansão do neoliberalismo na globalização esteve imersa na transição no padrão de ação política das ações radical coletivistas, do período dos anos de 1960 e de 1970, para as ações romântico-individualistas. A partir dos anos de 1990, passou a enfatizar-se a ação de indivíduos ou de grupos por meio de redes de interesses múltiplos que não, necessariamente, alinham-se a demandas sujeitos históricos coletivos, nas quais, notadamente, nesse processo, a categoria de classe social perdeu força como mencionamos anteriormente (CASTAÑEDA, 2012; SAFATLE, 2015).

Enquanto ideologia, o neoliberalismo desempenha um papel fundamental na disseminação, na legitimação e na renovação de regimes de poder, lucro e privilégio. As ideias neoliberais sedimentaram-se no imaginário ocidental onde a comercialização e consumo são

pilares fundamentais desse imaginário (HALL *et al.*, 2014).

Essas transformações fazem parte de uma nova concepção de cidadania, em que as práticas sociais e culturais, que dão sentido de pertencimento e de identidade social, promoveram novas formas de ação social e política que não se ligam às estruturas formais, nem somente aos movimentos sociais (DAGNINO *et al.*, 1998). Novas subjetividades e a emergência de novos sujeitos sociais ampliaram o espaço da política, ações individuais por meio do ciberativismo⁴⁷ e do consumo tornaram-se formas reconhecidas socialmente de engajamento político. Para este trabalho, interessam os limites e as potencialidades da politização do consumo de produtos ditos verdes ou sustentáveis, principalmente alimentos orgânicos.

O consumidor é, então, compreendido como um agente político, soberano em suas escolhas e responsável por suas opções, que exerce sua cidadania através do seu poder de compra e possui autonomia para buscar sua autorealização, felicidade e bem-estar pessoal e coletivo, além de ser produtor de significados e de identidades (MAZETTI, 2012). Os discursos acerca do consumo responsável enlaçado à temática ambiental, passam assim a ganhar mais força a partir da década de 1990, concomitante a expansão da ideologia neoliberal como um eu forte e capaz de se autoadministrar, que recusa a imposição de limites sociais, mas que, por outro lado, deve assumir a responsabilidade pelos seus atos a partir de diferentes perspectivas (FONTANELLE, 2010). Enlaçam-se a essa questão novos movimentos sociais econômicos como economia solidária, *fair trade*, *slow food*⁴⁸, que têm sido considerados como novos atores estratégicos do mercado (WIKINSON, 2008).

Com relação aos consumidores, é possível distinguir três categorias distintas de

⁴⁷ Por ciberativismo podemos denominar um conjunto de práticas em defesa de causas políticas, socioambientais, sociotecnológicas e culturais, realizadas nas redes cibernéticas, principalmente na Internet.

⁴⁸ O comércio justo é um arranjo institucional projetado para ajudar os produtores nos países em desenvolvimento a alcançar melhores condições comerciais, advogam o pagamento de preços mais altos aos exportadores, além de melhorar os padrões sociais e ambientais. Concentra-se, principalmente, em commodities ou produtos que normalmente são exportados de países em desenvolvimento para países desenvolvidos, mas também consumidos em mercados domésticos, principalmente artesanato, café, cacau, vinho, açúcar, frutas frescas, chocolate, flores e ouro. Se baseia em três crenças fundamentais: os produtores têm o poder de expressar união com os consumidores; as práticas comerciais mundiais existentes atualmente promovem a distribuição desigual da riqueza entre as nações; comprar produtos de produtores de países em desenvolvimento a um preço justo é uma maneira mais eficiente de promover o desenvolvimento sustentável do que a caridade tradicional (FAIR TRADE, 2020). O Slow Food tornou-se uma associação internacional sem fins lucrativos em 1989 e, atualmente, conta com mais de 100.000 membros e tem escritórios na Itália, na Alemanha, na Suíça, nos Estados Unidos, na França, no Japão e no Reino Unido, e apoiadores em 150 países. O princípio básico do movimento é o direito ao prazer da alimentação, utilizando produtos artesanais de qualidade especial, produzidos de forma que respeite tanto o meio ambiente quanto as pessoas responsáveis pela produção, os produtores. Opõe-se à tendência de padronização do alimento no Mundo, e defende a necessidade de que os consumidores estejam bem informados, se tornando co-produtores. A sede internacional do Slow Food é em Bra, na Itália, opera tanto localmente como mundialmente junto de instituições internacionais como a FAO, em parceria com governos em todo o mundo, prestando consultorias (SLOW FOOD, 2020).

movimento e organização social, com objetivos e ações diferentes entre si, a saber: (i) os movimentos de defesa dos direitos dos consumidores, ou consumerismo, que surge como reação à situação de desigualdade entre fornecedores e consumidores, construindo a noção de direito do consumidor; (ii) os movimentos anticonsumo, vinculados à crítica à “sociedade de consumo”; e (iii) os movimentos pró-consumo responsável, que visam a construir uma nova cultura de ação política através das práticas de consumo⁴⁹ (PORTILHO, 2006). No nosso caso, o enfoque do consumo político não aborda consumidores engajados em movimentos sociais institucionalizados, mas atores sociais não-organizados institucionalmente.

No caso dos moradores do bairro Demétria, as principais associações feitas entre consumo e meio ambiente se deram por um lado pela vertente a uma crítica ao consumismo e valorização de uma “vida simples” e por outro pela compra de produtos orgânicos e biodinâmicos no bairro (Imagem 13), conforme alguns dos relatos a seguir.

Imagem 13. Bioloja no bairro Demétria- Sítio Bahia.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Faço parte da Associação Biodinâmica aqui, já fiz parte da diretoria, hoje estou como membro. Tem um papel importante para fomentar a agricultura biodinâmica, se envolve com a SPG, sistema participativo, o bairro tá perdendo uma relação verdadeira com a agricultura já faz um tempo, as pessoas que chegam aqui têm um envolvimento muito pouco prático. A noção de agricultura do bairro que o pessoal percebe é muito intelectual. Mesmo a

⁴⁹ Como exemplo de movimento pró-consumo responsável destaca-se, no âmbito internacional, a ONG Ethical Consumer e, no brasileiro, as ONGs ICONES (Instituto para o Consumo Educativo Sustentável do Pará), Faces do Brasil, Instituto Kairós e o Instituto Akatu para o Consumo Consciente.

Associação Biodinâmica estando instalada no bairro essa consegue mudar pouco essa tendência (Fabio, 59 anos, mora há 32 anos no bairro).

Aqui no bairro o pessoal consome bastante, mas os orgânicos são mais caros, mas isso é uma realidade do Brasil. Se eu quero comer orgânico, vou comer menos pra gastar menos, a consciência em torno dos orgânicos é grande, o pessoal se organiza pra compras coletivas e também tem o pessoal que tem plantio de quintal. Eu acredito que a gente é o que a gente come, o pessoal se organiza para garantir consumo (Marta, 50 anos, mora no bairro há 5 anos).

Me entendo como consumidora quanto a coisa da agricultura, assim como tem gente começando e está dando certo ou tem outras iniciativas que não estão dando certo. Meu envolvimento sempre foi mais ligado a educação, com a biodinâmica como consumidora dos produtos. Meus pais já eram consumidores de orgânicos. A escola me trouxe para cá com a possibilidade de consumir orgânicos (Marcia, 42 anos, mora há 8 anos no bairro).

Virou um comércio só, a única diferença é o substrato, deveria mudar a posse da terra, ser neutra, ligada ao social, mas as terras produtivas estão todas virando condomínios, então não vai mais ter agricultura (João, 61 anos, mora há 31 anos no bairro).

Essas associações corroboram com um ambientalismo construído por uma classe média alta branca, uma vez que se fundamentam em valores pós-materialistas, os quais visam o sentimento de pertencimento ao bairro. Os moradores podem perceber o significado de suas ações em relação a seus efeitos no meio ambiente, como um estilo de vida que possibilita que estejam em alguma medida contribuindo para uma questão política mais ampla (ambiental), ainda que localmente. As escolhas de consumo estão, sempre, enraizadas em experiências concretas de pertencimento a uma determinada comunidade moral no sentido antropológico, ou seja, um grupo de indivíduos que partilham a mesma base normativa, no qual algumas escolhas são consideradas moralmente corretas e superiores a outras. Portanto, decisões como o que comprar, quanto gastar e quanto economizar são decisões morais que expressam e produzem cultura (PORTILHO, 2009, p 203).

Nesse sentido, de forma muito diferente do ambientalismo ou ecologismo dos pobres, a partir das análises de Joan Martinez Alier (2007), nas quais se volta a uma questão de sobrevivência dos povos, por meio do confronto direto e de lutas organizadas, enquanto reivindicação às injustiças, às ameaças e às desigualdades enfrentadas, principalmente, por povos do Sul global frente aos interesses políticos e econômicos do grande capital, o ambientalismo pós-materialista aproxima-se mais às vertentes preservacionistas ou de eco eficiência, uma vez que as escolhas de vida e o ato de consumo são travestidos de uma cobrança aos governos e empresas acerca da responsabilidade ambiental. Essa cobrança perpassa à

proteção de áreas selvagens; a proteção de espécies ameaçadas, assim como esverdeamento dos processos produtivos em função da centralidade dada à economia por esse ramo do ambientalismo. O ato político dá-se dessa forma, entremeado ao poder aquisitivo de produtos certificados, geralmente mais caros, que garantam algum nível maior ou menor de comprometimento com a causa ambiental. Não apresenta assim, uma postura de confronto direto com o neoliberalismo.

Fizemos, no capítulo II, uma analogia quanto às formações discursivas em torno do rural idílio, enquanto forma de felicidade idealizada e intocada e o debate conservacionista que promove uma natureza intocada, uma vez que um dos aspectos mais representativos e mais valorizados pelos moradores do Demétria referem-se à possibilidade de uma vida protegida de muitas mazelas da sociedade, distinta do restante de Botucatu e, até mesmo, de qualquer outro lugar no Brasil, segundo alguns moradores. Fica evidente, assim, que o consumo, enquanto construção social, demarca fronteiras e hierarquias, construindo barreiras ou pontes entre pessoas e grupos de pessoas, de modo a materializar valores e visões de mundo. Trata-se das lógicas de distinção de Pierre Bourdieu (2007), em relação à existência social como diferença, em que os mecanismos de distinção resultam da relação entre bens e práticas diferentemente distintivos.

Para Bourdieu (2007), tal noção a partir do contexto francês, a partir da década de 1960 de grande crescimento econômico, marcado pelo acesso de novas camadas sociais à bens de consumo considerados privilegiados, como marcação de distância em relação às classes populares (DUVAL, 2017). Não buscamos, a partir do consumo, tratá-lo como forma de entendimento essencialista da identidade, buscando estabelecer um sistema fixo de atributos específicos a cada indivíduo em particular a partir de seus hábitos de consumo, onde a estatística acaba sendo com frequência uma ferramenta para tratamento das diferenças humanas. Ao contrário, buscamos tratar como o consumo pode operar enquanto marcador identitário em constante negociação e possíveis efeitos do mesmo para o processo de subjetivação política.

O movimento de consumidores pautado por valores pós materialistas⁵⁰ pode ser, assim,

⁵⁰ Os discursos contra o luxo, o desperdício, o hedonismo e os excessos estão presentes na história da humanidade há mais de dois mil anos e têm sido sempre renovados por diferentes argumentos, tanto morais, como religiosos, éticos, políticos e econômicos. Alguns exemplos clássicos são a “Utopia da suficiência”, de Thomas More (1516), a “Utopia da simplicidade”, de Henry Thoreau (1854) e a “Utopia da beleza austera”, de William Morris (1888). Com as renovações do ambientalismo pós década de 1970, surgem novos argumentos contra os hábitos consumistas, notadamente, na sociedade americana, onde há um deslocamento da crítica pautada na moral para crítica aos impactos ambientais dos padrões e níveis de consumo das sociedades contemporâneas, com destaque para as utopias “Small is beautiful”, de Fritz Schumacher (1974), da “frugalidade”, de William Ophuls (1977), da “sociedade ecológica”, de Murray Bookchin (1980) e do “abandono da afluência”, de Ted Trainer (1985)

situado como uma forma de ação política típica de classes sociais mais altas e seu potencial transformador e propositivo de mudanças efetivas na sociedade vai variar de acordo com outras articulações e com outras estratégias promovidas por esses atores. Além disso, alguns autores ressaltam como o projeto neoliberal e a sua política têm como importante aliado essa classe média alta encontrada em nossa pesquisa ou também denominada de novos ricos, a saber: (i) executivos de empresas, (ii) certos segmentos de profissionais liberais, (iii) uma nova intelectualidade identificada com os valores e com os hábitos estrangeiros e (iv) um pequeno grupo de consultores e de trabalhadores autônomos altamente qualificados, ocupados em atividades econômicas recentes e típicas dos novos paradigmas tecnológicos que, com frequência, rejeitam o Estado de Bem Estar Social, pois não fazem uso de seus serviços e são defensores ferrenhos da meritocracia (BOITO JR, 2006; FILGUEIRAS, 2006).

Em contrapartida, do ponto de vista do movimento agroecológico como entendido pela Via Campesina e MST, por exemplo, tais movimentos, apesar de apoiarem iniciativas em produção orgânica, devem ser associadas ao fortalecimento da soberania alimentar e da autonomia dos agricultores e um dos principais objetivos dos movimentos agroalimentares alternativos seria exatamente a “desfetichização da comida” no sentido marxista pois revelaria as relações sociais e ambientais que fazem sua produção e distribuição. Ainda que no bairro aconteça o CSA e essa seja uma importante estratégia para autonomia dos agricultores como mencionado no capítulo II, em relação ao consumo desses produtos, pelo elevado preço e ênfase em mercados elitistas de São Paulo, como a Feira Orgânica da Água Branca, Feira Orgânica do Ibirapuera e Feira Orgânica e Biodinâmica de Santo Amaro, a branquitude bairrista do Demétria revela-se, também, no acesso restrito desses produtos, mesmo fora do bairro.

Ainda acerca das construções identitárias que permeiam o consumo de orgânicos, os consumidores de alimentos orgânicos sentem-se social e ambientalmente responsáveis em suas práticas, mas apontam dificuldades em exercer essa responsabilidade em outros os momentos da vida cotidiana, há nesse contexto uma forte autocrítica e certa culpabilização (EDEN, 1993 *apud* CASTAÑEDA, 2012). Seguindo a pista de Fontanelle (2010) em torno das reflexões de Benjamin (1985) e Boltanski e Chiapello (2009),

[...] os discursos em torno do “consumo responsável”, “consciente”, “sustentável”, “ético”, “ambiental”, “cidadão”, dentre outras denominações que buscam fazer acreditar que o campo do consumo tornou-se, agora, uma arena de expiação dos males que os consumidores têm causado à natureza aonde a redenção desse males se torna uma forma de mercadoria (FONTANELLE, 2010, p. 215).

(PORTILHO, 2009, p. 206-207).

Ainda que promovam alguma discussão e mobilização política, as discursos em torno da responsabilização do sujeito consumidor atribuem a possibilidade de mudanças e de transformações sociais a engajamentos por meio da liberdade dos indivíduos e do seu desejo de autodeterminação. Essa forma de ação vai ao encontro do fenômeno da lógica de condomínio como subproduto de novas formas de subjetivação próprias ao neoliberalismo. O senso de cumprir seu papel ecológico por meio do consumo possibilita por um lado o reconhecimento de uma comunidade de pertencimento, mas de forma a encobrir estruturas de poder e conflitos sociais anteriores, desloca a necessidade do Estado assumir responsabilidade e tão pouco as empresas, que, por meio dos mecanismos de compensação ambiental, já faziam sua parte. Essa forma de compreensão da realidade pode ser caracterizada como parte da estrutura social do fetichismo, na qual “[...] a substituição regressiva que procura alocar um objeto empírico no lugar da falta estrutural, dissociando crenças e saberes, mimetizando regras particulares com leis universais” (DUNKER, 2015, p. 123).

Dessa forma, a “culpa” de uma enchente desloca-se do debate sobre a captação de águas fluviais, de infraestrutura em saneamento e de problemas de moradia, relacionados ao aumento da pobreza, entre outros, para a responsabilidade dos cidadãos em não jogarem lixo na rua. Trata-se, obviamente, de uma questão pertinente, mas que não explica o problema em sua complexidade. Da mesma forma, acontece com a questão agrária e agroalimentar, enquanto problema acerca da função social da terra, da espoliação camponesa, do uso intensivo de agrotóxicos e do desmatamento promovido pelas empresas de grandes monoculturas, etc. Questões essas que estão inseridas em um intenso e complexo debate acerca das disputas em torno de um projeto civilizatório acabam por ser apaziguadas na possibilidade de consumo de um produto, no caso, de alimentos orgânicos. Trata-se de uma consequência alinhada a ideologia neoliberal que semantiza a cidadania como sinônimo do consumo, como ressaltam Dardot e Laval (2016).

A reestruturação neoliberal transforma os cidadãos em consumidores de serviços que nunca têm em vista nada além de sua satisfação egoísta, o que faz com que sejam tratados como tais por procedimentos de vigilância, restrição, punição e responsabilização. É isso que leva a envolver os doentes, fazendo-os arcar com uma parte das despesas médicas, os estudantes universitários, aumentando cada vez mais as taxas de inscrição. O governo da administração pública, de autoridades locais, dos hospitais, das escolas por indicadores sintéticos de desempenho, cujos resultados são largamente difundidos pela imprensa local e nacional na forma de ranking, convida o cidadão a basear seu julgamento da forma de custo benefício. A corrosão da confiança nas virtudes cívicas teve, sem dúvida, efeitos performativos sobre

a maneira como os novos cidadãos consumidores enxergam sua contribuição fiscal para os encargos coletivos e o retorno que têm individualmente. Eles não são chamados a julgar políticas e instituições do ponto de vista do interesse da comunidade política, mas somente em função do seu interesse pessoal. É a própria definição de sujeito político que é radicalmente alterada (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 320).

Não se trata de deixar de reconhecer o poder da micropolítica, enquanto residente no fato de que o Estado e de que os governos não são entidades de poder intacto e centralizador. A experiência vivida e incorporada no cotidiano é uma questão vital das lutas políticas que visam transformar a sociedade civil por meio de associações de pessoas que se desenvolvem fora das instituições estatais. No entanto, visto historicamente, desde a década de 1980, a micropolítica tornou-se cada vez mais parte integrante da realização da governança neoliberal. Isso ocorre porque esse modo de envolvimento está alinhado às transformações que ocorreram no nível do estado. O estado neoliberal não é um recipiente monolítico, mas se espalha pelos terrenos mais remotos da experiência cotidiana. Contudo, o resultado não foi o desaparecimento do próprio Estado, mas o dismantelamento do estado de Bem-Estar apoiado no surgimento de novas formas de controle social em áreas privadas: corpo, saúde, alimentação, moda e bem-estar, sexualidade⁵¹.

Nesse processo, a subjetivação relativa a autoresponsabilização e micropolítica que se desenvolve a partir dela, tornaram-se elementos necessários para o funcionamento do estado neoliberal. O estado neoliberal mobiliza, assim, atores em rede que forjam ativamente as estruturas necessárias para a transformação de poderes estatais centralizados em modos disseminados de regulação neoliberal. Portanto, embora tenha surgido como uma tentativa de desafiar o foco excessivamente estreito no estado, a micropolítica desempenhou um papel vital na mudança da função histórica do estado do controle centralizado para uma forma disseminada de controle que, efetivamente, opera no terreno dos aspectos sociais e da vida cultural (SAFATLE, 2015).

Tais transformações têm efeitos importantes para forma como a democracia é vivenciada. Entendemos, assim, que os impasses políticos e sociais que envolvem as dinâmicas

⁵¹ Michel Foucault ministrou um curso no Collège de France de 1978-1979, cujas ideias elaboradas foram publicadas postumamente com o título de “Nascimento da Biopolítica”. De modo geral, Foucault elabora o argumento de como as práticas governamentais, a partir do século XVIII, passaram a racionalizar fenômenos próprios aos seres vivos que constituem uma população como a saúde, a higiene, a natalidade, a longevidade, as raças, onde estaríamos vivendo a passagem de uma biopolítica centrada na disciplina, que teria moldado as “sociedades disciplinares”, para uma biopolítica centrada no controle, constitutiva das “sociedades de controle”; passagem essa resultante de um novo modelo de governamentalidade que instaura um novo capitalismo e, conseqüentemente, modifica processos de subjetivação. Essa chave interpretativa vai ao encontro do fenômeno do consumo no neoliberalismo enquanto nova forma de ação política, no entanto, como o cerne do nosso trabalho está nas dinâmicas e narrativas identitárias, não nos aprofundaremos nessas questões a partir desse autor.

identitárias, contemporaneamente, são muitos e trazem desafios em como as identidades são produzidas e como as políticas identitárias podem ou não assumir um potencial de ampliação democrática, questões que buscaremos nos aprofundar no último capítulo.

CAPÍTULO V

IMPASSES POLÍTICOS: ENTRE IDENTIDADES E RECONHECIMENTO, QUE ÁGORA É POSSÍVEL NO NEOLIBERALISMO?

5.1 Identidades e sujeito em questão

Evidentemente, a questão da identidade no debate sociológico é muito ampla e entrelaça-se desde os primórdios do estabelecimento da Sociologia enquanto ciência, atravessando as discussões sobre indivíduo e sociedade, sobre agência e estrutura e sobre sujeito e poder. Buscaremos trazer os principais pontos dessa discussão, no que concerne às derivações e às transformações de significado das identidades, a partir das questões e dos autores mobilizados ao longo deste trabalho, quanto aos efeitos do neoliberalismo.

Acerca do indivíduo como agente dotado de possibilidades de autodeterminação e constrangido em maior ou em menor grau por imposições sociais, a busca pela presença de uma totalidade transcendente às diferentes ações individuais constituiu uma das principais preocupações na teoria social. A sociologia compreensiva weberiana investiga as razões e os motivos, pelos quais um indivíduo se relaciona, comunica-se e comporta-se de alguma forma, a fim de desvelar o sentido da ação social, compreendida a partir dos valores, das tradições, dos sentimentos e da satisfação pessoal. Evidente que a partir da análise weberiana, o componente simbólico ganhou força na análise sociológica, mas a centralidade dos conceitos de dominação e legitimidade reforçam os constrangimentos à ação individual.

Em contrapartida, para Karl Marx, a centralidade das determinações econômicas permitiu o desenvolvimento dos conceitos de fetichismo e de alienação como fenômenos que, em certa medida, antecipam a perda de autonomia pelos efeitos da ideologia. Émile Durkheim preocupa-se com a institucionalização da sociologia, enquanto um novo ramo científico, apontando, para isso, os atributos de coerção exterioridade e de generalidade como definidores do fato social. O indivíduo seria considerado produto de um conjunto de injunções normativas, no qual aonde o processo de socialização seria constituído por meio da incorporação das normas sociais, que levariam ao desenvolvimento do conceito de anomia, isto é, uma situação social produzida pelo enfraquecimento dos vínculos sociais e pela perda da capacidade da sociedade regular o comportamento dos indivíduos, gerando, por exemplo, fenômenos sociais, como o suicídio. De todo modo, tais elaborações iniciais e que vieram a fundar a constituição

do campo sociológico, tem como premissa o sujeito da razão derivado a partir do dualismo ontológico entre mente e corpo de Descartes com desenvolvimentos posteriores a partir do projeto Iluminista.

O projeto do discurso do método cartesiano trata-se, de modo geral, de uma busca pela verdade nas ciências, buscando responder a pergunta sobre “quem sou eu?” Os sentidos e o corpo não importam, o método cartesiano consiste em duvidar da existência de tudo e concebe Deus como enganador do sujeito. A única certeza de fato é o pensamento (QUINET, 2017). O indivíduo cartesiano, representante de uma unidade indivisível, compreende o potencial do conhecimento humano pela razão. Razão essa que estaria a serviço de uma verdade possível pela distinção entre sujeito e objeto. A autonomia como caminho para a liberdade do indivíduo torna-se possível por meio da dominação da natureza, não mais pela submissão à religião.

Tratava-se, assim, da primazia da ciência como suporte na crença do progresso e da capacidade de desenvolvimento da razão pela dúvida metódica. Nesse sentido, a partir dos desenvolvimentos posteriores do hegelianismo, compreende-se, por um lado, que a Filosofia moderna funda-se sob a égide do sujeito cartesiano, mas, por outro lado, a partir de Hegel, uma transformação radical acerca do papel desempenhado por um indivíduo na sociedade e da importância da identidade nessa dinâmica. De forma hegemônica, o projeto iluminista estabeleceu a universalidade e a racionalidade como mediadoras entre homens capazes, através da observação, da classificação e da generalização – de modo a diluir regiões ainda não exploradas do saber.

A universalidade é, aqui, construída em oposição à contingência histórica. É a partir da experiência particular europeia de colonização dos povos que o projeto iluminista visa realizar a leitura da totalidade do tempo e do espaço da experiência humana. A história universal é entendida como realização do espírito universal, porém os diversos povos humanos não participam, igualmente, dessa realização (LANDER, 2005).⁵² Esse processo implica, assim, uma concepção teleológica e eurocêntrica da humanidade. De modo geral, é a partir dessa constatação que a crítica pós-colonial e decolonial⁵³ visam contribuir para reformulação das

⁵² A esse respeito, podemos destacar a passagem no texto da Filosofia do direito de Hegel: “Ao povo a que corresponde tal momento como princípio natural, É-lhe encomendada a execução do mesmo no progresso da autoconsciência do espírito do mundo que se abre. Este povo, na história universal e para essa época, é o dominante e nela só pode fazer época uma vez. Contra este seu absoluto direito de ser portador do atual grau de desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos dos outros povos não têm direitos, e eles, como aqueles cuja época passou, não contam na história universal (HEGEL, 1976, p. 334-335 *apud* LANDER, 2005, p. 11).

⁵³ Na chave decolonial, Dussel (2005) busca uma revisão do pensamento cartesiano e parte da análise da conquista da América enquanto um processo militar e violento em que a diferença e a alteridade são, a princípio, negadas e o outro é compreendido como submisso, inferior, naturalizando violências e atrocidades cometidas aos povos colonizados sob o pretexto de um projeto civilizatório.

bases epistemológicas na sociologia. Ao ressaltar os principais acontecimentos em torno da emergência do indivíduo como sujeito da modernidade, Hall (1998) destaca, para além do Iluminismo, a Reforma Protestante, como libertação da consciência individual das instituições religiosas da Igreja; o Humanismo Renascentista, que colocou o Homem no centro do universo; as revoluções científicas, que conferiram ao Homem a faculdade e as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da Natureza.

Ainda que com inúmeras críticas e reformulações, o hegelianismo influenciou várias teorias com visões implícitas ou explícitas sobre os sentidos da ação humana em sociedade e sobre as várias designações atribuídas ao representante dessa unidade indivisível da modernidade (indivíduo, ator, agente ou sujeito). A tradição hegeliana compreende a identidade, a partir do princípio de dependência que opera na dialética do reconhecimento entre o “eu” e o “Outro”. Hegel não estava somente propondo desdobramentos a Descartes, mas, também, contrapondo-se ao kantismo⁵⁴. A dialética hegeliana do senhor e do escravo assume a subjetivação do senhor como dependente da identificação do escravo com sua vida animal, formando um todo com o mundo natural das coisas. Ao recusar-se a arriscar a vida em uma luta de puro prestígio, o escravo considera-se igual ao animal e é, assim, considerado por seu senhor, para quem reconhece a dignidade e a realidade humana. Assim, a certeza do senhor é, portanto, não puramente subjetiva e imediata, mas objetivada e mediatizada pelo reconhecimento do outro, do escravo. Enquanto o escravo continua sendo um ser imediato, natural, bestial, o senhor pelo engajamento na luta, já é humano, mediatizado, tanto em relação às coisas quanto aos outros homens; esses outros que, para ele, não passam de escravos (KOJÈVE, 2002, p. 21).

Hegel retratou a necessidade de reconhecimento como levando inevitavelmente a uma luta de morte entre o “eu” e o “Outro”, pois cada um busca receber reconhecimento e resiste à reciprocidade. Essa concepção inaugurou uma série de questões nos desenvolvimentos posteriores da sociologia, acerca da identidade e do pensamento ocidental sobre o “eu”, uma vez que se passa, gradativamente, a atribuir um papel maior ao social na formação do “eu”. É possível, assim, fazer uma primeira distinção quanto ao sujeito do iluminismo e ao sujeito sociológico.

A dúvida do método cartesiano levava a uma situação em que o “eu” seria a única coisa considerada como certa, uma vez que o ato de duvidar denunciava a consciência que duvida

⁵⁴ O intuito de Hegel em “Fenomenologia do Espírito” é contrapor-se à crítica da razão pura de Kant, em que se distinguem os fenômenos (que podemos conhecer) e a coisa em si (que não seríamos capazes de conhecer). Hegel busca superar o que considera abstrações kantianas, reforçando a perspectiva histórica e buscando recuperar para o sujeito a condição de fenômeno, que Kant havia colocado nos objetos (PAULA, 2010).

(*Cogito, ergo sum*). A recusa da dúvida de Descartes, sob o argumento de que ela era inteiramente abstrata, levou as teses do pragmatismo americano no final do século XIX a reforçarem a ideia de situações de ação concreta, uma vez que sem ação seria impossível conceber a mente, a consciência, o pensamento, etc. Assim, essa tradição sociológica⁵⁵ passa a conceber o indivíduo como ativo, ator que visa resolver problemas.

A partir das décadas de 1950 e de 1960, o tema da identidade passa a adquirir maior importância com os trabalhos de George Hebert Mead e Charles Horton Cooley e com o desenvolvimento do interacionismo simbólico⁵⁶. Aumento nas aproximações entre teoria social e psicologia foram cruciais melhoraram a compreensão de tais questões. O objetivo dessa escola de pensamento foi focar situações de ação interpessoal, considerando, assim, o “eu” enquanto uma fonte de estímulo para os outros. A interpessoalidade tornou-se o núcleo de uma teoria da socialização, ou seja, a maneira como afeto e como percebe que sou afetado nas minhas relações pessoais. Há um deslocamento crucial do sujeito do iluminismo para uma perspectiva intersubjetiva que levará a constituição de uma teoria antropológica da comunicação nesse caso (JOAS; KNÖBL, 2017).

De fato, a questão da identidade levou às relações entre Sociologia e Psicologia⁵⁷ serem constantes. A subjetividade, a implicação pessoal do pesquisador no processo de produção do conhecimento, as representações individuais e coletivas⁵⁸, o lugar do imaginário, dos

⁵⁵ A tradição filosófica do pragmatismo pode ser compreendida como um filosofia da ação. Na sociologia, Talcott Parsons a partir do funcionalismo normativo buscou desenvolver uma teoria da ação social em paralelo tendo como referência outro modelo que buscava resolver o problema da ordem social. Os principais representantes do pragmatismo americano foram Charles Sanders Pierce, John Dewey, William James (JOAS; KNÖBL, 2017, p. 146).

⁵⁶ O termo interacionismo simbólico foi criado por Herbert Blumer, herdeiro da Escola de Chicago, em um artigo de 1938. O termo remete a noção de interação de Simmel, em que as ações dos indivíduos estão entrelaçadas e recíprocas. Para Simmel, no entanto, a capacidade de ação é adquirida ao longo da vida na relação social, portanto não pressupõe a ação individual (JOAS; KNÖBL, 2017, p. 70).

⁵⁷ A Escola de Frankfurt também se destaca no sentido das relações entre a Teoria Social e Psicologia. Fundada, em 1930, por um grupo de pesquisadores alemães (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse) e o psicólogo Erich Fromm, dentre outros, em sua maioria procedentes de famílias judias, fugiram da perseguição nazista e exilados a partir de 1933, espalharam-se pela Europa. Alguns emigraram para os EUA, onde, na Universidade de Colúmbia, em Nova Iorque, passou a funcionar o Instituto. Após a queda do regime nazista, alguns retomam as atividades do Instituto na Alemanha, em 1950. A teoria crítica reformula bases filosóficas tradicionais, como o positivismo. De modo geral, resultou das tentativas de vários pesquisadores, marxistas e não-marxistas, de recuperar ideias filosóficas contidas na obra de Karl Marx, sobretudo as influências hegelianas de seu pensamento. Entre os mais recentes membros da “escola”, atualmente, encontram-se Jürgen Habermas e Axel Honneth.

⁵⁸ O conceito de representação coletiva nasceu na Sociologia, nos estudos de Émile Durkheim. Foi empregado na elaboração de uma teoria da religião, da magia e do pensamento mítico, a partir do argumento de que esses fenômenos coletivos não podem ser explicados em termos de indivíduo, pois ele não pode inventar uma língua ou uma religião. Esses fenômenos são produto de uma comunidade, ou de um povo. Ao propor a separação entre indivíduo e sociedade e uma demarcação entre o campo sociológico e psicológico, Durkheim procurava dar conta de um todo, mas se fundamentava em uma concepção de que as regras que comandam a vida individual (representações individuais) não são as mesmas que regem a vida coletiva (representações coletivas) (cf. ALEXANDRE, 2004).

sentimentos, das paixões individuais e coletivas, da sexualidade nas relações sociais, trouxe inúmeras reformulações a esse debate. Nesse sentido, as articulações entre teoria social e psicanálise tiveram importantes consequências (GAULEJAC, 2005).

Foucault inicia uma projeto intelectual que pretende certa visão crítica ao Iluminismo e à racionalidade ocidental, em profundo diálogo com Nietzsche. Busca elaborar o tema do sujeito em interlocução com a psicanálise lacaniana, que buscava não um processo de normalização dos comportamentos, senão uma teoria do sujeito enquanto gênese. Ao compreender como objeto próprio da genealogia a singularidade dos acontecimentos diante do jogo de forças que definem a cena na qual os acontecimentos se inscrevem, Foucault creditou à psicanálise como prática e a teoria que reavaliou da maneira mais fundamental a prioridade um tanto sagrada conferida ao sujeito, que se estabelecera no pensamento ocidental desde Descartes (FOUCAULT, 2005, p. 9). Indicou, ainda, que seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado, definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constituiu no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história (FOUCAULT, 2005, p. 10), ainda que sua interpretação da modernidade permaneça em grande medida totalizante.

A partir das análises de Foucault, sobre como o Ocidente, lida com a loucura desde o Renascimento até o início do século XIX, assim como a história da justiça criminal e das práticas de punição levaram a reformulações profundas nas concepções de poder e do papel dos discursos da ciência para constituição do sujeito enquanto efeito de técnicas específicas de poder da modernidade, chamando atenção posteriormente nos seus trabalhos finais a novas possibilidades de subjetivação a partir da descrição de diferentes formas de individualismo.

Hall (1998) comenta sobre o que é, particularmente, mais interessante, do ponto de vista da história do sujeito moderno, quanto à obra de Foucault. Para o autor, embora o poder disciplinar de Foucault seja o produto das novas instituições coletivas e de grande escala da modernidade tardia, suas técnicas envolvem uma aplicação do poder e do saber que "individualiza" ainda mais o sujeito e envolve mais intensamente seu corpo: a individualização é descendente em um regime disciplinar, ou seja, através da vigilância, da observação constante, todas aquelas pessoas sujeitas ao controle são individualizadas o que subjaz o paradoxo de que, quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito (HALL, 1998, p. 11).

No entanto, a dimensão da agência do sujeito, o fator contingente da ação social como possibilidade de transformação, bem como a pluralidade de configurações na modernidade e as

disputas em torno dela não foram elaboradas. De fato, tais elaborações seriam possíveis, a partir dos questionamentos acerca dos efeitos da globalização, do multiculturalismo e das novas tecnologias de informação e de comunicação, concomitantes, também, às elaborações foucaultianas em alguma medida, à guinada pós-estruturalista na França e à ênfase ao que se convencionou chamar de pós modernidade.

O pós-estruturalismo francês emerge no fim da década de 1960, a partir de transformações quanto aos métodos estruturais de Lévi-Strauss e de Ferdinand Saussure, notadamente com base nas críticas de Jacques Derrida em “Escritura e Diferença” (1967). Influenciado pela fenomenologia de Husserl e Heidegger, Derrida questiona a existência de um centro de significado, uma vez que a partir da linguística, sentido e significado surgem por meio da diferença. Assim, a noção de uma substância que estabeleceria a unidade entre significado e significação seria puramente metafísica e equivocada (JOAS; KNÖBL, 2017). Tais desdobramentos ocasionaram uma grande ruptura com o essencialismo das identidades pela da prevalência do jogo das diferenças: o significado torna-se inerentemente instável, ele procura o fechamento na identidade, mas ele é, constantemente, perturbado pela diferença. Existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis (DERRIDA, 1981 *apud* HALL, 1998). Além disso, a obra *A condição pós moderna* de Jean-François Lyotard colocou a tese do “fim de metanarrativas” como urgente à pós modernidade uma vez que, a centralidade do discurso científico não mais existia, e a ciência se tornava assim não mais do um jogo linguístico entre outros, sem maior legitimidade (LYOTARD, 2015).

O pós-estruturalismo tornou as disputas em torno da linguagem e da legitimidade dos discursos campos fundamentais às lutas sociais em torno das identidades e da busca por reconhecimento. Não obstante, como mencionado no capítulo anterior, a partir do fim da década de 1970, há uma multiplicação de vozes em torno das pautas identitárias concomitante à emergência de uma nova esquerda em vários locais do globo alinhada a essas demandas. A respeito das reverberações de Lyotard, Laclau (1992) ressalta que para muitos teóricos, a lógica da identidade essencializada foi apenas transferida intacta do campo da totalidade para o da multiplicidade das narrativas (LACLAU, 1992, p. 129).

Além disso, a fim de dar sequência às elaborações em torno da identidade e das consequências do neoliberalismo, é preciso demarcar o papel que a teoria psicanalítica teve nesse debate.

A hipótese central da psicanálise sobre o inconsciente desmantela o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada derivado do cartesianismo.

Os atos falhos, os esquecimentos, os sonhos e os chistes freudianos revelam a materialidade do discurso psicanalítico e o “eu” perde espaço e deixa de ser “senhor da própria casa, ou de si mesmo”. Na medida em que o inconsciente faz parte da estruturação do “eu”, a divisão subjetiva entre o “eu” e o inconsciente condiciona que o sujeito não é todo identificável. Ao contrário disso, é formado por várias identificações que são perdidas e ressignificadas ao longo da vida. Em oposição ao cogito cartesiano de “Penso, logo existo”, Lacan em desenvolvimentos posteriores da teoria freudiana postula que “Sou, onde não penso”. O sujeito lacaniano é colocado no lugar de uma falta constitutiva a todos, um vazio que as identificações buscam preencher (QUINET, 2017).

A formação do eu no “olhar” do Outro, de acordo com Lacan, inicia a relação da criança com os sistemas simbólicos fora dela mesma e é, assim, o momento da sua entrada nos vários sistemas de representação simbólica - incluindo a língua, a cultura e a diferença sexual. Os sentimentos contraditórios e não-resolvidos que acompanham essa difícil entrada (o sentimento dividido entre amor e ódio pelo pai, o conflito entre o desejo de agradar e o impulso para rejeitar a mãe, a divisão do eu entre suas partes “boa” e “má”, a negação de sua parte masculina ou feminina, e assim por diante), que são aspectos-chave da “formação inconsciente do sujeito” e que deixam o sujeito “dividido”, permanecem com a pessoa por toda a vida. Entretanto, embora o sujeito esteja sempre partido ou dividido, ele vivência sua própria identidade como se ela estivesse reunida e “resolvida”, ou unificada, como resultado da fantasia de si mesmo como uma “pessoa” unificada que ele formou na fase do espelho. Essa, de acordo com esse tipo de pensamento psicanalítico, é a origem contraditória da “identidade” (HALL, 1998, p. 13).

Nesse ponto, é interessante destacar chamar atenção que Lacan bebe de várias fontes para novas elaborações da teoria freudiana, incluindo pós-estruturalistas, como Derrida, mas o fundamento da ideia de identificação na psicanálise dá-se pela releitura de Alexander Kòjeve da dialética do senhor escravo hegeliana. A busca por novas identificações, sempre incompletas, acontece porque, segundo Lacan, o desejo do homem é sempre desejo do Outro. Outro é constituído enquanto grande arcabouço de significantes da cultura, da família, e de significados sempre precários responsável pela inscrição da falta constitutiva e, portanto, do inconsciente. A dependência do sujeito em relação ao outro é explicitada no hegelianismo enquanto a consciência de si é em si e é para si, quando e porque ela é em si e para si uma outra consciência de si, isto é, ela só existe enquanto ser reconhecido. Assim, o outro é aquele que me vê e com quem eu luto por reconhecimento a partir de uma totalidade possível de ser alcançada.

O diálogo profícuo entre hegelianismo e psicanálise foi responsável por avançar questões importantes no tema das identidades. O pós-colonialismo teve um impacto importante,

junto às formulações de Fanon (cf. Capítulo III). Não obstante, a globalização e a emergência das políticas multiculturais promoveram, também, a valorização da diferença no campo identitário, uma vez que se romperam as proposições do iluminismo europeu de um universal que se realizaria através da liberdade e da igualdade, centralizadas por meio da cultura nacional.

Tais transformações promoveram os efeitos de descentramento do sujeito cartesiano e sociológico. Hall (1998) adiciona ainda o marxismo (enquanto crítica teórica) e o feminismo (enquanto movimento social). A respeito do marxismo, segundo o autor, corretamente entendido, deslocou duas proposições-chave da filosofia moderna, a saber: (i) há uma essência universal de homem, (ii) que é o atributo de cada indivíduo singular. Nesse sentido, é interessante destacar a importância que Marx adquiriu nos escritos posteriores de Lacan, notadamente a partir das elaborações a partir dos conceitos de fetichismo da mercadoria e mais valia⁵⁹ para teoria do desejo e conceito de gozo.

Acerca do feminismo, evidentemente o campo teórico que emergiu a partir dessas críticas é bastante amplo. Ainda que os movimentos feministas datem do início do século passado, uma construção mais sistemática da teoria feminista deu-se somente a partir da década de 1960, contemporaneamente à emergência dos novos movimentos sociais. A dessencialização da experiência de ser mulher, as desigualdades trabalhistas e de acesso à educação assim como o reconhecimento da heterogeneidade dessas experiências a partir de recortes interseccionais além da desconstrução do caráter determinístico do gênero para formação da identidade são exemplos dos efeitos de descentramento do sujeito pelas teorias feministas. Ademais, o sujeito do Iluminismo era ontologicamente descrito como masculino, o que em si já denotava a marginalização do feminino na cultura ocidental. De modo geral, podemos assim dizer que os diferentes tratamentos filosóficos do eu buscaram avançar o debate acerca das identidades e do sujeito enquanto uma ultrapassagem da individualidade encerrada em si, mediante a articulação intrínseca entre subjetividade e intersubjetividade.

O sujeito pós-moderno, que passa a se constituir a partir dessas reformulações, tem como um dos seus traços mais característicos a rejeição da noção racional e essencialista da identidade como contraposição a noção construtivista do sujeito. Na próxima seção, atemo-nos

⁵⁹ “[...] podemos perceber, no primeiro ensino de Lacan (1957-1958/1999, 1959-1960/2008), no final do período marcado pela tópica do imaginário e pelo início daquele estruturalista, a filosofia de Marx sendo utilizada com o intuito de contribuir para a inteligibilidade do processo de circulação de valores metonímicos envolvido na relação do sujeito ao desejo. Durante o segundo ensino de Lacan (1964/1988, 1966-1967/2008), pautado pela busca das consequências metapsicológicas do estruturalismo, Marx ressurgiu fornecendo elementos para sua reflexão acerca do estatuto do Outro. Finalmente, em um terceiro momento (1968-1969/2008, 1975), o interesse de Lacan por Marx dirige-se para o problema da mais-valia, em conformidade com as exigências teóricas do problema do gozo e do objeto” (CARDOSO *et al.*, 2016, p. 189).

às posteriores críticas e às renovações a questão identitária e do sujeito a partir dos efeitos do neoliberalismo.

5.2 Críticas à questão identitária e construção do sujeito neoliberal

Descrevemos, no capítulo IV, algumas das consequências políticas do neoliberalismo globalmente. Para além do livre mercado, do Estado mínimo e intervencionista (quando favoráveis às políticas neoliberais), desenvolveremos, nesta seção, mais profundamente algumas das consequências subjetivas nas relações humanas a partir da mercantilização expansiva da sociedade.

Gaulejac (2005) esquematiza a questão do sujeito para Sociologia no ponto de intersecção de diferentes registros, nos quais o “sujeito” se constrói, a saber: (i) o universo cognitivo da reflexividade, em que o indivíduo se constitui em sujeito de uma palavra permitindo-lhe pensar, nomear e acessar um certo domínio na sua relação com o mundo; (ii) o universo da lei, das regras, das normas, em que o indivíduo é sujeito do direito confrontado com a ética do respeito dos códigos e dos valores; (iii) o universo do inconsciente, das pulsões, das fantasias e do imaginário, assumindo o indivíduo como “sujeito do desejo” e confrontado com o desejo do outro que contribui a produzir e/ou a sujeitá-lo; (iv) o universo da sociedade, da cultura, da economia, das instituições, das relações sociais, dos status e das posições sociais, no qual o indivíduo é “sujeito social-histórico” confrontado com as determinações múltiplas ligadas ao contexto no qual ele emerge. Consideramos que o neoliberalismo, enquanto nova forma de racionalidade e de subjetividade, passa a atravessar todos esses pontos de intersecção.

Segundo Dardot e Laval (2016), a homogeneização do discurso do homem em torno da figura empresa é a principal característica da ideologia neoliberal. A ideologia pode ser compreendida enquanto um fenômeno discursivo que busca a totalização ou fechamento do social de modo a tamponar disputas em torno dos sentidos e significações. A ideologia, nesse sentido, é sempre hegemônica.

O neoliberalismo é hegemônico? Nenhum projeto alcança uma posição permanente de 'hegemonia'. É um processo, não um estado de ser. Nenhuma vitória é final. A hegemonia deve ser constantemente trabalhada, mantida, renovada e revisado. Forças sociais excluídas, cujo consentimento não foi obtido, cujos interesses não foram levados em consideração, formam a base de contramovimentos, resistência, estratégias alternativas e visões [...] e a luta através de um sistema hegemônico começa de novo. Eles constituem o que Raymond Williams chamado “o emergente” e a razão pela qual a história nunca é fechada, mas mantém um horizonte aberto para o futuro. O neoliberalismo está em crise. Mas continua dirigindo. No entanto, na ambição,

profundidade, grau de ruptura com o passado, variedade de locais colonizados, impacto no senso comum e comportamento cotidiano, reestruturação da sociedade arquitetura, o neoliberalismo constitui um projeto hegemônico (HALL, 2011, p. 728).

Podemos pensar os elementos discursivos que visam a construção do sujeito neoliberal e gravitam em torno de um sujeito que deve se conformar com um trabalho interior constante, a fim de tornar-se o mais eficaz possível e de mostrar-se, continuamente, envolvido no trabalho, engajando-se em práticas que permitam grande flexibilidade de rotina de modo a adaptar-se às exigências da empresa ou do mercado. Esse sujeito é um especialista de si mesmo, empregador de si mesmo, inventor de si mesmo, empreendedor de si mesmo: incorpora a racionalidade neoliberal em todas as suas atividades cotidianas, que passam a se assemelhar a uma produção, investimento, cálculo de custo-benefício (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 331).

Dessa forma, o neoliberalismo estaria engajado na construção de novas identidades empreendedoras e na reengenharia do sujeito burguês. São exemplos a cultura em torno de celebridades *influencers*, o desejo de gratificação instantânea, as fantasias de sucesso “*self made man*”, a fetichização da tecnologia, o triunfo do “estilo de vida” sobre a “consciência cidadã”, a infinita remodelação do “eu”, a comercialização da “identidade” e as utopias de autossuficiência (HALL *et al.*, 2014).

Nesse sentido, Hall (2011) passa a compreender o neoliberalismo na chave do senso comum. Para o autor, ‘senso comum’ é uma forma de “pensamento cotidiano” que oferece estruturas de significado com as quais entender o mundo. É uma forma de conhecimento popular e facilmente disponível que não contém ideias complicadas, que não requer argumentos sofisticados e que não depende de pensamento profundo ou leitura ampla. Funciona intuitivamente, sem premeditação ou reflexão. É pragmático e empírico, dando a ilusão de surgir, diretamente, da experiência, refletindo apenas a realidade da vida cotidiana, uma vez que busca responder às necessidades das “pessoas comuns”. É compartilhado em alguma medida por todos, desde às elites até às classes mais baixas. O senso comum é o que parece óbvio para a maioria e, de modo geral, tende a ser socialmente conservador, inclinando-se para tradição, parece coerente com a realidade. A análise do “senso comum” revela sobre como o campo do discurso é constituído em um determinado momento no tempo.

Para Hall, assim como para Laclau, essa espécie de “bom senso” fornece uma base para qual a esquerda poderia desenvolver uma estratégia popular para mudanças radicais, a partir da ideia de que o senso comum é um ‘local’ de luta política. Os autores chamam a atenção para o modo como, a partir do convencimento de que os cidadãos são antes de qualquer coisa,

consumidores ou clientes, todos os outros relacionamentos são reduzidos a um denominador comum: o fato de estarmos consumindo um produto em um mercado que só tem valor porque pagamos por isso, tudo se torna uma mercadoria, e esse aspecto supera outros valores. A “liberdade de escolha” organiza a vida social: em que hospital ficar doente, qual estilo de vida adotar, qual identidade da moda, qual modelo de celebridade imitar, inclusive para a população mais pobre. No entanto, há, também, fortes evidências de que a vivência que vem com tantas opções, pode criar expectativas irrealizáveis, ansiedade e uma sensação de precariedade da vida (HALL, 2011). Essa sensação de precariedade e a busca por uma estrutura exterior que possa compensá-la, é um dos principais fatores que favorece criar a lógica de condomínio, como ressaltado no capítulo III.

As consequências estruturais do neoliberalismo emergiram, paralelamente, a um aumento de sentimentos de insegurança, de ansiedade, de estresse e de depressão. Essas dimensões afetivas sustentam também o senso comum. Concomitante, tem-se tornado mais comum uma sensação de ser abandonado pela classe política e cinismo generalizado quanto ao potencial transformador da democracia. Para Hall e Shea (2013), um elemento central do senso comum para construção de um debate contra hegemônico ao neoliberalismo, é a ideia de “justiça”, como instância de articulação, porque ninguém é contra a justiça. É um termo que todo o espectro político luta para flexionar em seu próprio projeto. O senso de justiça está presente no senso comum que também contém elementos críticos ou utópicos. Trata-se do que seria aparentemente sobre como o mundo funciona, por exemplo: grandes empresas não pagarem impostos é injusto; não se deve poluir o meio ambiente; os aluguéis costumam ser caros demais para os locadores; os lucros bancários são exorbitantes; os ajustes salariais são pequenos, etc.

A justiça é assim um significante vazio⁶⁰ para Laclau, segundo o princípio da equivalência da teoria do discurso laclauiana. O princípio de equivalência visa criar uma cadeia de equivalências entre as várias lutas, não restritas às classes, que marcam o cenário político contemporâneo, contra as diferentes formas de subordinação. Essa articulação requer a criação de novas “posições de sujeitos” que permitam uma articulação comum para as

⁶⁰ Como mencionado, um significante vazio trata-se de uma referência nas práticas discursiva que é, *a priori*, universal e passível de conter inúmeros preenchimentos de sentido que se deslocam segundo interesses interseccionais de classe e de gênero. O sentido dado a primeira referência de ser branco está sempre em constante mutação sem fixar seu significado. Interessa-nos que o significante vazio guarda em si uma contradição hermenêutica própria da estrutura da linguagem: a possibilidade de não fixação de sentido e portanto articulação a várias cadeias de significado é o que precede o campo político e contingencial das identidades e nesse sentido, precede a condição das identidades enquanto possibilidade de emancipação e não como essencialismo reificante nas estruturas de poder. No entanto, o fato do significante vazio ser *a priori*, passível de articular-se a inúmeras cadeias de significados, é o que denota seu caráter hegemônico nas estruturas de poder.

diferentes lutas sociais (feminismo, antirracismo, luta de classes, por exemplo).

No entanto, o conceito de justiça, no neoliberalismo, foi desconectado de qualquer noção de direitos e visto, simplesmente, em termos de recompensas justas pelo esforço. A justiça é reduzida a um “sistema que combina recompensa com esforço”, o direito de obter apenas o que você coloca. Assim sendo, há a promoção de um dismantelamento de qualquer responsabilidade social coletiva e redução da cidadania a uma lógica de competição (HALL; SHEA, 2013). Veremos como a ideologia neoliberal modifica profundamente o jogo das diferenças e reconhecimento das identidades e como as noções de justiça podem desempenhar um papel importante nessas questões.

Fraser (2002) chama atenção para as transformações, lembrando que uma das ameaças à justiça social na globalização é resultado do que ela considera a transição das políticas de redistribuição para as políticas de reconhecimento. Como mencionamos no capítulo IV, as mudanças na configuração da ordem mundial globalizada e multicultural, notadamente a partir da década de 1980, com a emergência dos novos movimentos sociais, promovem, paulatinamente, um apagamento das lutas por redistribuição e dos conflitos de classe da centralidade do debate político. Para a autora, a viragem para o reconhecimento encaixou-se perfeitamente em um neoliberalismo econômico que deseja acima de tudo reprimir a memória do igualitarismo socialista, e, nesse contexto, as lutas pelo reconhecimento das diferenças estariam a contribuir menos para suplementar, tornar mais complexas e enriquecer as lutas pela redistribuição do que para as marginalizar, eclipsar e substituir, o que Fraser denomina de “o problema da substituição” (FRASER, 2002). Para ela, “o problema da substituição” é o que acarreta uma distorção na capacidade de conceituar justiça na contemporaneidade.

Esta substituição ameaça a nossa capacidade de conceptualizar a justiça social em um mundo em processo de globalização. Para evitarmos truncar a nossa visão da emancipação e, assim, entrar involuntariamente em conluio com o neoliberalismo, necessitamos de revisitar o conceito de justiça. O que é preciso é uma concepção ampla e abrangente, capaz de abranger pelo menos dois conjuntos de preocupações. Por um lado, ela deve abarcar as preocupações tradicionais das teorias de justiça distributiva, especialmente a pobreza, a exploração, a desigualdade e os diferenciais de classe. Ao mesmo tempo, deve igualmente abarcar as preocupações recentemente salientadas pelas filosofias do reconhecimento, especialmente o desrespeito, o imperialismo cultural e a hierarquia de estatuto. Rejeitando formulações sectárias que caracterizam a distribuição e o reconhecimento como visões mutuamente incompatíveis da justiça, tal concepção tem de abrangê-las a ambas. O resultado seria uma concepção bidimensional de justiça, o único tipo de concepção capaz de abranger toda a magnitude da injustiça no contexto da globalização (FRASER, 2002, p. 3).

A fim de dissolver os dilemas entre redistribuição e reconhecimento, podem-se adotar medidas afirmativas ou transformativas, as quais Fraser (2002) prefere denominar remédios. Os remédios afirmativos têm por objetivo a correção de resultados indesejados sem mexer na estrutura que os forma, já os transformativos têm por fim a correção dos resultados indesejados pela reestruturação da estrutura que os produz. A respeito das desigualdades econômicas por exemplo, remédios afirmativos tendem a enfatizar medidas de transferência de renda através de programas de seguro social, de assistência pública, etc.

Segundo a autora, essa forma está muito longe de abolir as diferenças de classe; ao contrário, tendem a deixar intacta a estrutura que produz as desvantagens de classe. Além disso, tendem a criar uma estilização do grupo “favorecido” como sendo inferior por não conseguirem por si mesmos uma situação favorável de vida, colocando, assim, em xeque a concepção universalista do igual valor das pessoas. Os remédios transformativos, ao contrário, combinam programas universalistas de bem-estar social, impostos progressivos, políticas macroeconômicas voltadas para a criação do emprego e tomadas de decisões democráticas sobre prioridades macroeconômicas. A tendência nesse caso, seria, portanto, a minar a diferença de classes. Enquanto a primeira fórmula pode estar a serviço da estigmatização da diferença, somando o insulto da falta de reconhecimento à injúria da privação, a redistribuição transformativa, em contraste, pode promover a solidariedade e ajudar a rever formas de não-reconhecimento (FRASER, 2006).

Hall e Shea (2013) chamam a atenção para o mesmo ponto a respeito de como o neoliberalismo promove a ideia de que existem “pobres porque querem”, ou seja, que a pobreza também passa a ser considerada no senso comum neoliberal uma escolha de vida e não efeito da organização e estruturas de poder da sociedade. No Brasil, podemos citar o efeito das políticas sociais no lulismo, tais políticas cumpriram e cumprem ainda um papel essencial de atenuarem efeitos da desigualdade social, inclusive em mitigar a fome e a miséria, no entanto isso não impediu que fossem criadas um leque cultural ofensivo aos beneficiários de tais programas. Talvez o maior exemplo seja o do bolsa-família.

O bolsa-família é um programa de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza no Brasil, de modo que consigam superar a situação de vulnerabilidade e de pobreza., garantindo a essas famílias o direito à alimentação e o acesso à educação e à saúde (BRASIL, 2020). Tornaram-se comuns os jargões “bolsa-esmola”, “mamar na teta do governo”, por exemplo, além das justificativas frequentes de que isso só aumentaria o problema da pobreza uma vez que as pessoas ficariam mal acostumadas e até poderiam engravidar com mais frequência buscando aumentar os benefícios. Podemos

compreender essa forma de interpretar dentro da lógica do sujeito neoliberal. Os problemas econômicos passam a ser vistos como problemas psíquicos relacionados ao domínio insuficiente de si mesmo e da relação com os outros, dessa forma a coerção econômica e financeira se transforma em auto coerção e auto culpabilização, já que somos os únicos responsáveis pelo que nos acontece (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 345).

Outra importante contribuição a esse debate contemporaneamente, podemos encontrar pela teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Honneth sustenta, em alguma medida, um diálogo com as ideias de Habermas e com o paradigma comunicativo, mas há um deslocamento de uma teoria da linguagem para uma teoria da luta por reconhecimento, voltando-se, portanto, a Hegel. É possível compreender as teorias de reconhecimento como direcionadas a afirmação da autonomia conquistada. No caso de Honneth, essa construção é feita em diálogo com a teoria psicanalítica de Donald Winnicott notadamente.

Em seu livro “A luta por reconhecimento”, Winnicott estabelece os entendimentos específicos dos conceitos de reconhecimento e desrespeito como encontrados na obra de Hegel e Mead e formula uma concepção antropológica que possa explicar os pressupostos normativos da interação social, buscando, assim, avançar na pragmática universal de Habermas (JOAS; KNÖBL, 2017; SAFATLE, 2015). Seu interesse é principalmente pelos conflitos originados de experiências de desrespeito social que atacam coletividades, a compreensão pode se dar na solidariedade a um membro de um agrupamento ou mesmo na defesa de uma comunidade, em que se busca afirmar sentimentos e valores positivos de um coletivo e a identidade, portanto, constitui-se no conflito interposto ao desrespeito, à denegação e à privação de direitos superados na afirmação positiva do reconhecimento (SENA; GUSMAN, 2019).

A teoria do reconhecimento hegeliana, apresentada sucintamente no capítulo IV, tem por objetivo mostrar que todo processo de interação é constituído pelo reconhecimento mútuo e que todos os conflitos estão baseados na violação desse consenso que fundamenta acordos intersubjetivos. Honneth compreende que a evolução dos indivíduos e da sociedade se dá na medida em que esse reconhecimento se amplia e permite novas formas de individuação e inclusão social.

A principal diferença entre Fraser e Honneth dá-se pela compreensão que os autores têm da moralidade e seu papel nas dinâmicas de reconhecimento. Fraser, ao contrário de Honneth, enxerga o reconhecimento não como uma categoria ligada à autorrealização individual, mas, sim, como uma questão essencialmente de princípios universais de justiça. Isso porque a autora segue a tradição kantiana acerca da fonte da moralidade, enquanto uma forma de monólogo do sujeito consigo mesmo, no qual as ações estão baseadas nos imperativos da

razão. Honneth, por outro lado, compreende a moralidade em termos hegelianos, como acordos intersubjetivos baseados no reconhecimento mútuo, que estão em constante transformação, uma vez que a sociedade e os indivíduos evoluem a cada nova etapa de reconhecimento (MATTOS, 2004, p. 150). Honneth considera, ainda, que a luta por reconhecimento possibilitaria a integração do proletariado à ganhos provenientes do Estado de Bem estar social, no entanto estas condições não foram garantidas nem mesmo no contexto europeu e, em outros lugares, sequer estiveram presentes, o que aponta os limites geográficos de uma abordagem teórica em que se pretende afirmar a universalidade (SAFATLE, 2015).

Ainda sobre reverberações da questão identitária no neoliberalismo, Charles Taylor contribui significativamente para essas questões, notadamente a partir da obra “As Fontes do Self” (1989), de Charles Taylor. Taylor caracteriza seu projeto como distinto dos autores pós-estruturalistas e da compreensão da pós-modernidade, enquanto fim de metanarrativas. Assume-a como uma tentativa de recuperação histórica, isto é, tenta recuperar aqueles aspectos esquecidos ou menos lembrados do pensamento da modernidade sobre o “eu”, como, por exemplo, a crítica da modernidade às noções atomistas do “eu”, noções que mais tarde fundamentou as ideologias do individualismo. O autor identifica três tradições que surgiram em diferentes épocas históricas, a saber: (i) um grande respeito pela introspecção ou pela interioridade que remonta a Santo Agostinho ou a Descartes; (ii) uma atitude positiva perante a vida cotidiana e do trabalho (“afirmação da vida cotidiana”), a receptividade; e (iii) uma interpretação romântica da natureza e um grande respeito para o criativo e o expressivo (JOAS. KNÖBL, 2017). Além disso, o tema da epistemologia é recorrente na obra de Taylor, a pretensão de acumular de dados empiricamente observáveis e quantificáveis é equivocada, reafirmando, assim, a função das ciências humanas como eminentemente hermenêutica, a partir de sua visão do homem como um ser de escolhas, de sentido, de autorreflexão. Para ele, uma epistemologia fortemente empirista, mecanicista estaria ligada a uma autopercepção do ser humano moderno como sujeito desprendido, destacado, como “eu” pontual capaz de controle racional sobre a realidade, e enfim, absolutamente atomizado, isolado na própria individualidade (RAGUZO, 2005, p. 56).

Outro tema central à obra do autor e de maior interesse para nossa discussão foi recuperar o conceito de reconhecimento também a partir do diálogo com Hegel e como o autor traz esse conceito para o debate sobre multiculturalismo. Taylor busca reler o hegelianismo, à luz da fenomenologia da obra de Merleau-Ponty, questionando-se do porquê dar ou não dar reconhecimento enquanto fundamento da identidade moderna. Para este trabalho, tornou-se tão decisivo e vital ter ou não ter reconhecimento. O autor busca posteriormente um argumento

transcendental que ele extrai de Hegel, tanto para guiar sua crítica ao modelo econômico adotado pelo neoliberalismo quanto para elaborar sua própria alternativa republicana.

Segundo Taylor, a democracia neoliberal postula, de acordo com a tradição contratual moderna, o primado dos direitos individuais. O atomismo é a ontologia moral que torna plausível a primazia dos direitos do indivíduo. Baseado nessa suposição, o neoliberalismo concebe o princípio de pertencimento social como algo puramente condicional e derivado. Dessa forma, assim o modelo neoliberal pressupõe é a existência de indivíduos atomizados que proclamam seus direitos e buscam seu bem individual. Ainda sobre essa questão, o neoliberalismo, segundo Taylor, opta por uma concepção negativa de liberdade como a independência do indivíduo com relação à interferência de terceiros, enquanto a liberdade positiva implica, pelo menos parcialmente, um controle coletivo sobre a vida em comum.

A liberdade negativa combina bem com o atomismo, uma vez que assume que os indivíduos possam satisfazer seus desejos e suas necessidades, independentemente da sociedade. Assim, sendo indivíduos negativamente livres, concebidos pelo neoliberalismo, endossam as concepções privadas do bem e afirmam seu direito de definir seus próprios planos de vida. Para isso, é necessário que a sociedade se abstenha de promover uma concepção comum do bem e se limite a facilitar a realização dos planos de vida que cada indivíduo escolhe para si, um governo que adote uma concepção particular do bem violará inevitavelmente os requisitos da liberdade negativa (CRISTI; TRANJAN, 2010).

De fato, a construção do sujeito neoliberal depende da promoção da ideia de que cada indivíduo é um sujeito capaz totalmente capaz de auto determinação do seu destino, autônomo, que aprende estratégias de vida para aumentar seu capital humano e valorizá-lo da melhor maneira, estabelecendo um rede que promova vantagens.

[...] A criação e o desenvolvimento de si mesmo são uma atitude social que deve ser adquirida, um modo de agir que deve ser desenvolvido para enfrentar a tripla necessidade do posicionamento da identidade, do desenvolvimento do capital humano e da gestão de um portfólio de atividades (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 338).

Fontanelle (2010), nesse sentido, chama atenção para o que a autora nomeia enquanto “fetichização do eu autônomo”, a saber, um “eu” capaz de autoadministrar-se e que recusa a imposição de limites sociais, mas que, por outro lado, deve assumir a responsabilidade pelos seus atos a partir de diferentes perspectivas (FONTANELLE, 2010, p. 219). Evidente que o neoliberalismo tem transformado profundamente como as identidades se constituem e são negociadas. Nesse sentido, parece-nos haver a emergência de um novo paradigma identitário

ainda em curso e que, por isso mesmo, tornou-se alvo de disputas no campo político: a sustentabilidade e a questão ambiental como promotores de um campo hegemônico de identificações. Mais do que isso, a promoção de atitudes e estilos de vida “autossustentáveis” que buscaremos desenvolver na próxima seção.

5.3 Meio ambiente e sustentabilidade: paradigmas identitários neoliberais?

Não é possível entender a sociedade atual e a produção do território sem levar em consideração a reafirmação hegemônica do pensamento neoliberal, cuja influência tem se espalhado espalha por quase todos os aspectos da vida cotidiana. Concomitante a esse processo, como desenvolvemos no capítulo IV, a questão ambiental tornou-se também hegemônica no debate político. Podemos situar, concomitante a emergência do sujeito neoliberal, a emergência de um sujeito ecológico. A sustentabilidade e a preocupação com o meio ambiente tornaram-se, assim, como a retórica neoliberal, um senso comum. Esse novo sujeito é investido por um lado da crítica ecológica contracultural à sociedade instituída, animado pela pretensão libertária de deslocar as fronteiras entre militância e estilo de vida, intimidade e esfera pública, opções individuais e transformação coletiva, constituindo parte de um novo horizonte para a ação política ambiental (CARVALHO, 2004, p. 1).

A preocupação com o meio ambiente tornou-se quase uma constante ou uma norma cultural na sociedade ocidental. Atitudes ambientalmente corretas são socialmente desejáveis. Nesse horizonte, em que a temática ambiental tem promovido grande potencial de identificação e nova oportunidade para o engajamento social e político, a ação política, compreendida pela ação individual por meio do estilo de vida, tem ganhado espaço. O caso do bairro Demétria revelou-nos a centralidade que uma preocupação com a questão ambiental em maior ou menor medida adquire na formação da comunidade de moradores do bairro. Encontramos a sustentabilidade enquanto um valor que atravessa a escolha pela educação Waldorf, a escolha pela residência no bairro devido à localização privilegiada do mesmo em meio a áreas de conservação, além da sua história voltada a produção biodinâmica, a possibilidade de consumo de produtos orgânicos, reuniram pessoas interessadas em um estilo de vida semelhante.

Ficamos aqui em um fim de semana prolongado e foi amor à primeira vista, ficamos encantados com a escola, com a dinâmica do bairro. A possibilidade de morar em um lugar rural, próximo de produtos orgânicos. Alimentos frescos, ainda ter a escola dos filhos perto, não precisar de automóvel aqui, transporte a pé ou de bicicleta. Tudo isso chamou muito atenção da gente. Em São Paulo é só carro pra qualquer lugar ou transporte público, mas totalmente

dependente do carro. Eu estava em um momento de transição do trabalho, trabalhava já 16 anos em uma multinacional e queria sair de São Paulo e do trabalho. Primeiro tomamos a decisão de sair de São Paulo e vir pra cá, fiquei morando em São durante a semana e vinha pra cá de fim de semana, como era representante comercial tinha que ficar próximo aos clientes (Gustavo, 42 anos, mora há 5 anos no bairro).

Pra mim representa o paraíso, acho meio paradisíaco mesmo quando você pesa os benefícios e as decepções, é muito mais coisa boa do que ruim (Marcio, 54 anos, mora há 18 anos no bairro).

Aqui tem qualidade de vida, já falta tanto no mundo, bons relacionamentos, relacionamentos frutíferos com pessoas que buscam a autotransformação e transformação do mundo, um ambiente que propicia que a infância se desenvolva com liberdade, criatividade e saúde. Bem prático[...] (Clarice, 62 anos, mora há 35 anos no bairro).

Pra mim representa o eu quis na minha vida, mostra uma forma alternativa de convivência e vida, bastante iniciativas culturais, o ser humano busca isso, sem ser uma comunidade, aqui não tem um líder, uma religião, as pessoas aqui convivem com objetivo do meio ambiente, do social (Renato, 67 anos, mora há 44 anos no Demétria).

Sim, eu gostaria que fosse ainda mais comunitário, de verdade. Que tivéssemos conseguido estabelecer padrões de conduta sobre barulho, velocidade, isso faz falta. Não são leis rígidas, mas com as pessoas novas chegando que elas saibam como é, as pessoas vêm sonhando com uma vida comunitária, esse é o sonho do ser humano, esse social que está se perdendo. Ao mesmo tempo, os grupos pequenos diferentes acolhem aqueles que buscam as mesmas coisas (Elisa, 68 anos, mora há 25 anos no bairro).

No momento, não sei se vou ficar aqui pra sempre, não por queixa, é aqui que vivemos, é um projeto de vida, onde meus filhos estudam e onde temos lazer, onde está minha remuneração, onde está minha mãe, representa muita coisa, mas me vejo sem também, acharia outro lugar se fosse preciso (Márcia, 42 anos, mora há 8 anos no bairro).

É um bairro que se preocupa em manter a natureza, essa é a preocupação de todos, se conversar com alguém de vinte anos atrás vai falar a mesma coisa, todos têm o propósito de morar em um lugar com a natureza, mas com tecnologias disponíveis, sem prejudicar (Bruno, 62 anos, mora há 4 anos no bairro).

Como estilos de vida podemos compreender grupos de práticas cotidianas que funcionam como meios para organizar um senso de identidade pessoal e de autoexpressão, ou seja, como formas que promovem identificação. Um estilo de vida “verde”, por exemplo, pode englobar atitudes e valores ambientais específicos, como andar de bicicleta preferencialmente em vez de carro, fazer reciclagem, ter uma horta em casa, práticas de consumo menos intensivas

em recursos e resíduos e consumir produtos com certificados de sustentabilidade (DOBERNIG; STAGL, 2015).

Não necessariamente estilos de vida representam uma tática de mudança social ampla. Diferente dos movimentos sociais, sua estrutura é mais difusa e tendem a enfatizar metas culturais em vez de transformações em políticas do Estado. O conceito mais intimamente ligado à ação política, por meio de estilos de vida, descreve essas ações como tentativas dos ativistas de criarem, em pequena escala, o tipo de mundo que imaginam idealmente, com práticas, como a vida em comunidade, criando, frequentemente, instituições socioeconômicas alternativas como forma de retirar o apoio de estruturas consideradas injustas (HAENFLER *et al.*, 2012).

Há um forte senso de auto determinação da própria vida, à medida que quem adere a um estilo de vida busca criar integridade e autenticidade pessoais. Essa posição é coerente com o aumento dos valores pós-materialistas, que enfatizam a importância do estilo de vida na construção da identidade, incentivando as pessoas a individualizarem-se por meio do que compram e a buscarem personalizar seu estilo, seus hobbies e suas identidades religiosas e espirituais. Após o movimento de Maio de 68, a formação de uma ética da autenticidade teria transformado uma ética que, anteriormente, previa o controle das inclinações egoístas em favor do bem comum, em uma ética que pretende favorecer a auto realização através da ideia de que a lei, longe de se nos impor do exterior, é imanente em cada indivíduo particular (FERRY, 1994 *apud* CARVALHO, 2004).

Alguns exemplos de estilos de vida que promovem coletividades variadas são: (i) simplicidade voluntária, que promove a redução da aquisição de bens materiais para fins psicológicos, sociais e também ambientais; (ii) veganismo e/ou vegetarianismo, que promovem a redução ou a eliminação de produtos de origem animal na dieta individual, promovendo grandes mudanças socioambientais; (iii) consumo ético ou sustentável, que promove o consumo de produtos certificados, como, por exemplo, do comércio justo; (iv) *slow food*, movimento que vincula hábitos de alimentação e culinária à promoção da sustentabilidade; (v) *quiverfull*, movimento de cristãos conservadores que são contra qualquer método contraceptivo e acreditam que as crianças são bênçãos de Deus para o mundo, e que, geralmente, formam famílias grandes com mais de dez filhos; (vi) movimento de abstinência sexual por escolha, promovem que grandes mudanças sociais emergem a partir da escolha por manterem a virgindade; entre outros. Podemos compreender muitas das iniciativas do bairro Demétria nessa chave, como a escolha por uma vida próxima à natureza, a pedagogia Waldorf como alternativa ao sistema educacional tradicional e o consumo de produtos orgânicos com destaque para o CSA Demétria.

Como relatam os moradores da Demétria, há convicção de que ao remodelar suas rotinas diárias de alimentação, de culinária e de compras, em torno da produção sazonal de agroecossistemas locais, eles estão promovendo alterações em um nível político mais amplo, por valorizarem uma estratégia contra cultural e “darem o exemplo”. Em estudos com CSAs americanos, Ostrom (2009) ressalta sua importância na restauração de um senso de agência às comunidades locais e por funcionarem como esboços elementares do que um sistema econômico impulsionado pelas necessidades locais e não mercados internacionais podem parecer, uma vez que ligar os produtores e os consumidores de bens e serviços em nível local, têm o potencial de retornar certos aspectos da tomada de decisões econômicas comunidades, restaurando assim algum grau de controle local sobre as condições materiais de vida cotidiana. No entanto, a autora observa que dificilmente a organização em torno dos CSAs conseguiriam superar por si só o modelo das *plantations* (OSTROM, 2009, p. 23).

O engajamento de certo estilo de vida, é em alguma medida, independentemente, outros posicionamentos políticos. Com frequência, pessoas que compartilham um mesmo estilo de vida, mesmo quando comunitário, têm posições políticas distintas em diversos outros temas, podem considerar-se de esquerda ou direita, por exemplo. Como buscamos desenvolver ao longo do trabalho, as identificações são contingentes, híbridas. No entanto, podemos compreender que promoção do estilo de vida vai na contramão da desessencialização das identidades, uma vez que uma de suas principais metas é a integridade pessoal por meio da identidade, uma forma muitas vezes de promoção de identidades “puras” individuais. Ao oferecer um senso de autocontrole e evidência de esforço próprio, o estilo de vida enquanto ato que visa a transformação política, também aborda um desejo coletivo de retificação da parcela de culpa ou responsabilidade diante do contexto social.

Haenfler (2012) observa que emoções de culpa são frequentes por quem adere a um estilo de vida, notadamente quanto a questão ambiental. O autor ressalta a tentativa de compensação por algumas das práticas que consideram “erradas”, mas que não conseguem se abster, como, por exemplo, possuir um carro. Existe um consenso de que certos hábitos são mais difíceis do que outros de serem evitados. Nesse sentido, as inconsistências entre valores e práticas de estilo de vida são explicadas em termos do que seus adeptos conseguem ou não evitar. Daí, certa motivação purista que tal forma de engajamento identitário promove.

Esse enquadramento é coerente com o neoliberalismo enquanto ideologia. A filosofia da liberdade, que tem aplicação universal, assegura o desempenho transformando necessidades objetivas em objetivos pessoais, o gestor de si mesmo busca captar a energia individual não de acordo com uma lógica “artista”, ou “hedonista”, mas, segundo um regime de autodisciplina

que manipula, as instâncias psíquicas de desejo e de culpa, o que traz muito sofrimento ao cotidiano (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 229).

A participação e reconhecimento de quem faz parte do estilo de vida se torna uma via para a construção de um eu desejável, onde as escolhas diárias são “microgerenciadas”, e o sucesso das ações é avaliado pelo nível de integração moral aos princípios incorporados. O fracasso é um fracasso moral e pessoal em cumprir os ideais. Zizek (2003) denomina essa forma de relacionar-se com bens de consumo como “hedonismo envergonhado”, remetendo a um tipo novo de consumo que consiste em “tomar café sem cafeína, cerveja sem álcool ou chocolate laxante”.

O hedonismo de hoje combina prazer com constrangimento -não se trata mais da antiga noção da "medida certa" entre prazer e constrangimento, mas uma espécie de coincidência imediata pseudo-hegeliana dos opostos: ação e reação devem coincidir, a própria substância nociva já deve ser o remédio (ZIZEK, 2003, p. 20).

Compreendemos que a incorporação de estilos de vida sustentáveis, presente no senso comum, está mais próxima de uma forma conservadora de ação política, que reitera a ideologia neoliberal, do que, efetivamente, transformadora da realidade. A autonomia relativa às estratégias de um estilo de vida como ação política esbarra no caso de um estilo de vida marcado pelo consumo de produtos sustentáveis, na não alteração das condições coletivas que permitiriam exercê-la. Concordamos em parte com Fraser (2002) e Hall e Shea (2013) a respeito da centralidade do conceito de justiça para estratégias contra hegemônicas no neoliberalismo. Nesse contexto, a centralidade do conceito de justiça ambiental como promotor de um sujeito ecológico que engendra de fato a transformação social e política.

Por Justiça Ambiental entenda-se o conjunto de princípios que asseguram que nenhum grupo de pessoas, sejam grupos étnicos, raciais ou de classe⁶¹, suporte uma parcela desproporcional das consequências ambientais negativas de operações econômicas, políticas e programas federais, estaduais e locais, bem como resultantes da ausência ou omissão de tais políticas, trata-se assim da espacialização da justiça distributiva, uma vez que diz respeito à

⁶¹ “Este clamor por Justiça Ambiental começou a ser organizado nos EUA, como iniciativa de cidadãos e como campo teórico/acadêmico, depois do caso de contaminação química em Love Canal, Niagara, Estado de Nova York, Lá, a partir de 1978, moradores de um conjunto habitacional de classe média baixa descobriram que suas casas estavam erguidas junto a um canal que tinha sido aterrado com dejetos químicos industriais e bélicos Pouco depois, em 1982, moradores da comunidade negra de Warren County, Carolina do Norte, também descobriram que um aterro para depósito de solo contaminado por PCB (polychlorinated biphenyls) seria instalado em sua vizinhança. Data daquele ano o primeiro protesto nacional feito pelos afroamericanos contra o que chamaram de ‘racismo ambiental’.” (HERCULANO, 2002, p. 4).

distribuição do meio ambiente para os seres humanos (HERCULANO, 2002).

Ao contrário do pensamento neoliberal que busca auto responsabilizar as pessoas por quaisquer escolhas e riscos, o conceito de justiça ambiental visa assim garantir que o meio ambiente não seja um assunto manejado segundo as leis do mercado. A estratégia ancorada na noção de justiça ambiental, por sua vez, identifica a desigual exposição ao risco como resultado de uma lógica que faz que a acumulação de riqueza se realize tendo por base a penalização ambiental dos mais despossuídos (ACSELRAD, 2010).

Ainda que, majoritariamente, o conceito seja voltado à construção de pautas comuns de direitos entre entidades ambientalistas e o ativismo sindical, o movimento dos trabalhadores rurais sem terra, os atingidos por barragens, os movimentos comunitários das periferias das cidades, os seringueiros, os extrativistas e o movimento indígena, queremos ressaltar que, a partir do aumento da especulação imobiliária nas áreas rurais, como no caso do bairro Demétria, até que ponto podemos considerar o crescimento demográfico e de infra estrutura do bairro Demétria uma revalorização dos espaços rurais? O fenômeno de um novo rural socioambiental aparece no nosso caso bastante distante às questões tradicionais às demandas dos agricultores e habitantes tradicionais dessas regiões, ainda que o rural não lhes seja exclusivo, esse novo rural socioambiental aparece deslocado das categorias de classe, desigualdade social e acesso à terra por agricultores. Nesse sentido, o rural tradicional já colonizado para manutenção de privilégios por meio das monoculturas de grande escala, passa a ser um espaço colonizado para manutenção de privilégios de outra forma, por do fetiche de um estilo de vida sustentável.

A especulação imobiliária em áreas de interesse ambiental e social, não pode ficar à mercê da ideologia neoliberal. Os territórios cedem ao modelo de empreendedorismo, quando o Estado perde sua capacidade de controle sobre o capital, na medida em que encontra, com maior facilidade, terrenos mais férteis para expandir. Incute-se competição típica da empresa capitalista ao setor público, sendo esse o modelo de gestão que começa a se interpor nos órgãos de governo e no planejamento desde então. A perda de qualquer função social do uso da terra, pela flexibilização da legislação sobre o uso do solo (desregulamentação urbanística), a descentralização da gestão por meio de parcerias público-privadas, são mecanismos que expressam o modelo de planejamento e de gestão da cidade neoliberal, em múltiplas escalas e espaços, em que o objetivo é tornar a cidade um ativo de acumulação, um ambiente favorável aos negócios e à competitividade. Nesse contexto, tem ocorrido um aumento considerável de empreendimentos imobiliários verdes, sustentáveis (RIBEIRO, 2014).

As populações tradicionalmente rurais, os agricultores, são o lado mais fraco da balança em termos de condições para assegurar sua reprodução social. Consideramos, assim, a

necessidade de incorporar o conceito de justiça ambiental nas transformações acerca do fenômeno da ruralidade, para que o ambiente rural não se torne um novo nicho para reprodução dos processos de gentrificação, já bem descritos a respeito dos ambientes urbanos. Até que ponto, o capital imobiliário encontra uma estratégia para se expandir e descobrir novas frentes de mercado a partir de um novo processo de (re)desenvolvimento rural a partir de novas identificações que atravessam a sustentabilidade nessas áreas? É uma questão importante que nosso trabalho deixa em aberto a fim de promover novas investigações.

Como observado, não são poucos os moradores de classe média alta de cidades grandes como São Paulo, dispostos a apostar em um novo estilo de vida mais próximo à natureza que garanta seu bem estar. Acreditamos que os atores sociais, cuja práticas aqui analisamos ao longo desse trabalho, têm procurado, fazer do seu estilo de vida uma forma de ação política. Trazemos ressalvas consistentes, no entanto, quanto a esses novos engajamentos e as interseccionalidades das categorias de raça, classe, etnia a fim de evidenciar como tais espaços se tornam novas alternativas contra hegemônicas para construção de justiça e não apenas uma nova ferramenta da razão utilitária do mercado e da subjetividade neoliberal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O contexto global que acompanhou o fim desse trabalho se fez impossível de ser ignorado nas vidas pessoais, mas, também, fez-se presente quanto a própria tese defendida ao longo dessas páginas. A pandemia do novo coronavírus colocou uma série de questões e de desafios aos governantes pela necessidade de isolamento social e reconfiguração das atividades de trabalho humano. Um dos possíveis efeitos, já previstos no relatório recente do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) acerca de como a interação de seres humanos ou rebanhos com animais selvagens pode promover a disseminação de possíveis patógenos, que, para muitas zoonoses, os rebanhos servem de ponte epidemiológica entre a vida selvagem e as doenças humanas.

Alguns dos principais pontos levantados acerca da emergência da nova pandemia são as transformações ambientais que, geralmente, resultam de atividades humanas, que vão desde a alteração no uso da terra até a mudança climática. Segundo o relatório, o Ebola, a gripe aviária, a Síndrome Respiratória do Oriente Médio (MERS), o Vírus Nipah, a Febre do Vale Rift, a Síndrome Respiratória Aguda Grave (SARS), a Febre do Nilo Ocidental, o Zikavirus e, agora, o coronavírus são todos ligados a atividade humana. Exemplos disso são doenças associadas aos morcegos que surgiram devido a perda de habitat por conta do desmatamento e da expansão agrícola; o surto de Ebola na África Ocidental e associado a perdas florestais que levaram a vida selvagem a se aproximar dos assentamentos humanos; a gripe aviária relaciona-se a criação intensiva de aves e o Vírus Nipah surgiu devido a intensificação da suinocultura e a produção de frutas na Malásia (PNUMA, 2020). O que disso tudo vai ao encontro do que buscamos desenvolver ao longo desse trabalho? Para responder essa pergunta, é necessário primeiro voltar a hipótese inicial deste trabalho.

A hipótese foi centrada na presença de diferentes usos sociais do rural e diferentes identificações relativas a Antroposofia e a escola Waldorf. Foi possível desenvolver, ao longo dos capítulos, uma diversidade de trânsitos identitários que se revelam segundo diferentes interesses, lugares e, principalmente, ações políticas que se tornam possíveis por meio dessas identificações. O referencial analítico teve por base autores alinhados ao pós-colonialismo e ao pós-estruturalismo buscou tornar evidente como as principais categorias analíticas inerentes a análise sociológica, as quais podem ser compreendidas em maior profundidade pelo jogo relacional das diferenças. Classe, raça, etnicidade tomaram sentido ao longo do trabalho, a partir da investigação sobre quem é “de dentro” e quem é “de fora”, quem pertence e quem não

pertence, quem é o Outro de quem se fala em referência a si. Essa construção mostrou que para olhar a realidade social por meio do que os discursos e do que atos políticos contingentes revelam. É preciso sustentar, em um primeiro momento, o desconhecimento. O social é o que se desvela *a posteriori* dos discursos, não previamente.

Como se buscou mostrar, um discurso é um conjunto articulado de elementos linguísticos e extralinguísticos, simbólicos e afetivos, engloba palavras e também ações e uma dimensão performativa. A partir do discurso, constrói-se o conjunto das práticas sociais. Acreditamos, neste trabalho, em discursos e agimos a partir deles que damos forma ao mundo. A fim de compreender de que rural se estava falando no Demétria, foi necessário suspender um sentido prévio de ruralidade e buscar contextualizar tais construções discursivas sócio-historicamente. Assim, foi possível contemplar o objetivo geral do trabalho: compreender, interpretativamente, as narrativas identitárias dos moradores e como se relacionam às dinâmicas de poder e de diferença em torno dos sentidos e das identificações, a partir dos usos sociais da categoria rural, da Antroposofia e da pedagogia Waldorf.

O posicionamento público dos moradores em relação a suas identidades depende diretamente dos vínculos mais próximos, estabelecidos com a escola, com as atividades agrícolas ou com a paisagem natural. No caso da escola Aitiara, para além de uma escola de classe média alta, foi diretamente um componente identitário necessário a construção de uma branquitude bairrista nesse espaço. Em síntese, articulada sobre a origem europeia do bairro, associada à vinda de moradores paulistanos, onde o acesso à paisagem, aos recursos naturais e aos bens do consumo do bairro voltam-se para a manutenção de privilégios de classe e acentuam mecanismos para evitar o encontro com o Outro pela produção de barreiras a vinda de moradores da cidade ou que não se enquadrem a essa expectativa identitária. O Demétria representa sobretudo uma vida idealizada, aonde se desenha uma ruralidade a que denominamos de socioambiental, que contempla a possibilidade de um retorno a uma vida simples próxima a natureza.

Outrossim, a questão racial da branquitude aparece associada a constituição de um novo fenômeno social, tipicamente, brasileiro da lógica de condomínio, que se funda a partir do fracasso em alguma medida em articular a diferença no pacto social. Cenário esse que acaba por dar lugar à segregação por meio do condomínio, como espaço apartado do espaço público e regido por leis de exceção próprias que instauram um estado de exceção particular comunitário, onde a perda de experiências de sociabilidade se apresenta na verdade como um ganho a partir de uma narrativa publicitária que promete uma nova forma de vida, que é distinta da sociedade de fora da comunidade. Nesse caso, articula-se à possibilidade de usufruir de um

espaço que tem a ruralidade e suas as áreas naturais como meio para este fim.

Acerca das mudanças no campo dos movimentos sociais, notadamente quanto aos movimentos ligados as pautas identitárias e ao ambientalismo, a globalização e emergência das políticas multiculturais promoveram a valorização da diferença no campo identitário, uma vez que as proposições do iluminismo europeu de um universal que se realizaria através da liberdade e das igualdades centralizadas por meio da cultura nacional, não se realizaram. Nesse sentido, o diálogo entre hegelianismo e psicanálise foi responsável por avançar questões importantes no tema das identidades na perspectiva pós estruturalista.

O pós-colonialismo teve um impacto central, junto às formulações de Fanon e às contribuições ao tema da racialização. De modo especial, as mudanças no plano político-social e, também, subjetivo que acompanharam a expansão do neoliberalismo influenciam diretamente como é construída a diferença no laco social, a partir da disseminação, da legitimação e da renovação das ideias neoliberais no imaginário ocidental, em que a comercialização e o consumo são pilares fundamentais desse imaginário. A respeito da questão rural e ambiental nesse contexto, o caso do bairro Demétria desvela como as identificações relativas ao consumo sustentável e um estilo de vida ligado à questão ambiental acabam por reiterar a fetichização do discurso ambientalista. Trata-se assim, em grande medida da potência da construção de um sujeito neoliberal contemporaneamente, em que o peso e complexidade da vida social são explicados por retórica e subjetividade que busca a produção da relação do indivíduo consigo mesmo como um fim em si mesmo, esvaziando, portanto, a construção da esfera pública como aquela que promove engajamentos para além das questões, exclusivamente, pessoais. A promoção de estilos de vida, enquanto um campo privilegiado de ação política, parece-nos legitimar tal prática discursiva ao passo que enfraquece como a democracia e vivenciada.

Partindo de questionamentos sobre os rumos da democracia no Brasil e no mundo, atualmente, a propagação da pandemia global do coronavírus, e bastante ilustrativa sobre a desproporcionalidade racial da experiência vivenciada em crises com causa/ efeito ambiental. No caso da Covid-19, a proporção de infectados e de mortos tem sido, majoritariamente, por populações negras e pobres no mundo, chegando a um risco 62% maior de morte pela infecção do vírus no Brasil entre a população negra. Em grande medida, esse número deve-se à escassez de recursos para prevenção, bem como pela exposição contínua a trabalhos subalternos mesmo durante a pandemia por falta de opção (FOLHA DE SAO PAULO, 2020). Se a questão ambiental é pauta comum a todos, os efeitos e os contextos da degradação do meio ambiente não são, em nada, democráticos.

Nesse sentido, ressalta-se a necessidade de reinventar uma ética ambiental pós-colonial que permita o advento de um sujeito ecológico. Faz-se necessária uma revisão ontológica e epistemológica, que só pode ser alcançada pelo diálogo interdisciplinar, um papel que tanto o pós-estruturalismo, como o pós-colonialismo, em alguma medida, prestam-se a fazer como desenvolvemos em nossas análises.

Este trabalho buscou contribuir não somente para estudos em relação a novas ruralidades e a identidades que se configuram contemporaneamente, senão, também, para uma críticas de certas práticas discursivas em torno notadamente da questão ambiental e da sustentabilidade se revelam enquanto modos fetichistas de ação social e política. O fetichismo tem como cerne o apagamento da diferença de várias formas: (i) entre o capitalista e o trabalhador, (ii) entre quem vende e quem compra força de trabalho, (iii) entre quem lucra e quem cede mais valia; de modo a tornar a mercadoria pura positividade, como máxima expressão de riqueza, enquanto oculta a miséria, a exploração e a morte investidas em seu corpo (KEHL, 2008).

De que corpo falamos? É uma questão sempre em aberto, como Foucault lembra, mas nos parece que na sociedade de sujeitos neoliberais, o fetichismo como parceiro de uma promessa de autorrealização e a norma. É irônico, ainda que trágico, que a sociedade se funda sob a promessa de uma modernidade, cuja razão instrumental é. é gide, carrega, hoje, mais do que nunca, nas coisas-mercadorias, o mesmo fascínio das coisas-fetiches que assustavam os europeus em relação a civilização “primitiva”.

Ainda nesse sentido, os conflitos socioambientais têm, desde sempre, tornado evidente as relações entre quem é estabelecido e quem é *outsider*. Diante da necessidade de compreender a questão ambiental enlaçada a injustiça social no neoliberalismo, volta-se à centralidade que o conceito de justiça tem para o campo da política contemporaneamente, em que se faz tão necessário as considerações devidas ao tema do multiculturalismo para além da luta de classes.

Por fim, a fim de promover novos rumos de pesquisa, mais do que constatar que a conversão de atributos ambientais em artigos de consumo e coerente com o momento histórico atual, buscamos mostrar que, para além disso, a fixação de identidades parece ser mais um dos efeitos da retórica neoliberal e sua incorporação cotidiana na sociedade. No entanto, apesar do reconhecimento que as áreas rurais estejam se renovando e que as novas ruralidades se configurem. Compreender tal fenômeno como um campo em disputa deixa a pergunta em aberto sobre qual o papel que tais áreas rurais vão cumprir frente a um horizonte de mercantilização da vida que reifica saberes.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, R. O Capital Social dos Territórios: repensando o desenvolvimento rural. *Revista de Economia Aplicada*, v. 4, N. 2, p.379-396, 2000.

ACSELRAD, H. Ambientalização das lutas sociais – o caso do movimento por justiça ambiental. *Estudos Avançados*, v. 24, n. 68, p. 103-119, 2010.

ALEXANDRE, M. Representação Social: uma genealogia do conceito. *Comum*, v. 10, n. 23, p. 122-138, jul/dez 2004.

ALGATÃO, F. C. S. **Os tropeiros no século XXI e o sentido contemporâneo dessa atividade**: Estudos de caso em duas localidades no Vale do Paraíba e Serra da Mantiqueira. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2015.

ALVES-MAZZOTTI, A. J. Usos e abusos dos estudos de caso. *Cadernos de Pesquisa*, v. 36, n. 129, p. 637-651, set/dez 2006.

ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. *In*: SADER, E.; GENTILI, P. (org.). **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 9-23.

ANJOS, F. S.; CALDAS, N. V. Da medida do rural ao rural sob medida: representações sociais em perspectiva. *História, Ciências, Saúde*, v. 21, n. 2, p. 385-402, abr/jun 2014.

ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. **The postcolonial studies**: the key concepts. 2nd. London: Routledge, 2000.

BARTHES, R. Myth today. *In*: BARTHES, R. **Mythologies**. London: Cape, 1972. p. 114-115.

BASTOS J. R. B. O lado branco do racismo: a gênese da identidade branca e a branquitude. *Revista da ABPN*, v. 8, n. 19, p. 211-231, mar/jun 2016.

BECKER, H. S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1993.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERMAN, M. **Coming to our senses**: Body and spirit in the hidden history of the West. New York: Bantam Books, 1989.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOITO JR, A. As relações de classe na nova fase do neoliberalismo no Brasil. *In*: BOITO JR, A. **Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América**. Latina Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006. p. 271-296.

BOLTANSKI, L; CHIAPELLO, È. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins

fontes, 2009.

BOLTANSKI. The sociology of critical capacity. **European journal of social theory**, v. 2, n. 3, p. 359-377, 1999.

BORRAS JR, S. M.; FRANCO, J. La política del acaparamiento mundial de tierras: replanteando las cuestiones de tierras, redefiniendo la resistência. **ICAS workingpaper Series**, n. 001, 2010.

BOURDIEU, P. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

BRANDEMBURG, A. Do Rural Tradicional ao Rural Socioambiental. **Ambiente & Sociedade**, v. XIII, n. 2, p. 417-428, jul/dez 2010.

BURITY, J. A. **Globalização e identidade**: desafios do multiculturalismo. Recife: Fundação Joaquim Nabuco Editorial, 2001.

CANDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 965-986, set/dez 2014.

CARDOSO, M.J. d'E; DARRIBA, V.A. A Referência a Marx no Ensino de Lacan Universidade Federal do Paraná Universidade do Estado do Rio de Janeiro Psicologia: Teoria e Pesquisa Jan-Mar 2016, Vol. 32 n. 1, pp. 189-197.

CARNEIRO, M. J. “Desenvolvimento territorial sustentável”: o retorno ou a morte do camponês? *In*: MARTINS, R. C. (org.). **Ruralidades, trabalho e meio ambiente**. São Carlos: EdUFSCar, 2014. p. 31-47.

CARNEIRO, M. J. “Rural” como categoria de pensamento. **Revista do Centro de Estudos Rurais**, n. 1, v. 2, p. 9-38, 2008.

CARNEIRO, M. J. Ruralidades: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, n. 11, p. 53-75, out 1998.

CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CARVALHO, I. C. M. Ambientalismo e juventude: o sujeito ecológico e o horizonte da ação política contemporânea *In*: NOVAES, R.; VANNUCHI, P. (org.). **Juventude e Sociedade**: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. p. 59-66.

CARVALHO, I. C. M. Educação Ambiental e Movimentos Sociais: elementos para uma história política do campo ambiental. **Educação**: Teoria e Prática, v. 9, n. 16/17, p. 46-56, jan/jun e jul/dez, 2001.

CASTAÑEDA, M. Ambientalização e politização do consumo nas práticas de compra de

orgânicos. **CADERNO CRH**, v. 25, n. 64, p. 147-160, jan/abr 2012.

CLOKE, P. Rurality and Racialized others: Out of Place in the Countryside? *In*: CLOKE, P.; MARSDEN, T.; MOONEY, P. (ed.). **Handbook of rural studies**. London: Sage, 2006. p. 379-387.

COLLINS, P. H. **Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. New York: Routledge, 2000.

CORRÊA, D. S.; DIAS, R de C. A crítica e os momentos críticos: de la justification e a guinada pragmática na sociologia francesa. **Mana**, v. 22, n. 1, p. 67-99, 2014.

CORRÊA, D. S. De la critique: précis de sociologie de l'émancipation. **Sociedade e Estado**, v. 25, n. 3, p. 589-600. 2010.

COSTA, S. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, n. 60, p. 117-134, fev 2006.

CRISTI, R.; TRANJAN, R. Charles Taylor y la democracia republicana. **Revista Ciencia política**, v. 30, n. 3, p. 599-617, 2010.

DAGNINO, E; FERLIM, U; ROMANELLI, D. S., TEIXEIRA, A. C. C. Cultura democrática e cidadania. **Opinião Pública**, v. V, n. 1, p. 20-71, nov 1998.

DAROLT, M. R. **Conexão ecológica: novas relações entre agricultores e consumidores**. Londrina: IAPAR, 2012.

DEL GROSSI, M.; GRAZIANO DA SILVA, J. e CAMPANHOLA, C. “O que há de realmente novo no rural brasileiro?” **Cadernos de Ciência e Tecnologia**, v. 19, n. 1, p. 37-67, 2002.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. Sao Paulo: HUCITEC, 1994.

DOBERNIG, K.; STAGL, S. Growing a lifestyle movement? Exploring identity-work and lifestyle politics in urban food cultivation. **International Journal of Consumer Studies**, v. 39, p. 452-458, 2015.

DOHERTY, B; DOYLE, T. Beyond borders: Transnational politics, social movements and modern environmentalisms. **Environmental Politics**, v. 15, n. 5, p. 697-712, 2006.

DOMINGUES, P. J. Negros de Almas Brancas? A Ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo, 1915-1930. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 3, p. 563-599, 2002.

DOMINGUES, P. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, v. 12, n. 23, p 100-122, 2007.

DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. Trad. José Luiz Pereira da Costa. Porto Alegre: [s.n], 1998.

DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma uma psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2015.

DuPUIIS, E. M. Landscapes of desire? *In* CLOKE, P.; MARSDEN, T.; MOONEY, P. (ed.). **Handbook of rural studies**. London: Sage., 2005. p. 124-132.

DYER, R. **White**. London and New York: Routledge, 1997.

EDEN, S. E. Individual environmental responsibility and its role in public environmentalism. **Environmental and Planning**, v. 25, n. 12, p. 1743-1758, 1993.

EDENSOR, T. 2006: Performing rurality. *In* CLOKE, P.; MARSDEN, T.; MOONEY, P. (ed.). **Handbook of rural studies**. London: Sage., 2005. p. 484-495.

ELIAS, G. S. A relação dos Partidos Políticos com os Movimentos Sociais: O caso do PT e o Fórum Social Mundial. FÓRUM SOCIAL MUNDIAL, Brasília, 2013. *In*: **Anais....** Brasília: Ed. UNB, 2013. p 27-49.

ELIAS, N; SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**: mudanças na balança nós-eu (1987). Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In*: LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 63-80.

ESCOLA AITIARA. **Escola Aitiara**. 2019. Disponível em <https://aitiara.org.br/nossa-historia>. Acesso em 23 nov 2020.

FALK, W.; PINHEY, T. Making sense of the concept rural and doing rural sociology: an interpretive perspective. **Rural Sociology**, v. 43, p. 547-558, 1978.

FANON, F. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, D M. “Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

FERRY, L. **A nova ordem ecológica**: a árvore, o animal e o homem. São Paulo: Editora Ensaio, 1994.

FILGUEIRAS, L. O neoliberalismo no Brasil: estrutura, dinâmica e ajuste do modelo econômico. *In*: BASUALDO, E. M.; ARCEO, E. **Neoliberalismo y sectores dominantes**. Tendencias globales y experiencias nacionales. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 179-2006.

FONSECA, I. F; BURSZTYN, M. A Banalização da Sustentabilidade: reflexões sobre governança ambiental em escala local. **Sociedade e Estado**, v. 24, n. 1, p. 17-46, jan/abr 2009.

FONTANELLE, I. A. O fetiche do eu autônomo: consumo responsável, excesso e redenção como mercadoria. **Psicol. Soc.**, v. 22, n. 2, p. 215-224, maio/ago 2010.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.

FRANKENBERG, R. A miragem de uma Branquitude não marcada. *In*: WARE, V. (org.). **Branquidade, identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamon, 2004. p. 307-338.

FRASER, N. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação, **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63, p. 7-20, 2002.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça em uma era pós socialista. **Cadernos de Campo**, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

FREY, K. Governança pública e sustentabilidade socioambiental no campo? **Estud. Soc. e Agric.**, v. 18, n. 2, p. 261-287, 2010.

GAULEJAC, V. O âmago da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito Vincent de Gaulejac. **Cronos**, v. 5/6, n. 1/2, p. 59-77, jan/dez 2005.

GILROY, P. **There ain't no black in the Union Jack**. The cultural politics of race and nation Hutchinson. London: University of Chicago Press, 1987.

GONZALEZ, L. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. **Raça e Classe**, ano 2, n. 5, p. 2, nov/dez 1988.

GRAY, J. The Common Agricultural Policy and the Re-Invention of the Rural in the European Community. **Sociologia Ruralis**, v. 40, n. 1, p. 30-32, 2000.

GRAZIANO, J.; CAMPANHOLA, C. **O novo rural brasileiro: uma análise nacional e regional**. Campinas: Empraba/Unicamp, 2000.

HAENFLER, R.; BRETT JOHNSON, B; ELLIS JONES, E. Lifestyle Movements: Exploring The Intersection of Lifestyle and Social Movement in The Voluntary Simplicity and Social. **Social Movement Studies**, p. 1-20, jan 2012.

HALFACREE, K. H. Locality and Social Representation: Space, Discourse and Alternative Definitions of the Rural. **Journal of Rural Studies**, v. 9, n. 1, p. 23-37, 1993.

HALL, S. A questão da identidade cultural. São Paulo: IFHC/Unicamp, 1998.

HALL, S. **Identidade cultural na pós modernidade**. 7. ed. São Paulo: DP&A, 2000.

HALL, S. Old and new identities, old and new ethnicities. *In*: KING, A. D. (ed.). **Culture, globalization and the worldsystem**. London: Macmillan Education UK, 1992. p. 41-68.

HALL, S. Quem precisa de identidade? *In*: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença: a**

perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p.103-133.

HALL, S. The Neo-Liberal Revolution. **Cultural Studies**, v. 25, n. 6, p. 705-728, 2011.

HALL, S. The spectacle of the 'Other'. *In*: HALL, S. (ed.). **Representation: cultural representations and signifying practices**. Londres: Sage/Open University, 1997a. p. 223-290.

HALL, S. The work of representation. *In*: HALL, S. (ed.). **Representation: cultural representations and signifying practices**. Londres: Sage/Open University, 1997b. p. 13-74.

HALL, S.; MASSEY, D.; RUSTIN, M. After Neoliberalism: Analysing the Present. *In*: HALL, S.; MASSEY, D.; RUSTIN, M. (ed.). **After Neoliberalism? The Kilburn Manifesto**. London: Lawrence & Wishart, 2014. p. 3-19.

HALL, S.; O'SHEA. Common-sense neoliberalism. **Soundings: A Journal of Politics and Culture**. Disponível in <http://www.lwbooks.co.uk/journals/soundings/manifesto.html>. Access in 23 nov 2020.

HERCULANO, S. GT Teoria e Ambiente Riscos e desigualdade social: a temática da Justiça Ambiental e sua construção no Brasil I Encontro da ANPPAS – Indaiatuba, São Paulo, outubro de 2002

HIRANO, L. F. K.O imaginário da branquitude à luz da trajetória de Grande Otelo: raça, persona e estereótipo em sua performance artística. **Afro-Ásia**, v. 48, p. 77-125, 2013.

INGLEHART, R. **Modernización y posmodernización: el cambio cultural, económico y político en 43 sociedades**. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo Veintiuno, 2001.

ISTO É. **O Doador da Giroflex**. Edição n. 1198. 20 de novembro de 2001. Disponível em <https://www.istoedinheiro.com.br/noticias/negocios/20010525/doador-giroflex/22734>. Acesso em 23 nov 2020.

JOAS, H.; KNÖBL, W. **Teoria Social: vinte lições introdutórias**. Petrópolis: Vozes-coleção sociologia, 2017.

KAYSER, B. **La renaissance rurale: sociologie des campagnes du monde occidental**. Paris: Armand Colin, 1990.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LACLAU, E. A Política e os Limites da Modernidade. *In*: HOLLANDA, H. B. (org.). **Pós-Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 127-150.

LACLAU, E. El Discurso. *In*: GOODIN, R.; PETTIT, P. (ed.). **The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought**. New York: Universidad de Essex, 1993. p. 521-548

LACLAU, E. Universalismo, particularismo e a questão da identidade. **NOVOS RUMOS**, v. 21, n. 8, p. 30-36, 1993.

- LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemony and Socialist Strategy**. Towards a radical democratic politics. London: Verso, 1985.
- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. *In*: LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 8-24.
- LANZ, R. **A pedagogia Waldorf: caminho para um ensino mais humano**. São Paulo: Antroposófica, 1998.
- LEHER, R. Tempo, autonomia, sociedade civil e esfera pública: uma introdução a debate a propósito dos 'novos' movimentos sociais na educação. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 145-176.
- LEME, A. A. Neoliberalismo, globalização e reformas do estado: reflexões acerca da temática Barbaroi, n. 32, p. 114-138, jun 2010.
- LITTLE, J. Otherness, representation and the cultural construction of rurality. **Progress in Human Geography**, v. 23, n. 3, p. 437-442, 1999.
- LYOTARD, J. F. **A Condição Pós-Moderna**. 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2015.
- MAIA, A. G.; BUAINAIN, A. M. O novo mapa da população rural brasileira. **Confins**, n. 25, p. 1-26, 2015.
- MARSDEN, T. Beyond Agriculture? Regulating the New Rural Spaces. **Journal of Rural Studies**, v. 11, n. 3, p. 285-296, 1995.
- MARTINEZ-ALIER, J. **O ecologismo dos pobres**. São Paulo: Ed. Contexto, 2007.
- MARTINS, H. H. T. de S. Metodologia qualitativa de pesquisa Educação e Pesquisa. **Título do periódico**, v. 30, n. 2, p. 289-300, maio/ago 2004.
- MARTINS, J. S. O futuro da Sociologia Rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural. **Estudos Avançados**, v. 15, n. 43, p. 31-36, 2001.
- MARTINS, R. C. Pensando as ruralidades contemporâneas. *In*: MARTINS, R. C. (org.). **Ruralidades, Trabalho e Meio Ambiente: diálogos sobre sociabilidades rurais contemporâneas**. São Carlos: EDUFSCar, 2014. p. 7-12.
- MATTOS, P. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. **Lua Nova**, n. 63, p. 143-160 2004.
- MAZETTI, H. O consumo consciente e a governamentalidade neoliberal. **Mediação**, v. 14, n. 14, p. 95-111, jan/jun 2012.
- MENDONÇA, D. A noção de antagonismo na ciência política contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da teoria do discurso. **Rev. Sociol. Polít.**, v. 20, p. 135-145, jun 2003.

MENDONÇA, D. Antagonismo como identificação política. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 9, p. 205-228, set/dez 2012.

MENDONÇA, M. O limite da normatividade na teoria política de Ernesto Laclau. **Lua Nova**, v. 91, p. 135-167, 2014.

MILANI, C. Ecologia política, movimentos ambientalistas e contestação transnacional na América Latina. **CADERNO CRH**, v. 21, n. 53, p. 289-303, maio/ago 2008.

MILANI, C.; LANIADO, R. N. Transnational social movements and the globalization agenda: a methodological approach based on the analysis of the World Social Forum. **Brazilian Political Science Review**, v. 1, n. 2, p. 10-39, 2007.

MILLS, C.W. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1969.

MINAYO, M. C. Ciência, técnica e arte: o desafio da ciência social. *In*: MINAYO, M. C. S. **Pesquisa social: teoria método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 9-30.

NISBET, A. R. A sociologia como uma forma de arte. **Revista Plural**, n. 7, p. 111-130, 1º sem/2000.

OSTROM, M. R. Community supported agriculture as an agent of change: is it working? *In*: HINRICHS, C. C.; LYSON, T. A. (ed.). **Remaking the North American Food System: Strategies for Sustainability**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009. p. 99-120.

PAULA, M. G. A dialética do senhor e do escravo e sua repercussão no marxismo e na psicanálise lacaniana. **Psicanálise & Barroco em revista**, v. 8, n. 1, p. 98-113, jul 2010.

PEREIRA, B. E.; DIEGUES, A. C. Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 22, p. 37-50, jul/dez 2010.

PLACIDO, D. R. A Antroposofia e a demanda pela alma brasileira. *In*: BUBELLO, J. P.;

PACHECO, J. R. C.; MENDONÇA, F. P. S. (org.). **Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates**. 1. ed. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2018. p. 3-33.

PLOEG, J. D. **Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

PORTELLI, A. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PORTILHO, F. Novos atores no mercado: movimentos sociais econômicos e consumidores politizados. **Política & Sociedade**, v. 8, n. 15, p. 199-224, out 2009.

PORTILHO, F. Ambientalização do consumo: alianças entre movimentos ambientalistas e movimentos de defesa dos consumidores. ENCONTRO NACIONAL DA ANPPAS, III, Brasília, 2006. Paper apresentado.

POSNOCK, R. How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the “Impossible Life” of the Black Intellectual Critical. **Inquiry**, v. 23, p. 323-349, winter, 1997.

PRAKASH, G. **After colonialism: Imperial histories and postcolonial displacements**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

QUEIROZ, M. I. Sociologia - O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, v. 5, p. 104-123, 1968.

QUIJANO, ANÍBAL. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-126.

RAGUZO, F. **O desafio do multiculturalismo: entre a identidade e o reconhecimento**. Uma leitura a partir de Charles Taylor. Dissertação (Mestrado em Ética). Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade do Minho, Lisboa, 2005.

RAMOS, A. G. **A Introdução Crítica a Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

RIBEIRO, E, A. **Valores pós-materialistas e cultura política no Brasil**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

RIBEIRO, F. P. O paradigma ambiental na globalização neoliberal: da condição crítica ao protagonismo de mercado. **Sociedade & natureza**, v. 24, n. 2, p. 221-226, maio/ago 2012.

RIBEIRO, F. P. **Os paradigmas neoliberal e ambiental na construção da cidade Contemporânea: tramas e tendências do discurso hegemônico da Sustentabilidade na Europa e no Brasil**. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

ROSA, N. G. M. B. Identidade: Anthony Giddens e Norbert Elias. **Humanidades em Diálogo**, v. 1, n. 1, p. 135-147, 2007.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAID, E. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo. Cia da Letras. 2007.

SALATA, A. R. Quem é Classe Média no Brasil? Um Estudo sobre Identidades de Classe Dados. **Revista de Ciências Sociais**, v. 58, n. 1, p. 111-149, jan/mar 2015.

SANDAY, P. R. The ethnographic paradigm. *In*: VAN MAANEN, J. (ed). **Qualitative methodology**. Londres: Sage Publications, 1984. p. 527-538.

SANTOS, B. S. A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 72, p. 7-44, 2005.

SANTOS, B. S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. V. 1. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

SANTOS, B. S. Entre próspero e caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 66, p. 23-52, 2003.

SCHUMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SENA, E.; GUSMAN, J. M. R. Apropriações do discurso neoliberal das lutas por reconhecimento. **Contracampo**, v. 38, n. 3, p. 151-166, 2019.

SEVILLA-GUZMAN, E. Uma estratégia de sustentabilidade a partir da agroecologia. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v. 2, n.1, p. 35-45, 2001.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 2-9.

STEINER, R. **O estudo geral do homem**: uma base para a pedagogia. Conferências de 1919. 5. ed. São Paulo: Antroposófica, 2015.

STEINER, R. **Fundamentos da Agricultura Biodinâmica**: vida nova para a terra. São Paulo: Editora Antroposófica, 1993.

UHRMACHER, P. B. Uncommon Schooling: A Historical Look at Rudolf Steiner, Anthroposophy, and Waldorf Education P. **Bruce Uhrmacher Curriculum Inquiry**, v. 25, n. 4, p. 381-406, 1995.

VALENTINE, G. A Safe Place to Grow Up? Parenting, Perceptions of Children's Safety and the Rural Idyll. **Journal of Rural Studies**, v. 13, n. 2, p. 137-145, 1997.

VEIGA, J. E. Uma linha estratégica de desenvolvimento agrícola. **Revista de Economia Política**, v. 12, n 2, p. 88-105, abr/jun 1992.

VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, v. 22, n. 44, p. 203-220, ago/dez 2014.

WACQUANT, L. Esclarecer o Habitus. **Educação & Linguagem**, n. 16, p. 63-71, 2007.

WANDERLEY, M. N. B. A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas o “rural” como espaço singular e ator coletivo. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 15, p. 87-145. 2000.

WANDERLEY, M. N. B. O agricultor familiar no Brasil: um ator social da construção do futuro. *In*: PETERSEN, P. (org.). **Agricultura familiar camponesa na construção do futuro**. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2009. p. 33-47.

WANDERLEY, M. N. B. O campesinato brasileiro: uma história de resistência. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 52, supl 1, p. 25-44, 2015.

WCED. World Commission on Environment and Development. **The Brundtland Report - Our Common Future**. London: Oxford University Press, 1987.

WEINSTEIN, B. Racializing Regional Difference: São Paulo vs. Brazil, 1932. *In*: APPELBAUM, N.; MACPHERSON, A.; ROSEMBLATT, K. (org.). **Race and Nation in Modern Latin America**. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2003. p. 237-262.

WILKINSON, J. **Mercados, redes e valores: o novo mundo da agricultura familiar**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

WOODS, M. Performing rurality and practising rural geography. **Progress in Human Geography**, v. 34, n. 6, p. 835-846, 2010.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, T. T. (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

WOORTMANN, E. F.; WOORTMANN, K. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

YIN, R. K. **Case study research: design and methods**. Londres: Sage Publications, 1985.
ZIZEK, S. O hedonismo envergonhado. **FOLHA DE SÃO PAULO**, 19 de outubro de 2003. [Caderno Mais!]. p. 20.

ANEXO

ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Há quanto tempo você mora na Demétria e como você veio parar aqui na Demétria? Gostaria que falasse um pouco como descobriu o bairro? *(Sempre confirmo se chegou em Botucatu antes ou direto na Demétria, exceto quando a pessoa nasceu lá)*
2. Possui familiares morando aqui também ou na cidade de Botucatu? *(Se tiver no bairro, pergunto se poderia indicá-los para entrevista)*
3. Você tem algum envolvimento com a Antroposofia, com organizações antroposóficas e/ou a agricultura biodinâmica ou orgânica? Como descobriu esses movimentos?
4. Você participa de alguma organização do bairro como ONGs, Associações, Grupos de estudos, eventos culturais no bairro? Participa de reunião ou é membro de algum Conselho da prefeitura?
5. Como você se sente em relação ao bairro atualmente?
6. Você enxerga algum desafio ou dificuldade para o desenvolvimento da agricultura no bairro, de qualquer tipo: orgânica, biodinâmica, etc.
7. O que o bairro Demétria representa para sua história e da sua família?
8. O que você mudaria no bairro?
9. Pretende continuar morando aqui? Por quê?
10. Tem alguma religião ou crença?