

Direito à cidade e direitos à/da natureza: uma nova perspectiva desde a Agricultura Urbana

Right to the city and rights to/of the nature: a new perspective from Urban Agriculture

Pedro Portugal Sorrentino*, Maria Carolina Maziviero**

*Universidade Federal do Paraná, Brasil, pedropsorrentino@gmail.com

**Universidade Federal do Paraná, Brasil, pfgharkot@gmail.com

usjt

arq.urb

número 38 | set - dez de 2023

Recebido: 18/08/2023

Aceito: 16/11/2023

DOI: 10.37916/arq.urb.vi38.689



Palavras-chave:

Direito à cidade.
Natureza.
Contra-hegemonia.
Terra.
Agricultura urbana.

Keywords:

Right to the city.
Nature.
Counter-hegemony.
Earth.
Urban agriculture.

Resumo

Este artigo tem como objetivo trazer uma reflexão sobre uma nova perspectiva de direito à cidade, que ressignifique e recomponha a relação entre humanidade e natureza, de modo a contribuir para a superação da atual crise civilizatória. Ele está estruturado em 3 seções. A primeira realiza uma discussão sobre a atual crise civilizatória e sua relação com a cultura da terra hegemônica, fundada na lógica da propriedade privada e da cidade-mercadoria, apontando para a necessidade de se construir alternativas à ela. A segunda parte apresenta culturas da terra contra-hegemônicas que podem trazer uma nova perspectiva à luta por direito à cidade, incorporando as subjetividades da natureza e uma ressignificação da relação entre natureza e humanidade. A terceira apresenta as contribuições de práticas de Agricultura Urbana em Curitiba, apontando avanços em direção ao direito à cidade e à uma nova cultura da terra, mostrando alguns de seus desafios e potencialidades.

Abstract

This article aims to bring a reflection on a new perspective of the right to the city, which redefines and recomposes the relationship between humanity and nature, in order to contribute to overcoming the current civilizational crisis. It is structured in 3 sections. The first discusses the current civilizational crisis and its relationship with the hegemonic culture of land, based on the logic of private property and the commodity city, pointing to the need to build alternatives to it. The second part presents counter-hegemonic land cultures that can bring a new perspective to the struggle for the right to the city, incorporating the subjectivities of nature and a re-signification of the relationship between nature and humanity. The third presents the contributions of Urban Agriculture practices in Curitiba, pointing to advances towards the right to the city and a new culture of the land, showing some of its challenges and potential.

Introdução

O sistema capitalista neoliberal tem contribuído para desigualdades sociais e destruição ambiental em uma escala planetária, configurando diversas crises, em especial a crise ambiental. Os efeitos desastrosos do esgotamento dos recursos naturais pelo seu consumo e exploração descontrolada têm pautado a discussão sobre o modelo de “desenvolvimento” urbano e econômico. As contradições do capital, oriundas de sua lógica de funcionamento, tem demonstrado incapacidade de assegurar condições de vida digna para a maior parte da população mundial. A pandemia do coronavírus agravou esse cenário e escancarou os limites da superexploração da natureza, dos trabalhadores e trabalhadoras, colocando em xeque o projeto civilizatório, à beira do colapso. Na escala local, as assimetrias e desigualdades socioespaciais deflagram o racismo ambiental e a fragilidade dos modelos de desenvolvimento pautados na exploração ambiental, geração de resíduos, formas extrativistas de ocupação territorial, na despossessão e desterritorialização de grupos e populações. É fundamental debater as dimensões ambientais, econômicas e sociais como relações sinérgicas, sistêmicas e territorializadas, ou melhor, correlacionadas.

Distintos autores afirmam que estamos vivendo uma crise civilizatória, que afeta os fundamentos e as estruturas da civilização humana, envolvendo ameaças sistêmicas e interconectadas à manutenção da vida no planeta Terra (MORIN, 1995; LEFF, 2006; LOWY, 2021). Crise civilizatória é uma expressão que descreve a convergência de múltiplas crises a nível global, com impactos em mudanças climáticas, destruição ambiental, desigualdade econômica, guerras, crise de valores, falta de governança efetiva e instabilidade política e social (JACOBI, 2005; RIOS NETO, 2022). Entre suas consequências, destaca-se a crescente desigualdade social e concentração de renda (OXFAM, 2021), a degradação e as catástrofes ambientais alarmantes (G1, 2022; GORTÁZAR, 2021), conflitos armados na Ucrânia, Etiópia, Iêmen, Haiti, Sudão e Síria (GALLAS, 2022) e a própria pandemia de covid-19 (BURATINI, 2020; NUNES, 2020).

No Brasil, o cenário não é diferente: o país voltou ao mapa da fome, registrou mais de 700 mil vítimas do Covid-19 (muitas delas evitáveis, não fosse a necropolítica do governo à época). Passou também por um governo de extrema direita, marcado por flertes autoritários e descaso com a dignidade da vida (inclusive a humana), que contribuiu com o aumento da pobreza, da miséria, da insegurança alimentar e nutricional, da destruição ambiental, entre outros indicadores negativos¹.

Este artigo busca analisar um aspecto central dessa crise que está diretamente ligado à luta por direito à cidade, que é a questão da terra. Seu objetivo é trazer uma reflexão sobre uma nova perspectiva de direito à cidade, que ressignifique e recomponha a relação entre humanidade e natureza, de modo a contribuir para a superação da atual crise civilizatória. Ele está estruturado em 3 seções. A primeira realiza uma discussão sobre a relação da crise civilizatória e a cultura da terra hegemônica, fundada na lógica da propriedade privada e da cidade-mercadoria, apontando para a necessidade de se construir alternativas à ela. A segunda parte apresenta culturas da terra contra-hegemônicas que podem trazer uma nova perspectiva à luta por direito à cidade, incorporando as subjetividades da natureza e uma ressignificação da relação entre natureza e humanidade. A terceira apresenta as contribuições de práticas de AU em Curitiba para construção de uma nova cultura da terra/direito à cidade, mostrando alguns de seus desafios e potencialidades.

A cultura da terra hegemônica e suas contradições

A terra é o espaço físico sobre o qual acontece a maior parte da vida, ela também é de onde vêm grande parte dos alimentos necessários à vida, além dos materiais que constroem casas, bairros e cidades. É na terra e da terra que vem o sustento para a vida humana. Sem ela, não existiríamos nem existiríamos, sendo portanto algo essencial a nós.

A terra também é o húmus, a matéria essencial para a vida de muitos outros seres vivos. As plantas penetram suas raízes na terra para se firmarem e absorverem os nutrientes que necessitam, e assim formam florestas tropicais, restingas, mangues e outras formações vegetais.

¹ Felizmente, em 2022, a maioria da população brasileira elegeu um governo comprometido com a superação desse cenário, o que não está sendo uma tarefa fácil.

Os seres humanos historicamente aprenderam a manejar estas plantas e a utilizá-las a seu favor, o que levou ao surgimento da agricultura e implicou em uma das maiores mudanças na história de grande parte da humanidade, que passou de um modo de vida nômade, para uma vida sedentária (HARARI, 2015). Essa mudança foi decisiva para o surgimento das cidades e do processo de urbanização.

Apesar de a terra ser essencial à vida, Souza Filho (2021) destaca que cada povo desenvolveu uma maneira diferente de se relacionar com ela. Alguns povos têm a terra como sua mãe, Gaia. Outros veem determinada porção de terra como um lugar sagrado, um território concebido por uma força divina para dar sustentação à sua existência. Ainda, alguns povos acreditam que os humanos foram feitos da terra, moldados a partir do barro ou transformados a partir de uma planta que nela nasceu. Esses povos construíram ao longo do tempo um conjunto de significados e de formas de se relacionar com a terra, que serão chamados neste trabalho de culturas da terra.

A cultura da terra de cada povo está em constante transformação, e reflete mudanças na sua visão de mundo (cosmovisão) e/ou racionalidade. A cultura da terra hegemônica reflete a cosmovisão e racionalidade dominante, que é a instrumental, capitalista e neoliberal. Essa cultura detém hegemonia na sociedade contemporânea, ou seja, é a narrativa dominante que define uma ordem social, sendo

[...] o conjunto de ideias sobre a sociedade e interpretações do mundo e da vida que, por serem altamente partilhadas, inclusivamente pelos grupos sociais que são prejudicados por elas, permitem que as elites políticas, ao apelarem para tais ideias e interpretações, governem mais por consenso do que por coerção, mesmo quando governam contra os interesses objetivos de grupos sociais majoritários. A ideia de que os pobres são pobres por culpa própria é hegemônica quando é defendida, não apenas pelos ricos, mas também pelos pobres e pelas classes populares em geral. (SANTOS, 2016, n.p.).

A cultura da terra hegemônica é antropocêntrica, coloca a humanidade como o centro do universo, enfatizando a ideia de uma separação entre humanidade e natureza. Terra e a natureza, portanto, passam a ser consideradas “coisas” ou recursos que podem ser usados e consumidos para atender às necessidades humanas (MARX, 1999; COSTA; LOUREIRO, 2014). Desta maneira, a cultura da terra dentro da racionalidade hegemônica tem, como uma de suas principais características, o fato de considerá-la como uma mercadoria², ou seja, um produto que se compra ou se vende (SANDRONI, 1999). Seu valor reside em sua utilidade comercial, no lucro que pode ser obtido dela (valor de troca).

Entretanto, a terra difere de outras mercadorias, pois não pode ser produzida ou reproduzida por meio do trabalho e, como só o trabalho cria valor, faria com que a terra fosse uma mercadoria de valor nulo (HARVEY, 2014). Como isso não é o que efetivamente ocorre, a terra se configura como uma mercadoria especial.

Outrossim, ao contrário das mercadorias, a terra não se esgota quando utilizada para produção de algo: por exemplo, a mercadoria areia, quando transformada em vidro, é vendida junto no momento que o produto vidro é vendido, sendo seu custo agregado ao custo dele; já a terra, quando utilizada para a criação de gado, não é vendida junto com a carne, sendo passível de ser reutilizada para criar mais gado ou mesmo para outros fins, como a construção de empreendimentos imobiliários. Como colocado por Souza Filho (2015), “A terra não se esgota, é espaço que preenchido pode ser esvaziado para de novo se preencher, e, curiosamente, vale mais quanto mais livre, vazio, esteja” (SOUZA FILHO, 2015, p. 58).

Transformar a terra em mercadoria não foi algo simples, dada toda a dependência que a vida de seres humanos e não humanos têm dela. Ademais, não existia uma base jurídica que justificasse o direito absoluto sobre uma porção de terra por parte de um indivíduo. Mas como a terra, sagrada para muitas culturas e essencial para

² “MERCADORIA. Todo produto que se compra ou que se vende. É, portanto, tudo o que se produz para troca e não para uso ou consumo do produtor. Segundo Marx, a mais importante característica do capitalismo é ser um modo de produção de mercadorias. A mercadoria se apresenta, portanto, como o principal elemento universal na sociedade burguesa e serve de mediação a todas as relações sociais. No início de O Capital, seu trabalho econômico de maior alcance, Marx procura mostrar que a mercadoria tem duplo aspecto: ela é ao mesmo tempo valor de uso e valor de troca. Isto é,

destina-se a atender a uma necessidade humana (valor de uso), mas sua principal destinação, no capitalismo, é o mercado, no qual se realiza seu valor de troca. No mercado, ela é comparada com as demais mercadorias, seja por meio da troca direta, seja pela mediação da mercadoria dinheiro. Marx analisa a mercadoria a partir da teoria do valor-trabalho, seguindo e desenvolvendo os estudos de Adam Smith e Ricardo. É a quantidade de trabalho necessário à produção de uma mercadoria o elemento que possibilita que ela seja comparada às demais nas relações de troca. Assim, o preço de uma mercadoria representa a expressão monetária de seu valor” (SANDRONI, 1999, p. 383).

a existência da humanidade, passou a ser considerada uma simples mercadoria?

Souza Filho (2021) argumenta que, para que essa transformação fosse possível, foi necessário criar a abstração teórica e jurídica do direito de propriedade, dando a ela os atributos jurídicos necessários para que seja configurada em um bem individualizado e possível de ser negociado via contrato entre particulares. O direito de propriedade permitiu transformar a terra e natureza de modo geral em mercadoria, sendo expandido também para receitas de comida e remédios (patentes), a nomes de estação de metrô e de estádios (*naming rights*) e até mesmo a ideais (patente intelectual), transformando tudo isso em mercadorias dotadas de valor comercial.

Esse direito, em sua concepção moderna e individualista, é uma criação recente na história da humanidade, tendo pouco mais de três séculos de existência, e foi construído a partir do pensamento do filósofo iluminista John Locke (SOUZA FILHO, 2021). De acordo com Souza Filho (2021), nesse período a propriedade privada tornou-se a base de todos os direitos e, mais do que isso, a pedra fundamental do próprio Direito Moderno: os contratos de trabalho, as compras e vendas de mercadorias, os salários... direitos diretamente atrelados e dependentes do conceito de propriedade privada.

Ainda que não seja um “direito natural”, como defendido por Locke, o direito de propriedade foi historicamente naturalizado e transformado, refletindo a racionalidade hegemônica de cada época e configurando sua cultura da terra dominante. Por ser hegemônico, esse direito poucas vezes é questionado, sendo objeto de desejo de todas as classes sociais, inclusive dos mais pobres, historicamente excluídos e prejudicados por ele.

O direito de propriedade, por sua característica excludente (DARDOT; LAVAL, 2015), quando naturalizado e assumido como a principal forma (e por vezes a única) de se acessar a terra, fez com que parte significativa da humanidade fosse privada do acesso à terra - essencial à vida -, seja por não ter recursos monetários para acessá-la dentro da lógica da propriedade privada, seja pelo caráter limitado que a mercadoria terra tem, ou mesmo seja por viver de acordo com uma cosmovisão em que a propriedade privada da terra não faça sentido.

De acordo com Souza Filho (2021), esse último ponto é o caso dos povos originários do território onde hoje é o Brasil e a América, que mesmo tendo culturas diferentes

entre si, não concebiam formas de direito individual sobre a terra. Assim, no momento em que o acesso à terra passou a ser regulado pelo direito de propriedade privada individual, esses povos se tornaram sem terra perante a lei e tiveram seus modos de vida invisibilizados.

Por exemplo, o povo Guarani tem uma cultura da terra e do território que não se restringe a limites e fronteiras arbitrárias, mas em “uma composição da biodiversidade, na qual o povo se integra” (SOUZA FILHO, 2021, p. 96). Além disso, eles “afirmam que só podem viver onde estão as plantas e animais que sobram das intervenções antrópicas civilizadas” (SOUZA FILHO, 2021, p. 96), ou seja, a relação deles com a terra não se limita a um ponto geográfico, e sim à natureza que nela habita.

Como apontado por Souza Filho (2021):

Na concepção desse povo, os europeus não invadiram o seu território, não é uma questão de respeitar fronteiras, todos podem usar a terra, homens, animais e plantas, os europeus não foram invasores, mas destruidores, o seu pecado não foi de invasor dos domínios alheios, mas de destruidor, os Guarani não entendem que a vítima tenha sido eles, mas a terra (SOUZA FILHO, 2021, p. 96).

Assim como os Guarani, outros povos têm culturas da terra que vão além de mera fonte de subsistência, sendo por vezes sagrada e impossível de ser apropriada individualmente. Souza Filho (2021) afirma que para esses povos a propriedade privada da terra não traz felicidade, “ao contrário, por se assentar num individualismo excludente, gera conflitos que se estendem desde o vizinho até um pacífico povo distante” (SOUZA FILHO, 2021, p. 98).

A privação ao uso da terra atrelada à lógica da propriedade privada está diretamente ligada à reprodução das condições de desigualdade, dado a essencialidade que a terra tem para a vida (SOUZA FILHO, 2021). Tomando como exemplo o acesso à moradia digna - direito intimamente ligado ao acesso à terra -, o déficit habitacional brasileiro estava, em 2017, na casa dos 7,78 milhões de moradias (ABRAINC, 2019). Maricato (1996) e Ferreira (2005) apresentam de forma clara como se deu o processo da urbanização no Brasil pela “industrialização dos baixos salários”, que levou a propriedade imobiliária formal a ser historicamente quase um artigo de luxo.

Para além da questão da desigualdade social, a lógica da terra como mercadoria contribui para a destruição em massa da natureza, de modos de vida não

hegemônicos e de patrimônios culturais. De acordo com Souza Filho (2015), o valor da terra como mercadoria está diretamente atrelado ao quão vazia ela está. Quando ocupada por uma floresta, por espécies ameaçadas de extinção, por um povo originário ou por um patrimônio arquitetônico, ela perde valor, pois sua ocupação representa um entrave ao desenvolvimento da produção capitalista.

Assim, a busca insaciável pela mercadoria terra implica, entre outras coisas, na pressão política contra a demarcação de unidades de conservação, de áreas de proteção ambiental e de refúgios da vida silvestre e a favor da desregulamentação ambiental e de legislações menos restritivas; contra a demarcação de territórios coletivos indígenas, quilombolas e de outras comunidades tradicionais e a favor da titulação individual de terras (facilitando sua inserção no mercado); contra a preservação do patrimônio cultural, arquitetônico e paisagístico e a favor de sua destruição e abandono. Essa pressão aumenta e se converte em retrocessos na medida em que aumentam as possibilidades de lucro decorrentes da transformação da terra em mercadoria.

A transformação da terra em propriedade privada e mercadoria, além de colocar seu valor de troca acima de seu valor de uso, esvaziou e silenciou seus mais diversos significados, o que levou a sérias consequências para humanos e não-humanos (Houdart, 2015). Esse esvaziamento levou a uma superexploração da natureza, estressando e destruindo uma enorme diversidade de ecossistemas e levando a uma série de desastres socioambientais, estando intimamente ligado ao número de espécies cada vez maior que estão ameaçadas de extinção ou extintas, ao desmatamento e à mineração desenfreados, à destruição de ecossistemas e ao desequilíbrio ambiental. Além disso, esse esvaziamento silenciou outras racionalidades e cosmovisões que tinham com a terra uma relação não pautada meramente pela sua utilidade, como é o caso do povo Guarani.

Assim, a lógica da terra como mercadoria e propriedade privada tem consequências perversas para grande parte da humanidade e também para os outros seres vivos, destruindo inúmeros ecossistemas e levando a uma série de cercamentos de lugares, cerceamentos de direitos e aniquilação de modos de vida não hegemônicos (ROLNIK, 2015).

Por fim, uma consequência da transformação da terra em mercadoria e propriedade privada tem relação com a luta por direito à cidade e a produção do espaço urbano

na lógica capitalista e neoliberal. A cultura da terra hegemônica utiliza o direito de propriedade (sua pedra fundamental) para produzir o espaço urbano contemporâneo, de modo a extrair o lucro máximo dessa produção e a facilitar os processos de circulação e acumulação do capital. As cidades dentro dessa lógica (cidade-mercadoria) tem como valores o individualismo, a competição, o consumismo e a mercantilização da natureza e de todas as esferas da vida - o acesso à terra, à água, à educação e saúde, aos serviços e ao saneamento básico, ao transporte coletivo e ao direito de ir e vir, ao lazer, à paisagem e ao meio ambiente... tudo é privado ou privatizado. Seu espaço é inteiramente pautado pela supremacia do valor de troca sobre o valor de uso, levando a cidades caracterizadas por processos de gentrificação, elevada desigualdade e segregação socioespacial, pobreza urbana, informalidade, violência, centralidade do automóvel, cercamentos e restrições ao uso dos espaços, degradação ambiental e insegurança alimentar (COBOS, 2014; ROLNIK, 2015).

Com esses argumentos, buscou-se apontar para algumas das contradições e consequências da cultura da terra hegemônica, que tem relação direta com o atual cenário de crise civilizatória. É necessário construir alternativas que repensem, reestruturarem e restabeleçam uma relação harmônica, equilibrada e verdadeiramente sustentável com a natureza, não condicionando-a a uma simples mercadoria, enfrentando assim valores como o individualismo, a competitividade, o consumismo e o utilitarismo e, superando o paradigma de desenvolvimento atualmente hegemônico, centrado na ideia de desenvolvimento econômico ilimitado. O próximo tópico discutirá sobre esse assunto.

Culturas da terra contra-hegemônicas e uma nova perspectiva de luta pelo direito à cidade

Frente às consequências da cultura da terra hegemônica, em todo o mundo uma enorme diversidade de grupos e movimentos orientados por outras racionalidades e cosmovisões resistem, contestam e/ou enfrentam essa hegemonia, buscando construir (e historicamente construindo) outros significados e formas de se relacionar com a terra, configurando culturas da terra socioambientalmente mais justas, sustentáveis e democráticas (KRENAK, 2019; 2020). Isso reflete nas relações entre humanos e humanos, humanos e outros seres vivos, humanos e a terra e a natureza de modo geral. Essas formas de existência e de resistência são chamadas

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente gradação são chamados de índios, indígenas, ou povos indígenas, mas a todos (KRENAK, 2019, p.24).

neste trabalho de culturas da terra contra-hegemônicas.

A seguir, buscar-se-á apresentar algumas poucas - mas inspiradoras - ideias que podem apoiar o enfrentamento da atual crise e da lógica capitalista, sem a pretensão de esgotar o debate ou de limitar o leque de possibilidades desse enfrentamento - o objetivo é justamente o contrário. Defende-se que a construção de uma nova cultura da terra é possível, apresentando alguns princípios, valores e estratégias que podem ajudar na luta para alcançá-la. Para isso, será utilizada a perspectiva da ecologia dos saberes (Santos, 2014), buscando-se mobilizar autores acadêmicos e não acadêmicos, mas que apresentem cosmovisões sobre a cultura da terra que possam combater a lógica hegemônica, oferecendo alternativas para sua superação.

A superação da cultura da terra hegemônica envolve, antes de tudo, o enfrentamento da racionalidade neoliberal, que instrumentaliza e cerca a vida em suas múltiplas possibilidades. Faz-se central resgatar e construir culturas da terra que demonstrem maior capacidade em prover qualidade de vida para todas e todos - incluindo os outros seres vivos, com respeito à diversidade de modos não hegemônicos de habitar o planeta, à manutenção do equilíbrio ecológico e à biodiversidade. Muitos povos já fazem isso há centenas ou milhares de anos como os povos indígenas, cujas reservas são as áreas mais preservadas do território brasileiro (MODELLO, 2021).

Seguindo o pensamento do líder indígena, ambientalista, filósofo e escritor Ailton Krenak (2019), uma das chaves para compreender a destreza de muitos desses povos em conviver em harmonia com a natureza é o fato de suas cosmovisões atribuírem a ela significados e subjetividades que vão muito além do campo da utilidade. Como exemplo, Krenak (2019) conta que o Rio Doce - chamado pelos Krenak de Watu - é o avô de seu povo, e que a montanha que fica a frente da aldeia Krenak tem nome (Takukrak) e personalidade. Também conta a história de uma anciã do povo Hopi - cujo território fica nos Estados Unidos -, cuja irmã é uma rocha.

Salvo raríssimas exceções, uma pessoa não vai destruir sua irmã ou envenenar seu avô, e isso está na raiz do fato de que as áreas indígenas do Brasil são territórios que registram índices de desmatamento muito inferiores ao do restante do país. Segundo Krenak (2019):

Assim, Krenak (2019) defende que o reconhecimento e a valorização da natureza como portadora de subjetividade vai diametralmente contra o silenciamento e a transformação da natureza em mercadoria, imposto pela lógica hegemônica, e pode ser uma forma de apoiar o enfrentamento à atual crise civilizatória.

O autor afirma que a separação entre humanidade e natureza tem implicando no exercício do poder, na exploração e na destruição do humano sobre o não humano. Além disso, critica também a ideia intrínseca à racionalidade hegemônica de que somos uma única humanidade, que busca homogeneizar todas as formas de viver no planeta dentro da lógica da mercadoria, tomando o planeta cada vez mais próximo de ser uma única paisagem, habitada por uma única humanidade, baseada em valores como o consumismo e o individualismo, em que tudo se resume ao acesso ao kit civilização, que inclui o acesso a mercadorias como carros, celulares, viagens, etc (KRENAK, 2019). Segundo o autor:

Os povos do Caribe, da América Central, da Guatemala, dos Andes e do resto da América do Sul tinham convicção do equívoco que era a civilização. Eles não se renderam porque o programa proposto era um erro: “A gente não quer essa roubada”. E os caras: “Não, toma essa roubada. Toma a Bíblia, toma a cruz, toma o colégio, toma a universidade, toma a estrada, toma a ferrovia, toma a mineradora, toma a porrada”. Ao que os povos responderam: “O que é isso? Que programa esquisito! Não tem outro, não?” (KRENAK, 2019, p. 14).

Essa lógica de pensamento, além de construir uma única humanidade e uma única paisagem, impossibilita a existência de múltiplos mundos. Ele aponta que:

Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na

terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. “Vamos separar esse negócio aí, gente e terra, essa bagunça. É melhor colocar um trator, um extrator na terra. Gente não, gente é uma confusão. E, principalmente, gente não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra.” Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar? A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (KRENAK, 2019, p. 11).

O autor afirma que, para superar a separação da humanidade e da natureza e experimentar viver e estar no mundo de outra maneira, não é necessário estar inserido em uma cultura vinculada a outra cosmovisão, bastando convocarmos “a experiência de estarmos harmoniosamente habitando o cosmos: é possível experimentar isso na nossa vida cotidiana sem se render a todo esse terrorismo da modernidade” (KRENAK, 2020 p. 37). Assim, Krenak (2019; 2020) nos inspira com ideias que questionam o modo hegemônico de habitar o planeta. Ele aponta que a defesa do direito à terra pelos povos indígenas não é somente a defesa do direito a acessá-la, mas como o direito da própria terra, a partir de uma cosmovisão em que natureza e sociedade não são consideradas opostos. O autor critica a visão de desenvolvimento baseada no progresso e na ideia de uma história linear, afirmando que “nossa ideia de tempo, nossa maneira de contá-lo e de enxergá-lo como uma flecha - sempre indo para algum lugar -, está na base do nosso engano, na origem de nosso descolamento da vida” (KRENAK, 2020, p. 37).

Krenak (2019) nos convoca a investir em alianças afetivas com os povos marginalizados, como caiçaras, indígenas, quilombolas e aborígenes, para garantir sua existência e adiar o fim do mundo. Krenak, assim como outras autoras como Primavesi e Shiva, compreendem a terra e a Terra como organismos vivos.

Ana Primavesi é uma das maiores referências no campo de estudo das ciências do solo, tendo contribuído significativamente com as áreas da agricultura orgânica, da agroecologia e da educação para a sustentabilidade agrícola. Em um de seus principais trabalhos, intitulado “Manejo Ecológico do Solo: a agricultura em regiões tropicais” (PRIMAVESI, 1979), a autora defendeu o entendimento do solo como

organismo vivo e complexo, demonstrando a importância da preservação do solo e da interação entre os organismos vivos em ecossistemas agrícolas, mostrando que o solo saudável é essencial para a produtividade agrícola sustentável e destacando a importância do manejo ecológico do solo para garantir sua biodiversidade, saúde e atividade microbiana.

Vandana Shiva é uma filósofa, física, ativista e ecofeminista indiana, conhecida por suas contribuições no campo da ecologia, agricultura sustentável e direitos das mulheres. Suas principais ideias giram em torno da proteção do meio ambiente, da soberania alimentar, da justiça social e ambiental, da biodiversidade, do poder das sementes, da economia local e comunitária e da ecologia feminista. Shiva destaca a importância de se reconhecer o conhecimento e a sabedoria tradicionais das mulheres e de garantir sua participação nas decisões relacionadas ao meio ambiente e à sustentabilidade (SHIVA, 2021).

Do pensamento de Shiva (2020), apreende-se que uma cultura da terra contra-hegemônica deve ter por princípio o cuidado com a terra a partir de uma agricultura agroecológica e biodiversa. A autora defende a importância da soberania alimentar, que é o direito dos povos de controlar seus próprios sistemas alimentares, ressaltando a necessidade de proteger a biodiversidade e cultivar a terra de maneira natural, em harmonia com a natureza, o que segundo suas pesquisas, apoia no enfrentamento da crise climática. A autora também defende a enorme capacidade regenerativa da Terra, afirmando que, comparado ao que a Terra pode fazer, nosso papel é pequeno. Isso foi o que “os povos indígenas entenderam: que eles não são os mestres ou os artífices da teia da vida, mas são um fio nela, e seu trabalho é não causar danos e curar quando necessário. Nosso trabalho agora é curar o planeta, curar e descolonizar nossas culturas.” (SHIVA, 2021, n.p.).

No trabalho para recuperar o planeta, as sementes desempenham um papel essencial, por isso a importância de preservá-las em sua biodiversidade e livrá-las do controle das grandes corporações. Segundo a autora, “o poder da semente é que mesmo só uma já é suficiente para fazer um sistema crescer novamente. Uma pessoa com outra imaginação, uma comunidade na Amazônia é o suficiente” (SHIVA, 2021, n.p.). Shiva (2020) também defende a importância da biodiversidade, que está na base da nossa existência enquanto espécie, pois todo o alimento que consumimos é resultado da biodiversidade do planeta.

Por fim, Shiva (2022) defende que, para o enfrentamento ao sistema hegemônico, são importantes os valores da simplicidade, da coragem, do poder de compartilhar e da ideia de pertença:

A pertença significa saber quem você é, suas relações, o que faz você se sentir em casa, e para mim significa saber que fazemos parte da família da terra. Claro, temos mães e pais, parentes, filhos. Mas esse não é o limite da nossa família. Nós somos a família da terra. Você não pode excluir as árvores, sem elas não teríamos oxigênio. Portanto, pertencer significa conhecer nosso lugar ecológico na teia da vida. Significa que a Terra é a nossa casa. E cuidar dela é a verdadeira economia (SHIVA, 2022, n.p.).

Os valores e princípios apresentados até aqui encontram aderência em ideias e movimentos de todo o mundo, como a filosofia do Bem Viver (ACOSTA, 2016), a ecologia política e racionalidade ambiental (LEFF, 2012; 2015) e o movimento ecosocialista (LOWY, 2021). Entre outras coisas, esses movimentos ensinam que a construção de uma cultura da terra que supere a hegemônica passaria por uma mudança cultural profunda, construindo uma racionalidade que tivesse como princípio a (bio)diversidade, a pluralidade e plurinacionalidade, a pertença e pertencimento à natureza. Um ponto de partida potente é o enfrentamento à instrumentalização da natureza e da terra e a recomposição da ligação da sociedade com a natureza, superando a visão antropocêntrica que nos coloca como centro do universo e apartados da natureza.

Esse ponto de partida diminui nossa vaidade e contribui para um olhar mais sensível do mundo à nossa volta. Passaria pela superação da visão instrumental do mundo, em que a natureza não passa de um objeto a ser dominado, e daria lugar a uma visão em que as humanidades fazem parte da natureza, e que os outros animais, os vegetais, as montanhas, os rios e a própria Terra passassem a ser portadores de subjetividades e dotados de direitos. Os direitos da natureza são uma abordagem jurídica e filosófica que reconhece que os ecossistemas e os elementos naturais possuem direitos próprios, independentemente de seu valor utilitário para os seres humanos. A ideia é que a natureza não seja vista apenas como uma propriedade ou um recurso a ser explorado, mas como um sujeito de direito que merece proteção e consideração.

Essa cultura adequaria suas práticas aos ciclos da natureza, aprendendo com ela a sabedoria em conviver e se beneficiar de seus processos, baseado em saberes

ancestrais e em práticas como a da agroecologia. Essa cultura da terra poderia ter como princípio a solidariedade, a autonomia, o respeito à diversidade, a democracia direta, a luta por justiça social e ambiental, os direitos coletivos acima dos individuais, o enfrentamento ao consumismo, individualismo, utilitarismo e antropocentrismo. Além disso, o tempo nessa nova cultura deixaria de ser produtivista e inserido numa lógica de progresso linear e passaria a ser sagrado, valorizando o tempo para o lazer e o ócio, para a participação democrática nas tomadas de decisão e para fruição da experiência de se estar vivo. Essa cultura enfrentaria o esvaziamento de sentidos da vida em favor de uma humanidade e paisagem única por meio da criatividade para se imaginar novos mundos, contar novas histórias e construir novas narrativas.

Ainda, essa cultura demandaria uma reorientação da economia para a satisfação de nossas necessidades básicas, e não para a produção de mercadorias, substituindo a eficiência pela suficiência. Essa cultura também representaria não apenas uma mudança no sistema econômico, mas uma mudança radical no modo de ser e estar no planeta.

Segundo Dardot e Laval (2015; 2017), o modo hegemônico de habitar o planeta está assentado no direito de propriedade privada, apontando que ele se tornou constitutivo do modo de ser humano dentro do capitalismo. Assim, enfrentar a lógica da propriedade privada é também enfrentar o estilo de vida atrelado a ela - com seus valores de competição, individualismo e consumismo.

Uma estratégia para esse enfrentamento seria o estabelecimento dos Comuns. Esse princípio não se baseia na ideia de propriedade pública - pois essa se mantém como propriedade - nem na ideia de bem comum - pois quando se considera algo como um bem, mantém-se a possibilidade de sua apropriação tutelada dentro da lógica da razão instrumental. Longe de se confundir com um objeto de propriedade, os Comuns exprimem acima de tudo a dimensão do indisponível e do inapropriável (DARDOT; LAVAL, 2017). Podem ser entendidos como princípio ético político emancipatório, que rege um processo concreto de repensar o modelo econômico vigente e de reorganização da existência humana.

Os autores apontam que nada é em si ou por natureza “comum”, sendo necessário a existência de uma práxis instituinte para estabelecê-lo. A práxis instituinte é uma prática que visa instituir um comum ou manter e reforçar a sua instituição já

efetuada. Em última análise são as práticas sociais e somente elas que decidem sobre o caráter “comum” de uma coisa ou de um conjunto de coisas.

Além disso, o direito de uso dos Comuns não tem efetividade se estiver desvinculado do direito de coprodução das regras do uso comum (DARDOT; LAVAL, 2017). Segundo os autores:

O uso pelo uso é um direito inofensivo de consumir uma parte individual de um “bem” cujo destino depende acima de tudo da boa vontade do(s) proprietário(s) ou, na melhor das hipóteses, um direito de “gerir” um “recurso” controlado por uma instância que é a única habilitada a tomar decisões. É fundamental que o uso comum seja vinculado à codecisão relativa às regras e à coobrigação resultante dela (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 392).

Sem essa vinculação, o uso - ou aquilo que de que é feito o uso - não pode ser considerado realmente Comuns. Dardot e Laval (2017) afirmam que, para configurar-se efetivamente como tal, é necessário a existência de um dever negativo de não atentar contra o direito dos outros usuários do comum e de um dever positivo de conservar o comum sob responsabilidade coletiva. O essencial reside na coprodução de regras de direito por um coletivo - que devem ser revisadas regularmente por ele próprio - e na “obrigação” que se aplica igualmente a todos aqueles que participam da construção do comum (DARDOT; LAVAL, 2017).

De acordo com os autores (2017), a obrigação que nasce da instituição dos Comuns como princípio não tem caráter sagrado ou religioso; sua força advém do engajamento prático que liga aqueles que elaboraram coletivamente as regras pelas quais o indisponível se encontra subtraído de toda lógica de apropriação. Assim, configuraram-se como “um novo ‘modo de produção’ ou, ainda, um terceiro a se interpor entre o mercado e o Estado: o novo nome de um sistema de práticas e de lutas (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 271).

Assim, a emancipação pelos Comuns consistiria em participação ativa nas atividades ou tarefas desenvolvidas por um coletivo em torno de algo que ele considere comum, como uma praça, um território, um saber, uma horta ou uma escola, gerando vínculos e conectando o coletivo pelo fazer comum (DARDOT; LAVAL, 2017).

Dardot e Laval (2017) apontam que esse princípio enfatiza a importância da descentralização do poder, da solidariedade, da responsabilidade compartilhada e do mutualismo - que engloba a autonomia comunal e a cooperação econômica -,

fazendo frente à centralização política e “insolidariedade” econômica do atual sistema. O movimento do comum tem sido aplicado em várias áreas, como a gestão de terras, o conhecimento aberto, o software livre, o compartilhamento de bens e serviços, e a luta contra patentes de sementes (a qual Vandana Shiva faz parte).

Posto tudo isso, fica evidente que a transição para uma nova cultura da terra demanda mudanças culturais profundas. Uma estratégia que pode contribuir nesse sentido é a construção de processos educadores libertários, ambientalistas e revolucionários. Não a educação bancária ou prescritiva, na qual o conhecimento é “depositado” na mente das pessoas sem passar por um processo crítico, mas a educação na perspectiva de Paulo Freire (1987), a educação libertária, em que as pessoas se eduquem e libertem coletivamente para a autonomia e para a felicidade.

Além disso, como apontado por Sorrentino et al (2020), essa educação tem que ser ambiental, crítica e revolucionária, construindo um projeto que promova a transição educadora ambientalista por meio de processos que analisem os limites do capitalismo e promovam a dignidade humana a partir da atuação local e da busca pela garantia de três tríades de direitos a todas e todos: acesso a terra, teto e trabalho (como já defendido pelo Papa Francisco); saúde, educação e natureza; participação, comunicação e espiritualidade.

Assim, de acordo com Sorrentino e Nunes (2020, p. 363), esse processo educador poderia efetivamente apoiar na construção de mudanças culturais baseadas no bem viver, na simplicidade voluntária e na solidariedade sincrônica e diacrônica com todos os humanos e com as demais espécies, de modo a construir uma nova cultura da terra, do território e da Terra.

Uma outra estratégia essencial à construção de uma nova cultura da terra e que deve integrar a luta por direito à cidade é a disputa pelo Estado e pelo planejamento urbano institucionalizado, dado o papel que eles desempenham na manutenção da hegemonia sobre a terra, especialmente por conta de sua atribuição de regular o acesso e o uso da terra pelas pessoas. Ao regular determinado território exclusivamente dentro da lógica da propriedade (privada ou pública), o Estado impõe a ideia de cercamento aos que vivem nesse território. Os que não quiserem viver de acordo com ela, são considerados fora da lei. O Estado também contribui para a manutenção da cultura da terra hegemônica quando cria políticas públicas de titulação em massa ou de acesso à moradia única e exclusivamente via propriedade privada e

individual. Além disso, quando o Estado faz grandes obras de infraestrutura que permitem a exploração de determinado território, como portos, rodovias e oleodutos, ele também contribui diretamente para a ocupação desse território dentro da lógica capitalista da terra como mercadoria.

Ainda que o Estado seja essencial na reprodução dessa cultura da terra, ele também pode atuar no sentido oposto. Defende-se aqui a visão de Poulantzas (1985) do Estado como estratégico à luta pela superação do atual sistema, dado que este, enquanto agente regulador e também enquanto construtor de políticas públicas, pode impactar positivamente nessa luta: por exemplo, quando reconhece formas de uso e apropriação da terra diferentes da propriedade privada ou quando demarca territórios indígenas.

Poulantzas (1985) afirma que, para uma mudança mais profunda no sistema político-econômico, é também necessário utilizar-se da estrutura estatal como estratégia e não como fim. Para o autor, o Estado não é um monolito, um sujeito dotado de vontade própria, e sim uma relação, uma condensação material das forças e disputas sociais de determinado tempo.

Dentro da luta pela construção de uma cultura da terra contra-hegemônica, disputar o Estado significa disputar a criação de políticas públicas comprometidas com processos educadores libertários e ambientalistas; disputar a lógica de produção (e a própria produção) do espaço urbano e a regulação de seu uso do solo; disputar as narrativas e conceitos de desenvolvimento sustentável; disputar os paradigmas de sociedade e cidade; disputar a legislação e suas implicações, corrigindo e fazendo acertos de contas históricos; disputar a construção de um Estado comprometido com a promoção da autonomia e da democracia direta.

Além disso, quando se trata do planejamento urbano institucionalizado, Pereira (2021) aponta que disputá-lo é uma forma de impor limites à propriedade privada e de ter a possibilidade de reconhecer práticas cotidianas de apropriação do solo, como o uso do solo para suprir a necessidade de moradia ou de alimento. Uma atualização do conceito de propriedade indicaria a possibilidade de um conceito em função do uso e do reconhecimento dessas demandas cotidianas.

Desta forma, assume-se aqui a perspectiva de que disputar o Estado, inclusive o planejamento urbano institucionalizado, é também uma estratégia para a superação

da cultura da terra hegemônica e para a construção de uma nova estrutura social ancorada na terra.

Tendo em vista os princípios, valores e estratégias apresentados até aqui para construção de uma cultura da terra contra-hegemônica, como aproximá-los da luta por direito à cidade e da problemática urbana? É o que alguns movimentos, lutas e projetos políticos vem tentando fazer.

Caminhos possíveis: agricultura urbana contra-hegemônica em Curitiba

Diversas lutas urbanas contemporâneas têm reivindicado a construção de um novo modo de vida urbano, contrapondo-se à produção do espaço urbano capitalista e a lógica da cidade mercadoria. Agregam a seu repertório princípios e valores como o da promoção da autonomia, da democracia direta, do respeito à natureza, entre outros como os apresentados no tópico anterior. São os casos das lutas por moradia, do cicloativismo, do movimento de hortelãs e hortelões urbanos, das ocupações culturais e de muitas outros grupos, para os quais o direito à cidade é compreendido como acesso justo e equitativo aos recursos ambientais, mas também como direito à vida, à existência, à habitar o planeta. Mais do que cidadãos, esses grupos almejam tomarem-se partícipes – como aqueles que partilham das decisões e do “fazimento” da cidade do futuro, mas sobretudo da cidade que se constitui no presente.

Essas lutas contém possibilidades emancipadoras, ainda que simultaneamente suprimidas pela estrutura capitalista-neoliberal. Configuram-se, portanto, como alternativas emancipatórias latentes no presente, devido às contradições das relações sociais existentes (BRENNER, 2018). Isabelle Stengers (2005) explora a ideia de ecologia das práticas como categoria analítica que possibilita explorar outras racionalidades, desde as margens, que nos desloquem do sistema de racionalidade capitalista. A proposta da autora consiste em compreender os eventos do mundo (práticas) como uma realidade dinâmica e processual, onde o real é fluxo e não uma cristalização. Para isso, o território é central.

As práticas comunais instituintes, agindo conscientemente para forjar o inapropriável, produzem Comuns que se materializam na cidade, e reivindicam o direito à vida em uma perspectiva mais ampla, demandando a própria cidade como Comum (TONUCCI FILHO, 2020; STAVRIDES, 2016; 2021).

São os casos de lutas como a Primavera Árabe, o *Occupy Wall Street*, o Municipalismo na Espanha (BOLLIER, 2016; TONUCCI FILHO, 2020) e a Causa Mais Bonita da Cidade, em Curitiba (MAZIVIERO e CARMO, 2023). Em comum, essas iniciativas produzem Comuns que se materializam na cidade, e reivindicam o direito à vida urbana em uma perspectiva mais ampla, reivindicando a própria cidade como comum (TONUCCI FILHO, 2020; STAVRIDES, 2016; 2021).

A potência dessas práticas reside na dimensão conflituosa e contraditória da vida nas cidades, que demanda negociações e inventividade como ingredientes necessários ao cotidiano, “especialmente em cidades onde muitos não têm acesso fácil ou nenhum acesso à infraestrutura urbana” (STAVRIDES, 2021, p. 9). Para o autor, o compartilhamento une os atos diários de mobilização das potencialidades da cidade, e que o compartilhamento de conhecimento junto aos espaços de encontros e às relações de apoio fornecem meios para as pessoas sobreviverem aos riscos do meio urbano e aproveitarem suas oportunidades. Isso faz com que Dardot e Laval (2017) reconheçam que os pobres urbanos são um dos principais criadores de comuns.

Stavrides (2021) sugere que a comunização urbana está liberando o poder da colaboração e da criatividade coletivas, e as lutas para apropriar a cidade como um meio compartilhamento transformam fragmentos da cidade e produzem novos padrões de espaço urbano, que fogem da lógica da propriedade privada - como as moradias produzidas por movimentos sociais da América Latina.

Assim, diversas práticas urbanas oferecem aprendizados valiosos para a construção de uma alternativa à cidade neoliberal e à cultura da terra hegemônica, e podem contribuir para uma atualização da luta mais ampla por direito à cidade. Propõem um horizonte alternativo que pode forjar oposição progressiva à altura dos desafios do nosso tempo histórico, transformando o capitalismo com utopias reais (WRIGHT, 2019).

Uma dessas práticas é a que se estrutura em torno do tema da agricultura urbana (AU). Essa luta tem como um de seus elementos centrais o acesso à terra urbana, e adquire grande relevância ao trazer para o urbano temas geralmente associados ao rural, como o da agroecologia e o da biodiversidade, o que contribui na superação da visão dualista entre rural e urbano, ou entre humanidade e natureza, além de empoderar comunidades na defesa de sua autonomia, estando relacionada ao

suprimento de uma necessidade vital, o alimento, e também ao fortalecimento de laços comunitários e de estratégias de autogestão.

No Brasil, já existem lutas urbanas que têm incorporado a AU a seus repertórios, o que tem evidenciado seu potencial na luta contra-hegemônica. São os casos do coletivo Agroecologia na Periferia, que atua na região metropolitana de Belo Horizonte (TOFANELLI, 2018) e de movimentos sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que em Curitiba tem organizado hortas comunitárias junto a comunidades (MST, 2020; 2021), e o Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST), que tem incorporado hortas comunitárias aliadas às cozinhas solidárias nas ocupações que coordena em São Paulo (HORTAURBANA.MTST, 2023), Curitiba (MTST-PARANÁ, 2021) e outras cidades.

Como colocado por Paolinelli e Canettieri (2019), as práticas relacionadas à dimensão do cotidiano, como é o caso das hortas comunitárias, podem fortalecer o repertório de movimentos sociais, contribuindo às suas lutas quando aliadas à atuação institucional e à ação direta. Essas experiências apontam para caminhos possíveis de fusão das lutas sociais, já que aliam produção de alimento, reivindicação do direito de moradia e do acesso à terra, subversão da lógica neoliberal da propriedade privada e denúncia do não cumprimento da função social da propriedade (pois ocupam terrenos ociosos), entre outras coisas.

Em pesquisa sobre práticas de AU em Curitiba, Sorrentino (2023) constatou que as práticas de AU podem contribuir com o enfrentamento da lógica da propriedade privada e da terra/cidade-mercadoria. O autor verificou uma transformação da visão das hortelãs e dos hortelões investigados em relação à cidade, à qualidade do espaço urbano e aos usos e apropriações dele, evidenciando o potencial educador das práticas de AU na perspectiva da educação libertária (FREIRE, 1987) e da educação ambiental crítica e revolucionária (SORRENTINO ET AL, 2020), de modo a contribuir para mudanças culturais que superem a cultura da terra hegemônica, fundada na lógica da propriedade privada e da terra como mercadoria.

Esse potencial educador acaba afetando tanto os diretamente envolvidos com as práticas de AU, quanto os que circulam onde elas estão localizadas: o local em que ocorrem essas práticas se transforma em um laboratório de produção de espaços contra-hegemônicos e em uma “vitrine” de possibilidades de outros modelos de cidade, inspirando as pessoas que passam em frente a elas para formas de uso e

apropriação do espaço urbano baseadas na agroecologia, utilizando ecotecnologias como cisternas, bioconstrução e composteiras.

As práticas de AU também aumentaram a sensibilidade das hortelãs e hortelões em relação à natureza, dando indícios de como o envolvimento com a AU pode potencializar mudanças culturais que recomponham a relação entre a humanidade e a natureza, superando a visão de mundo antropocêntrica e dando lugar ao entendimento de que a humanidade é natureza, assim como outros animais, árvores, fungos, terra, rios e montanhas o são. Todas, todos e tudo são partes de um mesmo todo, interconectado e interdependente, a que chamamos de natureza.

Essas práticas provocam os sujeitos a repensarem sua relação com o meio ambiente e a forma como se constrói o ambiente urbano: quando você come aquilo que planta, aumenta a preocupação com o acesso à terra e à água, com a poluição do solo e do ar e a contaminação ou diminuição da qualidade de suas plantas/alimento, e busca-se alternativas para recuperação ambiental desses lugares.

Outro apontamento da pesquisa de Sorrentino (2023) foi em relação à dinâmica socioespacial do espaço urbano produzido pelas práticas investigadas, que vem transformando sobremaneira espaços residuais do urbano capitalista, como terrenos baldios, depósitos de lixo, faixas de segurança de trilhos do trem (FIGURA 1) e linhões de transmissão de energia (FIGURA 2). Com a implantação de hortas, essas áreas vêm se transformando em lugares orientados por valores como solidariedade, diversidade, coletivismo, autonomia, respeito, cuidado e carinho, enfrentando o individualismo, o consumismo e a alienação, característicos da racionalidade instrumental-capitalista-neoliberal.

Além dos conhecimentos sobre as potencialidades da AU, o trabalho também mostrou alguns de seus limites, evidenciando que a prática da AU *per se* não necessariamente é contra-hegemônica, podendo existir em total harmonia com o sistema capitalista e a lógica neoliberal, inclusive se constituindo como mais uma mercadoria dentro dessa lógica. Em concordância com Schwantes (2018), é importante não superestimar os poderes da AU, dado que ela sozinha não implica em mudanças sociais profundas necessárias à superação da ordem capitalista, podendo inclusive existir em harmonia com essa ordem (MCCLINTOCK, 2017).



Figura 1: Horta ao lado do trilho do trem. Fonte: Os autores (2023)



Figura 2: Horta sob linhão de transmissão de energia elétrica. Fonte: Os autores (2023)

A Agricultura Urbana também é fortemente afetada pela lógica individualista da racionalidade hegemônica, tendo como um de seus principais desafios a luta por manter o coletivo atuante, unido, auto-organizado e autofinanciado. Outra grande dificuldade é a de as hortelãs e os hortelões enfrentarem a inconciliável contradição entre

o tempo de dedicação às práticas e o tempo numa sociedade capitalista.

Sorrentino (2023) ainda demonstra que a prática da AU contribuiu para que os sujeitos envolvidos com elas repensassem sua relação com a natureza, e isso se refletiu na construção de espaços urbanos agroecológicos, com uso de ecotecnologias, com diversidade de plantas e outras espécies, orientados por ideais de coletivismo, democracia direta e justiça socioambiental. Essas constatações estão em consonância com os resultados de outras investigações sobre o tema, como a de Biazoti (2020), que apontou a relação da prática de AU com a ampliação da potência de agir dos sujeitos que a praticam, e de Luiz et al (2021), que identificaram a prática da AU como possibilidade de reconexão com a natureza e de superação do atual sistema. Como colocado pelos autores:

Os sujeitos que produzem alimentos na cidade, organizados em torno de movimentos de AU, interpelam a visão reducionista e dualista entre sociedade e natureza e reivindicam a sua superação por meio de processos democráticos onde os cultivos agroalimentares no espaço urbano contribuem na recomposição das relações dos seres humanos com a natureza e a produção da abundância (LUIZ ET AL, 2021, n.p.).

Para que a AU possa contribuir nesse sentido, é importante que lutas contra-hegemônicas comprometidas com a superação do sistema capitalista, como é o caso da luta por direito à cidade, incorporem práticas de AU a seus repertórios, disputando a construção do conceito e da narrativa sobre o tema (SORRENTINO; MAZIVIERO, 2022). Tendo isso em vista, é fundamental lutar por uma AU que vá além da produção de alimento, defendendo-a numa perspectiva multifuncional e explorando sua relação com áreas como educação e educação ambiental, saúde e bem-estar, mobilidade urbana, natureza e biodiversidade, conforto ambiental, esporte e lazer, drenagem urbana, entre outras. Assim, espera-se construir uma prática de agricultura adaptada e transformadora da paisagem urbana, suplantando a dicotomia rural-urbano e buscando o paradigma da agroecologia urbana:

Sob essa perspectiva, “agroecologia urbana” é uma prática que, embora possa ser similar a várias iniciativas de “agricultura urbana” surgidas do desejo de reconstruir os laços comunitários e promover sistemas alimentares sustentáveis, vai um passo além: posiciona-se claramente em termos ecológicos, sociais, políticos e econômicos. Em termos ecológicos, baseia-se no respeito a todas as formas de vida, afastando-se de abordagens puramente antropocêntricas, protegendo o solo da degradação e da poluição, e promovendo o acesso à terra.

Em termos sociais, ela propõe (e baseia-se no) apoio mútuo, o aprendizado e o respeito às diferenças culturais. Em termos políticos, está integrada a uma rede de movimentos por soberania e justiça alimentares, e acesso equitativo aos recursos e benefícios. E em termos econômicos, a agroecologia abrange desde empresas sociais até iniciativas comunitárias. Ela também desenvolve suas próprias estratégias, redefinindo e fortalecendo ferramentas (ver a crescente literatura sobre agroecologia urbana política). Em termos geográficos, a agroecologia urbana reflete mais especificamente as condições específicas das cidades que a influenciam, dá forma e atribui significados particulares à produção de alimentos, e promove modelos de urbanização mais justos (TORNAGHI; HOEKSTRA, 2017, p. 3).

Por fim, visando a construção desse novo paradigma e a recomposição da relação entre humanidade natureza, o planejamento urbano institucionalizado pode cumprir um papel estratégico nesse sentido - seguindo a visão de Poulantzas (1985) sobre o Estado -, incentivando o surgimento de novas práticas de AU e apoiando a continuidade das existentes, aproximando a agricultura dos espaços urbanos e aproximando o urbano das práticas de agricultura.

Considerações finais

A atual crise civilizatória é consequência direta da racionalidade e visão de mundo (cosmovisão) hegemônica, em que a humanidade é apartada da natureza, fazendo com que tudo que é não humano, como a terra, os rios, as plantas e os outros animais, possa ser transformado em mercadoria, esvaziando seus mais diversos significados e mantendo a ideia de uma humanidade apartada da natureza, que ignora o fato de sermos apenas uma parte dela.

Essa visão da natureza fez com que a terra fosse historicamente transformada em propriedade privada e mercadoria, o que levou a consequências sociais, ambientais, econômicas e culturais perversas que configuram a atual crise civilizatória.

Dada essa situação, defendeu-se neste artigo a necessidade de enfrentar esse panorama com culturas da terra contra-hegemônicas, comprometidas com modos de vida socioambientalmente mais justos e efetivamente sustentáveis. É preciso incorporar à luta por direito à cidade o combate à exploração predatória da terra e da natureza e construir um paradigma social alicerçado em princípios éticos e solidários da humanidade com a natureza da qual faz parte.

Entre as lutas que podem contribuir nesse sentido, estão as que se estruturam em torno da prática da agricultura urbana, principalmente por superarem a visão dicotômica entre urbano e rural e entre humanidade e natureza. O artigo apresentou alguns limites e possibilidades da AU para construção de uma cultura da terra que supere a lógica da propriedade privada e da terra como mercadoria, com base em uma investigação sobre práticas de AU em Curitiba na contemporaneidade.

Os espaços produzidos por essas práticas se constituem como laboratórios de construção de outros urbanos, sementes de novas ideias... espaços de utopias de outros mundos possíveis, orientados por outras racionalidades e cosmovisões, possibilitando que pessoas envolvidas diretamente com as práticas, e outras que ali circulam, entrem em contato com a agroecologia e com ecotecnologias como compostagem, reaproveitamento da água da chuva e bioconstruções. Esses espaços oferecem uma utopia de cidade não baseada na lógica da mercadoria e da propriedade privada, rompendo com a hegemonia do mercado e recuperando uma conexão com a natureza mais profunda e harmônica.

Nesses espaços são experimentadas formas de gestão, construção e de economias alternativas, produzindo espaços urbanos diferentes do hegemônico, orientados por racionalidades que não enxergam a terra como simples mercadoria ou pela lógica da propriedade privada, contribuindo para a construção de cidades mais sustentáveis, socioambientalmente justas e democráticas.

Esses espaços também tem um forte caráter educador e transformador da sociedade, se configurando como lugares de aprendizado, de compartilhamento, de criação de laços de amizade, de experiências de autogestão, de construção da autonomia e de cuidado com a terra, contribuindo para uma sensibilização com a natureza e para uma reflexão crítica acerca do tempo e do espaço capitalista. O cotidiano nesses lugares une o estabelecimento de regras de uso do espaço pelo coletivo ao uso e à transformação coletiva do espaço, caracterizando essas práticas como comuns urbanos via práxis instituinte.

Espera-se que as reflexões trazidas possam apoiar o enfrentamento da lógica capitalista e contribuir na construção de outros urbanos possíveis. Entre esses conhecimentos está a constatação de que as práticas de AU investigadas contribuíram para mudanças culturais na relação dos sujeitos entrevistados com a terra e a natureza, levando-os a refletir de maneira crítica sobre seu modo de viver e habitar as cidades

e o planeta. Essa constatação se soma aos resultados de outras pesquisas que apontam a AU como possibilidade de recomposição da relação entre a humanidade e a natureza.

Constatou-se que a AU é uma prática que produz espaço urbano e interfere na dialética socioespacial deste. Pelos seus muitos benefícios e crescente visibilidade em relação ao tema, a AU tem despertado o interesse de agentes sociais como o mercado, o Estado e os movimentos sociais e ativistas, tornando seu conceito e seu valor simbólico um campo de disputas entre esses agentes. Da mesma forma que a AU pode ser utilizada no enfrentamento da lógica de produção do espaço neoliberal, enfrentando a propriedade privada e apontando para cidades baseadas na lógica do comum, ela também pode ser utilizada como uma mercadoria de alto valor agregado para legitimar discursos e projetos “sustentáveis”.

Em relação ao debate sobre direito à cidade, almeja-se que este trabalho possa ter contribuído para reforçar a importância de uma perspectiva de direito à cidade que internalize o enfrentamento da instrumentalização da natureza pela racionalidade hegemônica e defenda a natureza como portadora de direitos e subjetividades, assim como a construção de cidades regenerativas e agroecológicas, que possam ser coabitadas por diferentes culturas e diversos seres vivos, respeitando a terra, os rios e tudo aquilo que é essencial à vida de todas e todos.

À guisa da conclusão, espera-se ter motivado outras pessoas à importância de não se naturalizar o que está posto, provocando as leitoras e os leitores deste trabalho a questionarem a lógica hegemônica de uso e apropriação da terra nas cidades e na sociedade, apontando para a possibilidade concreta de construirmos alternativas a ela, a partir da práxis instituinte e da educação libertária, ambiental, crítica e revolucionária.

Espera-se ter sensibilizado para a importância de a luta por direito à cidade levar mais a sério a questão da agricultura urbana e da reflexão sobre significados da terra e da natureza que vão para além da lógica da mercadoria, de modo a contribuir na construção de cidades integradas e conectadas à natureza, esperando assim, ao menos, adiar o fim do mundo. Krenak (2019) defende ainda que uma forma de adiar o fim do mundo é o poder de contar uma nova história e construir uma nova narrativa.

Referências

MARX, K. **O Capital**: Crítica da Economia Política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1999.

MAZIVIERO, M. C., & CARMO, A. V. do . (2023). Parque Bom Retiro – Aproximações e distanciamentos na instituição do comum em Curitiba. **Cadernos Metrópole**, 25(57), 713–732. <https://doi.org/10.1590/2236-9996.2023-5715>

MCCLINTOCK, N. Radical, reformist, and garden-variety neoliberal: coming to terms with urban agriculture's contradictions. **Local Environment: The International Journal of Justice and Sustainability**, v. 19, p. 2, p. 147-171, 2014. Disponível em: https://pdxscholar.library.pdx.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1090&context=usp_fac. Acesso em: 5 jul. 2022.

MODELLI, L. Terras indígenas são as áreas mais preservadas do Brasil nos últimos 35 anos, mostra levantamento. **G1**, 28 ago. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2021/08/27/terras-indigenas-sao-as-areas-mais-preservadas-do-brasil-nos-ultimos-35-anos-mostra-levantamento.ghtml>. Acesso em: 25 mar. 2022.

MORIN, E. Agonia Planetária. In: **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 1995. p. 69-103.

MST. **“União Solidária” prepara doação de alimentos, gás e mutirão de horta comunitária em Curitiba**. MST. Curitiba, 2021. Disponível em: <https://mst.org.br/2021/06/09/uniao-solidaria-doara-500-cestas-100-cargas-de-gas-e-mutirao-de-horta-comunitaria-no-pr/>. Acesso em 13 mar. 2022.

MST. **Com apoio do MST, comunidade urbana inicia horta agroecológica na grande Curitiba**. MST. Curitiba, 2020. Disponível em: <https://mst.org.br/2020/11/04/com-apoio-do-mst-comunidade-urbana-inicia-horta-agroecologica-na-grande-curitiba/>. Acesso em 13 mar. 2022.

MTST-PARANÁ. **Página inicial** – todas postagens de 2021. Curitiba, 12 set. 2021. Facebook: @mtstparana. Disponível em: <https://www.facebook.com/mtstparana/posts/pfbid02XdUriDkqVB59NckAcNFA3c6Yr5r82EXGacB-gQCWgbehfNDdY25V42T5L2j85f7Tpl>. Acesso em: 25 mar. 2021.

NUNES, C. Por que falar de neoliberalismo em plena pandemia? **Brasil de Fato**, 2020. Disponível em: <https://www.brasildefatope.com.br/2020/08/28/por-que-falar-de-neoliberalismo-em-plena-pandemia>. Acesso em: 25 mar. 2022.

OXFAM. **O vírus da desigualdade**. Oxford, UK, 2021. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/o-virus-da-desigualdade/>. Acesso em 25 mar. 2022.