



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

Amanda Keren Frois-Cardoso

“O mesmo que eu trabalho aqui, eu vou trabalhar lá, e lá eu sou livre”

As experiências de trabalho, produção e sociabilidade no Assentamento Eli Vive

LONDRINA

2025

Amanda Keren Frois-Cardoso

“O mesmo que eu trabalho aqui, eu vou trabalhar lá, e lá eu sou livre”

As experiências de trabalho, produção e sociabilidade no Assentamento Eli Vive

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Estadual de Londrina - PPGA-UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Administração.

Orientador: Prof. Dr. Luís Miguel Luzio-dos-Santos

LONDRINA

2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

- F929 Frois-Cardoso, Amanda Keren.
"O mesmo que eu trabalho aqui, eu vou trabalhar lá, e lá eu sou livre" : As experiências de trabalho, produção e sociabilidade no Assentamento Eli Vive / Amanda Keren Frois-Cardoso. - Londrina, 2025.
125 f.
- Orientador: Luís Miguel Luzio-dos-Santos.
Dissertação (Mestrado em Administração) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Estudos Sociais Aplicados, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2025.
Inclui bibliografia.
1. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) - Tese. 2. Pensamento Complexo - Tese. 3. Bem Viver - Tese. 4. Alternativas de produção - Tese. I. Luzio-dos-Santos, Luís Miguel. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Estudos Sociais Aplicados. Programa de Pós-Graduação em Administração. III. Título.

CDU 658

Amanda Keren Frois-Cardoso

“O mesmo que eu trabalho aqui, eu vou trabalhar lá, e lá eu sou livre”

As experiências de trabalho, produção e sociabilidade no Assentamento Eli Vive

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Estadual de Londrina – PPGA-UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Administração.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Orientador Dr. Luís Miguel Luzio-dos-Santos
Programa de Pós-graduação em Administração – PPGA/UUEL

Prof. Dr. Paulo Marcelo Ferraresi Pegino
Programa de Pós-graduação em Administração – PPGA/UUEL

Prof. Dr. Fabio Lanza
Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGSOC/UUEL

Londrina, 24 de fevereiro de 2025.

*E fez, o criador, a natureza
Fez os campos e florestas
Fez os bichos, fez o mar
Fez por fim, então, a rebeldia
Que nos dá a garantia
Que nos leva a lutar
Canção da terra
O Teatro Mágico*

AGRADECIMENTOS

Uma vez, ouvi de um professor querido que a Administração precisava ser libertada do mercado e que isso significava atribuir a ela outros fins, como a justiça social ou o que os cientistas políticos chamam de “uma boa vida”. Carrego essas três palavras comigo sempre, questionando-me quando sinto que estou me afastando delas e procurando ajustar o rumo em sua direção. Este trabalho apresenta uma das lutas coletivas por essa vida: a luta pela terra. Uma luta que não vem lá de cima; pelo contrário, vem aqui de baixo, feita por trabalhadoras e trabalhadores que enxergaram nessa jornada a sua possibilidade de “boa vida”. Encontrar, no percurso deste trabalho, esse movimento deu-me esperanças para continuar buscando o que entendo por “uma boa vida” e para me manter também em movimento daqui em diante. Afinal de contas, nessa aventura frágil e incerta que é a vida, cheguei até aqui. Aliás, **nós chegamos**.

Então, primeiramente, quero te agradecer, professor Luís Miguel Luzio dos Santos. Sei que além de não ter sido fácil me orientar, foi difícil. Apesar disso, eu sou extremamente grata pela sua generosidade e confiança comigo, foram elas que me deram a certeza de que, entre tantos desencontros no meu processo acadêmico, o nosso encontro valeu a pena. Muito obrigada por tudo, sem tirar nem pôr, e em especial, por me ensinar a apostar em outras possibilidades nessa vida.

Professor Paulo Pegino, não tenho palavras para agradecer o acolhimento e o incentivo que recebi durante o último ano. Obrigada por me fazer acreditar que continuar sonhando é possível.

Professor Carlos Eduardo de Lima, muito obrigada pelo carinho em acompanhar meu processo de qualificação, pelas conversas, conselhos e por me apresentar a metodologia de análise.

Professor Fabio Lanza, obrigada por embarcar nesse desafio na reta final e por me lembrar que trabalho bom é o trabalho entregue. Essa frase me fortaleceu muito nas últimas semanas.

Professora Talita Piga, muito, muito obrigada por me ajudar nessa reta final. Por aguentar tanto e ainda ser simpática. Foi muito bom te reencontrar no rock`n roll que é essa vida.

Às companheiras e aos companheiros do MST, em especial do Assentamento Eli Vive, meus agradecimentos por me permitirem entrar nas suas casas e partilhar do pão com vocês. Conhecer o movimento, mas principalmente, conhecer quem move o movimento foi incrível. Esse trabalho só existe porque vocês acreditam e lutam por um projeto de vida. Espero que o

meu trabalho contribua para contar um pouco mais da beleza que é continuar acreditando e lutando por um mundo diferente, “uma vida boa”.

Danilo Cardoso, sem você eu não teria chegado nem à segunda página. Foi o seu amor, sua serenidade e perseverança, mesmo quando tudo o que eu tinha era breu, que me carregaram e trouxeram luz. E é isso que eu sonho para os nossos próximos passos em família: clarão. Com nossa família – o Spark, a Hakinha, o Gatinho, o Miau e quem mais quiser chegar. Eu te amo, e, como te disse nos nossos votos de casamento: você é, para mim, como um capítulo de metodologia bem escrito. Se não foi dessa vez, temos a vida inteira para chegar nele.

Tem quatro pessoas, em especial, que pegaram na minha mão e não me deixaram desistir – e nem desistiram de mim – nesse processo. Eu não teria pesquisa se elas não tivessem sentado do meu lado e me feito abrir o Word, ido comigo até o Assentamento e me forçado a ser realista, mas uma realista esperançosa. Ana Carolina, Ana Flávia, Isabela Frois e Nicole Cerci eu amo vocês e nunca vou esquecer do suporte que vocês me deram nesse que foi um dos desafios mais longos que já enfrentei.

Aos meus demais familiares, de vocês vem a inspiração para correr atrás dos meus sonhos, mesmo que isso signifique continuar sendo teimosa naquilo que eu acredito. É na simplicidade do nosso cotidiano, dos encontros, almoços, lágrimas e risadas compartilhados que eu encontrei beleza no percurso. Amo vocês.

“Migas (restrito)”, Ana Carolina Vilela, Ana Flávia Vilela, Ana Paula Vilela e Viviane Dias, obrigada por caminharem e construírem junto comigo as relações mais bonitas que eu tenho nessa vida. Obrigada pelo amparo, pela presença e pela beleza que a amizade e o amor de vocês me proporciona todos os dias.

Para mis amigos de Español en Casa, muchas gracias por todas las semanas escuchándome que estoy cansada, mamada o todavía escribiendo mi disertación. Nuestras clases y reuniones hicieron mis días más suaves y mi corazón más cálido. Gracias Marcelo, Endi y Violeta por todo afecto.

RESUMO

FROIS-CARDOSO, Amanda Keren. **“O mesmo que eu trabalho aqui, eu vou trabalhar lá, e lá eu sou livre”**: As experiências de trabalho, produção e sociabilidade no Assentamento Eli Vive. 2025. 125 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Programa de Pós-Graduação em Administração, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

Vivemos um momento de policrise, marcado por crises interconectadas de ordem social, econômica, ambiental e ética, intensificadas pela modernidade capitalista. Este sistema, ao consolidar-se como paradigma civilizacional, promoveu desigualdades sociais, degradação ambiental e a fragmentação das relações humanas, a partir do descolamento da ciência, da política e da ética. Organizações que representam alternativas de produção emergem na tentativa de lidar com as crises e estabelecer novos modos de organização. O MST é o maior movimento popular da América Latina e tem o maior assentamento em região metropolitana do Brasil no município de Londrina/PR: o Assentamento Eli Vive, onde vivem 501 famílias. Nesse contexto, a presente pesquisa teve por objetivo compreender como o modo de vida comunitário do Assentamento Eli Vive pode sugerir elementos de resistência e alternativa ao modelo capitalista hegemônico a partir das experiências de seus assentados. Ancorada no pensamento complexo de Edgar Morin e no paradigma do Bem Viver bem como em suas diversas correntes epistemológicas, a pesquisa buscou compreender como os assentados constroem novas formas de sociabilidade e produção, conciliando desafios estruturais com práticas de solidariedade e coletividade. Metodologicamente, a pesquisa adotou a Análise Temática Complexa, uma articulação entre o pensamento complexo proposto por Morin e a análise temática de Braun e Clarke, estruturando a interpretação dos dados em três grandes temas: o mesmo que eu trabalho aqui; eu vou trabalhar lá; e lá eu sou livre; que representam a trajetória de vida até o Assentamento; a vida e o trabalho no cotidiano do Assentamento; e, transformações no pensamento e sociabilidade dos assentados. Os dados foram coletados por meio de entrevistas não estruturadas entre os meses de novembro de 2024 e janeiro de 2025 com três assentados do Eli Vive. Apesar dos desafios estruturais e da pressão capitalista, o Assentamento Eli Vive representa uma experiência concreta de resistência e reorganização comunitária. A vida coletiva proporcionou mudanças profundas na identidade e na sociabilidade dos assentados, favorecendo práticas de solidariedade, autonomia e pertencimento. Ainda assim, é natural que persistam contradições inerentes ao contexto capitalista, devido à falta de políticas públicas e necessidade de geração de renda, que leva à adoção parcial de lógicas produtivistas. Entendemos que a transformação social, no caso do Assentamento Eli Vive, não se dá por rupturas absolutas, mas pela construção contínua de alternativas dentro das contradições do presente. O Assentamento Eli Vive, nesse sentido, oferece indícios de novas possibilidades de organização da vida, apontando caminhos para sociedades mais justas, sustentáveis e coletivas.

Palavras-chave: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Pensamento Complexo. Bem Viver. Alternativas de produção. Comunidade.

RESUMEN

FROIS-CARDOSO, Amanda Keren. **“Lo mismo que trabajo aquí, voy a trabajar allá, y allá soy libre”**: Las experiencias de Trabajo, producción y sociabilidad en el Asentamiento Eli Vive. 2025. 125 f. Disertación (Maestría en Administración) – Programa de Posgrado en Administración, Universidad Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

Vivimos en una época de policrisis, marcada por crisis interconectadas de carácter social, económico, ambiental y ético, intensificadas por la modernidad capitalista. Este sistema, al consolidarse como paradigma civilizatorio, promovió las desigualdades sociales, la degradación ambiental y la fragmentación de las relaciones humanas, basándose en el desapego de la ciencia, la política y la ética. Las organizaciones que representan alternativas de producción surgen en un intento de enfrentar las crisis y establecer nuevos modos de organización. El MST es el mayor movimiento popular de América Latina y tiene el mayor asentamiento de la región metropolitana de Brasil en el municipio de Londrina/PR: el Asentamiento Eli Vive, donde viven 501 familias. En este contexto, la presente investigación tuvo como objetivo comprender cómo el modo de vida comunitario del Asentamiento Eli Vive puede sugerir elementos de resistencia y una alternativa al modelo capitalista hegemónico a partir de las experiencias de sus pobladores. Anclada en el pensamiento complejo de Edgar Morin y el paradigma del Buen Vivir así como sus diversas corrientes epistemológicas, la investigación buscó comprender cómo los pobladores construyen nuevas formas de sociabilidad y producción, conciliando desafíos estructurales con prácticas de solidaridad y colectividad. Metodológicamente, la investigación adoptó el Análisis Temático Complejo, una articulación entre el pensamiento complejo propuesto por Morin y el análisis temático de Braun y Clarke, estructurando la interpretación de los datos en tres grandes temas: el mismo que trabajo aquí; Trabajaré allí; y allí soy libre; que representan la trayectoria de vida hasta el Asentamiento; vida y obra en la vida cotidiana del Asentamiento; y transformaciones en el pensamiento y la sociabilidad de los colonos. Los datos se recopilaron a través de entrevistas no estructuradas entre noviembre de 2024 y enero de 2025 con tres colonos de Eli Vive. A pesar de los desafíos estructurales y la presión capitalista, el Asentamiento Eli Vive representa una experiencia concreta de resistencia y reorganización comunitaria. La vida colectiva provocó cambios profundos en la identidad y sociabilidad de los pobladores, favoreciendo prácticas de solidaridad, autonomía y pertenencia. Aun así, es natural que persistan contradicciones inherentes al contexto capitalista, por la falta de políticas públicas y la necesidad de generar ingresos, lo que lleva a la adopción parcial de lógicas productivistas. Entendemos que la transformación social, en el caso del Asentamiento Eli Vive, no se da a través de rupturas absolutas, sino a través de la construcción continua de alternativas dentro de las contradicciones del presente. El Asentamiento Eli Vive, en este sentido, ofrece señales de nuevas posibilidades de organización de la vida, señalando el camino hacia sociedades más justas, sostenibles y colectivas.

Palabras-clave: Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). Pensamiento complejo. Buen vivir. Alternativas de producción. Comunidad.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
COMO CHEGAMOS ATÉ AQUI: A FORMAÇÃO DO CAPITALISMO, SUAS CRISES E CONTRADIÇÕES	17
DA CRISE DA MODERNIDADE À EMERGÊNCIA DO PENSAMENTO COMPLEXO: REPENSANDO OS PARADIGMAS DO CONHECIMENTO	29
EM BUSCA DO BEM VIVER: AS ALTERNATIVAS DE PENSAMENTO E DE PRODUÇÃO NA MODERNIDADE CAPITALISTA	43
PERCURSO METODOLÓGICO	57
Fundamentos Teóricos-Epistemológicos da Pesquisa: Pensamento Complexo	57
Fundamentos Metodológicos da Pesquisa: Análise Temática	58
Análise Temática Complexa: uma Proposta	60
Lócus da Pesquisa	61
Entrevistas	62
Análise dos Dados	64
“O MESMO QUE EU TRABALHO AQUI, EU VOU TRABALHAR LÁ, E LÁ EU SOU LIVRE”: EXPERIÊNCIAS NO ASSENTAMENTO ELI VIVE	66
Contextualização Histórica do Assentamento Eli Vive	66
“O Mesmo Que Eu Trabalho Aqui”: A Trajetória de Vida até o Assentamento	69
“Eu Vou Trabalhar Lá”: A Vida e o Trabalho no Cotidiano do Assentamento	80
“E Lá Eu Sou Livre”: Transformações no Pensamento e Sociabilidade dos Assentados.	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	112
APÊNDICE A.....	120
APÊNDICE B.....	124

INTRODUÇÃO

O desejo de viver em uma sociedade justa não é recente na história da humanidade. Platão, Aristóteles e muitos outros pensadores de sociedades pré-modernas idealizaram modelos de organização em que o bem comum aparecia como característica fundamental. Com a modernidade e seus avanços científicos, tecnológicos e industriais, além da expansão do sistema capitalista, acreditava-se que essa sonhada sociedade seria alcançada, pois a ignorância, a fome e os riscos poderiam, então, ser vencidos.

Paradoxalmente, a busca pelo desenvolvimento a partir do pensamento moderno intensificou essas agruras, potencializando as desigualdades existentes e os riscos decorrentes das injustiças sociais e da degradação ambiental. A economia, que até então era considerada uma ferramenta de organização das atividades produtivas dentro de uma sociedade, assumiu uma posição central em todas as relações, delineando o capitalismo como um sistema que vai além do aspecto econômico, tornando-se civilizacional, social e cultural. Esse processo naturalizou a ideia da impossibilidade de uma alternativa ao capitalismo (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006).

O cognitivismo moderno, completamente descolado de qualquer perspectiva social, sob o argumento da neutralidade e da universalidade do conhecimento, da política e da economia, tornou-se um mecanismo de poder voltado à manutenção dos interesses do capital (Luzio-dos-Santos, 2020). Esse modelo agravou diversas crises interconectadas: a econômico-financeira, a ambiental, a paradigmática do conhecimento, a dos fundamentos éticos e a de sociabilidade, pertencimento e segurança, tornando a atualidade um período de policrise, no qual os problemas se interrelacionam de forma tão complexa que já não há um único problema vital (Morin; Kern, 2003).

Além das crises econômico-financeira e ambiental, vivemos um período de crises subjetivas. A crise paradigmática do conhecimento (Morin, 2017) resulta da construção da ciência moderna como único modelo de razão, que opera por meio da separação, distinção, associação, hierarquização e centralização do saber. Essa racionalidade levou a um presente de saberes fragmentados e hiperespecializados, marginalizando outros conhecimentos e restringindo o acesso ao conhecimento científico a um pequeno número de pessoas (Morin, 2005).

Hoje, nessa ótica despida de responsabilidades em nome do progresso, a ciência tornou-se uma instituição subvencionada, “comprada” e controlada pelos poderes da elite político-econômica. Um exemplo disso é o caso do amianto no Brasil, que, apesar de banido em mais

de 70 países, continua liberado no país, respaldado por pesquisas científicas e por um capital político fortemente financiado por grandes empresas do setor (Felizardo, 2020).

A crise dos fundamentos éticos (Morin, 2017) se insere em uma crise geral dos fundamentos da certeza, provocada pela compartimentalização da realidade. Essa crise é tanto resultado quanto produtora da degradação das solidariedades tradicionais, da desarticulação do vínculo entre indivíduo, espécie e sociedade, do hiperdesenvolvimento do princípio egocêntrico em detrimento do altruísmo e da desmoralização do imperativo comunitário. Esse cenário leva ao anonimato em uma sociedade de massas e à supervalorização do dinheiro (Morin, 2017).

O que se observa, como resultado da liberdade, fraternidade e tolerância promovidas pelo mercado, é a fragilização e superficialização das relações sociais. Tudo o que não é imediato ou não se converte em vantagens individuais é ignorado, e questões antes públicas passam a ser tratadas como privadas. Assim, problemas humanos e socialmente produzidos tornam-se de responsabilidade individual (Luzio-dos-Santos, 2014, 2020). Além disso, os fenômenos que antes eram compreendidos a partir da segurança das relações sociais e das verdades do presente só são considerados relevantes quando seguem os princípios da verdade moderna, entendida como desenvolvimento em torno do capital econômico.

Podemos também falar da crise de sociabilidade, pertencimento e segurança, gerada por um mal-estar difuso e pela perda de referenciais causada pela expansão do capitalismo como um sistema não apenas econômico, mas também civilizacional. Esse modelo alimenta o anseio por novas formas de organização social, muitas vezes movidas por afetos e pelo desejo de reconstrução de laços comunitários e redes de apoio.

Embora não seja universal, esse anseio por um “ninho” perdido e por relações mais significativas é compartilhado por diversos grupos e organizações, que percebem as contradições do mundo contemporâneo como anomalias que os impedem de viver as múltiplas experiências humanas. Essa crise demanda, em consonância com o pensamento complexo, a pluralidade de alternativas e a legitimação de diferentes formas de organização social, como a vida em comunidade. No entanto, não há a proposição de soluções finais, apenas contextuais e específicas, dentro de uma infinidade de perspectivas (Morin, 2017, Bauman, 2022).

Essa crise se relaciona a um dilema constante na história humana: o dilema entre liberdade e segurança. O desenvolvimento do capitalismo esteve associado ao avanço da liberdade dentro da razão moderna, ao defender que, por meio do livre mercado e do desenvolvimento das sociedades capitalistas em busca do lucro e do interesse pessoal, seria possível produzir o benefício coletivo. Nessa visão, o capitalismo possibilitaria o desenvolvimento individual do ser humano, o que poderia garantir o desenvolvimento social

coletivo, à medida que, aliado ao livre mercado, proporcionaria ascensão social e econômica, baseando-se na meritocracia (Goldblatt, 1996).

No entanto, restrita ao capital, essa liberdade logo se viu vinculada apenas ao mercados. Na realidade, o que ocorreu foi o enfraquecimento dos espaços de solidariedade e dos mecanismos produtores de segurança e pertencimento, delineando a crise dos fundamentos éticos. Em nome da globalização, os indivíduos, enquanto subjetividades ou cidadãos, passaram a ser compreendidos como seres abstratos e anônimos (Domingues, 2009, Morin, 2005). Assim, a desconstrução dos laços de pertencimento locais, em nome de uma ideia de cosmopolitismo global, esgarçou o tecido social comunitário, tornando o sentido sociológico de comunidade cada vez mais difícil de ser encontrado no mundo real (Bauman, 2022).

Como consequência, a segurança, antes conquistada por meio da comunidade, já não existe mais. Enquanto seres anônimos inseridos em uma sociedade global capitalista, os indivíduos têm sua individualidade completamente estimuladas e, por isso, sozinhos – por meio da meritocracia – devem ser responsáveis pelo próprio futuro, atribuindo às suas vidas um sentido que já não vem mais de fora, do seio comunitário (Bauman, 2022).

Segundo Bauman (2022), esse dilema coloca o curso da história humana em um movimento pendular: “A liberdade e a segurança, ambas igualmente urgentes e indispensáveis, são difíceis de conciliar sem atrito – e atrito considerável na maior parte do tempo” (Bauman, 2022, p. 32).

Nesse sentido, o enfrentamento das múltiplas crises trazidas pela modernidade – e por seu ideal de desenvolvimento, que consolidou o capitalismo como sistema econômico-social – também representa uma tentativa de recuperar a segurança, sacrificada em nome da liberdade dentro do projeto hegemônico. No entanto, essa busca não pode ocorrer sem uma reforma do pensamento (Morin, 2017), pois, sem ela, até mesmo a tentativa de resgatar o sonho comunitário no mundo atual será baseada na simplificação.

A comunidade, a partir da modernidade capitalista, é entendida como um lugar fundado “na divisão, na segregação e na manutenção das distâncias” (Bauman, 2022, p. 204). Se o anseio por enfrentar as diversas crises do mundo atual passa pelo fortalecimento dos vínculos comunitários, é necessário que esse anseio parta não da busca por segurança de alguns humanos em relação a outros ou em relação a crises que afetam a todos, mas da busca pela própria reforma da humanidade (Morin, 2017).

Assim, a comunidade, sob essa perspectiva, é mais do que foram as comunidades históricas – formadas por pessoas unidas por um ancestral comum – e mais do que são as comunidades guetificadoras da atualidade, que segregam espacialmente e imobilizam

socialmente aqueles que não conseguem fazer parte delas (Bauman, 2022). Trata-se, portanto, de uma “comunidade tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo; uma comunidade de interesse e responsabilidade em relação aos direitos iguais de sermos humanos e à igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos” (Bauman, 2022, p. 206).

No entanto, como essa racionalidade alternativa de organização e sociabilidade, pautada nos princípios de comunitarismo, solidariedade e igualdade, pode ser vivida dentro de um contexto tão hostil e adverso como o da modernidade capitalista?

A partir do pensamento complexo, que compreende o complexo como um “tecido de eventos, ações, interações, retroações, determinações, chances, que constituem nosso mundo fenomênico” (Morin, 2005, p. 13), o ser humano não é mais visto como um ser abstrato, com subjetividade inespecífica, da forma como foi apresentado pela modernidade (Domingues, 2009). Ele não pode ser reduzido a polarizações ou generalizações, mas deve ser compreendido como um ser que “traz em si multiplicidades interiores, personalidades virtuais, uma infinidade de personagens quiméricos, uma poliexistência no real e no imaginário, no sono e na vigília, na obediência e na transgressão [...]” (Morin, 2000, p. 58).

Dessa forma, para combater a homogeneização do pensamento gerada pela razão moderna, não se propõe apenas uma razão alternativa possível, mas múltiplas experiências, racionalidades, visões de mundo e proposições que emergem como alternativas – e não apenas uma única alternativa. No pensamento complexo, busca-se a construção desse tecido a partir da complementaridade, e não da divisão (Morin, 2000).

Um dos pensamentos emergentes na atualidade para imaginar outras formas de mundo vem da América Latina: o paradigma do Bem Viver, que se originou de cosmovisões dos povos originários da América do Sul, tendo como base a restauração dos laços comunitários e a ruptura com o pensamento da modernidade capitalista (Acosta, 2016). Esse paradigma, assim como diversos outros esmagados pela modernidade – cujo outro lado “da moeda” é o colonialismo – tem emergido nos espaços políticos como uma visão de mundo que representa tanto uma alternativa ao desenvolvimento imposto pela modernidade quanto uma opção de desenvolvimento alternativo (Silva, 2019).

Nesse contexto do Bem Viver, não são poucos os movimentos sociais na América Latina que, partindo desse pensamento anti-hegemônico e contrários aos valores e práticas da ideologia da modernidade (Santos, 2007b), mobilizaram-se para lutar pelos direitos de coexistência de outras formas de pensar e organizar a vida em sociedade. Atualmente, os movimentos e organizações sociais que consolidam o debate anticapitalista a partir da tradição do pensamento crítico propõem sistemas alternativos de produção e de sociabilidade que não

apenas busquem uma alternativa ao desenvolvimento do capitalismo enquanto sistema econômico, mas também visem à eliminação da sociabilidade pautada na exploração e na dominação hegemônica, pensando em um desenvolvimento alternativo (Quijano, 2006). Esses movimentos são representados por organizações cooperativistas e de economia solidária, pautadas em valores diversos, incluindo movimentos feministas, ambientais, socialistas, camponeses e de povos originários, que buscam uma nova possibilidade de convívio social e um alento para os excluídos do capital (Santos, 2007b).

O maior movimento popular da América Latina é um movimento campesino: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Oficialmente fundado em 1984 por posseiros, atingidos por barragens, migrantes, meeiros, parceiros e pequenos agricultores (MST, s.d.), o MST luta pela garantia do direito à terra para a produção de alimentos – um direito historicamente negado no Brasil desde a invasão portuguesa (Fernandes, 2000).

Enquanto movimento popular, a resistência do MST se manifesta em diversas esferas: social, educativa (Caldart, 2000), territorial (Martin; Fernandes, 2004), política e econômica (Fernandes, 2000), por meio da luta pela terra

propondo-se a lutar por mudanças sociais no país e pela construção de uma sociedade sem exploradores e explorados a partir da superação da propriedade dos meios de produção, o que considera ser a estrutura central que sustenta a constituição das relações sociais nos moldes necessários para a manutenção do modo de produção capitalista (Gohn, 2003, p. 113).

O MST está presente no município de Londrina, no maior assentamento da reforma agrária em região metropolitana do Brasil: o Assentamento Eli Vive, com 501 famílias assentadas em 7,5 mil hectares e uma história que se desenrola desde o início da década de 1990.

Diante do que discutimos até aqui, considerando a necessidade de uma reforma do pensamento bem como de organizações sociais que representem visões de mundo outras, e a partir do pensamento complexo, o problema de pesquisa deste estudo é: Como o modo de vida comunitário do Assentamento Eli Vive pode sugerir elementos de resistência e alternativa ao modelo capitalista hegemônico a partir das experiências de seus assentados?

Assim, o objetivo geral da pesquisa é: Compreender como o modo de vida comunitário do Assentamento Eli Vive pode sugerir elementos de resistência e alternativa ao modelo capitalista hegemônico a partir das experiências de seus assentados.

Os objetivos específicos, nesse contexto, são: a) Identificar o contexto sócio-histórico de surgimento e consolidação do Assentamento; b) Descrever as motivações e as experiências de vida que levaram os assentados a ingressar no Assentamento; c) Entender as relações de

trabalho e de sociabilidade estabelecidas no Assentamento frente ao modelo de desenvolvimento capitalista; d) Descrever como a organização da vida cotidiana e de trabalho no Assentamento implicou em mudanças no pensamento, na identidade e na sociabilidade dos assentados.

Esta pesquisa justifica-se pela necessidade de aprofundar o debate sobre formas alternativas de organização, articulando o pensamento complexo e o paradigma do Bem Viver com os estudos sobre modernidade, capitalismo e resistência. A crise civilizacional contemporânea, caracterizada pela degradação ambiental, pelo aprofundamento das desigualdades sociais e pela fragmentação das relações humanas, exige abordagens que superem a racionalidade reducionista e mecanicista predominante na modernidade. Ao investigar as experiências do Assentamento Eli Vive, esta dissertação busca contribuir para a compreensão dos desafios e potencialidades de formas de vida baseadas na coletividade e na solidariedade, analisando como esses espaços se constituem tanto como territórios de resistência quanto de disputa com a lógica capitalista.

A partir da integração entre pensamento complexo e estudos organizacionais, o estudo propõe um olhar que reconhece a interdependência entre aspectos econômicos, políticos, sociais e subjetivos, ampliando o campo das pesquisas sobre economia solidária, autogestão e formas de sociabilidade não hegemônicas. Além disso, ao incorporar a perspectiva do Bem Viver, a pesquisa tensiona os limites do modelo de desenvolvimento ocidental e insere no debate acadêmico epistemologias emergentes que reivindicam outras formas de existência, baseadas na reciprocidade e no equilíbrio socioambiental. Dessa maneira, essa pesquisa não apenas contribui para o avanço teórico sobre resistência ao capitalismo, mas também oferece elementos para a formulação de estratégias que fortaleçam experiências comunitárias e alternativas sistêmicas para os desafios da atualidade.

Além desta introdução e das considerações finais, o trabalho está estruturado em cinco capítulos:

Como chegamos até aqui: a formação do capitalismo, suas crises e contradições – tem como objetivo discutir a formação e o desenvolvimento do capitalismo, bem como suas contradições estruturais e os impactos nas relações de trabalho. Para isso, abordará como esse sistema intensificou a exploração da força de trabalho, promovendo a alienação e a precarização do trabalho, ao mesmo tempo em que se sustenta por meio das desigualdades e das crises recorrentes de seu próprio crescimento.

Da crise da modernidade à emergência do pensamento complexo: repensando os paradigmas do conhecimento – analisa a formação da modernidade, suas bases

epistemológicas e as consequências do paradigma cartesiano para a ciência, a sociedade e a ética. Discute como a crise do pensamento moderno implica na necessidade de uma nova abordagem epistemológica e apresenta o pensamento complexo como alternativa para superar as limitações do paradigma moderno, propondo uma visão integradora que religa os saberes e reconhece a interdependência dos fenômenos sociais, ambientais e éticos.

Em busca do Bem Viver: as alternativas de pensamento e de produção na modernidade capitalista – apresenta as principais correntes paradigmáticas do Bem Viver, suas implicações na crítica ao desenvolvimento, à modernidade e ao capitalismo. Examina as alternativas de produção que emergem desse paradigma, analisando suas potencialidades e limitações na construção de experiências sociopolíticas e econômicas capazes de desafiar a lógica produtivista e antropocêntrica dominante ou de tentar adaptar os princípios do Bem Viver dentro dessa lógica.

Percurso metodológico – expõe a fundamentação teórico-epistemológica e metodológica da pesquisa, bem como os procedimentos utilizados no estudo. Aborda o delineamento, a classificação e a natureza da pesquisa, a unidade de análise e os processos de coleta e análise dos dados.

“O mesmo que eu trabalho aqui, eu vou trabalhar lá, e lá eu sou livre”: experiências no Assentamento Eli Vive – apresenta a análise dos dados, a partir de uma contextualização histórica do Assentamento Eli Vive, da apresentação da trajetória de vida dos assentados antes do Eli Vive, da vida e do trabalho no Assentamento e das transformações de pensamento e sociabilidade dos assentados após a chegada no Assentamento.

COMO CHEGAMOS ATÉ AQUI: A FORMAÇÃO DO CAPITALISMO, SUAS CRISES E CONTRADIÇÕES

Este capítulo tem por objetivo discutir a formação e o desenvolvimento do capitalismo, bem como suas contradições estruturais e seus impactos nas relações de trabalho. Para isso, abordará como esse sistema intensificou a exploração da força de trabalho, promovendo a alienação e a precarização do trabalho, ao mesmo tempo em que se sustenta por meio das desigualdades e das crises recorrentes geradas pelo seu próprio crescimento.

Foi no século XX que a sociedade capitalista se consolidou, impulsionada pelo aumento da industrialização, pelo advento do modelo fordista de produção, pela revolução do consumo de massa – causada pelo acesso dos trabalhadores a bens duráveis – e pela abertura dos mercados. O capitalismo pode ser definido como um sistema que “ênfatiza a exigência de acumulação ilimitada do capital por meios formalmente pacíficos” (Boltanski; Chiapello, 2009) ou, ainda, como um sistema econômico que serve de base principal para a produção de bens e serviços, conjugado com os imperativos do ciclo investimento-lucro-investimento. Esse sistema transforma a mão de obra e os mercados de produção em mercadorias, baseando-se na existência da propriedade privada e em complexos alinhamentos institucionais entre as atividades dessas propriedades privadas e o Estado (Giddens, 1985).

Enquanto sistema econômico, o capitalismo surgiu após o feudalismo, tornando-se hegemônico com a Revolução Industrial. Para os marxistas, no entanto, o capitalismo é anterior e foi uma condição para a existência do industrialismo (Goldblatt, 1996), pois: i) o capitalismo está associado a uma tendência de inovação na fabricação de produtos; ii) a transformação da força de trabalho em mercadoria no capitalismo é uma condição essencial para a adequação do trabalho aos métodos de mecanização e uniformização do industrialismo; e iii) a economia industrializada necessitava da mobilização de camponeses expropriados para serem transformados em trabalhadores assalariados.

Embora o industrialismo possa existir em outros sistemas econômicos, Giddens (1985) sugeriu que a consolidação do capitalismo foi um elemento singular para a emergência do industrialismo, ao criar as condições necessárias para sua difusão. Dessa forma, ambos se tornaram dimensões institucionais da sociedade moderna (Giddens, 1991).

Por se tratar de uma racionalidade direcionada à busca por capital, as grandes transformações promovidas pelo capitalismo ocorreram em relação ao trabalho. O trabalho, até então visto como “um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza, [...] a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil

para sua própria vida” (Marx, 2013, p. 31), foi reduzido ao trabalho escravizado e, posteriormente, ao trabalho assalariado (Mignolo, 2020), sendo subjetivado para atender às necessidades de outros. Nesse deslocamento do conceito de trabalho, o trabalhador, que antes era o portador consciente da atividade criadora, foi reificado como máquina e alienado do processo produtivo. Assim, em vez de atuar diretamente sobre o objeto de trabalho, passou a ser uma força motriz operando uma máquina-ferramenta.

Essa substituição da relação ser humano-trabalho pela relação ser humano-máquina e máquina-trabalho foi um fator central para o boom do primeiro industrialismo. No entanto, esse processo agravou diversos problemas sociais, ao intensificar a precarização das condições de trabalho e a exploração da força de trabalho. A apropriação do trabalho pela máquina possibilitou o uso de trabalhadores sem força e vigor físico, o que levou à entrada de mulheres e crianças nas indústrias. Com o êxodo rural, resultante da substituição dos trabalhadores pelas máquinas-ferramentas, todos os membros da família passaram a ser lançados no mercado de trabalho, ampliando assim o “material humano de exploração” (Silva, 2018).

Além disso, a apropriação do trabalho pelas máquinas, na busca pelo aumento da mais-valia absoluta – gerada após a parte da jornada de trabalho que é utilizada para produzir o valor que equivale ao salário, ou seja, a que pode ser considerada trabalho gratuito, levou ao aumento das jornadas de trabalho, pois os trabalhadores precisavam produzir cada vez mais para manter seus salários (Marx, 2013). Outro efeito desse processo foi a necessidade de intensificação do ritmo de trabalho, uma vez que o aumento da produtividade era exigido pelo pagamento por peça produzida e pelas inovações tecnológicas, ambas necessárias para ampliar a mais-valia relativa (Marx, 2013).

Com a intensificação da jornada e da produtividade, o capitalismo enfraqueceu o grau de coesão dos trabalhadores e desorganizou-os enquanto classe, culminando na alienação do trabalhador. Esta é a consequência última da divisão social do trabalho, na qual, para suprir suas necessidades, o trabalho deixa de ser um fim em si mesmo, e o produto do trabalho já não pertence ao trabalhador (Marx, 1983). Assim, ao operar uma máquina que pertence a outrem e utilizar sua própria força para produzir um bem que também não lhe pertence, o trabalhador moderno foi privado de sua própria força de trabalho (Boltanski; Chiapello, 2009).

Essa dinâmica de alienação e despossessão é sustentada por um conjunto de crenças e justificativas que Boltanski e Chiapello (2009) denominam como o espírito do capitalismo, “o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que contribuem para justificar e sustentar essa ordem, legitimando os modos de ação e as disposições coerentes com ela” (Boltanski; Chiapello, 2009, p. 42). Esse espírito, portanto, não apenas legitima a exploração do trabalho,

mas também naturaliza a alienação e a desorganização dos trabalhadores, transformando-as em elementos aparentemente inevitáveis do sistema, agindo como força motriz que molda as práticas sociais e econômicas de seu tempo.

Os três estágios do espírito do capitalismo, a partir do século XIX, são: o primeiro – do fim do séc. XIX à década de 1930; o segundo – entre as décadas de 1940 e 1970; e o terceiro – desde a década de 1980 (Boltanski; Chiapello, 2009).

O primeiro estágio do espírito do capitalismo (do fim do séc. XIX à década de 1930) centrou-se na figura do burguês empreendedor e na descrição dos valores burgueses (Boltanski; Chiapello, 2009).

Para Adam Smith, no início do capitalismo moderno, a especialização do trabalho era necessária para o aumento da produtividade, que resultaria em menores custos, preços e aumento de consumo, trabalho e renda (Luzio-dos-Santos, 2020), mas a especialização do trabalho só aumentaria se os mercados aumentassem (Huberman, 1992). Ele compreendia a economia a partir de leis naturais e acreditava que os mercados, com base na procura e na demanda, se autorregulariam em direção ao melhor resultado possível. Por isso, o auto interesse era condição para essa regulação (Luzio-dos-Santos, 2020), já que “não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro que esperamos o nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelos próprios interesses (Smith, 2007, p. 20).

Com a influência dos ideais iluministas, a burguesia foi decisiva para a queda dos regimes aristocráticos e para a difusão do modelo de economia liberal no ocidente (Luzio-dos-Santos, 2020). No fim do século XVII, a burguesia francesa possuía capital, estava em ascensão econômica com o fim do monopólio mercantilista, e descontente com o governo aristocrático, que tinha altas taxas de impostos e condições de uso da terra. Além disso, nesse período, regido pela monarquia, os direitos políticos eram nulos, não havendo a noção de indivíduo (Huberman, 1992). Desejando que sua liberdade política correspondesse à já conquistada liberdade econômica, a burguesia liderou a Revolução Francesa e o fim do feudalismo se espalhou pela Europa (Huberman, 1992).

Com o êxito das liberdades econômica e política, o discurso liberalista se legitimou como uma possibilidade de ascensão social e econômica, aliado ao livre mercado e pautado na meritocracia (Goldblatt, 1996). As principais diretrizes do liberalismo econômico são:

1. Exaltação à liberdade individual;
2. Defesa da democracia representativa com independência entre os poderes executivo, legislativo e judiciário;
3. Garantia do direito à propriedade;
4. Incentivo à livre iniciativa e à concorrência;
5. Estímulo ao investimento (Luzio-dos-Santos, 2020, p. 52).

Após a consolidação do liberalismo no mundo, o capitalismo passou a ser representado por diversos conglomerados, que surgiram extinguindo as pequenas e médias organizações, monopolizando mercados e poder. Com os monopólios, as forças produtivas se desenvolveram muito além das capacidades de consumo, o que levou à necessidade de protecionismo dos Estados-nação.

Foi nesse período, entre os séculos XIX e XX, que o imperialismo se consolidou (Huberman, 1992), como forma de expansão necessária do capitalismo, já que ele contém, estruturalmente, a necessidade de expansão infinita, e por isso, a ocorrência de crises é um fenômeno inerente ao seu desenvolvimento. A superação dessas crises vem por meio da “destruição forçada de grande quantidade de forças produtivas; por outro, através da conquista de novos mercados e da exploração mais intensa de mercados antigos” (Marx; Engels, 1997, p. 108), por isso, a lógica de acumulação e reprodução capitalista “implica necessariamente a expansão territorial, por ocupação física (colonialismo clássico), dominação político-econômica indireta (imperialismo e neocolonialismo) ou dominação ideológica-cultural (pós-colonialismo)” (Amadeo; Rojas, 2011, p. 33).

Com o domínio sobre as colônias, os países capitalistas expandiram seus mercados consumidores para absorver os artigos excedentes da produção, ao mesmo tempo em que garantiram novas reservas de matérias-primas, fundamentais para a manutenção da acumulação de capital (Huberman, 1992). A economia alcançou a tendência de mundialização do mercado, já prevista por Marx:

O capital, portanto, da mesma maneira que, por um lado, tem a tendência de criar continuamente mais trabalho excedente, tem a tendência complementar, por outro, de criar mais pontos de troca [...]. A tendência de criar o mercado mundial está imediatamente dada no próprio conceito do capital (Marx, 2013, p. 539).

Nesse contexto, o colonialismo não foi apenas um fenômeno político ou militar, mas uma estrutura epistêmica fundamental para o desenvolvimento do capitalismo moderno, pois a expansão imperialista dos séculos XIX e XX deu continuidade a um projeto iniciado na colonização das Américas, em que o domínio territorial e econômico era acompanhado por uma imposição de narrativas que legitimavam a superioridade europeia. Foi o capitalismo que “estendeu as relações coloniais sobre o espaço e as formas sociais, atualizando-o como componente estrutural de seu próprio sistema” (Ferreira, 2014, p. 255).

O capitalismo imperialista não se limitou à exploração econômica, mas também consolidou uma hierarquia global de conhecimento, em que os países colonizados, reduzidos à condição de fornecedores de matéria-prima e de mão de obra, tiveram suas formas de saber desvalorizadas em favor da razão moderna (Pinto; Mignolo, 2015).

A razão moderna, mais do que o “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (Giddens, 1991, p. 8), é uma narrativa complexa originada na Europa, a partir do período renascentista, que apesar de vendida como o desenrolar ontológico de uma história universal, é apenas uma interpretação de eventos e instituições que, a partir da colonização do tempo e do espaço, se viam no centro da Terra e sempre no tempo presente, e que possui como lógica oculta a colonialidade (Pinto; Mignolo, 2015, Mignolo, 2020).

Por isso, a hegemonia do capitalismo não pode ser dissociada da continuidade da lógica colonial. A colonialidade impôs uma visão de mundo que destrói epistemologias e modos de vida não eurocêntricos, forçando os povos colonizados a se adaptarem a padrões econômicos e culturais, em um epistemicídio do que não é visto como ocidental. Esse processo foi reformulado através de novas formas de dominação, como a dependência financeira e a imposição de modelos de desenvolvimento que continuam beneficiando os antigos centros coloniais.

O segundo estágio do espírito do capitalismo, que se desenvolveu a partir da década de 1930, até meados de 1970, quando as organizações, gerenciadas por diretores ou executivos assalariados, passaram a representar o espírito do capitalismo. Esse período, que se consolidou no pós-Segunda Guerra Mundial, foi caracterizado pela ascensão do Estado de Bem-Estar Social, pela regulação das relações trabalhistas e pelo estabelecimento de um contrato social entre capital e trabalho (Boltanski; Chiapello, 2009).

Nesse período, os ideais filosóficos e éticos que moviam o liberalismo foram deixados de lado em detrimento da neutralidade da economia, e da consequente visão de utilitarismo marginal (Luzio-dos-Santos, 2020).

Para o enfrentamento dos novos desafios impostos ao capital, a representação do espírito do capitalismo passou dos empresários individuais às organizações. Nesse período, baseado nas teorias administrativas, na produção de massa, economia da escala, padronização e organização racional do trabalho, as organizações passaram a ser vistas como os meios para obtenção e satisfação das necessidades e dos desejos dos trabalhadores (Boltanski; Chiapello, 2009).

No modelo fordista, a exploração do trabalhador não se dava mais apenas pela extensão da jornada de trabalho, mas pelo aumento da produtividade por meio da organização racional do trabalho. A divisão do trabalho se intensificou, gerando um processo de alienação mais sutil, onde o trabalhador não compreendia o todo do processo produtivo, apenas sua função específica dentro da cadeia produtiva. E, ao contrário do estágio anterior do espírito do capitalismo, em que a precariedade e a exploração brutal dominavam, o trabalhador começou a se enxergar

como parte de um sistema que lhe oferecia direitos e garantias, permitindo a expansão da classe média trabalhadora e reforçando uma identidade coletiva baseada no emprego estável, no salário fixo e no consumo massificado (Boltanski; Chiapello, 2009). Esse processo gerou uma alienação mais profunda, na qual o trabalho não era mais visto apenas como uma forma de sobrevivência, mas como um pilar fundamental da identidade social do indivíduo.

A ordem industrial centrada na crença no progresso, na ciência e na técnica fortaleceu a solidariedade institucional, e as organizações passaram a realizar parcerias com os Estados (que passaram a ser reguladores e impulsionadores da atividade econômica, após a crise) para solucionar problemas cívicos (Boltanski; Chiapello, 2009, Luzio-dos-Santos, 2020).

A partir da década de 1970, dentro do denominado terceiro e atual estágio do espírito do capitalismo por Boltanski e Chiapello (2009), o neoliberalismo se impôs como doutrina político-econômica, e renovando os ideais do liberalismo clássico, desmontou o modelo de Estado de Bem-estar Social prevalente nas décadas anteriores, retirando dos Estados a função reguladora da economia e de promoção de bem-estar social.

Para os neoliberais, a função ideal do Estado é a de criar leis neutras, garantindo a máxima liberdade e a menor coerção (Luzio-dos-Santos, 2020).

As diretrizes do neoliberalismo, como sintetizadas por Friedman, são:

1. A liberdade individual deverá ser a finalidade das organizações sociais; 2. O mercado deverá ser o único agente regulador, que tenderá ao equilíbrio automático; 3. Deve-se evitar os monopólios e trusts que limitam o desenvolvimento sadio do mercado; 4. Deve-se acabar com os programas de seguridade social e habitação, deixando-os para a iniciativa privada; [...] Deve-se acabar com os subsídios e restringir ao máximo a atuação dos sindicatos que pressionam os salários e alimentam a inflação e a livre negociação entre capital e trabalho (Luzio-dos-Santos, 2020, p. 63).

Esse terceiro período do espírito do capitalismo continua em formação. O momento em que vivemos é marcado por grandes transformações econômicas, ideológicas e pela necessidade de novas formas de justificação desse sistema.

Para isso, é necessário que, além da justificação pelo lucro, o capitalismo se justifique por alguma forma de justiça social, para não perder o engajamento dos explorados, que não têm condições de conseguir algum lucro com sua manutenção.

O que se nota, é que, apesar da necessidade de justificação do capitalismo, nenhum objetivo que não seja a expansão econômica é considerado. Por exemplo, nem mesmo a possibilidade do fim do mundo impede a realização de seus interesses. Mesmo com avisos claros de que o planeta está sobrecarregado, em que vários limites planetários já foram ultrapassados (Artaxo, 2014) e que existe uma probabilidade real de um colapso catastrófico da

espécie humana devido ao consumo de recursos (Bologna; Aquino, 2020), o sistema capitalista vê o enfrentamento dos problemas ambientais contemporâneos como um freio às suas atividades, e por isso, não encara a possibilidade de frear ou repensar sua exploração.

Cada estágio do espírito do capitalismo trouxe consigo as sementes de sua própria crise, revelando a fragilidade de um sistema que é parasitário (Bauman; May, 2010), pois sua lógica de acumulação depende da exploração contínua de recursos naturais e humanos, podendo, a longo prazo, comprometer suas próprias condições de reprodução.

Como todos os parasitas, pode prosperar durante certo período, desde que encontre um organismo ainda não explorado que lhe forneça alimento. Mas não pode fazer isso sem prejudicar o hospedeiro, destruindo assim, cedo ou tarde, as condições de sua prosperidade ou mesmo de sua sobrevivência [...] (Bauman; May 2010, p. 8-9).

Como elemento fundamental para a nova ordem da sociedade moderna, a dinâmica de produzir, vender e consumir está tão presente que se torna difícil imaginar qualquer outra forma de estruturação das relações humanas. O consumo é uma prática tão naturalizada na sociedade que se tornou a força central do sistema capitalista, devido à busca pela satisfação das necessidades e das expectativas e à busca por status social, que mede o valor das pessoas pelo seu padrão de consumo (Nogueira, 2017). Isso ocorre porque o mercado assumiu uma posição tão central na sociedade que passou a ditar as normas da própria vida, definindo necessidades e desejos, formatando os seres humanos em marionetes com o apelo da liberdade de escolha (Luzio-dos-Santos, 2014).

Essa racionalidade que se expandiu aos sistemas econômicos, sociais, culturais e políticos conduziu o mundo ao momento presente, em que a globalização neoliberal e o capitalismo planetário desmedido promovem diversas crises, simultâneas e de caráter complexo, que criam e distribuem riscos invisíveis e universalizantes (Beck, 2010).

Frente a este cenário caracterizado como moderno, nota-se que crises sociais, econômicas, ambientais e éticas têm se agravado, em torno de um sistema que permite mais concentração de renda e desigualdade social do que crescimento econômico (Piketty, 2014). Em 2019, os 2.153 bilionários do mundo detinham juntos a riqueza de mais de 4,6 bilhões de pessoas, ao mesmo tempo em que quase metade da população mundial sobrevive com menos de US \$5,50 por dia (Oxfam, 2020).

Atualmente, “cerca de 500 grandes corporações transnacionais centralizam o controle do sistema de valor operado fragmentadamente em não mais do que 300 espaços territoriais do planeta” (Pochmann; Moraes, 2017, p. 19). Esse processo de monopolização da produção e distribuição da riqueza leva à subordinação dos Estados-Nação às corporações, visto que os

grandes monopólios privados do mundo possuem faturamento inferior ao orçamento público de apenas 9 países (Pochmann; Moraes, 2017).

Essa superconcentração de riqueza se torna um problema para o próprio exercício da democracia, pois os mercados políticos e econômicos tendem a se fundir cada vez mais, naturalizando a corrupção, a distância dos cidadãos com a política e a falta de transparência (Santos, 2007a). A democracia de baixa intensidade bloqueia o exercício da cidadania, mantendo o Estado como “uma comissão que administra os negócios comunitários de toda a classe burguesa” (Marx; Engels, 1997, p. 4), e consequentemente, aprofundando as desigualdades, já que o poder político é refém do poder econômico que o sustenta. Por outro lado, o discurso da meritocracia não é aplicado aos super ricos. Em 2020, estimou-se que um terço da riqueza dos bilionários do mundo tenha origem em heranças, reproduzindo uma aristocracia financeira que, mesmo se uma pessoa tivesse poupado US\$ 10 mil por dia desde que as pirâmides começaram a ser construídas no Egito, ela teria apenas 20% da riqueza média dos cinco bilionários mais ricos do mundo (Oxfam, 2020).

Anualmente, são produzidos 85 trilhões de bens e serviços, que se fosse distribuído igualitariamente entre a população mundial, asseguraria 11 mil reais por mês por família de quatro pessoas (Dowbor, 2019). Mas o que ocorre é o contrário: cerca de 2 bilhões de pessoas (25,9% da população mundial) vivem situação de insegurança alimentar moderada ou extrema, do qual 1,5 bilhão não tem condições de pagar por uma dieta com os níveis mínimos de nutrientes, e por isso, estima-se que 21,3% das crianças de até 5 anos no mundo são desnutridas e o dobro sofre com deficiência de micronutrientes (UN, 2020a).

No Brasil, seis famílias acumulam mais riqueza do que outras 105 milhões de pessoas (Dowbor, 2019), e 0,2% da população (406.064 pessoas) possuem cerca de 47% da riqueza declarada no Brasil (Castro, 2014). Nessa situação, cerca de 23% da população brasileira que recebe um salário-mínimo mensal teria que trabalhar por 19 anos para obter a mesma renda dos super-ricos do país (Dowbor, 2019). Com a pandemia, o Brasil bateu recorde no número de pessoas desempregadas, com uma taxa de 14%, atingindo cerca de 13,5 milhões de indivíduos (Alvarenga; Silveira, 2020).

Em relação à desigualdade de gênero no mundo, os homens possuem 50% a mais de riqueza do que as mulheres. A riqueza dos 22 homens mais ricos do mundo é maior do que a de todas as mulheres do continente da África. Além da desigualdade em termos monetários, estima-se que o trabalho não remunerado das mulheres com mais de 15 anos, ou seja, o trabalho invisível realizado que sustenta as economias formais do mundo e a manutenção da

vida diária, representa um valor monetário de pelo menos US\$ 10,8 trilhões por ano, aprofundando as desigualdades existentes no mundo do trabalho (UN, 2020b, Oxfam, 2020).

Se considerarmos os efeitos da pandemia do COVID-19, em 2020 o trabalho não remunerado exercido pelos cuidados familiares e o trabalho de saúde comunitário, além do trabalho doméstico e familiar devido ao fechamento das escolas teve grande aumento e elevou ainda mais a desigualdade de gênero (UN, 2020b). Em estudos sobre períodos de pandemia, estima-se que meninas gastam mais tempo em atividades diárias do que meninos da mesma idade, e que, após o fim das pandemias, as meninas tendem a não retornar à escola por esse motivo (UN, 2020b).

Tratando-se de desigualdade de raça, as estatísticas são ainda mais assustadoras. Se mantida a tendência dos últimos 20 anos, enquanto os salários das mulheres se equiparão com o dos homens em 2047, a equiparação de renda entre brancos e negros ocorrerá apenas em 2089 (Oxfam, 2017). Além disso, no mundo do trabalho, no Brasil, 70% das vagas de cargos gerenciais são ocupadas por pessoas brancas. Em um país em que mais da metade da população é negra, a taxa de desocupação é maior entre eles. Enquanto o desemprego atinge 9,5% de pessoas brancas, 14,1% das pessoas negras estão desempregadas. A taxa de analfabetismo também demonstra essa desigualdade: enquanto atinge 3,9% entre os brancos, atinge 9,1% das pessoas negras (IBGE, 2019). No Brasil, as pessoas negras são duplamente discriminadas: por sua situação econômica e por sua cor.

Ao se falar em escravidão, na segregação racial e na prisão, pensa-se fundamentalmente no corpo negro. É a corporeidade negra, portanto, o dado constante na retórica do terror, transmutando-se apenas as estruturas formais de controle (Alexander, 2018, p. 12).

Essa discriminação se reflete na população carcerária do país, que possui a terceira maior população carcerária do mundo (em 2016, 726.712 pessoas estavam em situação de cárcere, incluindo os detidos em delegacias) (Miranda, 2019). A população negra representa 64% do total de pessoas detidas, uma presença muito superior à distribuição na população brasileira (Miranda, 2019). Essa situação reflete a reprodução histórica das relações sociais no Brasil, “que tem na desigualdade, em geral, e no racismo, em específico, seus elementos fundantes” (Pimenta, 2016, p. 81).

Quando observamos os efeitos do capitalismo no campo ambiental, notamos que diversas crises convergem para o meio ambiente. A ação capitalista sobre o planeta tem levado a extremos de degradação, onde o planeta tem sido explorado pelos interesses da elite em seu impulso pelo lucro.

Efeitos como o aquecimento global, o aumento do efeito estufa, a elevação do nível e da temperatura dos oceanos, a maior frequência e intensidade de eventos climáticos extremos, as alterações nos regimes de chuvas, com períodos de tempestades e de secas mais intensos, as perturbações nas correntes marinhas, as alterações na circulação atmosférica, a diminuição do tamanho dos lagos glaciais, o aumento das descargas elétricas e a retração das geleiras são percebidos enquanto consequências ambientais das mudanças climáticas (Ambrizzi *et al.*, 2017; Nae, 2005; Parry *et al.*, 2007). Stengers (2015) observa que o derretimento das geleiras está ocorrendo em um ritmo muito mais acelerado do que o inicialmente previsto, tanto no Ártico quanto na Antártica. Além disso, a concentração de CO₂ na atmosfera continua a aumentar de forma preocupante, indicando que o problema não se restringe apenas ao crescimento das emissões. Diante desse cenário, os modelos climáticos precisam ser ajustados, uma vez que as previsões mais pessimistas demonstram maior probabilidade de se concretizarem. Assim, a crise ambiental contemporânea não se limita à necessidade de proteger a natureza dos impactos das ações humanas, mas revela uma natureza que desafia tanto os saberes científicos quanto as formas de vida estabelecidas.

Os problemas ambientais afetam cada vez mais as comunidades do mundo, que vivem as consequências territoriais e humanas da poluição do ar, da água, do solo, pelo desmatamento das matas, erosão dos solos, destruição da camada de ozônio, esgotamento do solo, acidentes nucleares e outros que causam exposição pública aos produtos químicos tóxicos e resíduos perigosos, produção de grandes quantidades de resíduos sólidos, que hoje incluem os resíduos eletrônicos, superpopulação, desertificação, dependência de combustíveis fósseis. Isso contribui para as mudanças climáticas e destruição de áreas de preservação e a consequente perda da biodiversidade, tanto vegetal quanto animal (Kraft, 2011; Borinelli, 2011). Beck (2010) apresenta esse contexto de crises diversas como parte de uma modernidade reflexiva.

Se, no fundo, a modernização simples (ou ortodoxa): significa primeiro a desincorporação e, segundo a reincorporação das formas tradicionais pelas formas sociais industriais, então a modernização reflexiva quer dizer primeiro a desincorporação e, segundo a reincorporação das formas sociais industriais por outra modernidade (Beck; Giddens; Lasch, 1995, p. 12).

Nesse novo momento, os riscos gerados no sistema da sociedade industrial contemporânea não podem ser contidos temporal ou especialmente, assim como na forma de problemas ambientais, que por definição são multidimensionais e multidisciplinares, complexos, incertos e irreversíveis (Borinelli, 2011). As três primeiras características dão aos problemas ambientais um caráter sistêmico e irreversível, que torna complexa a compreensão

de suas causas e características e das suas possíveis resoluções, e por isso, gera incerteza na abordagem dos problemas ambientais, pois a natureza e seus problemas são dinâmicos mesmo que aditáveis ao longo do tempo, envolvem diversas áreas do conhecimento e não se limitam às fronteiras geográficas ou políticas.

Beck (2010, p. 41) afirma que “a história da distribuição de riscos mostra que estes se atêm, assim como as riquezas, ao esquema de classe – mas de modo inverso: as riquezas acumulam-se em cima, os riscos em baixo”. Porém, afirma que os riscos criados pelos ricos e poderosos, ou os latentes efeitos colaterais, rebatem sobre os centros de sua produção, criando riscos de propriedade, mediação e dinheiro e, compreende que, embora os riscos “civilizatórios” sejam situações de classe, os conflitos causados não o são. Porém, o que as estatísticas, como as apresentadas anteriormente, demonstram é que os pobres sofrem muito mais com seus efeitos, pois são eles que convivem com inexistentes ou precárias condições sanitárias e com as consequências da má alimentação e da exposição a trabalhos insalubres e perigosos.

Além disso, é necessário apontar que na discussão dos problemas ambientais, a crise ambiental é, antes de tudo, uma crise de interesses, que divergem em relação à posse, ao uso e à alteração das condições ambientais, pois no sistema vigente, reconhecer a crise ambiental implica no reconhecimento das deficiências e debilidades da estrutura econômica e social em que esses problemas ocorrem (Davidson; Frickel, 2004). A crise ambiental problematiza a racionalidade econômica e seus paradigmas, contestando as bases de produção dessa racionalidade e apontando para a construção de novos futuros possíveis, com base nos limites da natureza, na produção de valor social e na criatividade humana (Leff, 2009). Por isso, é necessária a multiplicação de práticas sociais e intervenções políticas para o fortalecimento do direito à informação acessível, considerando-se a premissa de que o acesso à informação na resolução dos problemas ambientais pode implicar na reorganização do poder (Jacobi, 2003; Peccatiello, 2011).

Para Morin (2011), um dos maiores desafios do século XXI é a necessidade de repensar a organização das sociedades para além da lógica estritamente econômica, já que a modernidade capitalista levou à destruição de formas tradicionais de vida comunitária e perda da capacidade de resiliência social. A hiper competitividade e a lógica da acumulação substituem valores como a cooperação e a responsabilidade coletiva, tornando as sociedades mais vulneráveis diante das múltiplas crises que enfrentam. Assim, enquanto o capitalismo avança no domínio dos espaços sociais, as estruturas comunitárias que poderiam oferecer suporte para enfrentar os desafios contemporâneos seguem enfraquecidas.

Então, a modernidade capitalista, ao se estruturar sob a racionalidade econômica e técnica, produziu um sistema que se autoperpetua sem considerar suas consequências de longo prazo. O desenvolvimento da ciência e da tecnologia, em vez de serem guiados por princípios éticos, têm sido direcionados pela lógica da maximização do lucro e da eficiência, resultando em uma civilização que avança sem controle sobre sua própria trajetória. Essa ausência de reflexão crítica sobre o destino comum da humanidade reforça um cenário em que as crises se multiplicam, sem que existam respostas eficazes para enfrentá-las.

Ou seja, o que fica claro a partir do desenvolvimento do capitalismo enquanto sistema civilizacional é que a economia baseada na acumulação tem sido catastrófica para a humanidade. Enquanto a desigualdade social aumenta, a elite econômica possui mais poder que Estados-Nação, o meio ambiente degradado tem impactado negativamente a sociedade, e mais ainda os pobres e excluídos. Além disso, mesmo que iniciativas para o combate da pobreza e da degradação ambiental surjam, elas sempre escondem projetos de dominação e de expansão do capital.

Enquanto o capitalismo continuar sendo tratado como a única solução para as crises que ele mesmo criou e intensificou, permaneceremos sem respostas. Por isso, é fundamental questionar os fundamentos epistemológicos que sustentam esse sistema. Esse processo exige uma reflexão profunda sobre a própria modernidade, incluindo suas contradições e ambivalências – é o que veremos a seguir.

Este capítulo abordou a formação do capitalismo, desde sua consolidação como sistema econômico hegemônico até suas transformações ao longo da modernidade. A partir da industrialização e do avanço do espírito do capitalismo, o trabalho foi progressivamente mercantilizado, alienando os trabalhadores e intensificando a exploração da força de trabalho. Vimos que o capitalismo se sustenta por meio de contradições fundamentais, como a necessidade de crescimento infinito em um mundo de recursos limitados, a concentração extrema de riqueza e a precarização do trabalho em meio a avanços tecnológicos.

São essas contradições que culminam no momento de multicrise que vivemos, afetando tanto a estrutura social quanto a organização do trabalho, tornando o trabalhador não apenas um agente produtivo, mas também uma peça subordinada à lógica da acumulação.

A partir da análise dessas dinâmicas, no próximo capítulo entenderemos que o capitalismo apenas se mantém, apesar de suas fragilidades, porque sua permanência é justificada por meio da ideologia e da naturalização da desigualdade privilegiados pela razão moderna.

DA CRISE DA MODERNIDADE À EMERGÊNCIA DO PENSAMENTO COMPLEXO: REPENSANDO OS PARADIGMAS DO CONHECIMENTO

Este capítulo discute a formação da modernidade, analisando suas bases epistemológicas e as consequências do paradigma cartesiano para a ciência, a sociedade e a ética. Apresenta como a crise do pensamento moderno implica na necessidade de uma nova abordagem epistemológica, e para isso, apresenta o pensamento complexo como alternativa para superar as limitações do paradigma moderno, propondo uma visão integradora que religa os saberes e reconhece a interdependência dos fenômenos sociais, ambientais e éticos.

É amplamente difundida a ideia de que a modernidade e o surgimento da ciência se iniciaram a partir do século XVI, sob influência de pensadores como “Galileu Galilei (1564-1642), Kepler (1571-1630), Copérnico (1473-1543), Bacon (1561-1626) e Giordano Bruno (1548-1600)” (Luz; Fonseca, 2022, p. 167).

Nesse momento, a ciência abandonou sua origem teocêntrica, baseada nas interpretações da igreja e passou a ter uma nova leitura, que foi amplamente condenada pela Igreja, pois refutava muito do que era compreendido como verdade. A realidade da ciência que até então era focada no problema de Deus passa a ser a busca pela compreensão do problema dos seres humanos, por exemplo, com o uso de modelos matemáticos para a observação de fenômenos da natureza, como o movimento dos planetas.

Descartes (1596-1650) publicou em 1637 o livro *O discurso do método* consagrando o século da nova ciência, e tornando a filosofia não mais o fim, mas o pressuposto da ciência, ao dar origem a uma nova ideia de razão (Luz; Fonseca, 2022).

As consequências dessa nova forma de pensar que se desdobrava a partir dali, na busca pela sistematização do conhecimento científico, trouxe à ciência utilidade e funcionalidade para, não só compreender o real, mas para dominar e transformar a sociedade e a natureza, marcando o início da modernidade (Santos, 1988).

Para Morin (2017), a ciência moderna se constituiu de maneira autônoma, ou seja, seu imperativo de “conhecer por conhecer” acabou por separar o saber da ética. Nesse contexto, o conhecimento científico introduziu-se nas sociedades ocidentais determinando o desenvolvimento de uma sociedade que hoje determina o desenvolvimento científico, e esse ciclo terminou por reificar a ciência moderna como uma fonte de racionalidade hegemônica e o mercado como o principal regulador da sociedade moderna (Morin, 2017).

Essa ciência autônoma, enquanto aventura “desinteressada”, buscando o desenvolvimento do conhecimento pelo conhecimento, ou um conhecimento puro, aliado à

técnica sem ética, tornou-se o que Morin denominou de potência motora social, ao cair nas malhas do conhecimento econômico e assim nas forças políticas, validando-se como um instrumento de dominação imperialista que, desprovido de sua concepção virtuosa, levou à destruição e morte aos povos que ignoravam ou combatiam o projeto hegemônico das elites (Morin, 2017).

Cada vez mais associada à técnica, a ciência tornou-se onipresente com interações-retroações em todos os campos. Criou poderes sem ter potência para controlá-los, pois aliada a um projeto hegemônico econômico-político, permitiu que os seus interesses interferissem no desenvolvimento do conhecimento científico. Consequentemente, duas grandes catástrofes que se espalharam pelo mundo no século XX, a catástrofe nuclear e a ambiental, são resultados diretos desse desenvolvimento (Morin, 2017).

Para Morin, essa é a ambivalência da ciência: os avanços científicos produzidos pela razão moderna tornaram por evidenciar as limitações da sua própria concepção, pois, ao distinguir o sujeito tanto do objeto do conhecimento quanto das suas consequências sociais levou a sociedade a uma crise paradigmática do conhecimento, crise que nomeada como a crise do pensamento por Morin, surge como um componente invisível desse estado de múltiplas crises (Morin, 2005).

O projeto de dominar a natureza proposto por Descartes por meio da ciência tornou-se a vulgata da civilização ocidental, ou seja, foi amplamente difundido e aceito como ideia inquestionável, e com isso, seu potencial de manipulação e de destruição são ignorados, ocultando os “gigantescos problemas sociais, políticos e éticos gerados pela onipresença da ciência e pelo seu desenvolvimento descontrolado” (Morin, 2017, p. 71).

Considerando que os efeitos da opressão capitalista estão diretamente relacionados aos fundamentos epistemológicos da modernidade, torna-se necessário discutir esses fundamentos. Para Morin (1991), um paradigma é como uma matriz de pensamento, formado pelos conceitos fundamentais da inteligibilidade dos discursos realizados sob seu domínio. São os paradigmas que fundamentam os sistemas de ideias de uma sociedade, e quando incorporados em uma cultura, medeiam o conhecimento, a reflexão e a ação dos sujeitos dessa cultura. Por isso, questionar sistemas econômicos, sociais e culturais, e buscar alternativas a eles implica reconhecer quais são os paradigmas que amparam esses sistemas para romper com eles.

O paradigma cartesiano é denominado por Morin (2007) como o “paradigma da simplificação”, fundamentado:

[...] na busca das relações ordenadas de causa e efeito entre os eventos; na percepção da realidade pelos cinco sentidos humanos; numa relação sociedade-natureza subordinativa, que requer da natureza que forneça o que não oferece, isto é, que

produza de acordo com as demandas da sociedade; na atitude de perseguir-descobrir ordem e uniformidade; na dualidade sujeito-objeto; na decomposição do objeto em seus componentes básicos; na busca da máxima objetividade, apoiada no ideal de uma observação neutra e imparcial; na tendência à quantificação, previsibilidade, regularidade e controle; no determinismo mecanicista; no rigor metodológico; na razão (Bauer, 1999, p. 24-25).

Esse paradigma disjuntor-redutor da ciência, que fundamenta a razão moderna, foi formulado por Descartes a partir de três princípios: o princípio da disjunção, da redução e da abstração (Morin, 2005). O primeiro princípio se caracteriza pela divisão das “dificuldades [...] em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las” (Descartes, 1973, p. 13). Essa fragmentação metodológica posteriormente se expandiu para a fragmentação entre as próprias disciplinas das ciências, construindo um arcabouço e uma concepção do conhecimento baseado na distinção, subalternizou outros tipos de conhecimento (Mignolo, 2020).

O segundo princípio que ampara o paradigma cartesiano-newtoniano é o da redução, que simplifica, reduzindo a complexidade da realidade “começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros” (Descartes, 1973, p. 13). Esse princípio não prioriza a visão de conjunto, a mudança e a diversidade e reduz o conhecimento ao que é mensurável, quantificável e formalizável (Pelosi, 2013). Para Morin (2005), a ordem deve ser prevalente na realidade, o pensamento deve combater as incertezas. Para Fernandes (2023), os reducionismos da complexidade nos âmbitos da vida são necessários em determinados momentos, porém o problema está em sua elevação da simplificação ao status de realidade, pois produz distorções na compreensão e responsabilização dos problemas complexos.

O terceiro princípio, o da generalização – ou abstração, para Morin (2007), implica na construção do conhecimento a partir de “o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir”, que validam o conhecimento formalmente e universalmente (Descartes, 1973, p. 13).

Para Morin (2007), embora o paradigma disjuntor-redutor tenha permitido avanços ao conhecimento científico, ele ignora o fenômeno sistêmico da realidade, que produz qualidades que não existiriam com o isolamento das partes (Morin, 2000), o que levou ao isolamento das três grandes disciplinas do conhecimento: física, biologia e ciências humanas. Com essa disjunção, é necessário simplificar o conhecimento por meio da hiperespecialização da realidade, levando à percepção de fragmentos do real como o próprio real (Morin, 2005).

Além da crise do conhecimento e da fragmentação das disciplinas, a modernidade também trouxe consequências no campo da ética, de acordo com Morin (2017). A modernidade, ao estimular o desenvolvimento de uma ciência autônoma, uma política autônoma, uma economia autônoma, levaram a um deslocamento e à ruptura da ética das relações indivíduo/sociedade/espécie, e com isso, ao rompimento das conexões profundas entre os indivíduos e a coletividade. Nesse aspecto, a ciência, a política, a economia e as demais áreas da vida se desenvolveram a partir da especialização e da compartimentalização, encerrando os indivíduos em um domínio de competência parcial e fechado, e por isso, fragmentando e diluindo a responsabilidade e a solidariedade nas relações (Morin, 2017).

A ética, nesse contexto, tornou-se individualizada, o que gera dois aspectos antagônicos: o enfraquecimento da tutela comunitária e o desenvolvimento do egocentrismo, inibindo as potencialidades solidárias e desintegrando o senso de comunidade (Morin, 2017).

Para Morin a degradação da ética se manifesta na fragmentação e compartimentalização dos conhecimentos, na ignorância da relação recursiva entre passado/presente/futuro, em só ver a unidade ou a diversidade, mas nunca uma na outra, na rejeição de ambiguidades e contradições, na lógica determinista e mecanicista que se expandiu para vida social (Morin, 2017).

Então, o problema ético fundamental do tempo em que vivemos é: podemos melhorar as relações entre os seres humanos, o que significa, ao mesmo tempo, o indivíduo, a sociedade e os seus laços?

O totalitarismo da ciência sobre os outros saberes e a sua subordinação aos interesses das elites político-econômicas, assim como o enfraquecimento da ética diante do cenário privilegiado pelo egocentrismo, resultam na necessidade de constituição de um novo paradigma, que represente “uma possibilidade de pensar através da complicação [...], através das incertezas e através das contradições” (Morin, 2005, p. 102). Esse outro tipo de racionalidade é necessário, de acordo com Santos, porque mesmo a ciência crítica não pôde se desprender de sua essência moderna, e assim, não pode ser a mesma que pensa, constrói e legitima o que é criticável (Santos, 2007a).

Assim, a partir do aspecto central da modernidade que é o colonialismo, esses discursos são reproduzidos como verdadeiros em todos os lugares que a modernidade alcança, e assim, as culturas, padrões de vida e conflitos locais são abandonados em direção a ações e pensamentos globalizados que não pertencem originalmente à condição cultural ou econômica da sociedade (Souza, 2016). A ciência, enquanto conhecimento-regulador da modernidade, se estabelece como padrão para avaliar “todas as formas de conhecimento que não se enquadrem

nos limites, nos regulamentos, nas normas e nos princípios daquilo que foi criado e concebido como uma supremacia epistêmica” (Mignolo, 2006, p. 671).

Para Morin, todo o desenvolvimento do paradigma disjuntor-redutor da ciência moderna culmina em uma crise final: a crise dos fundamentos éticos. Embora o paradigma da razão moderna ocidental seja responsável por avanços científicos, pelas contribuições no embate com o pensamento totalizador da Igreja Católica, pelo resgate de ideais políticos como democracia e república, também foi o responsável pela: legitimação dos saberes como relevantes ou não; fragmentação do mundo em disciplinas e a consequente especialização do trabalho capitalista; separação dos seres humanos com a natureza e com a sociedade; invisibilização do que não é útil ou não interessa.

Com isso, o paradigma simplificador ampliou e agravou as desigualdades sociais e econômicas, priorizou a lógica meritocrática do conhecimento e da participação no mundo, ampliou a visão antropocêntrica do mundo, que desconsidera a racionalidade nos outros seres animais e a importância do meio ambiente para a vida moderna, desconsiderou a humanidade e a sabedoria de todas as sociedades fora do centro hegemônico, e com isso, trouxe-nos até o momento atual: em que urge a necessidade de repensar o pensamento, trazendo novas alternativas paradigmáticas e formas diferentes de viver a vida, pois a racionalidade atual já não cabe mais.

O estado de polícrise (Morin, 2003) da atualidade é reflexo do modelo de exploração, produção e consumo capitalista que foi impulsionado pelo paradigma da modernidade. As tentativas de solucionar os problemas ambientais e sociais dentro dessa racionalidade não são suficientes para o alcance de um mundo sustentável, por isso, para pensar em alternativas de produção e de emancipação social é necessário, antes, a busca por outras “condições epistemológicas e sociais da emergência de novas concepções, multiculturais e emancipatórias de conhecimento” (Nunes, 2008, p. 63).

Para Mignolo (2006, p. 668), nos deparamos atualmente com a “revelação, até há pouco silenciada, da opressão epistêmica que, em nome da modernidade, foi exercida enquanto forma particular da colonialidade”, e isso mostra que “as experiências do mundo excedem a experiência ocidental do mundo” (Santos, 2007a).

Assim, é necessário, diante da cegueira em relação aos problemas do mundo, causada pela compartimentalização dos saberes e da ilusão de universalidade do conhecimento moderno, buscar alternativas de pensamento, que possibilitem tanto a saída da ignorância quanto a desconstrução do conhecimento que cega a humanidade (Morin, 2011b), discutindo possibilidades que evitem o desperdício das experiências existentes fora do eixo hegemônico.

Para Morin e Kern (2003), há a necessidade de um pensamento que ligue o que está separado e compartimentado, ao mesmo tempo que respeita a diversidade e reconhece a unidade; que se aprofunde até a raiz dos problemas, revelando-se multidimensional e organizadora ao conceber a relação entre todo-partes-todo, que seja ecologizado, considerando o objeto de estudo por meio de sua relação auto-eco-organizadora com o ambiente cultural, social, económico, político e natural; que compreenda a ecologia da ação juntamente com a dialética da ação e que reconheça seu inacabamento, negociando com a incerteza, sobretudo na ação, pois só há ação no incerto (Morin; Kern, 2003, p. 159).

Morin, então, propõe o pensamento complexo (Morin, 2005).

a um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (complexus: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico (Morin, 2005, p. 13).

Para Morin (2007), enquanto o paradigma da modernidade buscou, em vão, integrar a desordem à ordem ou mesmo eliminar a desordem por meio de modelos deterministas e previsíveis, o pensamento complexo compreende que uma não existe sem a outra, que o universo deve ser compreendido como um jogo dinâmico entre elas. Além disso, a ordem ultrapassa a noção de estabilidade e rigidez do pensamento moderno, assumindo um caráter interativo e, portanto, recursivo, com a desordem, que deixa de simplesmente representar o acaso: “é macro conceito que envolve realidades muito diferentes, sempre comportando a aleatoriedade. [...] não só se opõe à ordem, mas, estranhamente, também com ela coopera para criar organização” (Morin, 2005, p. 200).

Ainda, para Morin, o universo precisa ser concebido a partir de uma dialógica entre ordem, desordem, interação e organização, em que cada um é complementar e antagônico ao outro. Da mesma forma, é necessário, para conhecer o mundo, realizar uma dialógica entre organização e ambiente, objeto e sujeito, pois o objeto do conhecimento sempre é visto e percebido pelo ser humano (Morin, 2005). Pensar complexamente, então, implica trabalhar com a incerteza, pois não basta pensar o uno e o múltiplo ao mesmo tempo, mas também o certo e o incerto, e o lógico e o contraditório (Morin, 2005).

Para o autor, a complexidade carrega consigo a desordem, a não separabilidade, a não redutibilidade e a incerteza lógica em direção aos pilares da ordem, separação, redução e lógica indutiva-dedutiva-identitária presentes no paradigma moderno (Morin; Le Moigne, 2000). O complexo surge, então, como a impossibilidade de simplificação do mundo permeado pela desordem e incerteza e pela falta de distinção e de clareza. Surge para reorganizar os princípios

que até então governavam o conhecimento, sendo capaz de contextualizar, globalizar, mas também de reconhecer o singular e o individual (Morin; Le Moigne, 2000). Ainda, esse pensamento busca sempre a relação de inseparabilidade e de interretroação entre o fenômeno e seu contexto, e de todo contexto com o contexto do planeta (Morin; Kern, 2003). Para Morin (2003, p. 15):

Ora, o conhecimento pertinente é o que é capaz de situar qualquer informação em seu contexto e, se possível, no conjunto em que está inscrita. Podemos dizer até que o conhecimento progride não tanto por sofisticação, formalização e abstração, mas, principalmente, pela capacidade de contextualizar e englobar.

Para o pensamento complexo, aliança e religação são conceitos centrais. Ele não exige a destruição das alternativas clássicas, mas a compreensão das diferenças e das complementaridades dos fenômenos, a partir de uma visão que precisa ampla que possibilite o reencontro e o confronto com as novas alternativas (Morin, 2005). A partir disso, busca um conhecimento que leve à religação do ser humano com a natureza, com sua espécie, com sua comunidade, e por fim, consigo mesmo (Luzio-dos-Santos, 2020). Além disso, também traz a necessidade de religação da ética com a ciência e a política, para disciplinar o egocentrismo e desenvolver o altruísmo, em uma mentalidade apoiada na interligação e na interdependência, que possa assegurar a existência de sociedades plurais e sustentáveis (Luzio-dos-Santos, 2020).

O processo de conhecimento do mundo a partir do pensamento complexo compreende a impossibilidade de apreender o real por completo. Para Morin, “conhecer e pensar não é chegar a uma verdade absolutamente certa, mas dialogar com a incerteza” (Morin, 2003, p. 59), por isso, o conhecimento é uma aproximação do real, além disso, uma tradução ou representação desse real, visto que “o conhecimento não saberia refletir diretamente o real, só podendo traduzi-lo e reconstruí-lo em outra realidade” (Morin, 2008, p. 58).

Contrapondo o paradigma da modernidade de que o conhecimento é concebido a partir das leis da natureza e da reificação dos fenômenos, o pensamento complexo constrói o conhecimento a partir de uma relação dinâmica entre o sujeito e o fenômeno, considerando a posição e as percepções do sujeito e como ele se coloca no mundo (Morin, 2005).

só podemos compreender um mundo de fenômenos, isto é, marcado por nossa mente, mas o mundo real, o mundo das coisas em si, escapa à nossa inteligência. Dito de outro modo, nossa inteligência só pode conceber uma fímbria da realidade [...]. Dizendo de outra forma, através dos sentidos, pelo olfato, pelos olhos tratamos as diferenças e essas diferenças são computadas, são codificadas, sendo que nossa mente faz representações e ideias (Morin, 2005, p. 74-75).

Assim, pensar de forma complexa implica compreender que a realidade é incapaz de ser reduzida a uma única noção, percepção, descrição ou teoria. Mesmo que “a noção de

conhecimento parece-nos una e evidente [...] desde que a questionamos, ela se fragmenta, diversifica-se, multiplica-se em inúmeras noções, cada uma gerando uma nova interrogação” (Morin, 2008, p. 16). O processo de conhecimento, assim, se baseia no macro conceito de incerteza, carregada pelo próprio conceito de complexidade em Morin e Le Moigne (2000).

Os sete princípios, ou diretrizes, do pensamento complexo, são: o sistêmico (ligação das partes ao todo); o hologramático (o todo está nas partes, mas as partes também estão no todo); do circuito retroativo (uma pequena causa pode gerar consequências ampliadas); do circuito recursivo/da recursividade (produtos e efeitos são produtores e causadores daquilo que os produz); a autonomia/dependência (realidade como auto organizativa, dependendo da energia do meio para atingir um equilíbrio dinâmico); o dialógico (realidade desenvolvida pelos embates e contradições sendo a complementaridade inerente a ela), e; o da reintrodução o conhecimento em todo conhecimento (reconstrução de outros conhecimentos) (Morin, 2003, Luzio-dos-Santos, 2017).

Princípio sistêmico: considera que todos os elementos são considerados interdependentes. Nessa visão, o todo é mais do que a soma das partes e é, igualmente, menos do que a soma das partes, pois a organização do todo designa novos fenômenos ou qualidades: chamados de emergências, ao mesmo tempo que, as qualidades são inibidas pelo efeito da organização do todo (Morin, 2003).

Princípio hologramático: evidencia que o todo está nas partes e as partes estão no todo. Assim, a totalidade ainda existe em cada componente do todo, não o reduzindo apenas à soma das partes (Morin, 2003). Um exemplo de como o indivíduo está no todo está nas células do organismo. Todo o código genético do indivíduo está em cada uma delas. Isso também se evidencia na sociedade, através da cultura e conhecimento, por isso, para que o sistema complexo seja entendido, deve-se respeitar a não-separatividade e a indissociação de sujeito, objeto, contexto e história de vida na apreensão dos fenômenos sociais. (Luzio-dos-Santos, 2017).

Princípio do circuito retroativo: se opondo ao caminho do causalismo clássico, este princípio afirma que pequenas causas podem ter grandes resultados, assim como o contrário, denotando a existência de um causalismo circular, incerto e inter-relacionado, em que não há, necessariamente, relação direta entre ações e reações (Morin, 2003). Morin apresenta o princípio da Ecologia da Ação, em que existe uma espécie de acoplamento recíproco onde cada pequena interação contribui para grandes modificações no todo e não há como prever ou delimitar o resultado das ações do indivíduo (Luzio-dos-Santos, 2017).

Princípio do circuito recursivo. O princípio da recursividade considera que o produto da ação e seu produtor se relacionam interativamente, ultrapassando a noção de autoprodução, pois os produtos e os efeitos são eles mesmos, produtores e causadores do que os produz. Por exemplo, a sociedade é produzida a partir das interações entre cada indivíduo, mas ela também produz a humanidade neles (Morin, 2003). Em suma, “os indivíduos produzem a sociedade que produz os indivíduos” (Luzio-dos-Santos, 2017, p. 37).

Princípio da autonomia/dependência (auto-organização): vê a realidade como auto-organizada, em que os seres são auto-eco-organizadores, ao mesmo tempo em que não param de se autoproduzir, são dependentes da energia do meio em que vivem, levando o universo a um equilíbrio inteligente (Morin, 2003). Da mesma forma, o pensamento complexo entende que os seres humanos desenvolvem sua autonomia na dependência de uma cultura, e que, as ideias antagônicas sempre são, ao mesmo tempo antagônicas e complementares. Existe, no pensamento complexo, então, uma tensão constante entre liberdade e determinismo (Luzio-dos-Santos, 2017).

Princípio dialógico: une dois princípios que deveriam excluir-se reciprocamente, mas são indissociáveis entre si. O pensamento complexo concebe a realidade em função das contradições e dos embates, mas também da complementariedade dependente. Da mesma forma, existe uma relação oposta e complementar entre a sociedade e o indivíduo. É complementar porque não existe sociedade sem indivíduo, assim como não há indivíduos ricos em valores e cultura sem a sociedade (Morin, 2003, Luzio-dos-Santos, 2017).

Princípio da reintrodução do conhecimento em todo conhecimento: no mundo moderno, o conhecimento pode ser transformado em mecanismo de dominação e pode ser partes de um tempo e lugar, ou seja, o conhecimento é uma reconstrução/tradução feita por uma mente, em uma cultura e época determinadas (Morin, 2003). O pensamento complexo entende o conhecimento não mais a partir da ótica do ser humano, mas a partir de uma visão ecocêntrica, em que a ecologia dos saberes e as manifestações da vida convivem em harmonia e reciprocidade, manifestando complementaridades, sinergia e solidariedade (Luzio-dos-Santos, 2017).

A ecologia dos saberes é a proposição de uma abordagem sistêmica que relacione o conhecimento com seu contexto cultural, social e político, buscando superar a fragmentação dos campos do conhecimento, possibilitando um entendimento mais amplo da complexidade do mundo e rompendo com a lógica reducionista da modernidade (Santos, 2004).

Se a modernidade fragmentou a ciência, a política e a economia, também dissolveu os laços éticos que orientavam as relações entre indivíduo, sociedade e humanidade (Morin, 2017).

Diante desse cenário, a partir do pensamento complexo, Morin propõe uma ética composta por três elementos, autoética, socioética e antropeítica, que “são, ao mesmo tempo, complementares, concorrentes e antagônicas” (Morin, 2017, p. 57).

A autoética, para Morin (2017), é uma ética de si para si, em que o indivíduo busca enfrentar seu problema ético central: sua própria barbárie interior. Esse movimento exige um trabalho de tomada de consciência e decisão pessoal, que passa pela autoanálise, autocrítica, tomada de responsabilidade, pela prática da recursão ética, pela ética das virtudes, e resistência à lei de talião (olho por olho, dente por dente) e à moralina. No cerne dessa ética está o que Morin denomina como Ética da Compreensão, Ética da Cordialidade e a Ética da Amizade – que juntas fazem parte da Ética da Religação, e levam a autoética a participar de um circuito com a solidariedade e responsabilidade. A autoética é característica da sociedade que incentiva a autonomia individual, porém necessita da abertura e da compreensão do outro para que haja a religação, que é um imperativo ético para o pensamento complexo.

A Autoética, ainda que privada de um fundamento exterior, alimenta-se de fontes vivas (psicoafetivas, antropológicas, sociológicas, culturais). O sujeito sente a vitalidade do princípio altruísta de inclusão e o apelo à solidariedade em relação aos seus, à comunidade, além de diversas formas de dever. (Morin, 2017, p. 92).

A socioética, também chama de Ética da Comunidade, é a ética que está por trás comunidades históricas, no sentido do *Gemeinschaft*, em que os indivíduos são ligados afetivamente a um sentimento de coletivo, de Nós, cimentada por meio do mito do ancestral comum (Morin, 2017). Enquanto nas sociedades históricas a ética comunitária é imposta pela força física e força sagrada, interiorizando nos indivíduos a obediência a lei e o imperativo do dever, a nação moderna – nascida na Europa Ocidental – institui uma nova forma de sociedade/comunidade, baseada em *Gesellschaft* – entidade em que as interações que podem ser conflituais ou de rivalidade mantem a ordem por meio da lei e da força.

Bauman afirma que na comunidade o consenso não é algo a ser procurado ou construído pois já está lá, precedendo os acordos e desacordos. É esse entendimento comum que foi naturalmente entre os indivíduos o que separa a comunidade do mundo e seus desentendimentos, desacordos e competição (Bauman, 2022). A comunidade, em seu sentido tradicional, representa um espaço de pertencimento, de reconhecimento mútuo e de segurança, onde os laços são estreitos e as relações interpessoais se desenvolvem de forma intensa e duradoura.

Porém, ele aponta que as identidades comunitárias são subprodutos do processo de estabelecimento de fronteiras. Essa é uma ambivalência das comunidades no mundo de hoje: encontrar um lugar de alívio e tranquilidade na contemporaneidade aumenta os temores e

inseguranças à medida em que é necessário manter as fronteiras bem guardadas, e os estranhos fora dos muros (Bauman, 2022). Isso, porque as éticas comunitárias são universais e particulares ao mesmo tempo, ou seja, incentivam a solidariedade dentro das comunidades, mas esses princípios não têm validade fora delas (Morin, 2017). A promoção da segurança, nesse sentido, requer o sacrifício da liberdade, e esse é o enigma da comunidade na atualidade: se segurança sem liberdade é escravidão, liberdade sem segurança é solidão (Bauman, 2022).

Por sua vez, o capitalismo moderno promoveu a substituição do entendimento de comunidade originário por um novo sentido: dentro de novas estruturas de poder, a sensação de pertencimento atrelado à busca por capital e a recriação da comunidade em torno do trabalho. Paradoxalmente, essa reconceituação de comunidade exige a negação da comunidade, pois a visão meritocrática de mundo não pode ser dispensada sem afetar os privilégios do poder. Por isso, para o mundo moderno a comunidade enquanto um “lugar de compartilhamento do bem-estar conjuntamente conseguido; como uma espécie de união que supõe a responsabilidade dos ricos e dá substância às esperanças dos pobres de que essa responsabilidade será assumida” (Bauman, 2022, p. 89) não pode ser uma possibilidade.

Nesse aspecto, as atuais tentativas de comunitarismos tentam proteger as identidades coletivas, mas não conseguem que os indivíduos sejam influenciados pela coletividade, devido ao subdesenvolvimento da autoética, que é necessária para criar a ponte entre a responsabilidade individual e a solidariedade, gerando compartimentações que separam os indivíduos da sociedade, e com isso impedindo que haja consciência das desigualdades atuais (Morin, 2017).

Ainda no contexto da modernidade que Bauman apresenta como líquida, a fluidez das relações contemporâneas implica que os laços, antes firmes e duradouros na comunidade, se tornam mais flexíveis e sujeitos a constantes reconfigurações, gerando um sentimento ambivalente: por um lado, há a perda da estabilidade e da segurança oferecida pelos laços tradicionais; por outro, existe uma oportunidade para a construção de novas formas de interação e pertencimento que transcendem as limitações territoriais e culturais (Bauman, 2022).

De acordo com o pensamento complexo, a solução encontrada para a ambivalência da comunidade é a concepção de uma ética universalista que supere as éticas comunitárias particulares a partir da abertura e integração as comunidades em uma comunidade mais ampla, que a partir do mito da comunidade de origem, gere uma consciência da comunidade de destino – uma consciência que reconheça a humanidade como um todo, transcendendo os vínculos tradicionais e repensando as identidades de forma a incorporar a responsabilidade coletiva e a solidariedade em escala planetária (Morin, 2017).

Se a fragmentação da razão moderna dissolveu os laços comunitários tradicionais e tornou incerta a identidade coletiva, a construção de uma ética complexa exige não apenas novas formas de pertencimento, mas também um novo modo de pensar. Nesse sentido, o desafio da modernidade para Morin (2017) não é apenas ético e social, mas também cognitivo: a maneira como compreendemos o mundo afeta diretamente nossa capacidade de estabelecer vínculos mais amplos. É nesse contexto que a democracia cognitiva é proposta, na busca por transformar os padrões de pensamento, rompendo com a visão fragmentada da razão moderna.

A democracia cognitiva emerge como um elemento fundamental para consolidar essa consciência da comunidade de destino, pois implica na democratização do conhecimento e na valorização da diversidade epistêmica em um mundo que vive os inconvenientes da hiperespecialização, do fechamento e da fragmentação do conhecimento. Se o desafio da complexidade no mundo moderno é um desafio do pensamento, da ética e da ação política, a democracia cognitiva é parte conceitual da reforma do pensamento, e busca favorecer a construção de espaços de diálogo e de aprendizagem coletiva dentro das comunidades, promovendo a autonomia do pensamento crítico e a participação ativa dos indivíduos na tomada de decisões (Morin, 2017).

A antropoética, como terceiro elemento da ética complexa proposta por Morin, emerge a partir da autoética e socioética, para ultrapassar os limites individuais e comunitários e abarcar a humanidade como um todo. Diante dos desafios globais contemporâneos – como as crises ambientais, as desigualdades sociais e os conflitos culturais, a antropoética se apresenta como uma ética da interdependência, reconhecendo que a sobrevivência e o bem-estar da espécie humana dependem da capacidade de desenvolver um senso de responsabilidade coletivo e planetário (Morin 2017). Esse princípio ético exige que os indivíduos transcendam suas lealdades restritas e compreendam que suas ações locais possuem repercussões planetárias. “A antropoética contém o caráter trinitário do circuito indivíduo/sociedade/espécie e assim nos faz assumir o destino humano nas suas antinomias e na sua plenitude” (Morin, 2017, p. 160).

A antropoética não nega as solidariedades particulares, mas as insere em um contexto maior de coabitação e solidariedade universal, de “consciência comum e solidariedade planetária do gênero humano” (Morin, 2017, p. 113), promovendo uma visão integrada do humano na Terra e reforçando a urgência de um pensamento capaz de articular complexidade e responsabilidade (Morin, 2017). Ela conduz à ética universalista que, fundamentada no princípio parte/todo, reconhece a relação dialógica entre unidade/diversidade na identidade dos indivíduos. Nessa perspectiva, a ética universalista não implica na anulação das diferenças e particularidades, mas na sua valorização dentro de uma comunidade planetária (Morin, 2017).

A proposta epistemológica para romper o paradigma da modernidade, então, é fundamentada em um pensamento que inclui os sujeitos do mundo a partir de sua identidade planetária e terrestre, em uma racionalidade aberta, e que se constrói a partir de um pensamento decolonial, democrático e desmercantilista, e de uma ética planetária – autoética, socioética e antropológica. Morin (2011a) afirma que, mesmo que pareça “uma tarefa gigantesca, [...] essas mudanças já começaram, espontaneamente, espalhadas por todos os lugares do mundo” (Morin, 2011a, on-line).

Esse capítulo abordou as bases epistemológicas da modernidade e os impactos do paradigma cartesiano na construção do conhecimento, na organização da sociedade e na concepção da ética, contribuindo para a crise do pensamento moderno, que é insuficiente e desinteressado para lidar com as crises atuais. Por outro lado, o pensamento complexo foi apresentado como uma possibilidade, capaz de religar os saberes e recuperar a interdependência entre indivíduo/sociedade/espécie, promovendo uma ética planetária que integra autoética, socioética e antropológica.

A crise paradigmática do conhecimento, intensificada pela modernidade capitalista, nos coloca diante de um dilema fundamental: como construir alternativas que não apenas critiquem as limitações da razão moderna, mas que efetivamente possibilitem outras formas de existir e organizar a vida em sociedade? O pensamento complexo surge como uma proposta de ruptura com os reducionismos da modernidade, trazendo um olhar relacional e integrador que possibilita repensar a ciência, a ética e as formas de organização social.

No entanto, a transição para sociedades mais sustentáveis e comunitárias exige não apenas uma reforma do pensamento, mas também a valorização de saberes e experiências historicamente silenciados pelo projeto hegemônico da modernidade. Nesse sentido, o paradigma do Bem Viver emerge como um horizonte possível, pois compartilha com o pensamento complexo a crítica à fragmentação do conhecimento e à lógica mecanicista da modernidade ocidental. Ambos reconhecem a interdependência entre seres humanos e natureza, a importância da coletividade e a necessidade de superar os dualismos que estruturam a racionalidade moderna.

Se o pensamento complexo nos convida a religar o que foi separado e a enxergar a complementaridade entre ordem e desordem, sujeito e objeto, ciência e tradição, o Bem Viver concretiza essa perspectiva ao propor formas de organização social e econômica baseada no equilíbrio, na reciprocidade e na cooperação. Enquanto Morin (2005, 2017) defende uma reforma do pensamento para resgatar a ética e a complexidade da existência, o Bem Viver materializa essa visão em práticas que desafiam a lógica da acumulação, do individualismo e

da exploração da terra como mero recurso. A partir dessa articulação teórica, torna-se possível analisar experiências concretas que caminham em direção a esses princípios. No próximo capítulo, exploraremos essas possibilidades a partir da cosmovisão do Bem Viver e de alternativas de produção que, em diferentes contextos, vêm desafiando os princípios estruturantes da modernidade capitalista.

EM BUSCA DO BEM VIVER: AS ALTERNATIVAS DE PENSAMENTO E DE PRODUÇÃO NA MODERNIDADE CAPITALISTA

Este capítulo apresenta as principais correntes epistemológicas do Bem Viver, suas implicações na crítica ao desenvolvimento, à modernidade e ao capitalismo. Além disso, apresenta o papel do Bem Viver no pensamento decolonial, examinando como esse paradigma questiona os pressupostos ontológicos e epistemológicos da modernidade ocidental. Por fim, aborda as alternativas organizacionais que emergem desse paradigma, analisando suas potencialidades e limitações na construção de experiências sociopolíticas e econômicas que desafiam a racionalidade dominante.

Chegamos a um momento em que a realidade se encontra em uma encruzilhada (Luzio-dos-Santos, 2014). Isso ocorre porque o pensamento científico moderno, ao priorizar a objetividade, estabeleceu uma rígida separação entre ciência e ética, ignorando as consequências morais, econômicas, políticas e sociais de suas descobertas (Morin, 2017), construindo um arcabouço de conhecimento baseado na distinção e na hierarquização do saber, o que resultou na subalternização de outras formas de conhecimento e experiências (Mignolo, 2020).

Porém, esse longo processo de subalternização do conhecimento está “sendo radicalmente transformado por novas formas de conhecimentos para as quais o que foi subalternizado e considerado interessante apenas como objeto de estudo passa a ser articulado como novos loci de enunciação” (Mignolo, 2020, p. 36). Por essa perspectiva, a razão subalterna que resiste e busca evidenciar a potência e a criatividade dos conhecimentos marginalizados emerge como um contraponto ao percurso de colonização que, ao mesmo tempo, consolidou a modernidade e a racionalidade moderna, relegando outros modos de pensar a uma posição periférica (Mignolo, 2020).

Um paradigma que emerge como parte dessa resistência subalterna na busca pela construção de outros tipos de sociedade é o Bem Viver, que originado a partir de diversas cosmovisões indígenas, está presente em quase toda a América do Sul e é interpretado como Buen Vivir (Equador), Vivir Buen (Bolívia), Sumak Kawsai (vida limpa e harmônica, boa vida) para os povos quichua (Kichwa), Suma Qamaña (viver em paz, conviver bem, criar a vida no mundo) para os povos Aymará e Teko Kavi para os povos Guaraní (Acosta, 2016, Silva, 2019a). Para os povos quichua, aymará e guarani, o Bem Viver está intrinsecamente ligado à ideia de harmonia com a natureza, entendida como um ser vivo e sagrado, dotado de direitos próprios. A filosofia do Bem Viver propõe uma relação de reciprocidade e interdependência entre

humanos, natureza e cosmos, em uma visão não mais antropocêntrica, mas sociobiocêntrica, onde o bem-estar individual e coletivo está diretamente ligado ao equilíbrio ecológico e à justiça social (Acosta, 2016).

De modo geral, o Bem Viver busca a criação ou cocriação de novas concepções de pensamento, na relação com a natureza e com as pessoas, para assegurar simultaneamente o bem-estar das pessoas e a sobrevivência das espécies, de plantas, animais e dos ecossistemas (Acosta, 2016). Essa filosofia tem suas raízes em práticas ancestrais que valorizam a comunidade, a solidariedade e a relacionalidade. Para os povos indígenas, o Bem Viver não é uma utopia futura, mas uma prática cotidiana que se manifesta em rituais, cerimônias e modos de vida que respeitam os ciclos naturais e promovem a convivência pacífica entre seres humanos e não humanos. A terra, para esses povos, não é um bem econômico, mas um espaço sagrado de vida e pertencimento, onde a espiritualidade e a materialidade estão intrinsecamente conectadas (Acosta, 2016).

A pluralidade do Bem Viver reflete a diversidade das culturas indígenas que o originaram. Cada povo tem sua própria interpretação do conceito, mas todos compartilham a ideia de que o bem-estar humano está intrinsecamente ligado ao equilíbrio ecológico e à justiça social. Essa visão holística desafia a lógica fragmentada da modernidade ocidental, que separa economia, política, ética e natureza (Morin, 2017), e propõe uma visão integrada da vida, onde todos os aspectos estão interconectados.

Este é um campo em construção, que desde o início dos anos 2000 – mas com mais força a partir de 2015 – vem ocupando espaço nos movimentos sociais, política e na produção científica, e por isso, os conceitos vêm assumindo diferentes sentidos e usos (Silva, 2019a). Mesmo que as concepções possuam sentidos diferentes a partir de diferentes cosmologias indígenas, os conceitos vêm sendo utilizados no mundo como a busca por alternativas ao desenvolvimento, capitalismo e modernidade, e “guardam unidade na pluralidade” (Silva, 2019a, p. 3).

El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza (Prestes, 2018, p. 118).

Existem quatro correntes epistemológicas na concepção do Bem Viver: i) a de matriz indigenista e pachamamista, que destaca a autodeterminação dos povos indígenas e a centralidade dos elementos mágico-espirituais, enfatizando o caráter originário do conceito; ii) a socialista, que entende o Bem Viver como uma fonte inspiradora de um socialismo alternativo, formulando noções como “socialismo comunitário”; iii) a neodesenvolvimentista, que entende

o Bem Viver a partir de estratégias desenvolvimentistas e de equidade social, como um desenvolvimento alternativo, e é a vertente presente na instituição governamental boliviana e equatoriana; iv) pós-estruturalista, que entende o Bem Viver como uma construção decolonial de alternativas ao desenvolvimento, integrando contribuições indigenistas, socialistas, feministas, teológicas e ecologistas (Hidalgo-Capitán, 2012, Silva, 2019a). A relação com a natureza e a crítica à modernidade são eixos centrais em todas as vertentes do Bem Viver, mas cada corrente aborda esses temas de forma distinta, refletindo diferentes visões sobre como superar a lógica dominante da exploração e do domínio sobre o meio ambiente.

A corrente indigenista mantém a essência filosófica e espiritual indígena, fundamentada na interdependência entre seres humanos, natureza e cosmos (Silva, 2019a). A natureza não é vista como um recurso a ser explorado, mas como um ser vivo dotado de direitos, cuja preservação é essencial para a continuidade da vida. Essa concepção não só estabelece controvérsia ao entendimento de desenvolvimento, como também ao conceito de modernidade (Fernandes, 2023), porque para os povos indígenas, a natureza é um sujeito com quem se estabelece uma relação de reciprocidade e respeito, onde o bem-estar humano depende diretamente do equilíbrio ecológico (Acosta, 2016).

Para essa corrente, o Bem Viver é uma proposta civilizacional que reconhece a diversidade ontológica dos seres e a necessidade de uma convivência harmoniosa entre humanos e não humanos (Acosta, 2016). Essa visão tem como princípios e sonho civilizacional, o equilíbrio, alta sinergia, baixa entropia, frugalidade com qualidade de vida, relacionalidade, reciprocidade, relação ecossimbiótica com o espaço, democracias locais diretas e redes e fluxos sociais dinâmicos (Medina, 2011).

A corrente socialista do Bem Viver busca reinterpretar esse conceito dentro de uma estrutura anticapitalista, aproximando-o de propostas marxistas e ecossocialistas, e propondo uma ruptura com o sistema econômico vigente. Nessa visão, o Bem Viver não deve ser apenas uma alternativa ao neoliberalismo, mas uma alternativa de desenvolvimento que retome a igualdade social, substituindo a lógica de acumulação por uma economia voltada ao bem comum e à coletividade (Silva, 2019a, Fernandes, 2023). Porém, a crítica à modernidade nessa corrente é parcial, pois, embora rejeite o capitalismo, mantém uma visão produtivista que ainda vê a natureza como um recurso a ser gerenciado. Essa visão ainda se baseia no antropocentrismo, mediada pela justiça ambiental, mesmo que de forma mais justa e sustentável para promover o bem-estar social, porque busca a reconstrução do Estado com um novo sistema socioeconômico pós-capitalista (Fernandes, 2023).

A corrente neodesenvolvimentista se consolidou principalmente nos governos do Equador e da Bolívia, liderados por Rafael Correa e Evo Morales, que levaram o Sumak Kawsay e o Suma Qamaña às constituições nacionais. Diferente da concepção indigenista, essa abordagem reformula o conceito de Buen Vivir dentro da estrutura do Estado, convertendo-o em um projeto de desenvolvimento econômico com forte intervenção estatal. Posicionando-se como uma alternativa ao neoliberalismo, o neodesenvolvimentismo busca fortalecer a soberania nacional, ampliar a redistribuição de renda e expandir direitos sociais, sem, contudo, romper com a lógica produtivista subjacente ao modelo capitalista (Silva, 2019a, Fernandes, 2023).

A crítica à modernidade na corrente neodesenvolvimentista é parcial também. Por um lado, reconhece a importância da natureza e dos direitos da Pachamama, como evidenciado na Constituição do Equador, que atribui à natureza o status de sujeito de direitos. Por outro, essa corrente mantém uma dependência do crescimento econômico e da exploração de recursos naturais, o que gera tensões com os princípios indígenas do Bem Viver, para sustentar investimentos em infraestrutura, educação e programas sociais (Fernandes, 2023). Essa tensão revela uma contradição fundamental: enquanto o discurso oficial celebra a harmonia com a natureza, a prática econômica continua baseada na exploração e no domínio sobre a natureza, reproduzindo a lógica da modernidade ocidental (Acosta, 2016, Fernandes, 2023, Silva, 2019a).

A corrente pós-estruturalista do Sumak Kawsay se diferencia das concepções neodesenvolvimentista e socialista ao promover uma ruptura estrutural com as bases da modernidade ocidental, do capitalismo e do antropocentrismo (Acosta, 2016). Essa vertente desenvolve uma crítica epistemológica contundente às concepções tradicionais de desenvolvimento, defendendo um paradigma ontológico e ecológico alternativo. Nesse sentido, a relação entre humanos e natureza não deve ser pautada pela lógica da exploração e do domínio, mas sim pela interdependência, pela reciprocidade e pela simbiose entre os seres vivos e os ecossistemas. Assim, a crítica à modernidade na corrente pós-estruturalista é radical, pois questiona não apenas o capitalismo, mas a própria estrutura do pensamento moderno ocidental, que separa humanos e natureza e justifica a exploração do meio ambiente em nome do progresso (Silva, 2019a).

Diferentemente da perspectiva neodesenvolvimentista, que busca compatibilizar o Sumak Kawsay com políticas estatais e estratégias de crescimento econômico, a abordagem pós-estruturalista e ecologista argumenta que qualquer modelo de desenvolvimento fundamentado na lógica do Estado e do mercado será, por definição, reducionista e incompatível com os princípios indígenas originais. “Sua reivindicação vai além de um ‘ajuste’

ou uma ‘reforma’, já que implica gerar novas ideias, discursos e práticas” (Gudynas, 2011, p. 9).

O Bem Viver, na visão pós-estruturalista, propõe a reconstrução das relações entre humanos, natureza e conhecimento, questionando as hierarquias impostas pela ciência moderna e pelo pensamento hegemônico ocidental, enquanto fomenta saberes plurais e perspectivas decoloniais (Acosta, 2016). O cerne dessa crítica reside na constatação de que tanto o capitalismo quanto o socialismo mantêm uma lógica produtivista e antropocêntrica, ainda que divergentes enquanto propostas civilizacionais (Gudynas, 2011). Essa concepção não apenas questiona o conceito de desenvolvimento, mas propõe sua superação, substituindo-o por modos de vida orientados pela suficiência e pelo equilíbrio ecológico, sem vinculação com o crescimento econômico ou com padrões de consumo ilimitado (Gudynas, 2011, Acosta, 2016).

Dessa forma, a corrente pós-estruturalista do Sumak Kawsay tem como propósito não reformar as bases do sistema vigente, mas sim transcender a própria concepção de progresso e desenvolvimento, bem como de mundo moderno ocidental e capitalista promovendo formas alternativas de existência, centradas na convivência, na relacionalidade e no reconhecimento da diversidade ontológica dos seres e dos saberes (Fernandes, 2023, Gudynas, 2011).

Nesse sentido, as diferentes correntes do Bem Viver expressam diferentes posturas e em relação à modernidade e ao desenvolvimento (Gudynas, 2011). As visões indigenistas e pós-estruturalista buscam a superação da modernidade, a partir de diferentes possibilidades, como os saberes tradicionais e os saberes subalternos. Elas enfatizam a criação de novos mundos, a ressignificação dos territórios e o fortalecimento de identidades diversas, promovendo uma mudança de pensamento que rejeita o desenvolvimento convencional em favor de uma alternativa pós-capitalista e pós-moderna – “alternativa ao desenvolvimento”. As visões socialista e neodesenvolvimentista estão em posições híbridas entre o pensamento moderno e a busca por outras formas de sociedade. Elas buscam reformular essas estruturas a partir de dentro, incorporando princípios do Bem Viver, tentando conciliar elementos do pensamento moderno com a construção de sociedades mais justas e sustentáveis – desenvolvimento alternativo (Acosta, 2016, Gudynas, 2011, Silva, 2019a).

Mesmo com uma pluralidade de concepções que se aproximam e se afastam em relação ao rompimento – ou não – com o pensamento moderno, o Bem Viver, nesse contexto, torna-se a representação das expectativas de uma nova sociabilidade, em que ordem e desordem são constantemente integradas na formação de uma nova organização (Morin, 2005), em que a harmonia com a natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementariedade e solidariedade

entre os indivíduos e comunidades possa auxiliar na formulação de visões alternativas de vida (Acosta, 2016).

Nesse sentido, entrando no campo das organizações, a Sociologia das Emergências propõe o conceito “alternativas de produção” para as organizações, movimentos e comunidades que resistem à globalização hegemônica do capitalismo (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006). As alternativas de produção emergem como respostas concretas à crise civilizacional provocada pela modernidade ocidental e pelo capitalismo global. Elas representam a materialização dos princípios do Bem Viver em práticas organizacionais – a partir das diferentes visões – que buscam superar a lógica de exploração e dominação. Assim, promovendo experiências produtivas mais justas, sustentáveis e inclusivas (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006, Quijano, 2006).

As alternativas de produção não devem ser compreendidas unicamente como alternativas econômicas, uma vez que sua viabilidade e potencial emancipatório dependem da capacidade de articular transformações econômicas, culturais, sociais e políticas de maneira integrada. Nesse sentido, sua efetividade está atrelada à inserção em redes colaborativas e de suporte mútuo, que possibilitam o fortalecimento de laços comunitários e a construção de interdependências entre diferentes agentes (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006). As lutas pela produção alternativa devem ser impulsionadas tanto dentro quanto fora do Estado, operando simultaneamente em múltiplos níveis de organização social. Além disso, essas alternativas devem ser ambiciosas em termos de escala, evitando restrições localistas que possam limitar seu impacto sistêmico (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006).

A radicalização da democracia participativa e da democracia econômica é uma exigência fundamental, uma vez que ambas configuram duas faces da mesma moeda, sendo indispensáveis para a construção de um novo paradigma produtivo. Há, ainda, uma conexão intrínseca entre as lutas pela produção alternativa e a luta contra a sociedade patriarcal, pois o modelo econômico vigente está historicamente associado a relações de dominação que transcendem a esfera produtiva. As formas alternativas de conhecimento desempenham papel essencial, pois são, elas próprias, fontes alternativas de produção, viabilizando inovações conceituais e práticas para a superação da lógica dominante. A democratização do poder econômico e político é essencial para a superação das estruturas de dominação que caracterizam a modernidade capitalista, promovendo uma sociedade mais justa e igualitária (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006).

Dado o caráter experimental e transformador dessas iniciativas, os critérios para avaliar seu êxito ou fracasso devem ser gradualistas e inclusivos, reconhecendo que sua consolidação

ocorre por meio de processos dinâmicos e não lineares. Por fim, as alternativas de produção devem estabelecer relações sinérgicas com outras esferas da economia, ampliando seu alcance e contribuindo para a construção de experiências produtivas mais sustentáveis e justas. A avaliação gradualista e inclusiva das alternativas de produção permite que as iniciativas se adaptem às mudanças contextuais e às necessidades das comunidades, garantindo sua sustentabilidade a longo prazo.

Santos e Rodríguez-Garavito (2006) apontam três tradições para as alternativas de produção: i) a tradição cooperativa; ii) as economias populares e o desenvolvimento alternativo na periferia e na semiperiferia e, iii) as alternativas ao desenvolvimento. Elas serão apresentadas a seguir.

O cooperativismo é um modelo organizacional que surgiu a partir dos efeitos excludentes do capitalismo industrial, no início do século XIX, com o surgimento das corporações. Como reação ao empobrecimento dos artesãos provocado pela difusão das máquinas e da organização fabril da produção, a maioria era fundada a partir de greves ou de grupos sindicais (Marconi, 2013). Os princípios do cooperativismo são a

1. Posse coletiva dos meios de produção pelas pessoas que os utilizam para produzir;
2. Gestão democrática da empresa ou por participação direta (quando o número de cooperadores não é demasiado) ou por representação;
3. Repartição da receita líquida entre os cooperadores por critérios aprovados após discussões e negociações entre todos; e
4. Destinação do excedente anual (denominado de “sobras”) também por critérios acertados entre todos os cooperadores (Faria, 2017, p. 636).

Para Santos e Rodriguez-Garavito (2006), o cooperativismo se apresenta como uma boa alternativa de desenvolvimento no capitalismo porque apesar de fundamentadas em princípios e valores que contrastam com a lógica capitalista, conseguem operar como unidades produtivas viáveis dentro do mercado capitalista, demonstrando sua capacidade de adaptação e competitividade. Além disso, sua produtividade tende a ser superior, impulsionada por incentivos de natureza econômico-moral que reforçam o comprometimento dos cooperados, somada à fragmentação e volatilidade que caracterizam o mercado contemporâneo, torna as cooperativas aptas a competir de forma eficiente, desafiando a lógica predominante da exploração do trabalho assalariado.

Outro aspecto relevante diz respeito ao impacto das cooperativas na distribuição de renda, não apenas oferecendo alternativas produtivas, mas também desempenhando um papel na redução da concentração de riqueza e na promoção de um modelo econômico mais justo. Por fim, os benefícios das cooperativas não se restringem à esfera econômica. Sua estrutura favorece a ampliação da democracia participativa, proporcionando aos trabalhadores maior

influência na gestão e na tomada de decisões dentro das organizações, fortalecendo o princípio da cidadania econômica, ao permitir que os trabalhadores deixem de ser meros executores e passem a exercer um papel ativo na condução dos rumos produtivos, reafirmando o potencial emancipatório das formas coletivas de organização do trabalho (Santos; Rodriguez-Garavito, 2006).

As cooperativas de trabalhadores, ou ainda, as cooperativas populares, embora apresentem desafios em sua configuração, como “dificuldades interpessoais das relações de poder, da tomada de decisões, das práticas de subjugação cristalizadas” advindas do modelo capitalista que não apresenta outras condições de sociabilidade, o movimento cooperativista revela os seus ideais na construção e na retomada de “prazeres da apropriação da força de trabalho, da disposição do tempo, da possibilidade da aprendizagem, da autoestima recuperada ou descoberta” que vem da descoberta dos outros como cooperadores e não mais como competidores (Nasciutti *et al.*, 2003, p. 105).

Na América Latina, o interesse pelo cooperativismo foi expresso nas propostas de reativação da Economia Solidária, na qual a unidade típica é a cooperativa de produção, porém contempla diversas outras formas organizativas, como “associações comunitárias de produção, empresas denominadas de autogestionárias ou fábricas recuperadas, redes de produção, comercialização e consumo, grupos informais produtivos de segmentos específicos, clubes de troca etc.” (Faria, 2017, p. 638).

Diversos empreendimentos de Economia Solidária brasileiros já foram estudados. Souza (2018) pesquisou sobre a participação da Cooperativa de Trabalho de Costureiras Unidas Venceremos no contexto da Rede de Economia Solidária Justa Trama, que produz artigos têxteis a partir de empreendimentos de cinco estados do Brasil; Marconi (2013) pesquisou sobre a influência do MST na reconfiguração da identidade dos associados na Cooperativa de Comercialização e Reforma Agrária União Camponesa, no Paraná; Machado (2016) analisou os Centros Públicos de Economia Solidária do Paraná como estratégia de alavancamento de empreendimentos solidários.

A economia solidária, assim como as tradições cooperativas, para Singer e Souza (2000), é capaz de se desenvolver nos interstícios do capitalismo, por isso, representa uma possibilidade aos que estão à sua margem. Porém, Faria argumenta por se constituírem como uma resposta ao desemprego, e possuindo alguma autonomia associativa, os empreendimentos de economia solidária continuam submetidos à ordem do capital (Faria, 2017). Entretanto, propõe, que as organizações coletivistas de produção associada representam, dentro desse leque

cooperativista, uma alternativa que estabelece resistência ao sistema do capital ao ter na autogestão não só um modelo econômico, como também social (Faria, 2017).

No contexto da autogestão, as organizações coletivistas de produção associada não possuem a apropriação privada de excedentes de valor, e são definidas como “empreendimentos coletivistas de produção, regidos por princípios autogestionários de participação coletiva nas decisões, cooperação isonômica no trabalho, autosustentação restrita à unidade produtiva, desenvolvimento de certa responsabilidade política” (Faria, 2017, p. 646), e se constituem contradições em pequena escala no sistema capitalista, já que se organizam em estruturas simples, que não lutam contra o capital, mas atuam recusando a sua lógica.

A tradição cooperativa representa uma crítica prática ao individualismo e à competitividade do capitalismo, promovendo uma lógica de colaboração e solidariedade. No entanto, sua inserção no mercado capitalista muitas vezes limita seu potencial transformador, pois as cooperativas precisam se adaptar às regras do sistema para sobreviver. Essa tensão entre a lógica cooperativa e a lógica capitalista revela os desafios de construir alternativas dentro de um sistema dominante.

A crítica à modernidade no cooperativismo se manifesta na rejeição à hierarquia e à exploração do trabalho, promovendo uma gestão democrática e participativa. Porém, essa crítica é parcial, pois muitas cooperativas ainda reproduzem algumas dinâmicas capitalistas, como a busca por eficiência e competitividade. Apesar disso, o cooperativismo representa um espaço de resistência e experimentação, onde é possível vislumbrar formas mais justas e solidárias de organização do trabalho.

Outra perspectiva apresentada por Santos e Rodríguez-Garavito (2006) é a que se dá a partir de desenvolvimentos alternativos. As teorias de desenvolvimento alternativo enfocam a necessidade de integrar e subordinar a economia à sociedade, e assim, relegando-a à proteção dos bens e valores sociais. Para isso, busca a inclusão plena dos setores marginalizados no sistema produtivo e de desenvolvimento, a partir de valores como igualdade e cidadania, sem necessariamente buscar o crescimento econômico, mas a dignidade social.

Além disso, a perspectiva do desenvolvimento alternativo popular é de baixo para cima. Quem possui iniciativa e poder nesse movimento é a sociedade, que acaba por gerar um caráter coletivo na construção do poder comunitário, e assim levando os efeitos das iniciativas econômicas para as esferas políticas. Por isso, essa perspectiva privilegia a escala local, tanto na busca por experiências existentes quanto para a ação social. Nesse sentido, é a partir da localidade que a ação social contra hegemônica é produzida (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006).

Por presenciar a desigualdade capitalista, o desenvolvimento popular propõe alternativas econômicas baseadas em iniciativas coletivas, em empreendimentos populares e de gestão solidária, para contrariar a lógica fragmentadora do capitalismo. Da mesma forma, esse desenvolvimento favorece estratégias autônomas, baseadas na autogestão das empresas populares e a construção de poder comunitário.

As principais linhas de pensamento que tem incentivado as ideias de desenvolvimento alternativo são: movimentos sociais, ONGs e comunidades periféricas que produzem alternativas associativas de produção, como associação de moradores, cooperativas, para buscar garantia de direitos sociais; movimentos feministas que propõem alternativas para combater a exclusão das mulheres nos programas de desenvolvimento convencionais; a busca por prestação de serviços econômicos de pequena escala, como oferta de microcréditos, para facilitar o acesso de famílias ao sustento de atividades econômicas; movimentos sociais populares que reivindicam o acesso dos pobres à recursos, como a terra e a habitação, como possibilidade de produções alternativas; e estratégias de regresso ao desenvolvimento local, com a criação de bancos comunitários e incentivo à consumo da produção local.

Nesse sentido, alguns empreendimentos ilustram as possibilidades de desenvolvimento alternativo popular, como o Banco Palmas, um banco comunitário de Fortaleza, “um sistema financeiro solidário que trabalha em quatro pontos da cadeia produtiva local: capital solidário, produção sustentável, consumo solidário e comércio justo” (Mostagi; Pires; Mahnic; Luzio-dos-Santos, 2019, p. 112), que possui uma moeda alternativa, que circula e tem validade apenas no bairro Palmeiras, reforçando a economia local, e geração de renda e de empregos na região (Mostagi *et al.*, 2019).

Pires (2017) apresenta um negócio social brasileiro chamado Moradigna, que em um contexto periférico, de diversos problemas insalubres devido às enchentes e outros problemas estruturais, surgiu para realizar reformas rápidas e de baixo custo e complexidade para melhorar as condições dos moradores do bairro Pantanal. O dono do negócio cresceu no bairro e quando se formou em Engenharia Civil buscou desenvolver sua carreira ao mesmo tempo em que vivia o propósito social da sua empresa.

Skewes, Zuñiga e Véra (2012), ainda, apresentam uma associação local voltada ao turismo comunitário, em Tralcao, no Chile. A região possui cerca de 110 famílias, a maioria da etnia Mapuche Huiliche, que vive com economias de subsistência, e encontrou no turismo comunitário, uma forma de desenvolver a comunidade a partir da realização do Festival da Cereja.

Santos e Rodríguez-Garavito (2006), porém, enfatizam uma limitação nas organizações de desenvolvimento alternativo: a ênfase no local. Para eles, a escala local pode sustentar-se na geração de coletividades fechadas, em que o isolamento por si garante o caráter alternativo. Nesse sentido, acaba limitando o campo de ação das formas alternativas de produção aos outros setores sociais marginalizados. Por isso, uma das tarefas para o desenvolvimento alternativo é formular possibilidades que sejam escaláveis, para pensar nas escalas local, nacional e até global (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006).

Essa tendência a gerar coletividades fechadas é baseada no sentido dado às comunidades como coletividades fechadas e estáticas (comunidades fortalezas) (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006). Bauman (2022) apresenta algumas reflexões sobre esse conceito de comunidade, e afirma que essa noção fechada apresenta uma dicotomia entre proteção e liberdade. Nesse sentido, a comunidade fortaleza não representa limitações apenas em relação ao ambiente externo, mas também interno das coletividades.

Isso ocorre porque ao estabelecer rígidas barreiras de pertencimento, essas comunidades fortalezas não apenas restringem a liberdade individual, mas também aprofundam a fragmentação social e o sentimento de vulnerabilidade. A ilusão de proteção gerada por sistemas de vigilância e segregação espacial não dissipa o medo, mas o reforça, pois, ao isolar-se do que está fora, do outro, o grupo reifica a própria condição de precariedade diante de um mundo percebido como hostil e imprevisível (Bauman, 2022).

Essa lógica defensiva converge com os processos de exclusão e estratificação social próprios da modernidade, em que o pertencimento se torna um mecanismo de diferenciação e uma forma de reafirmar identidades artificiais. O fechamento comunitário, nesse sentido, assume um caráter autodestrutivo, pois, ao invés de promover coesão social, fomenta uma cultura do medo, da suspeição e da hostilidade latente, e então, as comunidades contemporâneas, ao invés de representar espaços de refúgio e estabilidade, emergem como estruturas rigidamente controladas, onde a liberdade é sacrificada em nome de uma segurança ilusória e sempre provisória (Bauman, 2022).

Nesse aspecto, a comunidade que Bauman (2022) propõe é pautada na abertura, na convivência com a diversidade e na negociação constante das diferenças. Diferente do espaço homogêneo e rigidamente estruturado das comunidades fortalezas, a comunidade ideal no mundo contemporâneo deve ser concebida como um ambiente dinâmico, em que os indivíduos possam exercer sua liberdade sem que isso implique na exclusão do outro.

Para isso, é necessário abandonar a lógica defensiva que transforma a comunidade em uma fortaleza sitiada, substituindo-a por uma concepção relacional e dialógica (Morin, 2017),

em que a identidade não se funda na oposição ao estrangeiro, mas na construção coletiva de significados compartilhados (Bauman, 2022).

Em vez de reforçar fronteiras e mecanismos de segregação, a comunidade deve estruturar-se como um espaço de interação fluida, em que a segurança não seja um pretexto para o controle, mas um efeito da confiança e da solidariedade mútua. Assim, o verdadeiro sentido de comunidade não pode estar na imutabilidade e na exclusão, mas na disposição de lidar com o outro de forma ética (Morin, 2017), reconhecendo a incompletude dos indivíduos e a necessidade de um engajamento contínuo na construção de vínculos sociais mais horizontais e inclusivos. A partir disso, esse será o conceito da comunidade ideal usado daqui em diante: um espaço de pertencimento vivo e dinâmico, pautado na abertura ao outro, na negociação das diferenças, na construção coletiva de significados e decidida a defender as alternativas contra-hegemônicas que surgirem em seu interior (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006, Bauman, 2022).

O desenvolvimento alternativo, nesse sentido, surge como uma crítica ao modelo de desenvolvimento convencional, que prioriza o crescimento econômico em detrimento do bem-estar social e da sustentabilidade ambiental. A ênfase no local no desenvolvimento alternativo reflete uma crítica à globalização capitalista, que tende a homogeneizar culturas e economias. Entretanto, essa abordagem também apresenta desafios, como o risco de isolamento e a dificuldade de articular ações em escalas maiores. Para superar essas limitações, é necessário construir pontes entre o local e o global, promovendo uma integração que respeite a diversidade cultural e ambiental.

A terceira proposição de alternativas de produção vem a partir da ruptura com o pensamento da modernidade. Em vez de buscar desenvolvimentos alternativos, Santos e Rodríguez-Garavito (2006) apresentam as organizações que buscam alternativas ao desenvolvimento.

Enquanto a visão de desenvolvimentos alternativos propõe limites ao crescimento capitalista, as alternativas de desenvolvimento exploram alternativas que rompam com essa ideia. Nesse sentido, a proposta das organizações que representam essa visão alternativa é a de compreender o desenvolvimento como a realização de potencialidades, como a transformação para um estado melhor, em que as atividades produtivas podem se desenvolver sem crescer economicamente (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006). Um exemplo dessa vertente é o ecofeminismo, que a partir da crítica ao desenvolvimento, propõe o estabelecimento de um novo paradigma, em que a inclusão de mulheres na sociedade se dê a partir de novas práticas, quando as atividades econômicas deixam de ser o enfoque do desenvolvimento.

A busca por alternativas ao desenvolvimento também leva à descolonização dos conhecimentos, pois implica na reivindicação da diversidade cultural e de formas de produzir (Mignolo, 2020). Assim, possibilita que culturas híbridas ou minoritárias possam apresentar novas formas de construir economias e de viver em sociedade, mesmo que não subvertam a hegemonia do capitalismo.

Uma visão de mundo que representa alternativa ao desenvolvimento ocorreu na Índia, o *swadeshi*. Essa ideia significa autonomia econômica local, e se baseia em servir os vizinhos mais próximos e usar o que é produzido ao redor. Essa estratégia foi usada por Gandhi e a comunidade contra o imperialismo inglês. O *swadeshi* é uma forma de ver o mundo que implica atitude antidesenvolvimentista e antimaterialista.

Schallenger e Santos (2014) também apontam a forma como os povos Guarani Nhandéva se organizam a partir de uma visão diferente de desenvolvimento. Para eles, a terra é um ser vivo, dotado de espírito e criada para eles morarem, por isso, a troca de terras por dinheiro é uma ideia abominável, assim como a alteração drástica de suas paisagens naturais, pois eles consideram que os seres humanos não são os únicos dotados de razão, e por isso, não podem alterar o habitat de outros seres.

Até mesmo a agricultura, sua atividade de trabalho principal, é realizada por causa da ligação com rituais religiosos. A religião predomina sobre todos os aspectos, a ponto de as atividades econômicas serem um pretexto para a realização de suas cerimônias. Pela forte ligação com a terra, os povos indígenas não a utilizam para benefícios econômicos, nem à exaure no processo de produção (Schallenger; Santos, 2014).

Esses movimentos que propõem outros desenvolvimentos enfatizam a escala local e comunitária. Da mesma forma que os movimentos comunitários, esse radicalismo do local nessas alternativas pode representar um isolamento em relação aos outros movimentos que buscam uma globalização contra hegemônica. Por isso, é necessário romper com as dicotomias entre tradicional-moderno, comunidade-sociedade, local-global, abandonando a noção de que o pensamento global não possibilita a diversidade local.

Essas propostas não se limitam a uma reconfiguração do modelo econômico vigente, mas a uma ruptura epistemológica e ontológica com os fundamentos da modernidade. As experiências do ecofeminismo, do *swadeshi* e das práticas dos povos Guarani Nhandéva demonstram que outras formas de organização social e produtiva são possíveis, baseando-se em relações de reciprocidade, autonomia local e respeito à natureza enquanto sujeito de direitos. No entanto, a ênfase na escala local e comunitária apresenta desafios, especialmente no que diz respeito à articulação com movimentos globais contra-hegemônicos.

A superação dessa limitação requer um pensamento que não reforce dicotomias, mas reconheça a interdependência entre diferentes escalas de ação. Assim, a busca por alternativas ao desenvolvimento não deve ser compreendida apenas como um afastamento das estruturas do capitalismo, mas como um processo contínuo de criação de novos horizontes civilizatórios que desafiem a lógica produtivista, e em último grau, rompam com a visão antropocêntrica e promovam modos de existência baseados na relacionalidade e na diversidade ontológica dos saberes e práticas (Acosta, 2016, Santos; Rodríguez-Garavito, 2006).

As alternativas ao desenvolvimento representam uma crítica radical à ideia de progresso e crescimento econômico, propondo uma ruptura com a lógica produtivista e antropocêntrica da modernidade. Para as alternativas ao desenvolvimento, o Bem Viver não é apenas uma proposta econômica, mas uma visão de mundo que reconhece a interdependência entre humanos, natureza e cosmos. O ecofeminismo, como parte das alternativas ao desenvolvimento, critica a dupla exploração das mulheres e da natureza, propondo uma visão mais integrada e relacional da vida. Essa corrente reconhece que a dominação da natureza está intrinsecamente ligada à dominação de gênero, e que a superação dessas opressões requer uma transformação radical das estruturas sociais e econômicas.

Da discussão realizada nesse capítulo é possível conceber novos caminhos para o mundo a partir de: um novo paradigma para a luta contra a hegemonia do pensamento moderno ocidental e de formas organizacionais que criem a existência do que foi subalternizado – representadas pelas alternativas de produção (tradição cooperativa; economias populares e o desenvolvimento alternativo; as alternativas ao desenvolvimento). Nesse contexto, o próximo capítulo apresenta o percurso da criação de conhecimento a que esta pesquisa se propõe: compreender como as experiências do Assentamento Eli Vive constroem possibilidades em direção ao Bem Viver.

PERCURSO METODOLÓGICO

Este capítulo apresenta o percurso trilhado para alcançar o objetivo de compreender como o modo de vida comunitário do Assentamento Eli Vive pode sugerir elementos de resistência e alternativa ao modelo capitalista hegemônico a partir das experiências de seus assentados. Para isso, apresenta a orientação teórico-epistemológica (pensamento complexo), as escolhas metodológicas da pesquisa (“Análise Temática Complexa”) e os procedimentos realizados no processo de pesquisa.

FUNDAMENTOS TEÓRICOS-EPISTEMOLÓGICOS DA PESQUISA: PENSAMENTO COMPLEXO

Morin (1999, p. 127) afirma que “para conhecer o que é humano, individual, interindividual e social, é preciso unir explicação e compreensão. [...]. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que, potencialmente, todo sujeito é não apenas ator, mas autor [...]”.

Partindo da premissa de que o pesquisador está inserido no tecido intersubjetivo da realidade, a presente pesquisa foi fundamentada na Epistemologia da Complexidade proposta por Morin, pois assume que a realidade não pode ser reduzida a uma única explicação, pois os fenômenos sociais e discursivos são constituídos por múltiplas camadas de sentido, que se entrelaçam de forma dinâmica e recursiva.

Para Morin (2005), todo conhecimento é contextual e provisório, sendo impossível alcançar uma compreensão absoluta e definitiva de qualquer objeto de estudo, por isso, mais do que buscar verdades universais, o conhecimento deve se preocupar com a construção de interpretações abertas e flexíveis, que reconheçam as contradições e ambiguidades da realidade. Esse princípio orienta esta pesquisa, que se propõe a abordar seu objeto de estudo explorando as múltiplas relações e sentidos emergentes.

Além disso, o princípio da recursividade, que compreende que o conhecimento não segue uma lógica linear de causa e efeito, mas sim um movimento recursivo, em que o todo influencia as partes, e as partes influenciam o todo, rompe com a visão determinista e mecanicista da ciência moderna. A partir desse princípio, é possível reconhecer que os fenômenos da realidade são dinâmicos, interativos e estão em constante evolução. No contexto da pesquisa, isso significa compreender que o objeto de estudo não é estático, mas sim um campo de significações que se reorganizam continuamente em função de seus diferentes contextos.

Outro princípio do pensamento complexo é o hologramático, isto é, a ideia de que cada parte contém o todo, e o todo está presente em cada parte. Esse princípio sugere que nenhum fenômeno pode ser analisado isoladamente, pois cada elemento carrega traços do sistema maior ao qual pertence. Esse princípio reforça a necessidade de um olhar atento às narrativas e fenômenos analisados no processo de pesquisa, pois cada enunciado carrega traços das relações sociais mais amplas em que está inserido.

Pensar de forma complexa implica compreender que a realidade é incapaz de ser reduzida a uma única noção, percepção, descrição ou teoria. Mesmo que “a noção de conhecimento parece-nos una e evidente [...] desde que a questionamos, ela se fragmenta, diversifica-se, multiplica-se em inúmeras noções, cada uma gerando uma nova interrogação” (Morin, 2008, p. 16). O processo de conhecimento, assim, se baseia no macro conceito de incerteza, carregada pelo próprio conceito de complexidade em Morin e Le Moigne (2000).

A partir disso, busca um conhecimento que leve à religação do ser humano com a natureza, com sua espécie, com sua comunidade, e por fim, consigo mesmo (Luzio-dos-Santos, 2020). Além disso, também traz a necessidade de religação da ética com a ciência e a política, para disciplinar o egocentrismo e desenvolver o altruísmo, em uma mentalidade apoiada na interligação e na interdependência, que possa assegurar a existência de sociedades plurais e sustentáveis (Luzio-dos-Santos, 2020).

A escolha pela epistemologia da complexidade, portanto, justifica-se pela necessidade de um olhar que permita explorar a riqueza e a fluidez dos fenômenos investigados. Ao invés de buscar respostas definitivas, a pesquisa se propõe a acompanhar a emergência de significados, respeitando a pluralidade dos discursos e a imprevisibilidade inerente aos processos sociais. Esse compromisso epistemológico não apenas amplia as possibilidades de compreensão do objeto estudado, mas também desafia os limites do pensamento disciplinar e linear, abrindo espaço para um conhecimento mais integrado, crítico e atento às múltiplas dimensões da realidade.

FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA: ANÁLISE TEMÁTICA

A análise dos dados foi realizada por meio da análise temática (Braun e Clarke, 2006). A análise temática é defendida pelas autoras como um método próprio e não apenas como uma técnica usada dentro de outras abordagens. É um método pouco reconhecido, pois embora muitos estudos o utilizem, não o nomeiam, mas afirmam ter feito uma “análise qualitativa para identificar temas recorrentes” (Braun; Clarke, 2006, p. 80).

Diferentemente de outros métodos, como análise fenomenológica interpretativa, análise do discurso e grounded theory, que estão vinculados a posições teórico-epistemológicas específicas, a análise temática não possui esses vínculos, e por isso, pode ser utilizada tanto em perspectivas realistas/essencialistas, que buscam captar experiências, significados e a realidade dos participantes, quanto em abordagens construcionistas, que examinam como experiências e significados são socialmente construídos a partir dos discursos que operam em uma sociedade (Braun; Clarke, 2006).

Nesse sentido, é essencial que no processo de desenvolvimento da pesquisa, os pressupostos teórico-epistemológicos do pesquisador, bem como os passos da análise realizados, estejam descritos. Isso porque a análise temática envolve diversas escolhas que costumam não ser discutidas, mas que precisam ser consideradas, a partir de um diálogo reflexivo contínuo durante a escrita da seção que trata dos métodos (Braun; Clarke, 2006).

Outro ponto importante a ser definido é o que é um tema para esse método. Para Braun e Clarke (2006), essa é uma questão de prevalência – tanto em relação ao espaço que o assunto ocupa nos dados quanto em relação à frequência. Porém, mesmo que um tema apareça muitas vezes nos dados, não necessariamente ele seja importante para aquela análise. Aqui, o principal juiz deve ser o pesquisador, a partir de sua percepção sobre o problema de pesquisa, até porque mesmo a prevalência não é um critério objetivo – ela pode ser considerada quantas vezes os participantes da pesquisa o citam ou quantas vezes o fenômeno acontece, por exemplo.

A análise temática deixa em aberto a opção de abordar o conjunto de dados de forma geral ou específica, ou seja, trabalhar com a descrição rica de todo o conjunto de dados, quando relevante para análise, ou trabalhar com nuances ou aspectos latentes do tema, de forma aprofundada. O primeiro caso é mais útil para temas pouco estudados ou conhecidos, o segundo para responder a perguntas mais específicas e profundas.

As autoras propõem diretrizes para a análise temática, compostas por seis fases, que estão apresentadas no quadro a seguir, traduzido diretamente de Braun e Clarke.

Quadro 1 – Fases da análise temática

Fase	Descrição do processo
1. Familiarização com os dados	Transcrever os dados (se necessário), ler e reler os dados, anotar ideias iniciais.
2. Geração de códigos iniciais	Codificar características interessantes dos dados de maneira sistemática em todo o conjunto de dados, agrupando dados relevantes para cada código.
3. Busca por temas	Agrupar códigos em possíveis temas, reunindo todos os dados relevantes para cada tema potencial.
4. Revisão dos temas	Verificar se os temas funcionam em relação aos trechos codificados (Nível 1) e ao conjunto de dados como um todo (Nível 2), gerando um “mapa temático” da análise.
5. Definição e nomeação dos temas	Refinar a análise para identificar as especificidades de cada tema e a história geral que a análise conta, gerando definições claras e nomes para cada tema.
6. Produção do relatório	Selecionar trechos vívidos e convincentes dos dados, realizar a análise final dos trechos escolhidos, relacionar a análise à questão de pesquisa e à literatura, e produzir um relatório acadêmico sobre a análise.

Fonte: Braun e Clarke (2006, p. 87).

Após a proposição das diretrizes, elas afirmam que são apenas diretrizes, não regras, e servem apenas para nortear a análise, mantendo a flexibilidade do método. Além disso, a análise envolve um movimento de vai-e-volta entre o conjunto de dados, os trechos codificados que estão sendo analisados e a interpretação que está sendo realizada. Nesse aspecto, a escrita é parte integral da análise e não deve ser feita apenas no final, pois o processo analítico é recursivo (Braun; Clarke, 2006).

ANÁLISE TEMÁTICA COMPLEXA: UMA PROPOSTA

Com base nos fundamentos apresentados, a orientação teórico-metodológica da pesquisa pode ser nomeada como “Análise Temática Complexa”, a partir da articulação entre a Análise Temática proposta por Braun e Clarke (2006) com o pensamento complexo, proposto por Morin. A partir do pressuposto de que os fenômenos sociais são dinâmicos, interativos e possuem múltiplas camadas de sentido, essa metodologia rompe com a lógica linear e determinista, assumindo a interdependência entre os elementos do campo de estudo. Assim, os temas identificados na análise dos dados não são compreendidos como categorias fixas, mas como construções emergentes que carregam a recursividade – e a capacidade de encontrar não só antagonismos, mas também complementariedade em si, e a hologramaticidade do real: cada

tema contém traços do todo, mas também, contém o todo em si (Morin, 2003, 2005, Luzio-dos-Santos, 2017).

Além disso, a Análise Temática Complexa incorpora a noção de conhecimento contextual e provisório, compreendendo que os significados extraídos das narrativas dos participantes são sempre situados e interdependentes das condições em que se manifestam. Diferentemente das abordagens que buscam neutralidade e objetividade absolutas, essa proposta metodológica assume o envolvimento ativo do pesquisador como um sujeito inserido no tecido intersubjetivo da pesquisa, cuja interpretação não é exterior ao campo, mas sim uma parte constitutiva do processo de produção do conhecimento.

Dessa forma, a Análise Temática Complexa se apresenta como uma contribuição metodológica que amplia o alcance da Análise Temática (Braun; Clarke, 2006), potencializando sua capacidade de apreender as contradições, ambiguidades e complexidades do fenômeno estudado.

LÓCUS DA PESQUISA

O Assentamento Eli Vive, localizado no município de Londrina, Paraná, representa um significativo exemplo de organização coletiva pautada em princípios de solidariedade e autogestão. Originado a partir do processo de luta pela terra conduzido pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), o assentamento é fruto da transformação das antigas fazendas Guairacá e Pininga, que, com uma extensão total de 7.313,06 hectares, foram destinadas à reforma agrária e passaram a abrigar 501 famílias (Assentamento Eli Vive, 2011).

A história do Assentamento Eli Vive remonta à década de 1990, quando o MST iniciou suas ações para reivindicar a posse da terra. A primeira ocupação da Fazenda Guairacá ocorreu em 1991 e foi marcada por forte repressão policial, resultando no despejo violento das famílias e na dispersão do grupo. No entanto, a luta persistiu, e em 2009 uma nova ocupação foi realizada por 120 famílias provenientes de acampamentos localizados em diferentes regiões do Paraná. O assentamento foi o desfecho de um longo processo de negociação entre o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o MST e o proprietário da terra, culminando na destinação definitiva da área para a reforma agrária (Assentamento Eli Vive, 2011).

A escolha do Assentamento como locus de pesquisa justifica-se pela sua conformação enquanto espaço de sociabilidade alternativa, onde as relações sociais extrapolam as dimensões estritamente econômicas e de trabalho, configurando-se como um espaço de resistência e construção coletiva.

É importante definir aqui a diferenciação aplicada no trabalho quanto ao uso do termo Assentamento/assentamento. Quando iniciado com letra maiúscula e normalmente seguido por Eli Vive, o trabalho se refere à localização espacial – considerando também que esse lugar se conforma em uma organização social – do Eli Vive – as fazendas Guairacá e Pininga, que as famílias do MST ocuparam, primeiro com acampamento e, por fim, com assentamento. Esse é o termo mais prevalente no trabalho, porque na maioria das vezes, o foco está no território e nas características de organização desse território – como as famílias vivem, como produzem, como se relacionam, etc. Nas vezes em que o termo é usado em letra minúscula, o trabalho está evidenciando a localização temporal do assentamento, ou seja, o período após o sorteio dos lotes em 2013. Assim, a escolha do Assentamento Eli Vive para o título da pesquisa serve para contextualizar e facilitar a identificação do objeto da pesquisa – as experiências, vivências e organização das famílias que estão naquela terra, seja no período do acampamento ou do assentamento.

Uma última explicação necessária é que o uso do termo assentado/assentada se refere às pessoas entrevistadas, que estão hoje vivendo no Assentamento, porém, isso não implica que elas estavam assentadas no período que está sendo discutido. Assim, quando o termo aparecer, o trabalho evidencia que a pessoa [hoje] assentada estava passando por determinada situação, tanto antes de entrar no Assentamento, quanto no período de acampamento e de assentamento.

ENTREVISTAS

Antes da realização das entrevistas, o TCLE (Apêndice A) foi lido e assinado pela pesquisadora e pelas pessoas entrevistadas e todas as explicações e possíveis dúvidas foram esclarecidas. As entrevistas tiveram duração de aproximadamente 70 minutos e foram gravadas após autorização das pessoas entrevistadas, em arquivo de áudio ou vídeo (no caso da entrevista via Google Meet), que será mantido em HD pessoal da pesquisadora por 5 anos, conforme Resolução CNS 466/12. A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual de Londrina sob o número CAAE: 81687624.5.0000.5231 e Número do Parecer: 7.193.155. O comprovante de aceite da organização para participação na pesquisa, representada legalmente pela Cooperativa Agroindustrial de Produção e Comercialização Conquista (COPACON) está no Apêndice B. Os resultados do trabalho foram enviados aos participantes da pesquisa assim que a pesquisa foi publicada.

Foram realizadas três entrevistas com pessoas que vivem no Assentamento Eli Vive, em Londrina. As entrevistas se desenrolaram como conversas sobre a história de vida das pessoas

entrevistadas, com interações da pesquisadora quando necessárias para explorar ao máximo as experiências compartilhadas. Após a realização das entrevistas, os nomes das pessoas entrevistadas foram alterados de forma que suas identidades sejam preservadas.

O primeiro contato com o campo se deu via WhatsApp com uma das pessoas dirigentes do Assentamento, e a primeira das duas visitas ao Assentamento aconteceu no dia 22 de novembro de 2024, em um evento de inauguração da Escola Municipal do Campo, Trabalho e Saber. O único requisito da pesquisa para a escolha das pessoas entrevistadas foi que elas morassem no Assentamento e tivessem disponibilidade para a pesquisa. Na primeira visita ao Assentamento, foi definida a data e hora para a primeira das entrevistas, via Google Meet, por preferência do entrevistado. A entrevista ocorreu no dia 02/12/2024, com o José.

As outras duas entrevistas foram definidas após indicação do primeiro entrevistado. Foi feito um contato via WhatsApp com as duas mulheres, os agendamentos foram confirmados e as entrevistas foram realizadas. A entrevista com a Ana foi realizada na sua residência, no Assentamento Eli Vive, no dia 12/01/2025. A entrevista com a Amor ocorreu na casa da pesquisadora, no dia 13/01/2025, por escolha da entrevistada, que estava nas proximidades na manhã agendada.

As três pessoas entrevistadas para a pesquisa são parte do Movimento Sem Terra pelo menos desde 2009, quando o acampamento que daria origem ao Assentamento Eli Vive foi criado. Apesar de não ter sido um requisito para a pesquisa, as três pessoas são ou foram dirigentes em algum nível no Assentamento. Essas características serão detalhadas nos próximos capítulos, mas a seguir, há uma breve apresentação de cada pessoa entrevistada.

Quadro 2 – Informações gerais das pessoas entrevistadas

Nome	Idade	Mora com quem na casa	Mora com quem no lote	Tempo no Eli Vive	Tempo no MST
José	31 anos	Esposa e dois filhos	Ninguém	15 anos	27 anos
Ana	52 anos	Sozinha	1 filho com família	15 anos	15 anos
Amor	50 anos	Marido	2 filhos com família	15 anos	15 anos

Fonte: elaborado pela autora (2025).

O entrevistado José tem 31 anos, é nascido em São Carlos/SP, casado e pai de dois filhos e mora no Eli Vive desde 2009, com sua família. Ainda criança, seu pai entrou no MST, então ele passou quase a vida inteira dentro de acampamento e assentamento do movimento. Ele morou no Assentamento Recanto Bonito em General Carneiro/PR, até 2007, quando seu pai entregou o lote por dificuldades de produzir na região fria do estado, e juntos, foram

acampar em Faxinal/PR. Em 12 de fevereiro de 2009, ele e sua família chegaram na área do Eli Vive.

A entrevistada Ana tem 52 anos, é separada e mãe de dois filhos. Nascida em Faxinal, mora no Eli Vive desde 2009. Morou um período no estado de São Paulo, mas passou grande parte da vida na região de Lerroville, onde se casou, morou e de onde saiu após a separação. Foi quando precisou ir com as crianças para a área urbana de Londrina, onde ficou até o ingresso no MST, após o convite de uma amiga. Seus filhos moram no Eli Vive também, um deles em um lote próprio e o outro, no mesmo lote que Ana.

A entrevistada Amor tem 50 anos, nasceu em Cruzeiro do Oeste/PR, e sempre morou em região rural. Após o casamento, no início da década de 1990, foi morar em Lerroville com o marido, onde foram arrendatários de um sítio de produção cafeeira. Foi o marido que ouviu sobre a assembleia que o MST realizaria para convidar à ocupação da fazenda Pininga, perto de onde já vivia. Ela tem dois filhos já adultos, com quem divide a moradia no lote.

ANÁLISE DOS DADOS

As entrevistas foram analisadas por meio da Análise Temática Complexa, apresentada anteriormente. Após a realização das entrevistas, elas foram transcritas, lidas e relidas para a identificação dos códigos (categorias) iniciais, de forma indutiva, a partir do agrupamento de falas relacionadas e nomeação das categorias emergentes. Após a geração das categorias, elas foram agrupadas em Temas, que serão os pilares da análise.

Após a identificação de três Temas que emergiram das falas, i) a trajetória de vida até o Assentamento, ii) a vida e o trabalho no cotidiano do Assentamento, iii) transformações no pensamento e sociabilidade dos assentados, os Temas foram renomeados a partir de uma fala de Ana, quando relatou que, em visitas a seus familiares, quando a questionaram sobre a decisão de entrar no MST. Sua resposta foi: **“o mesmo que eu trabalho aqui, eu vou trabalhar lá, e lá eu sou livre”** (Ana, 2025).

Essa fala, repartida em três, será usada para representar os três temas que foram recortados para a análise:

- a) a trajetória de vida até o Assentamento – “o mesmo que eu trabalho aqui”
- b) a vida e o trabalho no cotidiano do Assentamento – “eu vou trabalhar lá”
- c) mudanças de pensamento – “e lá eu sou livre”

A análise dos dados se dará após a organização das experiências dos assentados em três grandes períodos que estruturam sua trajetória no MST: antes (o mesmo que eu trabalho aqui),

durante (eu vou trabalhar lá) e depois (e lá eu sou livre). As categorias definidas e seu agrupamento em temas está demonstrado no Quadro a seguir.

Quadro 3 – Categorias e Temas da pesquisa

Categorias emergentes	Tema	Trecho representativo
Exclusão, precarização e resistência Entrada no MST – motivações Reconfiguração da percepção do MST	a trajetória de vida até o Assentamento	o mesmo que eu trabalho aqui
Organização e Estrutura Comunitária Produção e Desenvolvimento Relações Comunitárias e Participação Desafios na Organização Coletiva	a vida e o trabalho no cotidiano do Assentamento	eu vou trabalhar lá
Solidariedade e Apoio Mútuo Educação e Formação Identidade e Transformação pessoal Qualidade de Vida e Planos para o Futuro	transformações no pensamento e sociabilidade dos assentados	e lá eu sou livre

Fonte: elaborado pela autora (2025).

No primeiro tema, “o mesmo que eu trabalho aqui”, são discutidas as condições de exclusão, precarização e resistência que os assentados viviam até o momento de decisão, destacando as motivações para ingressar no MST e a reconfiguração da percepção sobre o movimento ao longo do tempo. O segundo tema, “eu vou trabalhar lá”, aborda a construção da vida coletiva, a organização e estrutura comunitária, os desafios na autogestão, além das relações de produção e participação dos assentados. Por fim, o terceiro tema, “e lá eu sou livre”, analisa a transformação identitária dos assentados, enfatizando a solidariedade, a educação, as mudanças na qualidade de vida e os planos para o futuro, apontando tanto avanços quanto desafios e contradições na consolidação do Assentamento e na superação dos limites impostos pelo modelo capitalista.

“O MESMO QUE EU TRABALHO AQUI, EU VOU TRABALHAR LÁ, E LÁ EU SOU LIVRE”: EXPERIÊNCIAS NO ASSENTAMENTO ELI VIVE

CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DO ASSENTAMENTO ELI VIVE

O Assentamento Eli Vive representa um dos mais significativos processos de luta pela terra no estado do Paraná, materializando, na prática, os embates históricos entre a concentração fundiária e a reivindicação da reforma agrária no Brasil (Assentamento Eli Vive, 2011). Situado no Distrito de Lerroville, município de Londrina (PR), o Eli Vive ocupa uma área de 7.313,06 hectares, distribuído entre as antigas Fazendas Guairacá e Pininga, terras que por décadas foram apropriadas por um modelo de produção voltado à monocultura e à pecuária extensiva (Assentamento Eli Vive, 2011). A transformação desse território em assentamento da reforma agrária, assentando 501 famílias, não se deu por concessão estatal, mas como resultado de uma luta prolongada, que desde 1991 foi marcada por processos de resistência, repressão e reorganização coletiva (Assentamento Eli Vive, 2011; INCRA, 2012).

Foi em 1991 que o MST organizou a primeira ocupação da Fazenda Guairacá, onde estiveram acampadas 250 famílias. Três meses depois, em dezembro de 1991, o Estado do Paraná e o proprietário da fazenda reagiram com violência, por meio de uma ação de despejo das famílias com a dispersão dos acampados, realizada por 600 policiais e 30 jagunços, ocorrida durante a madrugada, resultando em 30 pessoas gravemente feridas e 16 pessoas presas (MST, 1991, INCRA, 2012). No entanto, a violência do despejo não foi suficiente para dissuadir os trabalhadores da luta pelo direito à terra. Durante toda a década de 1990, o MST manteve a reivindicação da área, consolidando a resistência como estratégia política e organizativa (Assentamento Eli Vive, 2011).

O impasse prolongou-se até 2008, após intensas negociações entre o MST, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o proprietário da fazenda – que temia novas invasões e não conseguia arrendar ou vender a propriedade – quando uma nova ocupação foi organizada (INCRA, 2012, Assentamento Eli Vive, 2011). Dessa vez, em fevereiro de 2009, 134 famílias foram para a Fazenda Guairacá, garantindo uma presença contínua na área enquanto o processo jurídico e político avançava. Ainda em 2009 as atividades da escola se iniciaram no acampamento (INCRA, 2012, Assentamento Eli Vive, 2011).

Ao mesmo tempo, após uma Assembleia em Lerroville que contou com a participação de 1500 pessoas, famílias de Tamarana e Lerroville se deslocaram para um acampamento na

Serraria, em Tamarana, onde o acampamento foi nomeado como Eli Vive, em homenagem a Eli Dallemole, que havia sido assassinado há um ano.

Seu assassinato foi um episódio que marcou a história do MST na região pois ele era uma das principais lideranças do MST. As 33 famílias acampadas na fazenda Copramil, em Ortigueira-PR, vinham sendo alvo de ameaças de grupos armados desde 2006. Em 15 de março desse ano, quinze homens armados invadiram a área, expulsaram as famílias e incendiaram todas as moradias. No contexto dessa ofensiva, Eli Dallemole foi assassinado dentro de sua casa, tornando-se um símbolo da resistência camponesa no Paraná. Por isso, em 2013, com a desapropriação das fazendas, o local foi oficializado como Assentamento Eli Vive, em reconhecimento à sua luta e ao seu legado (Assis, 2019).

Essas famílias, em julho de 2010, passaram a acampar na área da fazenda Guairacá junto com as outras famílias que lá já estavam (INCRA, 2012). A ocupação não foi um movimento espontâneo, mas a materialização de um longo período de formação política e organização dos trabalhadores sem terra, muitos deles oriundos de acampamentos do Paraná, como o 1º de Agosto (Cascavel) e o Maila Sabrina (Ortigueira) (Assentamento Eli Vive, 2011, INCRA, 2011).

A oficialização do Assentamento ocorreu em 17 de agosto de 2010, quando as famílias receberam a imissão na posse da área, consolidando juridicamente a ocupação. No dia 25 de agosto de 2010, a Portaria nº 30 foi publicada, criando formalmente o Projeto de Assentamento Eli Vive I, com 5.822 hectares, destinado a 392 famílias. Posteriormente, a ampliação do Assentamento resultou na incorporação da Fazenda Pininga, que acrescentou 1.487 hectares, dando origem ao Assentamento Eli Vive II, com mais 109 famílias. Essa expansão não apenas aumentou a capacidade de Assentamento, mas reafirmou o projeto político do MST na região, consolidando um território de resistência e produção camponesa (Assentamento Eli Vive, 2011; INCRA, 2012).

A partir de 2013, com a definição e distribuição dos lotes, o Assentamento Eli Vive se estruturou internamente em duas unidades organizativas. O Eli Vive I manteve 392 famílias, divididas em oito brigadas – grupos menores, com até 50 famílias, e destinou uma área de 20 alqueires para espaços comunitários e de produção coletiva, como escolas, igrejas, espaços de lazer e de experiência de produção. Já o Eli Vive II, com 109 famílias, organizou-se em uma estrutura menor, com um centro comunitário de 3 alqueires (Assentamento Eli Vive, 2013).

A maioria dos assentados exercia atividades agrícolas antes de chegar ao Eli Vive, principalmente como diarista (trabalhador volante) em plantações de café, laranja, roça e pastagem, além de conciliarem com atividades na área urbana como pedreiros, diaristas,

tratoristas, eletricitistas, etc. (INCRA, 2012). Muitos ainda continuam com atividades paralelas às de produção no assentamento, como o filho de Ana, que é eletricitista na área urbana (Ana, 2025).

Além disso, em 2012, cerca de 55% da população do Assentamento era representada por homens e 45% por mulheres, a maioria adultos. Essa divisão também se manifesta na divisão do trabalho, da seguinte forma: “a) Mulheres – serviços domésticos, cuidados com a família, serviços na roça e ordenha; b) Homens – cultivo da lavoura, manejo dos animais de produção e comercialização da produção” (INCRA, 2012, p. 66).

A consolidação do assentamento, no entanto, não se deu sem desafios. Quando um assentamento é formado, existem pelo menos quatro compromissos que, o Estado em negociação com o INCRA deve fornecer, exigidos pelo Plano de Reforma Agrária.

O que tem que ser feito é um compromisso do Governo do Estado e do INCRA. Construir estrada, pôr energia, construir as casas para as famílias e o crédito. Essas são as quatro coisas obrigatórias que exige um plano de reforma agrária. Aqui no assentamento nós recebeu energia até agora (José, 2024).

A eletrificação do assentamento ocorreu de forma escalonada, iniciando pelo Eli Vive II e avançando gradualmente para o Eli Vive I, sendo concluída para 409 famílias, enquanto outras ainda aguardavam a finalização do projeto em 2016 – esse compromisso foi completamente entregue antes de 2024, e é o único que foi cumprido até agora (Assentamento Eli Vive, 2011, José, 2024).

O assentamento foi estruturado, desde o início, como um espaço de luta política e de organização comunitária, consolidando uma identidade coletiva ancorada nos princípios da reforma agrária popular. O modo de organização foi delineado a partir do Plano de Desenvolvimento do Assentamento (PDA), um documento construído coletivamente pelas famílias assentadas e pela militância do MST, que estabeleceu diretrizes para a produção agrícola, a gestão coletiva da terra e a organização social. O PDA é um instrumento de políticas públicas que estrutura dos projetos de assentamentos, estabelecendo procedimentos e diretrizes para a execução de políticas públicas no futuro (Miranda; Cunha, 2018). No caso do Assentamento Eli Vive, foram criados dois PDA's, um pelas famílias do assentamento (Assentamento Eli Vive, 2011), com informações sobre a organização e a coletividade desejadas, e outro pelo INCRA (2013), com um teor mais técnico, abordando possibilidades de produção, baseado nas características ambientais e sociais do Assentamento.

nós tem um plano que é o PDA do assentamento que é um plano de desenvolvimento do assentamento que ali norteia tudo que a gente vai construir no assentamento, né? Então vamos dizer assim. Aquilo é a nossa Bíblia que a gente tem para seguir [para] construir o assentamento (José, 2024).

As diretrizes contemplam desde a transição para a agroecologia, promovendo a diversidade produtiva e a preservação ambiental, até o fortalecimento das cooperativas de produção e comercialização, essa organização será detalhada nas próximas discussões (Assentamento Eli Vive, 2011). O PDA mostra como o Assentamento foi pensado para ser mais do que um território de produção e enfrentamento aos problemas impostos pelo sistema capitalista, mas um território de reconfiguração da sociabilidade dos indivíduos. “Cada família deve pensar e planejar o tipo de casa que pretende construir, que atenda sonhos, vontades, desejos e expectativas, que seja ambiente agradável de viver” (Assentamento Eli Vive, 2011).

“O MESMO QUE EU TRABALHO AQUI”: A TRAJETÓRIA DE VIDA ATÉ O ASSENTAMENTO

A trajetória dos assentados do Eli Vive revela um passado de instabilidade e precariedade, atravessado pelas dinâmicas de expropriação e exclusão que caracterizam o capitalismo. Antes do ingresso no Assentamento, suas vidas eram marcadas pela insegurança econômica, pela instabilidade e pela dificuldade de acesso a direitos básicos, tais como educação, renda e moradia, e pelas tentativas frustradas de enfrentamento das dificuldades impostas pela marginalização econômica no anseio de uma vida digna.

Para Morin (2003), a identidade dos sujeitos não pode ser vista de maneira isolada, mas deve ser compreendida dentro de um processo recursivo, em que o passado interage com o presente e o futuro. Assim, enquanto Ana e Amor vivenciam uma ruptura forçada com suas vivências anteriores para se inserirem no Assentamento, José representa um processo diferente, no qual a luta pela terra já estava integrada à sua formação e identidade desde o início. Esse contraste ilustra como a realidade social é tecida por trajetórias, contradições e pensamentos não lineares (Morin, 2003).

Ana vivia em uma propriedade rural pertencente à família de seu ex-marido e, após a separação, perdeu o direito de permanecer na terra. Diante da impossibilidade de garantir sua subsistência no campo por falta de oferta de trabalho e sem acesso à propriedade da terra, migrou para a área urbana na tentativa de encontrar trabalho e estabilidade. Porém, a área urbana, muitas vezes idealizada como um espaço de oportunidades, apareceu no seu relato como um ambiente hostil, onde a precariedade e o isolamento impediram a construção de uma vida digna e de vínculos de pertencimento.

“Eu me vi obrigada a vir pra cidade, porque com duas crianças pequenas, ninguém dava nada, café ou algo pra você trabalhar. Aí eu vim pra Londrina em 2007” (Ana, 2025). Seu relato

demonstra que essa mudança não significou uma melhora em suas condições de vida, mas, ao contrário, a inseriu em um novo contexto de vulnerabilidade e exclusão.

A promessa de melhoria de vida é uma ilusão sustentada por um modelo econômico que transforma os trabalhadores em mão de obra descartável. Nesse sentido, a urbanização e o êxodo rural não são fenômenos casuais, mas consequências da lógica capitalista que concentra terra e recursos nas mãos de poucos, forçando os trabalhadores rurais a buscarem alternativas nas cidades. Para Morin e Kern, o capitalismo pode ser compreendido como um sistema auto-eco-organizador (Morin; Kern, 2003), que depende da exploração dos trabalhadores e da sua inclusão parcial (ou seja, exclusão parcial) para, paradoxalmente, manter sua continuidade. A partir de uma visão dialógica, a exclusão é um componente fundamental para a manutenção do capitalismo, porque ao segregar também se geram novas formas de configuração. Nesse sentido, quando Ana vai para a cidade, ela está lidando com essa reorganização necessária ao sistema capitalista, se adaptando dentro dessa ordem econômica.

Ana sempre viveu e trabalhou no campo, então ao se deparar com as dificuldades da vida sendo uma mulher sozinha e com filhos na área urbana, viu na educação uma forma de melhorar sua situação e chegou a concluir um curso na área de segurança. Sua tentativa de acessar o mercado de trabalho formal, no entanto, não se traduziu em estabilidade, pois o sistema capitalista não opera com base em mérito individual, mas sim na manutenção de estruturas que perpetuam a desigualdade. Suas experiências de trabalho anteriores, como garçonne e cuidadora não foram suficientes para lhe trazer alguma melhoria de vida, pois “não sobrava nada, não. Trabalhava porque tinha que trabalhar” (Ana, 2025). O relato de Ana evidencia a impossibilidade de sustentar um projeto de vida digno dentro da lógica do trabalho assalariado precarizado, onde a mobilidade social é restringida e a exploração da força de trabalho é intensificada, trazendo consequências inclusive no corpo dos trabalhadores (Marx, 2013).

Ana contou que conseguiu um emprego em uma lanchonete assim que se mudou para a área urbana, e era necessário usar sapato fechado. Ela comprou um tênis para usar. Então começou sua jornada de trabalho às 14h e saiu apenas às 6 da manhã, porque a lanchonete fechava às 3h, mas precisava limpar o local. Quando ela tirou o tênis, caíram 4 unhas de seus pés, tamanha a violência da jornada. Ela disse que “[...] era a única coisa que tinha e eu precisava trabalhar. Trabalhei acho que um mês, pra ganhar 30 real, acho. Naquela época” (Ana, 2025).

As trajetórias de Ana, Amor e José evidenciam como a precarização do trabalho e a expropriação da terra não são meros infortúnios individuais, mas resultados estruturais do paradigma moderno e de sua racionalidade capitalista. Nesse sentido, Morin (2017) aponta que

a ciência moderna, ao dissociar-se da ética e sujeitar-se aos interesses econômico-políticos, legitimou a exploração sistêmica dos trabalhadores. Subordinada a um princípio disjuntor-redutor (Descartes, 1973; Morin, 2005), a razão moderna fragmentou a realidade, isolando o sujeito do objeto e fazendo com que o indivíduo fosse encarado como mera força de trabalho dentro das engrenagens de produção. Essa lógica alimentou um processo contínuo de alienação, no qual o trabalhador deixa de ter controle sobre os frutos de seu trabalho e perde a dimensão coletiva do sentido dele (Marx, 1983).

Além disso, a ruptura ética e a hiperespecialização do conhecimento favorecem a diluição da responsabilidade social, de modo que empregadores e outras pessoas vejam as pessoas como partes intercambiáveis de um sistema (Morin, 2005). Nessa conjuntura, a capacidade de organizar-se coletivamente é desarticulada pela ênfase num individualismo competitivo, reforçado pela precariedade urbana e pela falsa promessa de mobilidade social. As reflexões de Bauman (2022) evidenciam como o capitalismo moderno reconfigura a noção de comunidade, substituindo laços de solidariedade por vínculos frágeis baseados no consumo ou na busca do mérito individual, o que amplifica a sensação de desamparo experimentada por Ana ao chegar à cidade.

Ao romper com a relação orgânica entre os indivíduos e o mundo, a modernidade criou sistemas de produção e consumo baseados na fragmentação e na hiperespecialização (Morin, 2005). O trabalho de Ana, realizado em jornadas extenuantes e sem qualquer garantia, reflete essa lógica, enraizada no pensamento – na epistemologia reducionista da modernidade: ela é reduzida a uma engrenagem no sistema, um elemento substituível dentro de um ciclo que não reconhece sua humanidade. Além disso, as tentativas de Ana para melhorar de vida dentro da cidade refletem que não é possível compreender a realidade pela lógica clássica da modernidade, que é binária, sim e não, sucesso e fracasso, pois a modernidade é tão complexa que cada indivíduo deve ser analisado dentro do sistema dinâmico e cheio de contradições que é o capitalismo.

Além da perda da terra como meio de produção, as entrevistas indicam a degradação das condições de trabalho enfrentadas pelos assentados antes de sua vinculação ao MST. A intensificação da mecanização agrícola e a expansão do agronegócio não apenas promoveram a concentração fundiária, mas também precarizaram ainda mais o trabalho rural, reduzindo a demanda por mão de obra e tornando as oportunidades de trabalho escassas e intermitentes, ilustrando uma das contradições fundamentais do capitalismo: a necessidade de uma massa de trabalhadores disponíveis, mas mantidos em uma condição de insegurança permanente. Para Morin (2005), a modernidade capitalista se estrutura por meio da imposição de uma ordem

baseada na eficiência e no controle técnico, mas essa ordem gera continuamente novas formas de desordem social – como o desemprego, a desestruturação das comunidades rurais e o êxodo forçado para os centros urbanos, intensificando a fragmentação social.

Assim como Ana, Amor também cresceu no contexto da produção de café.

Meu pai trabalhava numa fazenda de café. E nós seguimos a saga dele. Ele era empregado de colônia, também trabalhava café. E nós também cresceu trabalhando café. Casei, o meu marido trabalhava no café igual o pai dele. Que era colono também. Então a nossa vida era aquilo (Amor, 2025).

Até a entrada no MST, eles eram arrendatários de um sítio onde produziam café, sem possuir a terra e recebendo apenas uma parte da sua produção. O relato de Amor ilustra a permanência da dependência das duas famílias à estrutura do trabalho assalariado nas fazendas de café, reforçando a noção de que o capitalismo se consolidou ao transformar a mão de obra em mercadoria e ao submeter a produção agrícola a um modelo de exploração intensiva. Assim, muitas vezes as famílias camponesas não conseguem romper com o ciclo de exploração e assumir o controle de sua produção, resultando na perpetuação da alienação do trabalho, onde o fruto do trabalho não pertence ao trabalhador (Marx, 1983).

Enquanto para José a mudança para o Eli Vive tenha sido uma decisão sobre um movimento que ele já conhecia, para Ana e Amor ela foi, inicialmente, uma decisão econômica. Para Ana, as dificuldades na área urbana a levaram a considerar uma mudança, ainda que inicialmente estivesse insegura. O ingresso no MST ocorreu em um momento de ruptura, mas também de hesitação. Um dia, passando pelo acampamento em Serraria, pensou “[...] meu Deus, como esse povo consegue viver debaixo dessa lona preta aí, [no] tempo do sol, e fui embora, né? Depois de uns tempos, é eu que estava lá, né?” (Ana, 2025).

Ana inicialmente via a necessidade de conciliar sua decisão de ir para o MST com as pressões sociais e econômicas que enfrentava – a moradia, família e trabalho na área urbana. Quando convidada por sua amiga para conhecer o Sem-Terra e morar lá com ela, ela hesitou. Disse “ai, eu não posso, eu tenho serviço, eu tenho casa de aluguel, tenho que entregar, tenho as crianças estudando, tenho que conversar com eles” (Ana, 2025). Porém, acabou voltando e conversando com os representantes do movimento, e no dia 1º de Abril de 2009, desceu para o acampamento em Serraria, onde ficou morando com sua amiga. A hesitação de Ana reflete um conflito típico para o pensamento complexo: o estabelecimento de um novo pensamento surge de forma marginal, a amadurece após uma série de rupturas transgressoras, afirmando uma dinâmica constante entre passado, presente e futuro (Morin, 2011b).

Assim, esse momento marcou não apenas uma decisão pragmática, mas uma mudança de perspectiva sobre as possibilidades de futuro de Ana, o que inclui a transformação na sua

sociabilidade e na lógica do pensamento. Na área urbana, Ana não tinha ninguém, nem vínculos com a comunidade que a cercava. Ela diz: “Eu fui falar com a minha vizinha do lado, eu morava aqui, tinha uma vizinha aqui, eu fui falar com essa vizinha aqui o dia que eu vim embora, que eu fui mudar. Você acredita? Eu saía cedo, chegava à noite, não falava com ninguém” (Ana, 2025). O capitalismo moderno subverteu o ideal de pertencimento comunitário para a sensação de pertencimento ao sistema (Boltanski; Chiapello, 2009), representado muitas vezes pelo vínculo de emprego.

Nesse sentido, aqueles que conseguem inserção no processo de consumo capitalista (Bauman, 2022) (ainda que precário) tendem a se adaptar à lógica excludente do sistema. O que se vê, é que esse pertencimento serve a um único propósito: alienar e isolar o trabalhador e engajá-lo no processo de exploração capitalista (Boltanski; Chiapello, 2009). O capitalismo busca se legitimar por meio do reforço da individualidade baseada no emprego, no salário e no consumo. A busca desenfreada por esses três pilares desorganiza os trabalhadores enquanto indivíduos sociais, desintegrando o senso de comunidade (Boltanski; Chiapello, 2009, Bauman, 2022).

Ainda, a solidão de Ana na cidade, como de tantos outros trabalhadores, que sem uma rede de apoio, se veem sozinhos tentando ganhar o mínimo para sobrevivência, é resultado da supervalorização do sucesso individual – como na figura do cosmopolita para Bauman (2022) – nas sociedades modernas (Bauman, 2022), pois a solidariedade e comunitarismo não servem ao acúmulo de capital, e por isso, como parte do projeto civilizatório do capitalismo, os indivíduos têm sua individualidade completamente estimulada em busca do mérito próprio, que não deixa de ser uma falácia para que a roda do capital não deixe de girar.

Resultado desse projeto é o que Morin (2017) chama de barbárie interior – a parte destrutiva de cada indivíduo, descolada de ética e autoconsciência que leva ao egoísmo, a perda de empatia e do senso comunitário e em último nível, ao apego a explicações reducionistas, que geram ódio ao que é outro. O “programa” de barbárie interior está em todos os humanos, por isso, o que se coloca como necessário é o desenvolvimento de uma ética complexa, uma mudança de pensamento que desenvolva a autoética, mas não pare por aí.

Nesse sentido, o MST surge não só como uma possibilidade de moradia e de trabalho para os indivíduos, mas como um projeto coletivo de luta. Para Damasceno, coordenador estadual do MST (Paraná), o sonho do MST é um “sonho coletivo de construir uma comunidade camponesa” (Damasceno, 2024). Porém, essa não foi uma prioridade para Ana ao buscar os Sem-Terra. Seu objetivo era: “Ter uma casa, um lugar para mim morar, para deixar para o meu

filho” (Ana, 2025). Ela não tinha experiência no MST, sabia o que era um acampamento, um assentamento, mas nunca tinha visto um.

Essa contradição entre o projeto coletivo do MST e os objetivos individuais de Ana ao entrar no Eli Vive revela a complexidade das motivações que levam os sujeitos a integrarem movimentos sociais. Rosa e Silva (2016, p. 79) afirmam que a motivação social para entrada no MST muitas vezes é desprovida “de uma intencionalidade política transformadora da realidade social”, mas expressa o desejo de obtenção de um pedaço de terra e condições de vida melhores para a família. Enquanto a luta pela terra carrega um forte componente político e comunitário, a necessidade imediata de sobrevivência frequentemente antecede a adesão consciente ao projeto coletivo. No entanto, para Morin (2017), a transformação não ocorre de maneira instantânea, mas por meio de um processo contínuo de aprendizado e reorganização do pensamento. Assim, ainda que Ana tenha ingressado no MST com um objetivo individual, sua vivência dentro do movimento pode representar um caminho para a mudança de pensamento.

A trajetória de Amor ilustra as tensões entre o imaginário social construído pela mídia sobre o MST e a experiência concreta do acampamento. A adesão ao MST, para muitos, não ocorre de maneira linear, porque é frequentemente acompanhada por um período de hesitação e desconfiança, resultado da forte criminalização midiática e da hegemonia ideológica que associa os movimentos sociais à desordem e à ilegalidade. Sua narrativa evidencia essa tensão inicial, em que sua percepção do movimento era moldada por representações midiáticas: “Eu via que o MST entrava nas fazendas. Acabava com tudo. Matava pessoas. [...] Eu tinha medo” (Amor, 2025). A criminalização do MST pela mídia se dá como expressão midiática ideológica das classes dominantes sobre o movimento. Assim, as concepções de que o MST é formado por baderneiros, criminosos e pessoas violentas são cristalizadas como estratégia de produção e circulação do discurso hegemônico (Adissi, 2011).

O relato de Amor evidencia o impacto da construção ideológica da classe dominante, que naturaliza a expropriação da terra e criminaliza as formas de resistência coletiva (Adissi, 2011). A desconfiança inicial de Amor apenas refletiu a maneira como esse discurso busca deslegitimar as lutas populares, apresentando-as como ameaças à ordem social estabelecida. Essa construção simplificadora (Morin, 2005) impõe uma visão unívoca sobre o desenvolvimento e a propriedade, subalternizando projetos alternativos de organização social (Mignolo, 2020, Santos; Rodríguez-Garavito, 2006).

No entanto, a experiência concreta no acampamento desencadeou em Amor e em Ana um processo de transformação pessoal. A resistência inicial cedeu lugar à necessidade de

compreender a proposta do movimento. Para Ana, que não conhecia o MST, foi a vivência no movimento, após acampada, que resultou na consolidação de uma relação de confiança na nova vida. “Era muita gente, né, e o lugar não era nada aquilo que eu... que eu já tinha morado, que eu já tinha vivido, né, mas, assim, mas é só os começos, assim, depois você vai vendo que o povo não é, não tem perigo” (Ana, 2025).

Amor relatou que seu marido viu que haveria uma assembleia em Lerroville, que posteriormente organizaria as famílias para acampar na região da Serraria, e a convidou para irem juntos. “Meu marido falou assim ‘Mas então eu vou, só pra escutar’. Falei, ‘você vai lá, escuta lá. [...] Eu não quero saber disso não. Se o povo é doido, vai matar meus filhos’” (Amor, 2025). A fila foi muito grande e ele recebeu uma senha para voltar no dia seguinte. Como ele trabalharia, Amor, mesmo com diversos estigmas em relação aos Sem-Terra, foi em seu lugar. “Você vê, tive que levar as crianças. [...] Tremendo de medo. Daí eu levei comida, não sabia que hora que ia acabar aquilo. [...] Eu não consegui comer nada porque eu estava nervosa” (Amor, 2025). Novamente a criminalização do movimento discutida por Adissi (2011) se apresenta na fala da Amor, quando ela teme até pela vida de seus filhos ao se aproximar com o MST.

Porém, a relutância em se aproximar do MST não se sustentou diante das contradições da sua própria realidade: a precarização do trabalho e a impossibilidade de construir um futuro para sua família dentro das regras impostas pelo capitalismo. Conforme Morin (2017), a ciência moderna, ao se constituir como um sistema autônomo, rompendo com a ética, contribuiu para um modelo de desenvolvimento que desconsidera a interdependência entre indivíduo, sociedade e meio ambiente, tornando a exclusão social uma consequência estrutural. Assim, a negação do acesso à terra e a precarização do trabalho assalariado não devem ser considerados desvios pontuais, mas sim expressões da lógica do paradigma cartesiano (Morin, 2005).

A mudança de pensamento de Ana em relação ao MST foi seguida pelo início do envolvimento de Ana com a direção do acampamento. Ela foi para Brasília em um curso de formação de direção, deixando seu filho caçula com sua amiga, e passou quatro meses, no que diz que foi o momento mais difícil após a entrada no MST. Essa formação é parte de um elemento muito importante no MST, que se evidencia desde sua gênese, quando os dois aspectos centrais de sua formação foram definidos: primeiro o socioeconômico, em seguida, o ideológico. A educação é central para a construção da unidade entre os militantes, e a democratização do conhecimento é fundamental para a formação dos trabalhadores rurais (Stédile; Fernandes, 2005).

Ana fala sobre o outro lado da situação: se antes possuía uma visão negativa em relação ao MST, agora seu desejo é “mostrar para a sociedade que o povo sem terra não é aquilo que o povo fala, que é bandido, bandoleiro. [...] mostrar para a sociedade que o povo sem terra produz, sabe produzir” (Ana, 2025).

Ao longo do processo de ingresso no acampamento, a resistência cedeu espaço à construção de um novo horizonte de possibilidades. Amor recorda a virada decisiva: “Confesso que eu fui com muito medo. Levei as crianças. Aí chegou lá... Começa aí a minha trajetória dentro do acampamento. [...] Porque nós sabia que trabalhando de empregado para os outros, a gente nunca iria conseguir comprar nada” (Amor, 2025). Seu relato demonstra como o deslocamento para o acampamento não é apenas físico, mas simbólico: é um deslocamento de uma condição de subalternidade para um espaço que permite a reapropriação da própria existência.

Além disso, a entrada no Assentamento também reflete a conformação de que, dentro do jogo capitalista, os trabalhadores nunca vão ter condições justas de entrar, que Bauman (2022) define como guetificação: “a guetificação é paralela e complementar à criminalização da pobreza; há uma troca constante de população entre os guetos e as penitenciárias, um servindo como grande e crescente fonte para a outra” (Bauman, 2022, p. 167). Para Bauman, a guetificação é a estratégia de “prender os indesejáveis ao chão”, de confinamento e imobilização” (Bauman, 2022, p. 167). Nesse sentido, a descriminalização do movimento social vivida por Ana e por Amor pode refletir a tomada de consciência de que, dentro do sistema capitalista elas também eram criminalizadas.

Essa reapropriação identitária é central no enfrentamento ao modelo hegemônico de desenvolvimento, que se sustenta na negação da autonomia dos sujeitos e na fragmentação das relações comunitárias. Ao contrário das relações instrumentais privilegiadas pela razão fragmentadora, o deslocamento simbólico representa um movimento de ressignificação das relações sociais e produtivas, permitindo a emergência de um ethos comunitário que resgatem a interdependência entre indivíduo, sociedade e espécie (Morin, 2017). A mudança da visão inicial permite que os assentados construam novas percepções sobre si mesmos e sobre o sistema ao qual resistem. O MST não apenas oferece um novo espaço de existência, mas também promove uma reeducação política e social, fundamental para a reconstrução da identidade de seus membros. Esse processo é evidenciado no relato da Amor:

Eu fui criada fechada. Eu era a [nome real], hoje eu sou a Amor. O que eu era antes, não sou mais nada daquilo. [...] E o MST me proporcionou isso, e eu tento passar isso formando coletivos, formando uma organicidade de novas famílias, lutando pelos seus direitos (Amor, 2025).

Essa mudança identitária pode refletir uma forma de enfrentamento à alienação imposta pelo capitalismo, onde o trabalhador se torna uma peça subordinada à lógica da acumulação, desprovido de autonomia sobre seu próprio destino (Marx, 1983; Boltanski; Chiapello, 2009).

Além disso, a reconstrução subjetiva também pode ser compreendida a partir do que Boltanski e Chiapello (2009) denominam como crise do espírito do capitalismo, em que os trabalhadores passam a questionar as justificações ideológicas do sistema que os aliena. Ao invés de meros agentes passivos dentro da estrutura econômica, os assentados podem encontrar no MST um espaço de reorganização social e contestação da ordem imposta pela lógica da acumulação e da propriedade privada, ressignificando sua própria existência.

Para muitos dos assentados, a adesão ao MST foi impulsionada pela busca por um modo de vida que superasse a lógica excludente do trabalho assalariado. Porém, a entrada no MST também significou, para as pessoas entrevistadas, uma mudança na forma como percebiam o próprio papel na sociedade. A noção de que a luta pela terra não se resume a uma questão individual, mas integra uma luta coletiva por direitos, em uma relação recursiva do indivíduo com o coletivo, aparece no relato de Amor quando ela menciona sua decisão por entrar no MST: “Nos chamou a atenção. Opa, esse é o nosso caminho, é por aí que a gente vai. Então, nós fomos em busca. Também para fazer uma luta de um direito que a gente não sabia que tinha. Que é o direito de produzir para nós e o coletivo” (Amor, 2025).

Além da luta revelar a necessidade de superação individual no sistema capitalista, a percepção de Amor aponta para um rompimento com a ideologia da individualidade (Bauman, 2022), fundamental ao espírito do capitalismo (Boltanski; Chiapello, 2009), que naturaliza a desigualdade e deslegitima a organização coletiva ao apresentar o sucesso individual como fruto exclusivo do esforço pessoal (Bauman, 2022). Porém, não se pode afirmar que há o rompimento com a ideologia capitalista, visto que os indivíduos ingressam no movimento com as marcas da lógica capitalista em que cresceram, por isso, é necessário um processo contínuo de ressignificação do pensamento (Morin, 2017).

José, por sua vez, praticamente nasceu dentro do MST. Ainda na primeira infância, seu pai que sempre foi trabalhador rural, entrou no MST e se envolveu na liderança do movimento. Eles moravam no Assentamento Recanto Bonito, em General Carneiro/PR, região de Palmas/PR, mas por ser uma região fria e difícil de produzir, em 2007 entregaram o lote ao INCRA e se mudaram para o local que hoje é o Acampamento Maila Sabrina. Então, surgiu a possibilidade de acampar nas áreas que hoje representam o Assentamento Eli Vive. José vê com mais naturalidade os impactos do movimento na sua trajetória. Ele sempre morou no campo.

Desde os meus três, quatro anos de idade é morar no sítio toda vida, minha relação foi com a terra, né? Então o pai e a mãe sempre cultivando e eu sempre junto nesse meio todo esse tempo. [...] Aí a gente veio para o acampamento, né? Saí do assentamento [o primeiro, que morou com os pais], do acampamento e a gente continua trabalhando na terra, a mesma coisa, né? Então desde lá, toda a vida trabalho na terra. (José, 2024).

Ao contrário de muitos assentados que ingressaram no MST por meio de processos de ruptura com o modelo tradicional de trabalho assalariado precarizado ou da exclusão da área urbana, a trajetória de José revela um percurso de continuidade na militância. Para ele, o Assentamento não foi uma alternativa emergencial diante da expropriação da terra, mas a continuidade de um projeto histórico de organização coletiva que já estruturava sua vida familiar. Nesse sentido, sua inserção no MST não demandou um processo de desconstrução das representações midiáticas criminalizadoras do movimento, uma vez que sua vivência direta o proporcionou uma percepção concreta da luta pela terra como espaço de resistência e autonomia.

Ao analisarmos essas trajetórias a partir do paradigma do pensamento complexo, torna-se evidente que a experiência do deslocamento, da perda e da busca por novas formas de vida evidencia a fluidez das trajetórias e a maneira como os sujeitos se reconstroem em diferentes contextos. O Assentamento não representa apenas um destino, mas um espaço de transição e de mudança de pensamento, onde as experiências passadas dialogam com as novas possibilidades oferecidas pela coletividade e pela organização política. O que se observa nos relatos é que a terra, antes inacessível ou perdida em decorrência das dinâmicas expropriadoras do sistema, assume um novo significado na experiência dos assentados, tornando-se símbolo de resistência e de reestruturação da vida.

A inserção no Assentamento não apenas redefine a identidade dos assentados, como também coloca em xeque as suas concepções de trabalho, liberdade e autonomia. A Ana, ao comparar sua vida antes e depois do Assentamento, expressa essa mudança nos seguintes termos:

eu sempre trabalhei na roça, né, daí eu fui lá para a cidade grande, menina, eu trabalhava porque era obrigada, porque eu tinha dois filhos para criar, tinha que pagar o aluguel, não era fácil, não sobrava nada no final do mês, [...] foi a melhor coisa que eu fiz na minha vida, vir para cá (Ana, 2025).

Esse depoimento evidencia a alienação que caracterizava a experiência urbana e assalariada, em contraste com a percepção de autonomia e pertencimento construída no Assentamento. A modernidade capitalista fundamenta-se na dissociação entre indivíduo, comunidade e produção, de modo que o trabalhador se vê reduzido a um agente produtivo subordinado à lógica da acumulação. Então, se antes o trabalho para Ana era uma imposição

necessária à sobrevivência, desconectada de qualquer significado além do econômico, no Assentamento ele se ressignifica dentro da lógica comunitária. É claro que essa autonomia está inserida dentro dos mesmos limites estruturais do capitalismo, mas sua experiência mostra que é possível se reorganizar diante dele.

A análise das trajetórias de vida dos assentados antes de chegarem ao Eli Vive revelou como a exclusão e a precarização moldaram suas experiências antes da entrada no MST, evidenciando as dinâmicas estruturais do capitalismo de expulsão dos trabalhadores da terra que os submetem à instabilidade urbana e ao trabalho precarizado. Além disso, a trajetória deles apresenta o processo de guetificação promovido pelo próprio sistema capitalista ao mesmo tempo em que o discurso da meritocracia e individualidade é disseminado em um ciclo opressor de alienação. Os relatos de Ana, Amor e José evidenciam como essas dinâmicas moldaram suas experiências antes de ingressarem no MST, destacando a impossibilidade de construir uma vida digna dentro da lógica capitalista.

Embora submetidos às condições em que estavam, para os assentados o processo de mudança para o Assentamento não foi simples, mas permeado por dúvidas e incertezas geradas principalmente pela criminalização midiática do MST, ao ser um movimento popular transgressor em relação ao pensamento e ideologia das elites. Para Ana e Amor, foi o contato direto com o acampamento que as ajudou a superar preconceitos e construir novas formas de pertencimento. Já para José, sua trajetória foi marcada pela continuidade na militância desde a infância, que mostra como o MST pode representar a consolidação de um projeto coletivo de resistência, que perdura entre gerações. Essas experiências refletem o papel do MST na reconstrução das relações sociais e na promoção de autonomia dentro dos limites impostos pelo capitalismo.

Os relatos das pessoas entrevistadas demonstraram que a adesão ao Assentamento, inicialmente motivada pela necessidade de moradia e segurança, desencadeou processos de ressignificação identitária e de transformação subjetiva nos assentados, a partir do Assentamento como um espaço de transição entre as experiências passadas e as novas possibilidades trazidas pela coletividade comunitária. Nesse sentido, a terra e o trabalho começam a ser ressignificados, a partir da transformação dos assentados de trabalhadores alienados dentro da lógica capitalista para sujeitos que constroem autonomia e comunidade, não apenas em termos de pertencimento a um território, mas também na relação com o trabalho e com a vida.

“EU VOU TRABALHAR LÁ”: A VIDA E O TRABALHO NO COTIDIANO DO ASSENTAMENTO

Se o Assentamento representa uma alternativa ao trabalho alienado e fragmentado característico da modernidade capitalista, é no cotidiano que essa ressignificação se concretiza, afinal, agora o trabalho, que antes se apresentava como mera imposição econômica, adquire novos sentidos na vida comunitária (Bauman, 2022), transformando-se em algo mais parecido com o trabalho antes de ser cooptado pelo capitalismo, quando envolvia a apropriação de material natural em uma forma útil para a vida (Marx, 2013).

Essa reorganização do trabalho e da vida cotidiana não se deu de maneira homogênea nem isenta de desafios para os assentados. “Participar de uma ocupação não é uma decisão tão simples, afinal mais do que experiência, significa transformar a própria vida” (Fernandes, 2000, p. 284). A transição de uma realidade urbana ou assalariada para um modo de vida produtivo assentado na terra exige não apenas um novo conjunto de habilidades, mas também a construção de formas organizativas que permitam a sustentação do Assentamento e a viabilidade econômica das famílias. Para compreender como se estrutura essa dinâmica, é preciso olhar para o dia a dia dos assentados, suas escolhas produtivas, suas relações de trabalho e os desafios que emergem na construção de uma economia baseada em um modo de vida e de produção que se pretende alternativo.

A experiência organizativa do Assentamento foi diretamente influenciada pelas dinâmicas que antecederam sua consolidação, especialmente no período do acampamento. “Os acampamentos são espaços e tempos de transição na luta pela terra” (Fernandes, 2000, p. 293). A divisão das atividades, desde a época do acampamento, é feita de forma coletiva, onde as famílias trabalham juntas para criar as condições básicas no espaço, criando comissões ou equipes, e trabalhando para a saúde, educação, segurança, negociação, produção, etc. (Fernandes, 2000). A cultura do MST tem como princípios que devem ser aceitos por todos: “direção coletiva, divisão de tarefas, disciplina livremente aceita, estudo visando à formação de quadros e à alfabetização de crianças e adultos” (Lustosa; Peiter; Oliveira, 2021, p. 4).

“Quando você chega no acampamento, aí tem um monte de regras. Assim, você não pode brigar, você não pode beber muito, você não pode bagunçar. [...] Tem um regimento lá, tudo que você pode, o que não pode fazer” (Ana, 2025). O PDA define o objetivo do regimento como regulamentar “as relações e a convivência social entre as famílias, em vista do projeto do assentamento” (Assentamento Eli Vive, 2011). Para Fernandes (2000), os acampamentos, mesmo que à primeira vista pareçam com agrupamentos desorganizados de barracos de lona, são territórios de luta e resistência, como também de interação e de comunicação. Por isso, por

ser um momento de transição entre situações de marginalização e exclusão dos indivíduos e o assentamento, onde haverá um enraizamento definitivo com a posse da terra, o acampamento representa a experiencição de novas formas de organização da vida, a partir de uma convivência comunitária e coletiva (Caldart, 2000).

Nesse sentido, para que a construção comunitária garanta a organização, segurança e coletividade entre os indivíduos, existem regras estabelecidas coletivamente que nortearão o cotidiano. Conforme Stédile (1997), nos acampamentos, todas as instâncias e decisões são exercidas coletivamente, por meio dos coletivos e das assembleias. Embora o relato de Ana pareça contrariar esse pensamento, ele foi colocado lá para iniciar o debate proposto por Bauman (2022), de que comunidades possuem em sua própria definição a dicotomia entre liberdade e proteção. Essa tensão ocorre, pois, para garantir a coesão e a sobrevivência coletiva, certos mecanismos de controle são necessários, mesmo que isso implique em restrições aos indivíduos. Amor aponta que atualmente, no assentamento, o índice de crimes é baixo, e isso é resultado da aplicação das regras de convivência. “Nós temos um índice muito pequenininho de casos de vandalismo, droga, ladrão, essas coisas, roubo” (Amor, 2025).

Ao ocupar a fazenda, uma das atividades a ser dividida entre os acampantes era a da guarita. “Lá você tem que tirar a guarita, [...] aí dia e noite fica gente ali pra ninguém entrar, sem permissão de quem tá ali dentro, de quem tá coordenando” (Ana, 2025). No acampamento, a região da Pininga não tinha acampamento, o acampamento era feito no Guairacá.

Acampou tudo na sede do Eli Vive 1. Tudo na fazenda Guairacá. Aí lá era tipo... Guaritas que a gente montava. Então, revezava em tirar guarda só. Então, o pessoal fazia as guaritas. E a gente era sorteada, cada semana, um povo para ir lá tirar a guarda. Proteger o espaço (Amor, 2025).

Esse relato de Ana, que fala sobre a vigilância nos acampamentos, evidencia a preocupação coletiva em manter a segurança do grupo. Essa preocupação corresponde à tensão apontada por Bauman (2022), em que uma comunidade que se organiza coletivamente cria mecanismos de coesão que, por um lado, asseguram a sobrevivência comum, mas, por outro, podem impor certo grau de controle interno.

No caso dos acampamentos e assentamentos do MST, ainda é necessário considerar que o MST é um movimento amplamente criminalizado pela sociedade, resultado da expressão ideológica das classes dominantes sobre os movimentos sociais (Adissi, 2011). O processo de criminalização do MST, para Adissi, pode ocorrer em quatro passos: “a ação extralegal da violência do grupo paramilitar e dos proprietários do latifúndio; [...] a ação da polícia civil e militar; o terceiro, a ação do Poder Judiciário; e a quarta, a ação da Mídia local, com seu discurso

criminalizador” (Adissi, 2011, p. 182). Em relação ao Eli Vive, nota-se que os quatro passos já foram realizados em direção à criminalização do movimento na região de Londrina.

Os três primeiros podem ser relacionados à primeira ocupação do MST na fazenda Guairacá em 1991. O momento de expulsão dos ocupantes envolveu tanto jagunços (ação extralegal) quanto policiais do estado do Paraná (ação da polícia), e quando se entregaram à polícia, camponeses foram torturados e presos ilegalmente por mais de 24 horas (ação do poder judiciário) (MST, 1991).

A criminalização da mídia, por sua vez, ocorre a partir de diferentes estratégias dos meios de comunicação – desde o completo silenciamento do movimento até o uso de discursos propagando a visão contrária, do Estado ou da elite. No caso da ocupação no Eli Vive, uma reportagem jornalística do período da segunda ocupação utilizou artifícios no discurso, como o uso do termo invasão e o enfoque no símbolo marginalizado da bandeira do MST fincada na terra de forma improvisada como um ato de guerra, para a criminalização: “As famílias chegaram ao local na semana, mas as invasões ocorreram nesta terça-feira (24). Barracos foram levantados durante à tarde e bandeiras vermelhas tremulavam em hastes improvisadas com bambu” (Marconi, 2009, s.p.).

Bauman (2022) afirma que a liberdade irrestrita gera insegurança, assim como a segurança absoluta gera falta de liberdade. Porém, no MST, essa tensão pendular se materializa no fato de que, sem a vigilância interna e a organização coletiva, a comunidade estaria exposta às constantes ameaças externas. Contudo, essa necessidade de autoproteção exige um compromisso com a disciplina interna e com a responsabilidade compartilhada, reafirmando que, em contextos de resistência, a liberdade não se dissocia da necessidade de defesa coletiva. Assim, no caso do Eli Vive, pode-se afirmar que a segurança não é um fim em si mesma como nas comunidades fortalezas, mas um instrumento para viabilizar a construção de um modo de vida alternativo ao modelo excludente imposto pela modernidade capitalista.

Ainda sem acesso à terra, no acampamento as famílias tinham uma área de 40mx40m para produzir seu alimento. Essas áreas para produção alimentar foram chamadas de quarentinhas pelas entrevistadas. “Tinha os quarentinha. [...] Logo que nós veio ali, você plantava quarenta por quarenta, né? Você podia plantar uma mandioca, uma abóbora, pra você comer, levar pra você comer no barraco, não passar necessidade. Daí a gente plantava feijão, todas essas coisas, milho” (Ana, 2025). Cerca de 70% das famílias usavam essas áreas, principalmente para produção de milho, batata-doce, feijão e abóbora, hortaliças. As técnicas de produção eram simples, com baixo investimento em preparo e melhoria de fertilidade do solo e o uso de agrotóxico ainda era alto (INCRA, 2012).

Enquanto os homens estavam na lavoura, Amor (2025) afirma que “a mulherada não tinha o que fazer dentro daquele acampamento, além das tarefinhas normais que a gente já tinha: cuidar dos seus quarentinha, que na época era plantar as hortinhas pra nós comer” (Amor, 2025). Nota-se que antes de chegar ao acampamento as mulheres tinham suas atividades de trabalho e contribuíam ativamente para a renda de suas famílias, mas ao chegar no acampamento, muitas delas acabaram por assumir o papel de cuidar da casa e de trabalhar em espaços simbolicamente não valorizados, como hortas, quintais e pomares (Coradin; Schwendler, 2023).

Historicamente, as atividades produtivas realizadas por mulheres trabalhadoras rurais são pouco valorizadas e pouco visibilizadas, muitas vezes por não gerar renda direta (Coradin; Schwendler, 2023). Essa divisão sexual do trabalho no Eli Vive foi identificada pelo INCRA (2013), quando publicou no PDA que as mulheres realizam majoritariamente serviços domésticos, de cuidados com a família, e trabalho na roça e ordenha. Para Coradin e Schwendler (2023), o trabalho desenvolvido pela mulher rural pode ser dividido em: trabalho doméstico; trabalho produtivo dentro, e; fora de casa.

O trabalho realizado pelas mulheres da Eli Vive no período do acampamento era principalmente trabalho doméstico e trabalho produtivo dentro de casa. Com suas atividades voltadas essencialmente para suas famílias, as mulheres do acampamento começaram a se unir para pensar em opções de produção. “A mulherada começou a produzir. Produzir comida. A horta dela já não era mais só aquele canteirinho ali para o consumo. Começou a ter muita, muita coisa” (Amor, 2025).

Então Amor, que assim como Ana, passou por diversos cursos de formação dentro do MST, foi enviada para o curso Quintal Produtivo, onde aprendeu sobre agroecologia e que os quintais produtivos “iam muito além do quintal da companheira ali, a miudeza, né. O povo, os homens, principalmente [diziam] ‘essas mulheres ficam envolvidas com essas miudezas aí, né, só dando trabalho pra gente” (Amor, 2025). A fala dos homens representa o que Coradin e Schwendler (2023) chamam de reprodução social do status de masculinidade rural. A partir da visão como inferior do que é produção feita “dentro de casa”, em comparação ao trabalho “pesado”, do roçado, dos grãos e do uso intensivo de máquinas usualmente feito por homens, os homens reproduzem o status de uma masculinidade colonizada.

No contexto da divisão sexual do trabalho, a interdependência existente entre as partes dentro de um sistema complexo é frequentemente invisibilizada, pois a estrutura patriarcal fragmenta o que deveria ser compreendido, para Morin, como um todo integrado. Além disso, essa separação simbólica entre o trabalho “de verdade” e o “das miudezas” é uma separação

reducionista que simplifica a realidade, ocultando as relações existentes entre esses trabalhos e suas dimensões produtivas e reprodutivas.

Após o curso, Amor levou para as mulheres o conceito de agroecologia, e juntas, começaram um trabalho que se estende até hoje sob o projeto Sacolas Camponesas. Para Amor, “a agroecologia [...] vai muito além da produção de comida sem veneno, é trabalhar nossa consciência, é trabalhar o estado de espírito [...]” (Amor, 2025) porque “trabalha-se a produção sem veneno, mas também trabalha a pessoa” (Amor, 2025). A agroecologia é apontada como a “ciência do Bem Viver rural” (Silva, 2019b), pois atua como um contramovimento às políticas de modernização agrícola, aplicando conceitos ecológicos no manejo de agroecossistemas sustentáveis e, a partir da visão dos povos andinos, é um instrumento de mudança social, convertendo-se em uma estratégia de transformações das sociedades em direção às relações sociais justas e equitativas (Brandão; Dellai, 2018).

O Eli Vive, em 2013, teve os lotes sorteados e as 501 famílias que já acampavam desde 2010 foram distribuídas entre os lotes das antigas fazendas Guairacá e Pininga. Na estrutura de assentamento, cada família recebeu um lote de cerca de 3,5 alqueires para desenvolver suas atividades produtivas e construir sua moradia (José, 2024).

Para organizar a vida no Assentamento, desde o momento de acampamento, a divisão interna se dá por meio de brigadas, unidades organizativas das estruturas social e produtiva. Ao todo, são 10 brigadas, cada uma composta por cerca de 50 famílias, de maneira que a disposição territorial garanta proximidade entre os integrantes de um mesmo grupo. Essa estrutura visa otimizar a cooperação entre os assentados, facilitar a comunicação e assegurar a organização da produção e da vida comunitária (José, 2024). “Tem lugares que [...] por exemplo, aqui em Porecatu é chamado de bairro, entendeu? Mas o processo organizativo é o mesmo” (José, 2024).

As brigadas representam o primeiro nível de organização dentro do assentamento e possuem uma lógica interna que reflete a cultura política do MST. Dentro de cada brigada, há a nomeação de dirigentes, responsáveis por organizar reuniões, repassar informações das instâncias superiores e mediar conflitos internos. A escolha dessas lideranças ocorre de forma coletiva, e há uma preocupação em garantir sempre a representatividade de um homem e uma mulher na liderança, que não se limita a uma função administrativa, mas também envolve a mobilização política e a articulação das famílias em torno de temas como produção, educação, infraestrutura e formação política.

José é dirigente do Assentamento. Ele relata: “Eu passei por coordenador [...] e hoje eu tô na direção de 500, né?” (José, 2024). José conta que é a direção que “traz as informações, faz as discussões [de] problemas, faz todo esse processo assim, né?” (José, 2024). Ele também

conta que a estrutura organizacional teve uma alteração desde o acampamento, pois no assentamento, cada assentado está mais focado nas suas atividades de produção. Os grupos (núcleos de base, com 10 famílias) não tem atuação.

Isso era mais forte na época de acampamento. Depois que foi para o assentamento existe essa estrutura organizativa, mas ela não funciona mais com os grupos, porque a dinâmica de assentamento é diferente da dinâmica de acampamento. Então o que funciona hoje é a Organização das brigadas de 50 (José, 2024).

A análise de José sobre as diferenças na organização entre acampamento e assentamento evidenciando uma mudança estrutural, reforça o argumento de Machado (2005) de que, ao avançar para essa nova etapa da luta pela terra, a dinâmica política se transforma.

Quando comparado aos acampamentos, os assentamentos apresentam um quadro político distinto. E, por isso, entendemos que os desafios do MST aumentam. Por se situarem em outro patamar da luta de classes, os assentamentos não vivem em estado de assembléia permanente e nem se encontram no calor da luta política mais imediata. Neles, os sem-terra vão plantar e colher aquilo que faz parte de suas reservas políticas e ideológicas (Machado, 2005, p. 82).

A Ana é dirigente de uma brigada desde 2009, quando voltou do curso de formação para dirigentes em Brasília, que era “um curso de formação, pra te formar pro movimento, pra você comandar uma brigada, mexer com o povo” (Ana, 2025). Já dirigiu diversas brigadas no Eli Vive e hoje está dirigindo a Brigada 8, a maior das brigadas, com 54 famílias (Ana, 2025).

Amor também tem uma história como dirigente do Assentamento. Ela conta que no início, ficava fechada em seu barraco fazendo produção de artesanato, enquanto o marido trabalhava e assumia responsabilidades no Assentamento. Ele assumiu a liderança de um núcleo de base, dentro de uma brigada. Caldart (2000) afirma que os através desses núcleos são divididas as tarefas relacionadas a vida diária no acampamento: alimentação, saúde, religião, higiene, educação, finanças, etc. Por isso, quem coordena, normalmente precisa permanecer mais dentro do que fora do acampamento (Amor, 2025). Porém, o marido de Amor trabalhava fora, como muitas pessoas que precisam continuar garantindo seu sustento durante esse período. Então, Amor foi convocada para assumir a posição de seu marido.

Seu medo inicial devido à timidez, de “não conseguir trabalhar com gente. Meu Deus, não dar conta” foi dando espaço à confiança, principalmente por causa do espírito comunitário existente no acampamento. A dirigente da brigada e o marido de Amor a prepararam para assumir o posto, e ela foi acolhida pelo seu grupo, por isso, em 2010 ela aceitou, “tremendo”, mas aceitou o desafio.

E o meu grupo começou a ser o grupo mais redondinho em tarefas dentro da brigada. [...] Cada família cumpria com seus combinados. Nas reuniões estávamos todos, sabe? E daí as famílias começaram a me ter como referência. Gostar de mim mais ainda. E começaram a me tratar muito mais, com mais carinho. Aquilo foi me dando mais

força. Então eu pedia pra eles. Gente, nós precisamos cumprir nossa tarefa, né? Pra gente poder continuar avançando. Deixa com nós, na época ainda, [nome real] (Amor, 2025).

Como Amor evidencia, a aceitação do grupo e a construção de vínculos afetivos impulsionaram sua atuação como liderança. Dali em diante, Amor passou a se perceber como uma liderança reconhecida pelas famílias, e foi ganhando mais responsabilidades de direção, primeiro de uma brigada, depois de duas ao mesmo tempo, até chegar à direção geral do Assentamento. “Hoje eu componho a direção junto com o José, que é um camarada jovem, também se formou dentro do MST, foi criança pra acampamento, sofreu horrores, [...] e que é uma excelente liderança, é um parceiro junto comigo, que nós conseguimos nos entender” (Amor, 2025).

A direção do assentamento é a instância organizativa que se situa acima das brigadas e tem a responsabilidade de articular a gestão do assentamento em um nível mais amplo. Essa diretoria é composta por representantes das brigadas, garantindo que as decisões tomadas nesse espaço sejam resultado de um processo coletivo e descentralizado.

A gente aqui geralmente tem essa questão, né? A ideia geral é discutida na direção do assentamento. Depois é repassado, discutido com as brigadas, com as famílias [...] as famílias também trazem outras demandas deles para a direção. É discutido e encaminhado da melhor forma possível que atenda todas as demandas do assentamento [...] Esse é o processo organizativo que a gente tem aqui, né? Desde o início da base as famílias construindo propósito, tudo mais, até chegar na direção e também é um caminho inverso da direção (José, 2024).

Essa dinâmica que José descreve, mostra que o Assentamento se organiza tanto “de baixo para cima” (brigadas) quanto “de cima para baixo” (direção) ilustra claramente o que Machado (2005) define como democracia direta nas organizações do MST.

No período da entrevista Amor continuava como dirigente do Assentamento e da região norte do Paraná, com 7 mil famílias: “Depois que eu coordenei as 100 famílias, eu passei a coordenar as 501, e hoje eu coordeno o norte, a região norte toda do Paraná. A Amor iniciou com 10 famílias e hoje tem mais de 7 mil famílias” (Amor, 2025).

Depois da entrevista, Ana contou por mensagem que no último Encontro Estadual do MST, nos dias 6 e 7 de fevereiro de 2025, ela assumiu a posição deixada por Amor como dirigente do Assentamento, ao lado de José, que continua no posto. Assim como as decisões são tomadas de forma coletiva, a escolha dos dirigentes também se baseia no consenso e na consciência da coletividade. As lideranças emergem naturalmente dentro das frentes de trabalho do assentamento, a partir de sua disponibilidade de trabalhar naquele momento.

José exemplifica a naturalidade com que a formação de líderes é feita no Assentamento com a sua história:

Me formei. Aí de lá para cá vim novamente para o assentamento, continuei ajudando, contribuindo nas tarefas. [...] participava das tarefas da organização do MST aqui e eles foram me inserindo nas atividades do dia a dia e a gente vai se destacando e eles vão empurrando mais tarefa, né? E assim vai né? (José, 2024).

Por exemplo, “uma pessoa assume uma brigada e fica até ela entender que ela não consegue mais. E aí ela passa. A gente chama de reestruturação. A cada dois anos passa por reestruturação da direção” (José, 2024). Mas isso não significa que essa pessoa será substituída e sim que ela atuará em outras iniciativas, a ideia é que cada vez mais pessoas estejam atuando nas frentes, porque são muitas, por isso, há a rotação de área quando necessário. Assim, as lideranças não são eleitas em disputas, mas a partir do consenso dos grupos. Stédile e Fernandes exemplificam que em nível nacional isso também ocorre.

Nunca decidimos pelo número: “Deu 51%, está decidido e pronto”. Quando tu sentes que não é a grande massa que está convencida por aquela decisão, é preferível esperar um pouquinho mais. [...] Assim, quando se tomam as decisões no movimento, em geral elas são quase unânimes. Isso não está em nenhum regulamento interno (Stédile; Fernandes, 2005, p. 84).

Além das brigadas e da liderança geral do Assentamento, a estrutura da direção do Assentamento segue um modo de organização setorial, em que há diferentes representantes para áreas específicas da vida comunitária. Os setores são: saúde, educação, finanças, produção e meio ambiente, disciplina. Há também as equipes: Limpeza e higiene; Comunicação e Cultura; Esporte; Alimentação; Infraestrutura. Cada área é composta por ao menos uma pessoa de cada brigada (INCRA, 2012).

José contou que agora que a estrutura se baseia principalmente no nível de brigadas, existem também as frentes de interesse. “A gente construiu as frentes para organizativa, né? Que daí a frente de interesse que a gente chama né, a frente da produção, a frente da saúde, a frente da educação... E assim é o processo organizativo que a gente se organiza hoje, quanto assentamento” (José, 2024).

A dinâmica entre as brigadas e a direção do assentamento reflete a lógica de democracia direta praticada pelo MST, na qual a participação ativa das famílias é incentivada e a tomada de decisões ocorre de forma coletiva (Fernandes, 2000). As reuniões das brigadas e da direção garantem que os debates e as propostas não fiquem restritos a um pequeno grupo de lideranças, permitindo que as demandas de cada setor da comunidade sejam levadas à direção e debatidas de forma ampla (Ana, 2025, José, 2024).

As famílias do Assentamento Eli Vive desenvolveram juntos em 2011, um Plano de desenvolvimento da produção de alimentos e geração de renda do assentamento Eli Vive, que norteou e norteia a construção do projeto comunitário até hoje (Assentamento Eli Vive, 2011). O plano englobou quatro propostas: i) produção de alimentos; ii) geração de renda; iii) assistência técnica (para transição à agroecologia), e iv) organização da cooperação (Assentamento Eli Vive, 2011).

[...] como é que ia ser o assentamento? Como que ia funcionar o assentamento? O que que as famílias queriam produzir? Como que ia funcionar? Desde a parte educacional, da infraestrutura, da parte produtiva, da parte social todinha tá nesse PDA [...] nós tem esse PDA que é o que a gente segue até hoje (José, 2024).

José aponta que o Eli Vive tem um grande diferencial em relação aos lugares que ele já morou. Ele conta que nos lugares que havia morado, por serem muito distantes de centros urbanos – pelo menos 50 km – era muito difícil organizar o processo produtivo e o poder de venda era limitado. Em Faxinal, eles tinham uma linha de produção e um só comprado, por exemplo. Então, a localização do Assentamento Eli Vive para ele é um dos fatores que possibilitou a diversidade de projetos e produção que o Assentamento tem.

Quanto eu vim pro Assentamento Eli Vive abriu um leque muito grande aqui por causa dessa região metropolitana, não sei se de Londrina e região aqui ter bastante oportunidade, no geral assim, né? [...] Tudo que você produz aqui você consegue comercializar consegue vender, né então. Então, esse aspecto de morar perto de uma cidade grande ele ajuda também no desenvolvimento da produção (José, 2024).

Além disso, José aponta que a estrutura do MST no norte do Paraná é diferente da região anterior, e que isso possibilitou um desenvolvimento distinto. “Esse eu acho que é um diferencial muito grande aqui do MST. Assim, você vai conversar com outro Assentamento de outra região, você vai ver que é diferente porque não tem o mesmo processo” (José, 2024). Ele observa que a capacidade administrativa do movimento nessa localidade é mais robusta, o que fortalece o planejamento e a estruturação das atividades produtivas.

Eu vejo que aqui a capacidade organizativa do MST nessa região, ela é diferente da região que eu tava, aqui eles têm um potencial muito grande da capacidade administrativa, do movimento se organizar. [...] Então essa organização aqui ajuda nesse processo de desenvolvimento, que o que a gente conseguiu lá quando a gente era assentado lá no outro assentamento, a gente não tinha a mesma visão que a gente tem aqui hoje de organização (José, 2024).

A proximidade com a cidade grande, destacada por José como um fator determinante para o desenvolvimento do Eli Vive, reflete-se diretamente na organização da produção agrícola do Assentamento, pois a localização favorece a comercialização e amplia as oportunidades econômicas.

Por outro lado, as diretrizes comunitárias estabelecem a diversidade produtiva e a cooperação como princípios fundamentais. No que se refere à produção de alimentos, as diretrizes definidas pelas famílias no Assentamento Eli Vive são de que todos devem organizar seus lotes com uma ampla diversidade de cultivos, incluindo cereais, hortaliças e criação de pequenos animais, independentemente da concessão de créditos bancários, baseando-se prioritariamente no trabalho humano e na cooperação. Além de garantir a segurança alimentar das famílias assentadas, essa diretriz permite a geração de renda (Assentamento Eli Vive, 2011).

Nas entrevistas, foi evidenciado que até hoje os assentados têm liberdade para decidir quais culturas desejam plantar, mas há incentivos para a produção de alimentos e para o fortalecimento da agricultura familiar. Com o tempo, a estrutura produtiva do Assentamento passou por mudanças significativas, acompanhando tanto as necessidades internas da comunidade quanto as demandas do mercado regional.

Aqui o pessoal produz leite, tem o pessoal do leite, que daí tem uma pessoa que fica nessa parte de conduzir o pessoal do leite, daí tem o pessoal do milho, que o milho também entrega ali na fábrica, tem o feijão, daí a soja, nós não comercializamos [...]. É assim, daí cada um escolhe uma produção (Ana, 2025).

Os assentados do Eli Vive produzem uma variedade de alimentos, que incluem mandioca, feijão, milho, hortaliças e frutas, além de algumas culturas voltadas para o mercado, como o café. A mandioca e o milho são amplamente cultivados, sendo utilizados tanto para consumo próprio quanto para venda. Há também uma presença significativa da produção de hortaliças, como alface, repolho e cebolinha, muitas das quais são comercializadas através da cooperativa do assentamento, abastecendo escolas e mercados da região (Assentamento Eli Vive, 2011, José, 2024, Ana, 2025, Amor, 2025).

José concilia o trabalho na coordenação com o trabalho na terra.

Então de lá para cá, eu venho conciliando o trabalho da direção do Assentamento, da Coordenação, juntamente com a terra, né? Eu tenho hoje três alqueire de terra que eu planto milho, feijão, mandioca, frutas, no geral, assim, não consigo cuidar conforme o tempo que eu deveria ter, mas ainda eu faço a parte de produção no sítio também, né. Bem pouco agora porque eu fico mais envolvido o dia a dia na nos trabalhos da organização, da cooperativa, mas eu ainda faço esse trabalho em casa (José, 2024).

A Cooperativa do assentamento é a Cooperativa Agroindustrial de Produção e Comercialização Conquista (COPACON). Ela foi criada para viabilizar a comercialização coletiva da produção, possibilitando melhores condições de negociação e acesso a mercados institucionais, como o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) (Sanches, 2024).

Atualmente, a cooperativa conta com mais de 600 sócios, sendo aproximadamente 300 provenientes do Eli Vive, enquanto os demais estão vinculados a outros assentamentos e acampamentos da região. A estrutura organizacional da COPACON é composta por seis setores principais: comercial, administrativo, tesouraria, lavouras, político e recursos humanos, garantindo que suas atividades sejam geridas coletivamente e em sintonia com os princípios da economia solidária (Sanches, 2024).

Entre os principais produtos comercializados pela cooperativa estão o milho não transgênico, o feijão, hortaliças e leite, além de outros alimentos cultivados de forma agroecológica. Uma das conquistas mais expressivas da COPACON foi a construção da Agroindústria do Milho, viabilizada por meio do FINAPOPOP (Financiamento Popular para Alimentos Saudáveis), que permitiu ampliar a capacidade de beneficiamento da produção local. A agroindústria inaugurada em 2021 já processa cerca de 6 toneladas diárias de milho, com potencial de crescimento para 20 toneladas, agregando valor ao produto dos assentados e promovendo uma distribuição mais justa dos rendimentos (Sanches, 2024).

Você vê hoje com a nossa cooperativa, a Copacon, ela é uma ferramenta importantíssima no desenvolvimento das famílias, porque antes a gente entregava para os atravessadores, né, a gente não tinha como negociar valores, então quando a gente se junta coletivamente, a dinâmica é outra, as famílias crescem, a cooperativa cresce, então é uma diferença muito grande (Amor, 2025).

No entanto, como apontado por Faria (2017), os empreendimentos de economia solidária continuam submetidos à ordem do capital, enfrentando desafios como a competição no mercado e a necessidade de autossustentação. A experiência do Eli Vive demonstra que, embora a cooperativa represente uma alternativa ao modelo de comercialização capitalista, sua viabilidade depende da capacidade de articular-se com outras iniciativas e de fortalecer os laços comunitários.

A produção agroecológica é representada em grande parte pelo projeto Sacolas Camponesas, iniciado como quintais produtivos no acampamento. Retomando o projeto apresentado anteriormente, ele foi essencial para o desenvolvimento das mulheres no Assentamento, pois foi preciso que elas comesçassem a participar dos espaços de discussão e debate com a direção do Assentamento e com as outras famílias. Nesse sentido, o que começou como uma iniciativa entre as mulheres ganhou espaço e relevância dentro do Assentamento, criando a Associação das Mulheres Camponesas do Eli Vive (AMCEV), que hoje tem 40 mulheres participantes (Ferrer; Zeneratti, 2020). Amor conta que “[...] aquelas mulheres aprenderam a trabalhar com administração, fazer conta, balanço. Porque os homens, na época, falaram que [elas] não sabiam nem fazer conta” (Amor, 2025). Nessa fala, fica evidente que o

que Coradin e Schwendler (2023) apontaram como reprodução social patriarcal pode constituir-se um impasse na construção da agroecologia, visto que a agroecologia é comumente atribuída a atividades historicamente e culturalmente realizadas por mulheres (Coradin; Schwendler, 2023).

Porém, a construção da agroecologia com a participação de mulheres gera ampliação de sua participação política e o seu reconhecimento na participação da produção familiar (Coradin; Schwendler, 2023). Amor relatou que as mulheres da AMCEV agora se envolvem nas reuniões e reivindicam coisas que antes eram apenas seus maridos que faziam. “Agora elas levantam e falam, ó, nós precisamos arrumar as estradas, gente, como é que nós vamos levar as alfaces, as verduras? Não, o caminhão não sobe. Cara do céu, isso é um orgulho” (Amor, 2025). Essa mudança pode ser entendida como uma ruptura com a lógica reducionista do capitalismo (Morin, 2007), que desvaloriza o trabalho reprodutivo e doméstico, conforme apontado por Morin (2007).

Atualmente, a AMCEV participa do PNAE e alguns “quintais” das associadas ocupam o lote todo. Tem maridos trabalhando junto, e “elas tão entregando, não é mais quilos, é toneladas de comida no PNAE. Quando o caminhão sai carregado de lá, dentro da sede [...] carregado de comida, e a grande maioria da produção é das camponesas, as mulheres, não tem preço, sabe?” (Amor, 2025). Nesse sentido, a autonomia e subjetividade das mulheres são ampliadas, por meio da valorização simbólica e financeira da produção agroecológica das mulheres da AMCEV.

Amor faz uma comparação sobre seu trabalho antes e depois de entrar no Assentamento.

Quando eu era empregada, eu não tinha esse acesso, né, de liberdade, de poder, coletivamente não, era individual, a minha produção que eu fazia, eu vendia, só eu vendia, então eu não tinha nem a chance de pesquisar um preço melhor [...] Dentro do movimento social, a gente aprende a ter esse processo coletivo, onde você colhe tudo junto, você agrega mais valor no seu produto, quando você está com mais pessoas, o coletivo te dá mais intensidade de poder econômico, porque você pode negociar (Amor, 2025).

Ana conta que “com a cooperativa a gente entrega em todas as escolas de Londrina, Rolândia, Cambé, ela abastece todas as escolas com verduras. Mas tem bastante verdura também, porque tem muita gente que planta verdura” (Ana, 2025).

Em relação às outras produções, o café é uma cultura importante para alguns assentados, oferecendo uma fonte de renda significativa. Ana vive principalmente da produção cafeeira.

No meu lote eu só planto o café mesmo, eu mexo com café, eu mexia com vassoura também nesse espaço, mas aí a gente vai ficando velha, as costas não aguentam mais. E eu mexo na parte só de café. Eu vou até aquele pedacinho em cima, eu vou plantar café daqui uns dias, eu ia plantar aqui embaixo também, eu vou plantar lá primeiro, depois eu vou plantar aqui (Ana, 2025).

A escolha do que será produzido, muitas vezes vem da experiência dos assentados. Ana disse que a escolha por plantar café veio por conta da sua história, seu pai trabalhou em plantações de café e ela aprendeu ainda na juventude (Ana, 2025). Além disso, Ana produz de ervas e especiarias, como o açafrão e o colorau, que são processados e comercializados de forma independente por ela, bem como por outros produtores locais.

Já Amor conta que em seu lote tem café, feijão e milho. Ela é sócia da cooperativa, por isso, entrega a produção de feijão e milho lá. Amor ainda afirma a importância da cooperativa e das políticas públicas em sua jornada de produção. “Através das políticas públicas que a gente conseguiu ir dando uma evoluída. Aí, como o lote é pra três famílias, que é eu e meus filhos, tudo casado, a gente reparte as rendas, e os fomento que chega também, a gente procura investir pra melhorar a renda de nós três lá” (Amor, 2025).

Uma situação complexa que surgiu nas entrevistas foi a da produção de soja. O MST tem um longo histórico de combate ao plantio de monoculturas e de espécies exóticas, como a soja, o pinus, o eucalipto e a cana-de-açúcar, em seus assentamentos, principalmente porque sua expansão está frequentemente associada à concentração fundiária e à monocultura em larga escala, o que produz a expropriação de pequenos agricultores e comunidades tradicionais de seus territórios e a perda de diversidade agrícola, que ameaça a soberania alimentar da população e compromete a saúde dos trabalhadores devido à dependência de agrotóxicos (Melo, 2017, Brunelli, 2011).

Quando a gente fez o... Como é que eles falam? Desenhou o Assentamento, não podia plantar soja, mas não consegue segurar o povo, né? Como é que você vai conseguir? Nossa, primeiro plantio de soja, nossa, deu um reboiço, e vamos lá, vamos expulsar o cara, vamos passar o trator. Mas aí a gente vai vendo que não é assim, né? Porque isso não é... O povo pode plantar o que ele quiser, né (Ana, 2025)?

Essa aparente contradição entre os princípios do MST e a prática do cultivo da soja por mais de 100 assentados (Ana, 2025) reflete a tensão entre as tentativas de estabelecer uma sociabilidade e organização contra-hegemônica e a inserção forçada na lógica capitalista, mostrando como os assentados não estão isentos das pressões estruturais que moldam as relações produtivas da modernidade. Afinal, os camponeses são sujeitos sociais dentro do capitalismo (Oliveira, 2001).

O problema é que chegou uma época assim que o povo tava plantando soja, daí o pessoal não plantava nada pra comer, não plantava mandioca, não plantava cebolinha, plantava soja até na beira da casa, né? Porque a soja tava naquele preço (Ana, 2025).

José, por sua vez, reflete que o avanço da soja no Assentamento se deu, não pela mera falta de sentido comunitário entre alguns assentados, mas pela necessidade diante da falta de

políticas públicas adequadas para o sustento dos assentados. Os assentados têm a consciência de que o agronegócio não traz benefícios para a agricultura familiar, porque prende as famílias no pacote tecnológico das cooperativas. E por algum tempo, a proibição de plantar soja no Assentamento foi respeitada.

Mas chegou o momento por causa da necessidade, em que as políticas públicas não chegou nas famílias, o crédito de produção que a gente tinha planejado. Não chegou à casa para as famílias, não chegou à estrada para as famílias. E as famílias precisam ser sobreviver, né? E hoje qual que é o meio de produção que as famílias conseguem produzir e vender com facilidade? Os grãos (José, 2024).

José ainda aponta que se os recursos de políticas públicas chegassem, esse não seria um problema para as famílias. Além disso, a cooperativa ainda não tem capacidade de atender todos os assentados, e as famílias acabam tendo que procurar outras opções. “Nossa cooperativa tem a proposta de produzir alimentos e tudo mais, e nós estamos fazendo isso também, que é o contraponto [à soja]. Nós ficamos mendigando recurso para conseguir fazer alguma coisa, né?” (José, 2024).

José justifica seu ponto dizendo que se o agronegócio tivesse organizado para produção de hortaliças, por exemplo, se tudo que fosse produzido ele comprasse, com certeza as famílias estariam plantando hortaliças porque elas iam conseguir vender. Essa fala reflete, por um lado, a necessidade de inserção das famílias dentro do sistema capitalista que supera, na vida prática, os ideais comunitários e a luta por uma outra forma de sociedade, mas também reflete uma simplificação em relação ao agronegócio. O agronegócio não investe em hortaliças porque ele é um instrumento de concretização da ideologia do capitalismo no campo.

O agronegócio para nossas famílias não serve. E muitas famílias já estão se tocando disso também porque tem que pagar tudo, e no final não sobra nada. Então é melhor plantar lá meio hectare de alface e cebolinha que dá mais dinheiro, que alimenta e você consegue produzir que outras coisas né? Então as famílias, com esse processo, também estão se tocando e a gente também precisa de políticas públicas para que essa família consiga produzir (José, 2024).

O número de lotes que plantam soja diminuiu com a queda de preço. Para Ana, eles voltaram a plantar comida porque:

[...] Viu que soja... Pra nós, que é pequeno, agricultor, três alqueires de soja não tem vantagem nenhuma. A soja é boa para os grandes produtores, que tem grande extensão de terra. Pra nós, não. Pra nós, o que dá lucro é a comida. Porque ninguém vai comer a soja, assim. Você planta a comida. Deixa todo mundo deixar de plantar a comida pra ver o que é que vai virar (Ana, 2025).

Além disso, a cooperativa não compra soja. A cooperativa tem uma função social, e entende que

A opção do agronegócio tá aí, que é a soja, a monocultura e o endividamento das famílias. Nós enquanto cooperativa também tem que dar outra opção para famílias,

que é a produção de alimento. É isso que a gente sempre bate em cima, a gente não tem nada contra a soja, a gente tem a gente é contra o sistema em que o recurso não fique com as famílias (José, 2024).

O suporte que os assentados possuem da cooperativa pode ser uma causa para a produção de alimentos. Amor exemplifica que nas cooperativas tradicionais, antes do Assentamento, eles vendiam uma caixa de milho por um valor. A cooperativa, através do PNAE e do PAA, paga um valor justo pela produção, que pode chegar até 10 vezes o valor pago anteriormente, pois a cooperativa compra por quilo. Ana disse que a venda para a cooperativa é um processo simples: “eu tenho lá 3 mil quilos de mandioca para vender, eu vou vender na cooperativa, eu vou lá e falo, eu tenho isso para vender e a cooperativa compra, o que você tiver, que a cooperativa consegue comercializar” (Ana, 2025).

É compreensível que a pressão econômica externa, as dificuldades estruturais para a viabilização de outras formas de produção – considerando que os assentados muitas vezes não têm recursos para desenvolver de forma sustentável sua produção, dependendo de programas e financiamentos que muitas vezes não os contemplam – e o imaginário construído em torno da soja como um caminho para segurança financeira não apenas resultam da lógica capitalista, mas também acabam por reproduzi-las dentro da própria comunidade, o que torna sua superação muito mais desafiadora, muitas vezes em tensão com os princípios agroecológicos defendidos pelo MST.

Para Morin, o pensamento dialógico reconhece que forças contraditórias podem coexistir dentro do mesmo fenômeno, gerando conflitos internos e dinâmicas paradoxais. O plantio de soja no Eli Vive, nesse contexto, apresenta esse paradoxo: mesmo dentro de uma comunidade que busca alternativas sustentáveis, há forças estruturais que levam os assentados para a lógica de mercado. Essa tensão entre a produção agroecológica e a monocultura da soja reflete a posição híbrida em que Assentamento está, que oscila entre a busca por alternativas ao desenvolvimento, por meio da agroecologia, e a adaptação às pressões do mercado. Essa dinâmica dialógica, como propõe Morin, mostra que a transformação social não é linear, mas um campo de disputas e contradições.

Além disso, o avanço da produção com ajuda cooperativa evidencia que, ao mesmo tempo em que parte dos assentados adere à soja como estratégia econômica, também há esforços no sentido da construção de uma organização produtiva coletiva e alternativa. Esse movimento dialógico reforça a necessidade de uma análise que supere explicações simplificadoras e que reconheça a complexidade das escolhas dos assentados no seu cotidiano.

A experiência do Assentamento Eli Vive se relaciona com as reflexões em torno do Bem Viver, sobretudo na medida em que combina, de forma dialógica, elementos de desenvolvimento alternativo – alicerçados em políticas públicas, inclusão produtiva e fortalecimento da renda comunitária – com práticas que se aproximam de alternativas ao desenvolvimento, caracterizadas pela ruptura mais radical com as bases epistêmicas e ontológicas da modernidade ocidental (Silva, 2019; Acosta, 2016).

A organização em cooperativa, o engajamento em programas institucionais e a luta por direitos sociais (como educação e saúde) remetem ao desenvolvimento alternativo (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006), pois visam subordinar a lógica de mercado às demandas sociais e à dignidade de grupos historicamente marginalizados. Por outro lado, as dimensões comunitárias, a valorização da agroecologia, a horizontalidade nas tomadas de decisão e a busca de autonomia em relação ao capitalismo sinalizam práticas mais alinhadas às alternativas ao desenvolvimento, na perspectiva de uma crítica epistemológica que busca transcender não apenas o modelo econômico, mas a própria lógica produtivista e antropocêntrica (Gudynas, 2011).

Assim, ao mesmo tempo em que o Assentamento Eli Vive revela um caráter híbrido: mantém estratégias de inserção no mercado e de acesso a políticas públicas (pressupostos do desenvolvimento alternativo), também promove estruturas de decisão coletiva e um projeto de vida comunitária que desafiam a racionalidade da modernidade (alternativas ao desenvolvimento (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006).

Já enquanto alternativa de produção, a economia cooperativada, a agroecologia familiar e a organização setorial do Assentamento representam ensaios de articulação contra-hegemônica, evidenciando que as dimensões éticas, culturais e políticas são parte essencial de qualquer empreendimento que pretenda transcender a fragmentação e alienação moderna (Santos; Rodríguez-Garavito, 2006). Nessa perspectiva, o Bem Viver se revela tanto como um utopia que inspira a crítica ao desenvolvimento capitalista, quanto como uma prática que se traduz em mecanismos cooperativos, valorização dos territórios e participação efetiva dos sujeitos marginalizados.

A experiência do Assentamento Eli Vive, conforme análise feita nesse capítulo, buscou apresentar como foi formada a organização coletiva desde o período do acampamento, baseado na coletividade e solidariedade, pois mesmo que no assentamento as dinâmicas sejam diferentes porque cada família tem seu próprio lote, são as relações e a formação estabelecidas no acampamento que estabelecem a sociabilidade no Assentamento. Nesse percurso, emergem tensões fundamentais entre pertencimento e liberdade, coletividade e individualidade,

resistência e adaptação ao modelo hegemônico vividas pelos assentados. Se, por um lado, o Assentamento proporciona pertencimento e organização coletiva, por outro, exige disciplina e restrições. A organização comunitária e produtiva resiste à lógica alienante do trabalho capitalista, mas não elimina tensões internas, como se vê na adoção da soja por alguns assentados, contradizendo os princípios agroecológicos do MST.

Nesse aspecto, Bauman (2022) aponta que, enquanto comunidades tradicionais possuíam um consenso prévio, nas sociedades contemporâneas esse consenso é cada vez mais fluído e negociado. O Assentamento Eli Vive exemplifica essa dinâmica ao mesclar aspirações individuais e influências externas com uma organização coletiva que carrega referenciais de resistência. Por isso, Morin (2017) diz que a modernidade fragmentou a realidade, isolando economia e política da ética, e propõe uma religação do pensamento que considere as relações e as dependências de todo o tecido fenomenológico.

No Assentamento, é possível visualizar que as relações de produção, organização comunitária e de envolvimento com a lógica capitalista coexistem de forma complexa, evidenciando, ao mesmo tempo, recursividade e dialogicidade presentes ali. A transformação de sujeitos, como a trajetória de Amor – que de mulher tímida torna-se liderança, comprova a auto-eco-organização descrita por Morin, em que indivíduos moldam e são moldados pela coletividade.

Além disso, a convivência entre princípios do MST e práticas produtivas que eventualmente reproduzem forças de mercado evidencia a presença de contradições internas, demonstrando que a superação das lógicas hegemônicas não se dá de modo linear e nem sem conflitos. A experiência do Eli Vive demonstra que a resistência não se dá pela simples negação da lógica hegemônica, mas pela capacidade de reorganizar a vida coletiva em meio às múltiplas contradições do presente, reafirmando que a transformação social não é um processo linear, mas um campo dinâmico de disputas, aprendizados e ressignificações – um trajeto onde o Bem Viver surge como horizonte inspirador e possibilidade concreta de construção de novos modos de existir.

“E LÁ EU SOU LIVRE”: TRANSFORMAÇÕES NO PENSAMENTO E SOCIABILIDADE DOS ASSENTADOS

A experiência do Assentamento Eli Vive demonstra que o enfrentamento aos desafios do capitalismo não se dá pela mera negação do pensamento hegemônico, mas pela capacidade de reorganizar a vida coletiva em meio às contradições do presente, principalmente no que diz

respeito às adaptações entre os desejos individuais frente aos ideais da coletividade. Vimos na discussão anterior que as relações de produção e de organização comunitária no Assentamento também são permeadas por contradições.

Iniciamos a discussão a seguir com a frase de Ana, frase que foi usada para nomear os temas da análise dessa pesquisa. “Meus parentes falam, ah, você vai ficar lá, é sofrido, mas eu não estou sofrendo nada, o mesmo que eu trabalho aqui, eu vou trabalhar lá, e lá eu sou livre” (Ana, 2025). O que se nota na fala de Ana, assim como na de todas as pessoas entrevistadas é que a vida no Assentamento representa uma transformação concreta em relação às suas trajetórias anteriores, por isso, vamos aprofundar como essa transformação se manifesta no pensamento e na sociabilidade dos assentados.

O PDA construído pelas famílias do Assentamento em 2011 determinou que:

Deve-se resgatar e vivenciar os valores-companheirismo, solidariedade, a identidade Sem Terra, os símbolos, os princípios e objetivos do MST, respeitando aos vizinhos e as diferenças das expressões da religiosidade, humildade, relação de boa vizinhança, cooperação, troca de dia, entre ajuda, mutirões, confraternização, amor, valores da cultura camponesa, alimentos saudável, amizade, união, participação das mulheres e juventude, disciplina, valor da continuidade da luta, mística, animação (Assentamento Eli Vive, 2011).

Inicialmente, tanto Ana quanto Amor ingressaram no Assentamento movidas por necessidades econômicas, que refletiam o desejo de sair da situação difícil que elas viviam. Porém, ao entrarem no acampamento, a percepção da missão do movimento ampliou suas aspirações. Isso, porque o momento de acampamento “é um exercício ‘pedagógico’ fundamental para a formação política de cada um” (Machado, 2005, p. 82). Nesse caso, Ana, hoje compreende que a missão do Assentamento é mais do que apenas a posse da terra.

É mostrar para a sociedade que o povo sem terra produz, sabe produzir. [...] Eu já escutei, assim, as pessoas não entram em detalhe, mas, ah, lá vem aqueles vagabundos, mas não. É mostrar com certeza que num movimento sem terra, é para trabalhar, é para plantar comida, é para produzir. É isso (Ana, 2025).

Amor destaca que embora sua motivação inicial se concentrasse na conquista de um espaço próprio, no desejo “[...] de ter o nosso cantinho, ter o nosso pedacinho de terra” (Amor, 2025). Quando estava no momento de decisão sobre ir para o Assentamento, ela passou a compreender o que o MST representa, a partir da fala dos coordenadores da época. Ela entendeu que o MST era mais do que um movimento de reforma agrária, mas um movimento de luta abrangente pela terra, marcando um ponto de virada em sua trajetória. O descontentamento com as condições que vivia reforçou seu desejo por mudanças profundas tanto em sua vida quanto na estrutura social ao seu redor.

[...] onde eu estou, não tem nada confortável, não. Não é essa vida que eu quero. Não é essa vida que eu quero meus filhos, né? Eu quero ter um canto para produzir não só comida, né? Produzir educação, uma saúde mais adequada. Poder dizer hoje eu vou trabalhar, amanhã eu não quero, amanhã eu vou ficar tranquila. Comida à vontade (Amor, 2025).

Nesse sentido, ao “querer um cantinho” para produzir alimento, educação e saúde, Amor expressou o desejo de exercer o direito à uma vida digna, rompendo com as limitações do passado. Essa busca, inicialmente voltada para a melhoria de sua condição individual, transformou-se em um ponto de partida para a reivindicação de direitos coletivos, evidenciando que a luta não se restringia apenas à satisfação de necessidades básicas, mas se expandia para a garantia de condições dignas para toda a comunidade.

Também para fazer uma luta de um direito que a gente não sabia que tinha. Que é o direito de produzir para nós e coletivo. Essa oportunidade que fez com que a gente pensasse melhor. Mesmo com todos os medos, né? Mas tinha que vivenciar isso para saber (Amor, 2025).

Machado (2005) aponta que os Assentamentos do MST “têm se mostrado não somente ‘ilhas de resistência’ ao neoliberalismo como também espaços reais de construção de novas relações sociais e de produção, mesmo sob a hegemonia burguesa” (Machado, 2005, p. 81), porque imprime aos assentados uma identidade de classe popular, aponta as contradições do capitalismo e possibilidades de produção anticapitalista, mesmo inseridos nesse domínio.

Ao transformar a terra em um espaço de autonomia e consciência crítica, os assentados rompem com a lógica capitalista que reduz a natureza e as relações humanas a meros recursos econômicos, se aproximando do paradigma do Bem Viver. Nesse sentido, a formação pedagógica do MST pode ser alinhada às correntes indigenistas e pós-estruturalistas do Bem Viver, ao propor novas formas de organização social baseadas na harmonia com a terra e na valorização dos saberes subalternos.

A mudança de pensamento sobre os objetivos de estar no Assentamento reordena a compreensão de si e da comunidade para os assentados: a noção da terra apenas como um recurso produtivo é substituída pela visão de terra como base para o exercício da autonomia, da consciência crítica e da prática de valores cooperativos (Machado, 2005).

A partir da perspectiva complexa (Morin, 2017), a entrada no MST não deve ser descrita como um processo linear de conscientização, mas o resultado de muitas interações entre vivências pessoais, estrutura organizacional do MST, contradições do sistema capitalista e laços construídos no Assentamento. O resultado dessas interações são sujeitos que, aos poucos, começam a se reconhecer integrantes de uma causa política ampla, ao mesmo tempo em que ressignificam o trabalho como ato de liberdade e afirmação de direitos, evidenciando a profunda

interdependência entre a transformação identitária individual e a construção de objetivos comunitários. Nessa lógica complexa, a formação política e a vivência coletiva se tornam determinantes na construção de uma nova identidade.

Essa dinâmica de inserção dos recém-chegados no Assentamento, em que o aprendizado sobre a coletividade e os princípios do MST ocorre de forma prática e relacional, pode ser compreendida a partir do princípio da auto-eco-organização (Morin), demonstrando que a identidade coletiva do sem-terra não é dada a priori, mas construída na vivência diária e na integração à coletividade. Amor ilustra essa transformação ao relatar a mudança de postura que sua compreensão do MST lhe proporcionou:

A partir do momento que nós levantamos a mudança e fomos para o acampamento, lá começou a nossa vivência dentro do Movimento Sem Terra. O que é um acampamento? Como ele funciona? Como que nós se organiza na produção, na saúde, na nossa disciplina? Os cuidados de um pelo outro (Amor, 2025).

Assim, a vivência no Assentamento deixa de ser apenas um momento de transição entre a condição de sem-terra e a conquista do Assentamento, mas um espaço pedagógico e político, onde se constroem novas formas de sociabilidade e pertencimento. O aprendizado sobre a coletividade e os princípios do MST não ocorreu de forma teórica, mas na prática cotidiana, no compartilhamento de responsabilidades, no enfrentamento conjunto das dificuldades e no reconhecimento mútuo enquanto sujeitos de uma luta maior. Assim, a transformação da identidade individual em identidade coletiva ocorre pela vivência, pelo engajamento e pela construção compartilhada de um futuro comum, reafirmando a auto-organização como fundamento essencial para a resistência e a luta pela terra.

Ana também passa por um percurso de familiarização com o MST, reforçando a transformação pessoal que ocorreu no acampamento. “Nós que éramos novatos, [...] tinha alguém lá que já tá há muito mais tempo, eles sabiam como funcionava, e lá eles explicavam pra gente como é que funcionava, né?” (Ana, 2025).

Cada sem-terra de hoje carrega em si (ainda que não saiba disso) a herança rebelde de Sepé Tiaraju, de Zumbi dos Palmares, dos camponeses que lutaram em Canudos, Trombas e Formoso, Contestado, nas Ligas Camponesas. Assim como carrega a memória da repressão sofrida por todas estas lutas e o desafio de impedir que a destruição possa ocorrer de novo (Caldart, 2000, p. 72).

A Ana não conhecia o MST, mas quando entrou, passou por formação e assumiu compromissos na direção do acampamento, e continuou no assentamento. “Eu sou dirigente de brigada desde 2009, aí eu passei por várias brigadas, eu fui dirigente da Brigada 3, da Brigada 4 e depois eu vim pra Brigada 8, em 2015, por aí” (Ana, 2025). Seu relato se aproxima com

Caldart (2000), que afirma que a trajetória de formação do MST é muito importante para romper dois sentimentos muito fortes da trajetória anterior ao MST: o medo e o conformismo.

Quando decidem participar de uma ocupação, os sem-terra ainda não compreendem todo o sentido da ação que protagonizam, mas logo sentem que algo muito profundo em sua vida começa a mudar. Dois sentimentos, geralmente muito fortes em sua trajetória anterior, pouco a pouco são rompidos: o medo e o conformismo (Caldart, 2000, p. 110).

Nesse sentido, a formação oferecida pelo MST não apenas capacitou Ana para atuar na organização do Assentamento, mas também consolidou sua identidade como parte do movimento. Como diz Caldart (2000), de trabalhador sem terra que decide lutar pela terra, o Sem Terra vai se formando como o “trabalhador sem (a) terra que passa a lutar pela terra; Sem Terra como membro de uma organização social de massas que luta pela Reforma Agrária; Sem Terra que, aos poucos, vai se transformando em um lutador do povo” (Caldart, 2000, p. 105).

A missão do MST, para Ana, vai além da distribuição de terras para pequenos produtores, mas envolve trabalho e produção de alimento. Ela firmou que a produção da cooperativa não alimenta apenas quem está no Assentamento, mas a população da cidade também, por exemplo, “todas as escolas de Londrina, Rolândia, Cambé, [...] todas as escolas com verduras” (Ana, 2025). Para ela, o que a motiva no seu trabalho no Assentamento é “ver todo mundo bem, né? [...] todo mundo tendo um pedaço de terra para sobreviver, né? Para plantar. [...] ver a pessoa bem, toda a sociedade inteira” (Ana, 2025).

De sua chegada ao movimento, nota-se que o olhar de Ana foi ampliado em direção aos direitos da coletividade, e não somente aos direitos dela. A experiência de Ana evidencia uma dialógica (Morin, 2005) em que as motivações individuais – inicialmente voltadas à subsistência econômica – encontram-se imbricadas em um processo de conscientização política mais amplo. Hoje ela é engajada no trabalho como dirigente no Assentamento porque acredita que esse trabalho não transformou apenas sua vida, mas transforma a sociedade também. As transformações de Ana se conectam à missão do MST, ampliando a compreensão de seus objetivos.

“O mesmo que eu trabalho aqui, eu vou trabalhar lá, e lá eu sou livre” (Ana, 2025). Ana, em sua fala que iniciou essa discussão, traz uma comparação do trabalho dentro e fora do Assentamento, e afirma que dentro do Assentamento o trabalho está associado com liberdade. Amor também apontou essa liberdade vinculando-a à posse da terra. “A princípio, ele [o marido] viu essa possibilidade da gente ter essa liberdade, né? De ter o que é nosso. Fazer parte de um processo de organicidade diferente de vida que nós tínhamos” (Amor, 2025).

Nesse sentido, a liberdade que Ana e Amor descrevem e seu desenvolvimento como sujeitos coletivos dentro do Assentamento podem ser relacionados com a complexidade ética (Morin, 2017). A autoética se manifestou na disposição dos assentados de enfrentar as próprias barreiras interiores, medos, preconceitos ou o conformismo prévio, em suma, a barbárie interior – e reconhecer a responsabilidade pessoal diante do coletivo que se estabelecia.

Em paralelo, pode-se dizer que a socioética aflorou conforme a noção de comunidade foi sendo fortalecida no Assentamento: a partilha de tarefas e o cuidado recíproco que fortaleceram um sentimento de “nós”, e transcenderam as motivações individuais de chegar ali. Por fim, a antropoética emerge à medida que o trabalho coletivo e a solidariedade deixaram de ser restritos à sobrevivência imediata e passaram a abranger uma consciência mais ampla, sustentada pela ideia de que a produção de alimentos e a vida digna no Assentamento também beneficiam a sociedade ao redor.

Um marco importante na vida de Amor foi sua “mudança de nome”. No processo de assumir mais atividades no Assentamento, Amor se uniu com outras mulheres do Assentamento para ensinar como produzir artesanato e gerar renda para todas. Mais de 600 companheiras chegaram a fazer parte do projeto, que foi chamado de Flores Vermelhas.

Então a gente foi pra dentro, ensinar as outras, e começou a juntar muito material, tinha muita coisa feita, tecido pintado, tapete, eu fazia flores, aí eu ensinava a fazer flores, e eu gosto muito de amarelo, e na época me somei ao vermelho, então saía muito arranjo amarelo, muito arranjo vermelho, e eu nem sabia que eu tinha o dom de vender (Amor, 2025).

Quando conseguiram comercializar suas produções em feiras de artesanato, Amor, que chamava carinhosamente os clientes de amor, acabou sendo chamada assim quando alguém se referia a ela. “mas onde você comprou esse arranjo lindo? Ah, foi lá no acampamento Eli Vive, com uma polaquinha que tem lá, a Amor” (Amor, 2025). Então, ela diz que, por causa da vivência no acampamento com a atividade de artesanato, ela teve sua identidade transformada. “Eu entrei [nome real], hoje eu sou a Amor, e meus filhos vão conseguir espalhar também esse sonho” (Amor, 2025).

Um aspecto que influencia consideravelmente as relações sociais entre os assentados é a transição entre acampamento e assentamento. José explicou que “quando você sai do acampamento e vai pro assentamento, ele também se transforma porque a vida cotidiana no acampamento é uma coisa, e quando você vai pro assentamento é outra, você começa a parte de desenvolvimento” (José, 2024).

Como já explorado anteriormente, o acampamento é o momento de reconfiguração das identidades individuais em torno de uma proposição de sociabilidade coletiva. Para José, o

acampamento foi marcado pelo processo de luta. “Você tá no processo de luta, de organizações e lutas, lutas, lutas, então você consegue se mobilizar melhor para isso”. A partir do momento em que o assentamento é conquistado, os assentados passam a priorizar a construção dos seus objetivos pessoais e familiares.

Agora a tarefa é desenvolvimento e produção de alimento, que aí a gente se esbarra em um monte de coisa, né? É estrada, é água, é luz, é recurso. Então tudo isso atrapalha um pouco o desenvolvimento de processo que é outra fase da vida das famílias das pessoas e, também, isso as famílias se ocupa mais em produzir, se desenvolver, do que com um processo organizativo e luta, né? (José, 2024).

No assentamento, além da conquista da terra, surgem também os problemas que José nomeou como concretos: as questões de infraestrutura, de habitação e de recursos para produção. No caso do Eli Vive, muitos dos requisitos negociados no momento da criação do assentamento, não foram entregues, como as estradas, ou foram entregues com atraso, como no caso de crédito e moradia (José, 2024). Nesse sentido, coube aos assentados buscarem as suas formas de sobrevivência e melhoria de vida.

Mesmo assim, após anos de construção de uma comunidade, de novas relações sociais construídas em valores de igualdade, justiça social e sem autoritarismo e opressão (Figueiredo; Pinto, 2014), o sentimento de Amor ao chegar em seu lote foi misto. “Quando eu fui sorteada, eu me senti, assim, uma pessoa egoísta. Falei, nossa, agora eu vou pro meu lote e vou trabalhar aqui. E os outros? E a partir da conquista da terra, quem vai lutar pelas suas famílias?” (Amor, 2025).

Esse questionamento não apenas reflete o processo de mudança de pensamento de Amor, mas também destaca a importância da organização coletiva na construção do Assentamento. Para ela, o Eli Vive se configura como um espaço de proposição de outra sociabilidade.

E o Eli Vive é aquela beleza que é hoje, dentro dos seus problemas ainda, mas é o Assentamento mais grande, mais populoso, mais avançado dentro do projeto da reforma agrária, dentro do Paraná. Porque tem uma equipe de militantes que fazem isso acontecer. Isso também tem muita diferença, porque a gente tem outros espaços, outros Assentamentos, que não conseguiu desenvolver tanto, porque também faltou essa equipe que eu falo, esse conjunto de militantes que também dá forma ao espaço (Amor, 2025).

É claro que o processo não foi simples, sem dificuldades ou conflitos. Por exemplo, ao falar da cooperativa, Amor afirma que “foi uma trajetória de resistência e de provar para as pessoas, para aquelas famílias do Assentamento, que a ferramenta dentro do espaço era o que tinha de melhor para a gente sair do atravessador, sair daquele cara que se aproveita da sua mercadoria” (Amor, 2025). “Se fosse fácil, a reforma agrária já estava feita” (Amor, 2025).

Assim como o caso da soja e da adesão a cooperativa, José (2024) aponta que existem outros desafios no Assentamento, especialmente na área da educação. “Uma contradição que a gente tem, que a gente não consegue resolver é [...] esse preconceito que é pregado que a nossa escola não tem qualidade, que elas não tem a quadra, não tem laboratório. De fato. Estão nos negando isso” (José, 2024). Ele está se referindo à escola estadual, que não possui estrutura física adequada, não possui quadra, laboratório e biblioteca, e as salas são de madeira. O que José busca apresentar para essas famílias é que somente com a luta coletiva os direitos deles serão garantidos. Na inauguração da Escola do Campo, Trabalho e Saber, essa foi uma pauta entregue por dois adolescentes às autoridades governamentais que lá estavam.

Essa precariedade da estrutura para a escola do campo faz parte do projeto hegemônico de subalternização de outros saberes. Coutinho, Muniz e Nascimento (2012, p. 56) lembram que a criminalização dos movimentos sociais do campo não envolvem apenas a questão agrária, mas “mas se faz, também, pelas demais políticas públicas, especificamente a política educacional, num amplo processo que vai do fechamento de escolas, ao controle ideológico de projetos e parcerias à precarização da oferta de educação, em todos os níveis e modalidades”. Nesse sentido, essa falta de confiança presente no Assentamento em relação à escola também ocorre pela mesma razão dos assentados plantarem soja: falta de acesso às políticas públicas. Na inauguração da escola, Damasceno (2024) afirmou:

É muito satisfatório e assertivo a gente trocar um latifúndio falido, um escombro em um projeto de gente. Por isso que o dia de hoje traz esse conteúdo de realização humana. E, camarada, só foi possível nós chegar até aqui graças [...] a construção a muitas mãos aqui da família do Assentamento que Eli Vive. Cada companheiro, cada companheira colocou-se a serviço desse projeto e dessa construção.

Apesar disso, é o trabalho coletivo da comunidade o responsável pelos avanços que eles vivenciam. Isso se reflete na fala de Ana (2025), que conta que para “plantar uma vassoura, plantar um café ali, daí você vai lá, a pessoa vem e te ajuda. Eu preciso colher meu café. Antigamente tinha muito mutirão, né? Você fazia muito mutirão”. Grande parte das conquistas dos assentados, ainda que permeadas por conflitos e contradições, é resultado do espírito de coletividade adquirido durante o período de acampamento.

Os planos para o futuro dos assentados também refletem a ressignificação identitária que o Assentamento proporciona. Ana, que já não precisa trabalhar em jornadas extenuantes para sobreviver, nem teme pelo futuro da sua família em relação à posse de uma casa e de terra, compara suas experiências atuais com as experiências antes do Assentamento.

Uma coisa que eu lembro... Quando eu estava lá no lote do meu sogro, o meu ex-marido, falou assim... Que eu não podia fazer nada lá, porque lá o lote era deles, era do pai dele, o sítio era do pai dele. Isso é uma coisa que eu lembro, eu acho que eu

vou esquecer nunca. E eu pensei assim, um dia eu vou ter o meu, o meu sítio, um dia eu vou ter um lugar meu para mim morar. E graças a Deus, eu tenho. Aqui. (Ana, 2025).

Hoje ela tem a casa dela, a terra para plantar e a autonomia que ela não experimentou antigamente. Para ela:

o futuro é... Continuar trabalhando aí no cafézinho, construir ali, que a minha intenção é fazer uma piscina ali para alugar. Não estou pensando muito no futuro, não. Estou pensando em... No presente. No presente, no futuro, bem assim. O futuro é esse aqui mesmo, trabalhar até o dia que der. Eu gosto, eu gosto dessa vida. Não quero outra vida (Ana, 2025).

Ao conquistar seu lote, ela não só se afastou das jornadas de trabalho extenuantes, mas também encontrou um caminho para resgatar seus próprios desejos e buscar sua qualidade de vida. Essa mudança de pensamento evidencia como a lógica capitalista, que frequentemente esmaga o indivíduo com a exploração e a alienação, pode ser desafiada quando há mobilização e luta coletiva em busca de direitos fundamentais, como o acesso à terra e à moradia.

Eu gosto de fazer tudo. Um dia nós fomos num baile lá na Pininga. Eu e a minha comadre, até um barzinho. Eu sempre vou lá de domingo à tarde. E vai lá, nós dançando lá. E dança aqui, dança ali. Daí a pouco as crianças começam a jogar essas pedrinhas. Essas pedrinhas pequenininhas no meio do salão. E nós nem aí dançando. Você acredita? (Ana, 2024).

Da mesma forma, José em seus planos para o futuro, expressa o desejo de voltar a estudar. Ele se formou em agroecologia durante a juventude, e agora quer iniciar uma graduação em direito. Além disso, disse que: “como a gente está nessa função de pensar o coletivo e trabalhar, a gente tem muitos planos a construir aqui no Assentamento” (José, 2024).

Ele deseja que o Assentamento seja uma comunidade sustentável, com fortalecimento da produção de alimentos orgânicos, criação de espaços sociais e comunitários nos centros do Assentamento, “construir todas as frente que atinja todas as dimensões humanas que é a saúde, o espaço saúde, cuidado com os idosos, com as crianças, o espaço de se encontrar das famílias, lazer, futebol” para dar qualidade de vida no espaço comunitário e promover uma cultura mais comunitária no Assentamento. Desenvolvendo as famílias “porque hoje as pessoas e jovens estão tão contaminados pela cultura que o agronegócio impõe e que o sistema capitalista impõe, que eles têm o controle de tudo, da comunicação midiática, da música, de tudo, né?” (José, 2024). Os planos de José manifestam o desejo por uma reforma do pensamento, que para Morin (2005) é essencial para romper com os reducionismos e as fragmentações impostas pela modernidade.

Amor, por sua vez, sonha com a consolidação do Assentamento como um espaço transformador e sustentável, onde todas as famílias possam usufruir do privilégio de viver em

um ambiente harmonioso e seguro. “Que a nossa comunidade Eli Vive, que o MST como um todo, todas as famílias que estão acampadas consigam ter esse privilégio que eu tive, estar assentada dentro de um espaço maravilhoso que é o Assentamento Eli Vive, com famílias maravilhosas” (Amor, 2025). Amor também fala sobre a construção social como um objetivo de futuro.

Eu sonho que essas famílias consigam também ter esse privilégio, porque se eu quero isso pra eles, eu vou estar bem e vou conseguir avançar dentro do meu lote também, né, produzir, porque eu tô criando meus filhos, que estão criando os seus filhos, meus netos. Então, eu quero que eles cresçam com um entendimento muito além da agronomia de veneno. Que a agroecologia seja pros meus netos um estilo de vida pra vida. Eu quero que o projeto da reforma agrária seja reconhecido como o melhor projeto de produzir comida pra matar a fome. E não só a fome de comida, a fome de sabedoria, de ensino (Amor, 2025).

As falas de Ana, José e Amor ilustram como o acesso à terra e a construção de uma vida comunitária no Assentamento não apenas transformam realidades individuais, mas também ressignificam identidades e projetos de futuro. Ao romper com a lógica excludente do capitalismo, eles demonstram que a luta coletiva por direitos básicos pode abrir caminho para além: autonomia, sustentabilidade e a realização de sonhos que pareciam distantes. Seus relatos apresentam a importância da reforma agrária não apenas como uma política de distribuição de terras, mas como um projeto de vida, que mesmo com suas contradições, promove dignidade, justiça social e esperança para as futuras gerações.

A experiência dos assentados do Eli Vive revela a construção de uma comunidade que transcende a mera organização territorial e econômica, mas se estrutura como um espaço de ressignificação identitária e de reordenação das relações sociais sob novos paradigmas. A construção de uma nova forma de sociabilidade no Assentamento, permeada por práticas de solidariedade e cooperação, reflete a impossibilidade de conceber a autonomia como um estado isolado; ao contrário, a experiência da terra conquistada só se torna significativa quando conectada à luta social, política e ao reconhecimento do outro.

Com base no conceito de comunidade definido anteriormente e assumido nesta pesquisa, “um espaço de pertencimento vivo e dinâmico, pautado na abertura ao outro, na negociação das diferenças, na construção coletiva de significados e decidida a defender as alternativas contra-hegemônicas que surgirem em seu interior”, pode-se dizer que no Assentamento Eli Vive, pelo menos três experiências podem ser contempladas dentro do bojo comunitário: a ressignificação da terra como parte da (re)construção coletiva de significados – a partir das falas de Ana e Amor que destacam o trabalho no assentamento como possibilidade de liberdade e dignidade; a prática da solidariedade como base para a sociabilidade – a partir

das iniciativas cooperativas, mutirões e enfrentamento conjunto dos desafios materiais; e a educação como ferramenta de transformação social – a partir da integração de valores que combatam preconceitos e a ideologia do capital no cotidiano dos assentados, como agroecologia e saberes camponeses.

Assim como o Bem Viver propõe uma ruptura com as dicotomias entre local e global, ou entre natureza e sociedade, o movimento acampamento-assentamento evidencia uma lógica sistêmica em que cada indivíduo contribui para o fortalecimento da comunidade como um todo. Essa dinâmica ressoa com a ideia de interdependência defendida pelo Bem Viver, em que o bem-estar individual está intrinsecamente ligado ao equilíbrio social e ecológico.

A transição do acampamento para o assentamento ilustra essa dialógica: se no acampamento a luta é marcada pela resistência e pela necessidade de mobilização no assentamento os desafios se tornam mais complexos, pois envolvem não apenas a permanência na terra, mas a construção de uma economia e de um tecido social que traga dignidade. Esse movimento acampamento-assentamento se inscreve na lógica do princípio sistêmico (Morin, 2003), na medida em que cada indivíduo, ao transformar sua própria relação com a terra e com o trabalho, afeta a totalidade do Assentamento e, ao mesmo tempo, é afetado pelas dinâmicas dessa totalidade.

A terra, que inicialmente era vista como um meio de sobrevivência individual, se revelou um espaço de produção de significados coletivos, evidenciando que o MST não apenas conquista territórios, mas propõe uma nova forma de organizá-los, em oposição à lógica fragmentada do pensamento capitalista. A fala de Amor, ao expressar sua inquietação após ser sorteada para um lote “E os outros?” demonstra que a conquista dos assentados não é apenas material, mas também simbólica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como ponto de partida a constatação de que a sociedade contemporânea se encontra imersa em um estado de policrise, intimamente ligado aos fundamentos da modernidade capitalista, responsável por promover, em larga escala, a exploração dos trabalhadores, a degradação dos recursos naturais e a fragmentação das relações humanas. À luz do pensamento complexo, reconhecemos que essas crises não ocorrem de forma isolada, mas são mutuamente influenciadas e reforçadas pelos fatores estruturais que moldam o modo de vida atual. Nesse cenário, o objetivo geral dessa pesquisa foi compreender como o modo de vida comunitário do Assentamento Eli Vive pode sugerir elementos de resistência e alternativa ao modelo capitalista hegemônico a partir das experiências de seus assentados. Partindo do pressuposto que nas margens do sistema capitalista, surgem experiências organizacionais e práticas comunitárias que reivindicam a reorganização da vida social de maneira coletiva, solidária e baseada em princípios contra capitalistas. Muitas dessas experiências se alicerçam em paradigmas que se distanciam do paradigma da modernidade ocidental, como o Bem Viver.

Para embasar teoricamente a pesquisa, primeiro o **capitalismo** foi apresentado como um sistema econômico-civilizacional sustentado por contradições estruturais que promovem desigualdade, exploração do trabalhador, banalização do trabalho e crises diversas, intrinsicamente ligado à modernidade devido à necessidade do colonialismo para sua expansão. A **modernidade** foi abordada nessa pesquisa como um paradigma histórico e epistemológico colonialista que emerge com a ciência moderna, estruturado pela racionalidade cartesiana e pela subordinação da ética à técnica, criando uma hierarquia epistêmica que marginalizou conhecimentos e experiências não ocidentais. Nesse contexto, o capitalismo se perpetua por meio da ideologia da modernidade, que naturalizando as crises e contradições da atualidade, demandam que os fundamentos epistemológicos da modernidade sejam repensados para que outros modos de vida se tornem possíveis.

Então, os limites do paradigma da modernidade foram apresentados, a partir dos seus efeitos na construção do **conhecimento científico**, como a fragmentação, hiperespecialização e compartimentalização da realidade, além da degradação da ética e da solidariedade. Nessa discussão, foi abordado como a separação entre ética, política e ciência intensificou desigualdades sociais, degradação ambiental e a cooptação da ciência e da política pela elite econômica, bem como o que nomeamos como crise de sociabilidade, pertencimento e segurança – gerada pela inexistência forçada das comunidades no capitalismo. Em contraponto ao

pensamento moderno, o **pensamento complexo** de Morin surge como uma alternativa paradigmática que busca, em última instância, a ética planetária, ou a religação dos saberes, e a consequente harmonia entre indivíduo, sociedade e espécie.

Então, a partir das reflexões sobre complexidade como um pensamento que convida a religar o que estava separado, a partir da complementaridade e dialogicidade, o Bem Viver foi apresentado como uma das possibilidades que concretizam essa perspectiva. O Bem Viver, enquanto fonte de resistência dos subalternizados, oferece uma visão integrada e plural de organização social, econômica e ambiental, fundamentada em princípios de reciprocidade, relacionalidade e harmonia com a natureza. As quatro correntes que norteiam atualmente a produção científica e política **do Bem Viver** foram apresentadas e discutidas em relação à ruptura (ou não) com os conceitos de **modernidade** e **desenvolvimento**. A partir delas, as alternativas de produção foram trazidas como experiências organizacionais e comunitárias que contemplam o paradigma do Bem Viver, representem elas experiências cooperativas, desenvolvimento alternativo ou alternativas ao desenvolvimento. A partir dessa discussão, a **comunidade** foi definida como um espaço de pertencimento vivo e dinâmico, pautado na abertura ao outro, na negociação das diferenças, na construção coletiva de significados e decidida a defender as alternativas contra-hegemônicas que surgirem em seu interior.

O **Assentamento Eli Vive**, estudado ao longo deste trabalho, encontra-se em uma encruzilhada histórica. Por um lado, está inserido em um ambiente profundamente marcado pela desigualdade fundiária, pela lógica do mercado e pela mercantilização do trabalho; por outro, conforma-se como um espaço de resistência, em que a coletividade busca soluções para lidar com as contradições impostas pelo capitalismo. A partir das trajetórias e vivências dos assentados, pode-se perceber que eles não apenas se libertam, ainda que parcialmente, de condições precárias de existência anteriores, mas também desenvolvem gradualmente uma compreensão coletiva sobre o valor social e político de sua luta. Essa conscientização se reflete tanto na luta por melhores condições de vida quanto na defesa de práticas produtivas que se distanciam, mesmo que de modo incompleto, das dinâmicas hegemônicas de exploração do trabalho e da natureza.

Os objetivos específicos desta pesquisa foram: a) Identificar o contexto sócio-histórico de surgimento e consolidação do Assentamento; b) Descrever as motivações e as experiências de vida que levaram os assentados a ingressar no Assentamento; c) Entender as relações de trabalho e de sociabilidade estabelecidas no Assentamento frente ao modelo de desenvolvimento capitalista; d) Descrever como a organização da vida cotidiana e de trabalho no Assentamento implicou em mudanças no pensamento, na identidade e na sociabilidade dos

assentados. A análise dos dados se deu a partir do que nomeamos como **Análise Temática Complexa**, uma abordagem metodológica baseada na articulação da Análise Temática a partir do pensamento complexo de Morin, buscando potencializar as contradições, ambiguidades e complexidades do objeto de pesquisa e ampliar o alcance do método de Braun e Clarke.

Em relação às demais contribuições dessa pesquisa, entendemos que é necessário para a pesquisa em Administração repensar os fundamentos epistemológicos que sustentam o modelo capitalista e a modernidade ocidental, e tanto o pensamento complexo quanto o Bem Viver representam avanços nesse sentido, ao incorporar perspectivas decoloniais e críticas ao antropocentrismo, além de apresentar uma base teórica para a construção de alternativas organizacionais mais solidárias, sustentáveis e justas. Empiricamente, ao explorar as práticas organizacionais e comunitárias do Assentamento Eli Vive como uma experiência concreta de resistência ao modelo capitalista hegemônico, a pesquisa apresenta mais uma possibilidade de alternativas de produção que questiona a lógica produtivista e individualista do capitalismo, e apresenta os desafios e potencialidades de formas de vida comunitária em contextos adversos.

Em relação aos achados da pesquisa, o primeiro objetivo específico evidenciou que o contexto sócio-histórico do Assentamento Eli Vive representa um marco significativo na luta pela reforma agrária no Brasil, ao se configurar hoje o maior assentamento em área metropolitana do país. Sua história foi marcada por ocupações, repressões e reorganizações, que levaram à conquista de um território que hoje abriga 501 famílias. A trajetória histórica do Assentamento reflete não apenas a luta pela reforma agrária, mas também a construção de uma identidade coletiva ancorada nos princípios da luta pela terra enquanto fonte de vida e de ressignificação do trabalho.

Em relação ao segundo objetivo específico, descrevemos as trajetórias de vida dos assentados do Eli Vive, que têm a exclusão, o isolamento e a precarização como condições principais das suas experiências antes da entrada no MST. Os assentados foram submetidos à instabilidade urbana e ao trabalho precarizado, totalmente impossibilitados de construir uma vida digna dentro da lógica capitalista, enquanto enfrentavam um ciclo opressor de alienação e guetificação promovido por esse sistema. Nesse contexto, os relatos dos assentados mostraram que a decisão de entrar no Assentamento foi feita inicialmente com medo e incertezas em relação ao que ele representava, principalmente por causa da criminalização midiática direcionada aos movimentos sociais e ao MST, porém o contato direto com o movimento foi essencial para que eles superassem suas barreiras e preconceitos.

A análise do terceiro objetivo específico demonstrou que o Assentamento Eli Vive não é um espaço isento de contradições. As relações econômicas são atravessadas pela tensão entre

práticas cooperativas e pressões externas. Ainda que haja uma busca pela valorização da produção coletiva e da agroecologia, a necessidade de garantir renda e sobrevivência, muitas vezes devido à ausência das políticas públicas para o Assentamento, resulta na adoção de práticas produtivas que replicam a lógica do agronegócio. Essa contradição reflete o impacto das políticas públicas insuficientes e da lógica capitalista sobre os assentados e demonstra que a transição para um modo de organização alternativo não ocorre de maneira linear, mas a partir de um processo intermediário entre os ideais do MST e as pressões externas.

Em relação à sociabilidade, a construção de laços comunitários no Assentamento se baseia principalmente na solidariedade e na interdependência aprendidas no momento de acampamento. Apesar disso, desde esse período, tensões entre liberdade e controle interno continuam presentes, principalmente devido à violência e à criminalização enfrentadas pelo movimento. Essas questões não representam uma contradição, mas sim um reflexo das condições impostas pela luta pela terra e das adversidades estruturais enfrentadas pelos assentados. A trajetória dos assentados reflete uma transformação subjetiva e coletiva proporcionada pela vida comunitária e pela formação pedagógica do MST. A transição do acampamento para o assentamento foi marcada por um aprendizado sobre a importância do coletivo, evidenciando uma construção identitária que se afasta do individualismo moderno e se aproxima dos princípios do Bem Viver.

O quarto objetivo trouxe a transformação das trajetórias individuais dos entrevistados em projetos coletivos, a partir da ressignificação do trabalho, da terra e do MST. Inicialmente motivados por necessidades individuais, os assentados ampliaram suas aspirações ao compreenderem o papel do MST como um movimento de luta pela dignidade e justiça social. A análise das trajetórias dos assentados evidenciou que o pertencimento comunitário e a organização coletiva são fatores centrais na construção de suas novas subjetividades. Porém, essa construção coletiva também é permeada por tensões e conflitos, que, entretanto, não inviabilizam o exercício e a proposição de novas formas de pensar e se relacionar, pois a resistência ao modelo hegemônico não se dá pela simples negação do capitalismo, mas pela capacidade de reorganizar a vida coletiva em meio à múltiplas contradições.

Por fim, compreendemos que não há rupturas absolutas ou modos de resistência puros em relação ao modelo capitalista hegemônico, mas práticas concretas que, mesmo atravessadas por contradições, indicam a possibilidade de organização da vida para além do individualismo e da exploração capitalista. As experiências do Assentamento Eli Vive demonstram que a construção de alternativas não se precisa se dar pela rejeição total ao modelo vigente, mas pela busca de novas formas de organização social e econômica, que possam representar metade do

caminho em direção à construção de novos mundos, a partir de um processo dinâmico permeado pela ordem e desordem, liberdade e segurança e individualismo e solidariedade.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

ADISSI, P. O. **Estado, mídia e criminalização do MST**: um estudo a partir do caso de Pocinhos (PB). 2011. 260 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, PB, 2011.

ALEXANDER, M. **A nova segregação**. Boitempo Editorial, 2018.

ALVARENGA, D.; SILVEIRA, D. **Desemprego no Brasil atinge recorde de 14,4% no trimestre encerrado em agosto**, diz IBGE. G1 Economia. 30 out. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2020/10/30/desemprego-no-brasil-sobe-para-144percent-em-agosto-diz-ibge.html>. Acesso em: 15 nov. 2020.

ALVES-MAZZOTTI; GEWANDSZNAJDER, 2002. In:____. **O método nas ciências naturais e sociais**: pesquisa quantitativa e qualitativa. São Paulo: Pioneira, 2002.

AMADEO, J.; ROJAS, G. Marxismo, pós-colonialidade e teoria do sistema- mundo. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 26, p. 29-43, 2011.

AMBRIZZI, T. *et al.* Observações e atribuição de causas da variabilidade e extremos climáticos. In: NOBRE, C. A.; MARENGO, J. A. **Mudanças climáticas em rede**: um olhar interdisciplinar. São José dos Campos: INCT, 2017.

AMOR. **Entrevista concedida a Amanda Keren Frois-Cardoso**. Londrina, 13 jan. 2025.

ANA. **Entrevista concedida a Amanda Keren Frois-Cardoso**. Londrina, 12 jan. 2025.

ARTAXO, P. Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno? **Revista USP**, n. 103, p. 13-24, 2014.

ASSENTAMENTO ELI VIVE **Estruturação do Assentamento Eli Vive I e II**. Londrina: [s.n.], 2013.

ASSENTAMENTO ELI VIVE. **Plano de desenvolvimento da produção de alimentos e geração de renda**. Londrina: [s.n.], 2011.

ASSIS, L. C. de. **A mística político-social dentre os militantes do MST no Assentamento Eli Vive em Londrina-PR**. 2019. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Z.; MAY, T. **Capitalismo parasitário**: e outros temas contemporâneos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2010.

BECK, U. **Sociedade de risco rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2010.

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASCH, S. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem moderna. São Paulo: UNESP, p. 140, 1995.

BOLOGNA, M.; AQUINO, G. Deforestation and world population umandadeity: a quantitative analysis. **Scientific Reports**, v. 10, n. 1, p. 1-9, 2020.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. **O novo espírito do capitalismo**. Tradução de Ivone C. Benedetti. Revisão técnica de Brasília Sallum Jr. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

BORINELLI, B. Problemas ambientais e os limites da política ambiental. **Serviço Social em Revista**, Londrina, v. 13, n. 2, p. 63-84, jan./jun., 2011.

BRANDÃO, J. D.; DELLAI, W. Bem viver e agroecologia: da emergência epistêmica à práxis descolonial. **Cadernos de Agroecologia**, v. 13, n. 1, 2018.

BRAUN, V.; CLARKE, V. Using thematic analysis in psychology. **Qualitative Research. Psychology**, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2006.

BRUNELLI, A. F. A polêmica sobre os transgênicos: Monsanto vs. MST. Bakhtiniana. **Revista de Estudos do Discurso**, [s.l.], n. 5, p. 166–182, 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/4752>. Acesso em: 16 fev. 2025.

CALDART, R. S. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**: escola é mais do que escola. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

CASTRO, F. A. de. **Imposto de renda da pessoa física**: comparações internacionais, medidas de progressividade e redistribuição. 2014. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Economia, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

CORADIN, C.; SCHWENDLER, S. F. Histórias de vida de mulheres Sem Terra: divisão sexual do trabalho na agroecologia. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 31, n. 2, e83307, maio 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/wZJpH3SVJ5QnMnKFzSrjs7f/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 16 fev. 2025.

DAMASCENO, J. **Discurso**. Londrina, 22 nov. 2024. Inauguração da Escola do Campo, Trabalho e Saber, Londrina, 2024.

DAVIDSON, D.; FRICKEL, S. Understanding Environmental Governance: A Critical Review. **Organization Environment**, v. 17, n. 4, 2004.

DESCARTES, R. **Discurso do método**, meditações, objeções e respostas, as paixões da alma, cartas. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DOMINGUES, J. M.; MELLO, M. P. C. C. A América Latina e a modernidade contemporânea: uma interpretação sociológica. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 40, n. 2, 2009, p. 104-108

DOWBOR, L. A grande riqueza e a grande pobreza são igualmente patológicas para a sociedade. **Com Ciência**, Dossiê 208 – Agenda 2030 da ONU, jun. 2019.

FARIA, J. H. Autogestão, economia solidária e organização coletivista de produção associada: em direção ao rigor conceitual. **Cadernos EBAPE. BR**, v. 15, n. 3, p. 629- 650, 2017.

FARIA, J. H. **Gestão participativa**: relações de poder e de trabalho nas organizações. São Paulo: Atlas, 2009.

FELIZARDO, N. **Doutores da morte**: Laudos provam que médicos pagos por mineradora Sama, da Eternit, abafaram mortes por amianto. The Intercept Brasil. 6 jan. 2020. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/01/06/sama-eternit-medicos-pesquisa-negar-mortes-amianto/>. Acesso em: 02 dez. 2020.

FERNANDES, B. M. **A formação do MST no Brasil**: movimento social de luta pela terra. São Paulo: Vozes, 2000.

FERNANDES, É. Á. **Repensar a relação sociedade-ambiente**: um olhar para o ofuscado e o infinito na sustentabilidade. 2023. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/264299>. Acesso em: 7 fev. 2025.

FERRER, S. A. C.; ZENERATTI, F. L. O coletivo de mulheres do Assentamento Eli Vive: produção e organização. In: HAMMEL, A. C.; CARCAIOLI, G. F.; DEL MONACO, G; FINATTO, R. A. (Org.). **Estudos sobre a realidade brasileira**: práticas e movimentos contra-hegemônicos. Curitiba: CRV, 2020.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, A. **The Nation-state and Violence**. A contemporary critique of historical materialism: v. 2. Cambridge: Polity Press, 1985.

GODOI, C. K.; BALSINI, C. P. V. A pesquisa qualitativa nos estudos organizacionais brasileiros: uma análise bibliométrica. In: GODOI, C. K.; BANDEIRA-DE-MELLO, R.; Silva, A. B. (org.). **Pesquisa Qualitativa em Estudos Organizacionais**. São Paulo: Saraiva, 2006. P. 89-114.

GODOY, A. S. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de Empresas – EM**, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, 1995.

GOHN, M. G. M. (org.). **Movimentos sociais no início do século XXI**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GOLDBLATT, D. **Teoria social e ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

GUDYNAS, E. **Buen vivir**: Germinando alternativas al desarrollo. América Latina em Movimiento, v. 462, p. 1-20, 2011.

HIDALGO-CAPITÁN, A. L. El buen vivir ecuatoriano em el contexto de la 114umanida política del desarrollo. In: DOMINGUEZ, R.; TEZANOS, S. (Eds.). **Actas del I Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo**. Santander: Universidad de Cantabria: 2012.

HUBERMAN, L. **A história da riqueza do homem**. 21ª. ed., Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1986.

IBGE – INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. **Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil**. Estudos e Pesquisas: Informação Demográfica e Socioeconômica, n. 41, 2019. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 20 nov. 2020.

JACOBI, P. **Educação ambiental, cidadania e sustentabilidade**. Cadernos de Pesquisa, São Paulo. N. 118, p. 189-206, mar., 2003.

JOSÉ. **Entrevista concedida a Amanda Keren Frois-Cardoso**. Londrina, 02 dez. 2024.

LEFF, E. **Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2009.

LUSTOSA, M. M. A.; PEITER, G. M. C.; OLIVEIRA, J. C. O MST e seus filósofos, a complexidade, a ordem e a desordem. **Revista ScientiarumHistoria**, v. 1, e269, 2020.

LUZ, R. J.; FONSECA, E. Epistemologia de fronteiras: a colonialidade do saber e a experiência da diáspora africana. **Prometeus – Filosofia em Revista**, v. 13, n. 31, p. 103-121, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/17239/13049>. Acesso em: 7 fev. 2025.

LUZIO-DOS-SANTOS, L. M. **Ética e democracia econômica: caminhos para a socialização da economia**. São Paulo: Ideias & Letras, 2020.

LUZIO-DOS-SANTOS, L. M. Pensamento. In: _____. **Conexões emergentes: ligar o que está disperso**. 2017. Relatório pós-doutoral (Estágio pós-doutoral em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica/SP, São Paulo, 2017.

LUZIO-DOS-SANTOS, L. M. **Socioeconomia: solidariedade, economia social e as organizações em debate**. São Paulo: Atlas, 2014.

MACHADO, Eliel Ribeiro. Na contramão do neoliberalismo: sem-terra e piqueteiros. Mediações - **Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n. 2, p. 75–89, 2005. DOI: 10.5433/2176-6665.2005v10n2p75. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/2165>. Acesso em: 16 fev. 2025.

MARCONI, D. **MST invade três fazendas no norte do Paraná**. Bonde, Londrina, 24 jan. 2006. Disponível em: <https://www.bonde.com.br/bondenews/parana/mst-invade-tres-fazendas-no-norte-do-parana-104734.html>. Acesso em: 16 fev. 2025.

MARCONI, I. C. **A influência do MST na reconfiguração da identidade dos seus associados: o caso da COPRAN**. 2013. 133 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

MARTIN, J.; FERNANDES, B. M. Movimento socioterritorial e “globalização”: algumas reflexões a partir do caso do MST. **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 11/12, p. 173–185, jun. 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ls/article/view/18710>. Acesso em: 4 fev. 2025.

MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. In: FROMM, E. **O conceito marxista do homem**. 8. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. 2. ed., Lisboa: Avante, 1997.

MEDINA, X. Acerca del Suma Qamaña. In: FARAH H. I.; VASAPOLLO, L. (Org.). **Vivir bien**: ¿Paradigma no capitalista? La Paz: Cides-Umsa, 2011.

MELO, D. S. Luta pela terra em Mato Grosso do Sul: o MST e o protagonismo da luta na atualidade. **Revista NERA**, v. 20, n. 39, p. 134-XX, 2017. ISSN 1806-6755.

MERRIAM, S. B. **Qualitative research and case study applications in education**. San Francisco: Jossey-Bass, 1998.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. 1 ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MIGNOLO, W. D. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B. **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortês, 2006.

MIRANDA, R. S.; CUNHA, L. H. H. Análise do processo de elaboração de planos de desenvolvimento de assentamentos rurais do semiárido nordestino. **Revista de Políticas Públicas**, vol. 22, núm. 1, 2018, jan.-jun., pp. 395-415

MORIN, E. **“La Voie” fala dos caminhos para evitar catástrofe mundial, diz Edgar Morin**. Entrevista concedida à Izabela Moi. 23 jul. 2011^a. Disponível em: <https://m.folha.uol.com.br/ilustrada/2011/07/948030-la-voie-fala-dos-caminhos-para-evitar-catastrofe-mundial-diz-edgar-morin.shtml?mobile>. Acesso em: 10 dez. 2020.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Tradução de Eloá Jacobina. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, E. **La vía para el futuro de la humanidad**. 1^a. ed. Espanha: Paidós, 2011b.

MORIN, E. **O Método 3**: conhecimento do conhecimento. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

MORIN, E. **O método 6**: Ética. Porto Alegre: Sulina, 2017.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 2. ed., São Paulo: Cortez, Brasília: UNESCO, 2000.

MORIN, E.; KERN, A. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

MOSTAGI, N. C.; PIRES, L. D. L.; MAHNIC, C. D. L. P.; LUZIO-DOS-SANTOS, L. M. Banco Palmas: inclusão e desenvolvimento local. **Interações (Campo Grande)**, v. 20, n. 1, p.

111-124, 2019.

MST – MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. **Nota de esclarecimento:** Sem Terra – Fazenda Guaiacá, Londrina/PR. Curitiba: Comissão Pastoral da Terra; MST, 1991. Disponível em: <https://mst.org.br/download/nota-de-esclarecimento-sem-terra-fazenda-guairaca-londrina-pr/>. Acesso em: 2 fev. 2025.

NASCIUTTI, J. C.; DUTRA, F. S.; MATTA, J. S.; LIMA, T. R. Cooperação e autonomia: desafios das cooperativas populares. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, v. 6, p. 91-107, 2003.

NOGUEIRA, E. **Consumo, descarte e sustentabilidade:** um estudo de caso, 2017. 152 folhas. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Administração. Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2017.

NUNES, J. A. O resgate da epistemologia. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, 2008, p. 45-70.

OLIVEIRA, A. U. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 185-206, dez. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/H7WMxZswgv6zR6MZJx5DHCm/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 16 fev. 2025.

OXFAM. **A distância que nos une:** um retrato das desigualdades brasileiras. São Paulo: OXFAM Brasil, 2017.

OXFAM. **Tempo de cuidar:** o trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade. São Paulo: OXFAM Brasil, 2020.

PARRY, M.L. *et al.* **Climate Change 2007:** Impacts, Adaptation and Vulnerability. Cambridge, United Kingdom, New York: Cambridge University Press, 2007.

PECCATIELLO, A. F. O. **Políticas públicas ambientais no Brasil:** da administração dos recursos naturais (1930) à criação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (2000). *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 24, p. 71-82, jul/dez. 2011.

PELOSI, E. M. **Complexidade e economia solidária:** a construção de novas concepções de produção e sociabilidade – um estudo de caso de empreendimento solidário. 2013. 179f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

PIKETTY, T. **Capital in the twenty-first century.** Bleknap and Harvard, 2014.

PIMENTA, V. M. **Por trás das grades:** o encarceramento brasileiro em uma abordagem criminológico-crítica. 2016. 172f. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade de Brasília, Centro de Estudos Avançados. Universidade de Brasília: Brasília.

PINTO, J. R. S.; MIGNOLO, W. D. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/qqRR8D8df5RKQN9bLmQjFmn/abstract/?lang=pt>. Acesso

em: 16 fev. 2025.

PIRES, L. L. **Negócios sociais em contexto brasileiro**: estudo de casos múltiplos. 2017. 135 fls. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

POCHMANN, M.; MORAES, R. **Capitalismo, classe trabalhadora e luta política no início do século XXI**: experiências no Brasil, Estados Unidos, Inglaterra e França. São Paulo: Perseu Abramo, 2018.

PRESTES, F. S. **O bem viver Kaingang**: as conexões entre os princípios da teoria do Buen Vivir e os saberes tradicionais que orientam o seu modo de ser. 2018. Monografia (Doutorado) – Curso de Ambiente e Desenvolvimento, Universidade do Vale do Taquari - Univates, Lajeado, 12 jul. 2018.

QUIJANO, A. Alternative Prouction Systems? In: SANTOS, B. **Another production is possible**: beyond the capitalist canon. London, New York: Verso, 2006. p. 417-445.

ROSA, L. A.; SILVA, A. P. S. Práxis política no MST: uma leitura a partir de Vigotski e Gramsci. **Psicologia: Teoria e Prática**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 75-86, jan./abr. 2016.

SANCHES, T. L. B. **Movimento dos trabalhadores rurais sem terra e o poder extraparlamentar**: FINAPOP e a contradição capitalista. 2024. 169 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos - CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, 2007b.

SANTOS, B. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. 1. ed. rev., São Paulo: Boitempo, 2007a.

SANTOS, B. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 46-71, 1988.

SANTOS, B.; RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. A. Introduction: expanding the economic canon and searching for alternatives to neoliberal globalization. In: _____. **Another production is possible**: beyond the capitalist canon. London, New York: Verso, 2006.

SCHALLENBERGER, E.; DOS SANTOS, J. G. Em nome da terra: um estudo sobre os sentidos da terra para os Guarani Nhandéva. **Tempo da Ciência**, v. 21, n. 41, p. 45-68, 2014.

SILVA, E. M. **Engels**: o Estado e a revolução. 19-19 jun. 2018. Notas de Aula da disciplina de Ciência Política II no curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina.

SILVA, F. P. Comunalismo nas refundações andinas do século XXI O Sumak Kawsay/Suma Qamaña. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 34, n. 101, p. e3410117, 2019a.

SILVA, J. S. Agroecologia, bem viver e o 'dia depois do desenvolvimento'. **Agroecologia**, n. 39, p. 9-14, julho 2019b.

SINGER, P.; SOUZA, A. R. (Org.). **A Economia Solidária no Brasil**: a autogestão como resposta ao desemprego. São Paulo: Contexto, 2000.

SKEWES, J. C.; ZUÑIGA, C. H.; VERA, M. P. Turismo comunitario o de base comunitaria: una experiencia alternativa de hospitalidad vivida en el mundo Mapuche. Tralcao sur de Chile. **CULTUR-Revista de Cultura e Turismo**, v. 6, n. 2, p. 73-85, 2015.

SMITH, A. **Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations**. Volume 1. Edinburgh: Creech, 2007.

SOUZA, C. S. **O conhecimento em administração**: uma cartografia das perspectivas epistemológicas. 2016. 189 fls. Tese (Doutorado em Administração) - UFRN, Natal, 2016.

SOUZA, L. H. **Rede de economia solidária**: o caso da Cooperativa de Trabalho de Costureiras Unidas Venceremos como integrante da Justa Trama. 2018. 124 fls. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

STÉDILE, J. P. **A reforma agrária e a luta do MST**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

STÉDILE, J. P.; FERNANDES, B. M. **Brava gente**: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. 3. reimpressão. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

UNITED NATIONS, Food and Agriculture Organization. **Policy Brief**: The Impact of COVID-19 on Food Security and Nutrition. Jun. 2020a. Disponível em: https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/sg_policy_brief_on_covid_impact_on_food_security.pdf. Acesso em: 02 dez. 2020.

UNITED NATIONS. Women. **Policy Brief**: The Impact of COVID-19 on Women. 9 abr. 2020. Disponível em: <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2020/04/policy-brief-the-impact-of-covid-19-on-women>. Acesso em: 12 out. 2020.

APÊNDICE A

p. 1 de 4

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Organizações alternativas e a busca por uma sociabilidade coletiva: a experiência do Assentamento Eli Vive em Londrina

Prezado(a) senhor(a),

Gostaríamos de convidá-lo (a) para participar da pesquisa **Organizações alternativas e a busca por uma sociabilidade coletiva: a experiência do Assentamento Eli Vive em Londrina**, a ser realizada no Programa de Pós-graduação em Administração da Universidade Estadual de Londrina, pela pesquisadora Amanda Keren Frois Cardoso, como parte de suas atividades para a conclusão do Mestrado Acadêmico em Administração, orientada pelo Prof. Dr. Luís Miguel Luzio dos Santos, professor do Programa de Pós-graduação na Universidade Estadual de Londrina.

O(a) senhor(a) receberá da pesquisadora responsável por sua execução, as seguintes informações que o(a) farão entender sem dificuldades e sem dúvidas os seguintes aspectos:

O objetivo da pesquisa é “Compreender, a partir do paradigma da complexidade, como as experiências do Assentamento Eli Vive, contribuem ao enfrentamento do pensamento individualista e fragmentado da modernidade ocidental”; com a coleta de dados tendo início previsto para começar em novembro de 2024 e terminar em fevereiro de 2025.

Sua participação é muito importante e ela se dará da seguinte forma: o(a) senhor(a) concederá uma entrevista no Assentamento Eli Vive, sem necessidade de deslocamento, ou em outro local de sua escolha, caso estritamente necessário, com deslocamento pago integralmente pela pesquisadora.

Essa entrevista será gravada em áudio e posteriormente transcrita pela pesquisadora, para uso na análise dos dados. Ela não possui perguntas fechadas, apenas um roteiro que pode ou não ser seguido conforme o andamento da entrevista. Essa entrevista pode durar o tempo que for necessário, pois será mais como uma conversa sobre suas vivências no assentamento.

Esclarecemos que sua participação é totalmente voluntária, podendo o(a) senhor(a): recusar-se a participar, ou mesmo desistir a qualquer momento, sem que isto acarrete qualquer ônus ou prejuízo à sua pessoa.

As informações conseguidas através da sua participação não permitirão a identificação da sua pessoa, exceto aos responsáveis pelo estudo. A divulgação dos resultados será realizada somente entre profissionais e no meio científico pertinente. Esclarecemos, também, que suas informações serão utilizadas somente para os fins desta pesquisa e serão tratadas com o mais absoluto sigilo e confidencialidade, de modo a preservar a sua identidade. Os registros gravados serão guardados em segurança pela pesquisadora, por 5 anos, fora de plataformas online, conforme Resolução CNS 466/12, e posteriormente deletados completamente.

Esclarecemos que os resultados desta pesquisa serão prontamente devolvidos aos participantes, assim que a dissertação for defendida (planejado para fevereiro de 2025).

Esclarecemos ainda, que o(a) senhor(a) não pagará nem será remunerado por sua participação. Garantimos, no entanto, que todas as despesas decorrentes da pesquisa serão ressarcidas, quando devidas e decorrentes especificamente de sua participação.

A pesquisa não gerará benefícios diretos ao(a) senhor(a), porém, o compartilhamento das suas experiências pode proporcionar uma melhor compreensão do Assentamento Eli Vive, bem como de suas relações produtivas e de sociabilidade, no âmbito acadêmico, organizacional e social. Os resultados da pesquisa serão devolvidos ao(a) senhor(a), como afirmado anteriormente, e o(a) senhor(a) poderá compreender com exatidão como suas contribuições auxiliaram no desfecho da pesquisa.

Os riscos poderão ocorrer de forma indireta, e incluem possibilidade de constrangimento ao responder a entrevista, cansaço ou aborrecimento ao responder às perguntas, desconforto, constrangimento ou alterações de comportamento durante as gravações de áudio, alterações na autoestima provocadas pela evocação de memórias ou por reforços na conscientização sobre uma condição física ou psicológica restritiva, medo, vergonha, vazamento de dados. A minimização dos riscos de vazamento de dados se dará por meio do download de todos os dados coletados em um dispositivo eletrônico local, apagando todo e qualquer registro de qualquer plataforma virtual, ambiente compartilhado ou “nuvem”. Para os riscos de dimensão psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do ser humano, o(a) senhor(a) terá o direito, caso se sinta desconfortável, de encerrar sua participação a qualquer momento sem ônus algum oriundo de sua desistência.

p. 3 de 4

Além disso, caso deseje, o(a) senhor(a) poderá ser encaminhado para o orientador dessa pesquisa.

Caso o(a) senhor(a) tenha dúvidas ou necessite de maiores esclarecimentos poderá sempre contatar a pesquisadora Amanda Keren Frois Cardoso: telefone com WhatsApp: (43) 99196-3386; Endereço: Rua Mato Grosso, 654 ap. 902, Bairro: Centro, CEP:86010-180, Londrina-PR, e-mail: amandafrois@gmail.com.

Além disso, o(a) senhor(a) pode procurar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos - CEP/UEL, LABESC - Laboratório Escola de Pós-Graduação - sala 14. Campus Universitário - Rodovia Celso Garcia Cid, Km 380 (PR 445), Londrina- Pr - CEP: 86057-970, Telefone: 43-3371-5455, e-mail: cep268@uel.br.

Durante todo o estudo, a qualquer momento que se faça necessário, serão fornecidos esclarecimentos sobre cada uma das etapas do estudo e/ou nova assinatura deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

A qualquer momento, o(a) Senhor(a) poderá recusar a continuar participando do estudo e, retirar o seu consentimento, sem que isso lhe traga qualquer penalidade ou prejuízo. As informações conseguidas através da sua participação não permitirão a identificação da sua pessoa, exceto aos responsáveis pelo estudo. A divulgação dos resultados será realizada somente entre profissionais e no meio científico pertinente.

O(a) Senhor(a) deverá ser ressarcido(a) por qualquer despesa que venha a ter com a sua participação nesse estudo e, também, indenizado por todos os danos que venha a sofrer pela mesma razão, sendo que, para estas despesas é garantida a existência de recursos.

O Comitê de Ética em Pesquisa é um colegiado (grupo de pessoas que se reúnem para discutir assuntos em benefício de toda uma população), interdisciplinar (que estabelece relações entre duas ou mais disciplinas ou áreas de conhecimento) e independente (mantém-se livre de qualquer influência), com dever público (relativo ao coletivo, a um país, estado ou cidade), criado para defender os interesses dos participantes da pesquisa em sua integridade, dignidade e bem-estar. É responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos.

p. 4 de 4

São consideradas pesquisas com seres humanos, aquelas que envolvam diretamente contato com indivíduo (realização de diagnóstico, entrevistas e acompanhamento clínico) ou aquelas que não envolvam contato, mas que manipule informações dos seres humanos (prontuários, fichas clínicas ou informações de diagnósticos catalogadas em livros ou outros meios).

O(a) Senhor(a) tendo compreendido o que lhe foi informado sobre a sua participação voluntária no estudo “Organizações alternativas e a busca por uma sociabilidade coletiva: a experiência do Assentamento Eli Vive em Londrina”, consciente dos seus direitos, das suas responsabilidades, dos riscos e dos benefícios que terá com a sua participação, concordará em participar da pesquisa mediante a sua assinatura deste Termo de Consentimento.

Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas devidamente preenchida, assinada e entregue ao (a) senhor(a).

Londrina, ____ de _____ de ____.

Amanda Keren Frois Cardoso

Pesquisadora responsável

Eu, _____
tendo sido devidamente esclarecido sobre os procedimentos da pesquisa, concordo em participar voluntariamente da pesquisa descrita acima.

Assinatura: _____

Data: _____

APÊNDICE B

Declaração de Autorização para Condução da Pesquisa

Londrina, 22 de outubro de 2024.

Ima. Sra. Profa. Dra. Alessandra Lourenço Cecchini Armani Coordenadora do CEP/UEL
Senhora Coordenadora

Declaramos que nós da Cooperativa Agroindustrial de Produção e Comercialização Conquista, estamos de acordo com a condução do projeto de pesquisa “ORGANIZAÇÕES ALTERNATIVAS E A BUSCA POR UMA SOCIABILIDADE COLETIVA” sob a responsabilidade de Amanda Keren Frois Cardoso, nas nossas dependências, tão logo o projeto seja aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo seres Humanos da Universidade Estadual de Londrina, até o seu final em fevereiro de 2025. Estamos cientes que as unidades de análise da pesquisa serão pessoas membros da Cooperativa Agroindustrial de Produção e Comercialização Conquista bem como de que o presente trabalho deve seguir a Resolução 466/2012 do CNS e complementares.

Atenciosamente,

Fabio de Paula Herdt

Presidente da Cooperativa Agroindustrial de Produção e Comercialização Conquista



MANIFESTO DE ASSINATURAS



Código de validação: AN53X-2TNDB-SEGM6-GUPRR

Documento assinado com o uso de certificado digital ICP Brasil, no Assinador Registro de Imóveis, pelos seguintes signatários:

Fabio de Paula Herdt (CPF 048.433.069-16)

Para verificar as assinaturas, acesse o link direto de validação deste documento:

<https://assinador.registrodeimoveis.org.br/validate/AN53X-2TNDB-SEGM6-GUPRR>

Ou acesse a consulta de documentos assinados disponível no link abaixo e informe o código de validação:

<https://assinador.registrodeimoveis.org.br/validate>