

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS RURAIS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EXTENSÃO RURAL**

Euriko dos Santos Yogi

**ABRINDO PORTAS: UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A
EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA E A TEORIA DO BEM VIVER**

Santa Maria, RS
2022

Euriko dos Santos Yogi

**ABRINDO PORTAS: UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A
EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA E A TEORIA DO BEM VIVER**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Extensão Rural, Área de Concentração em Extensão Rural e Desenvolvimento, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito para obtenção do grau de doutor em Extensão Rural.

Orientadora: Prof. Dra. Gisele Martins Guimarães

Santa Maria, RS
2022

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Yogi, Euriko dos Santos

ABRINDO PORTAS: UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A
EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA E A TEORIA DO BEM VIVER /
Euriko dos Santos Yogi.- 2023.

240 f.; 30 cm

Orientadora: Gisele Martins Guimaraes

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Rurais, Programa de Pós
Graduação em Extensão Rural, RS, 2023

1. Bem Viver 2. Agroecologia 3. Extensão Rural 4.
Extensão Rural Agroecológica I. Martins Guimaraes, Gisele
II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, EURIKO DOS SANTOS YOGI, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Euriko dos Santos Yogi

**ABRINDO PORTAS: UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A
EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA E A TEORIA DO BEM VIVER**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Extensão Rural, Área de Concentração em Extensão Rural e Desenvolvimento, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito para obtenção do grau de doutor em Extensão Rural.

Gisele Martins Guimarães, Dra. (UFSM) - Videoconferência
Presidente Orientadora

José Geraldo Wizniewsky, Dr. (UFSM) - Videoconferência

Clayton Hillig, Dr. (UFSM) - Videoconferência

Tatiana Aparecida Balem, Dra. (IFFar) - Videoconferência

Rosivaldo Gomes de Sá Sobrinho, Dr. (UFPB) - Videoconferência

Santa Maria, RS
2022

AGRADECIMENTOS

Quando eu comecei com isso eu não imaginava o tamanho do desafio, as noites sem dormir, a pressão, o sonho e a utopia, a frustração, o renascimento, os conflitos, o medo, a alegria, a esperança, o cansaço.

Ao escrever estas linhas o sentimento é de alívio, não sei ao certo de onde vinha a pressão e a cobrança, talvez de dentro, talvez de fora, fato é que o alívio e o sentimento de dever cumprido me fazem relaxar os ombros neste momento.

Em primeiro lugar eu agradeço a todos os envolvidos no trabalho do CASACO, participar desse espaço sempre foi muito enriquecedor, aprendo cada dia mais com todas as pessoas que formam essa rede que se transformou em família por cada nó firmado.

Agora penso muito em meus pais, Masao e Eurismar, em como a vida impôs desafio aos dois, como abriram mão de coisas por nossa criação e de como tinham o discurso alinhado ao me incentivarem de forma incondicional aos estudos. Confesso que a vida acadêmica me impôs desafios enormes, mas também me preparou como cidadão, que agora pode retribuir à sociedade, com muita responsabilidade e paixão, por todos os anos de estudos, auxílios e bolsas.

Agradeço aos amigos que sempre estiveram ao meu lado, Masao (Japa) e Fabiola, meus irmãos, Renata, minha irmã de vida, Gabriel (Mineirim), David (Sossego), Tiago (Juca), Priscila, Carol, Gerlane, Rayan, Jessica, David, Amandinha, Jana, Marjana, Bibis, Jana Rossato, Timoteo, Jayme, Aline, Maurício, Yossani, Thaynara, Paty, Diego, André, Andreia Sá, Eduardo Flech, Lucas, Valéria, Jossi, Fernanda, Gian e Thiane. Um agradecimento especial a Andreia (Drê), com quem compartilhei tantos momentos da vida, assim como uma longa jornada ao sul, pelas noites de reflexão sobre a vida, reflexões que se tornaram o embrião da tese.

Na graduação tive um professor que disse que eu jamais seria doutor, provei que ele estava errado! Também tive professores que sempre acreditaram, como Rosivaldo e Ana, se hoje o doutorado é uma realidade, devo ao início na extensão rural com essas duas pessoas extraordinárias. No doutorado criei um

sentimento de admiração por professora Vivien Diesel, sei que seus ensinamentos vão reverberar pelo resto de minha existência. Gratidão!

Agradeço a todos os professores do PPGExR, em especial Gisele, minha orientadora, que sempre acreditou na utopia, Zé Geraldo, Clayton e Fialho, com quem mais me identifiquei e Renato que abriu o infinito dentro do universo acadêmico, “as palavras são como flechas”.

Agradeço especialmente a Nycole, com quem compartilhei os dias mais difíceis da redação da tese. Nycole soube conduzir um ambiente de alegria, inspiração, acolhimento e muita tranquilidade, mesmo quando me senti mais incapaz, tive em seu abraço a paz necessária para continuar rumo à utopia, te amo!

Gostaria de agradecer ao meu eu interior, pela garra, disposição, coragem, determinação e também por toda a fraqueza que permeou este processo, foram as fraquezas que ensinaram as maiores lições. Hoje sou uma pessoa com menos cabelo, muitos fios brancos e com uma bagagem que um “papel” não poderia expressar. Este é apenas mais um passo para a realização profissional, e como custou...

A maior riqueza do homem
é a sua incompletude.
Nesse ponto sou abastado.
Palavras que me aceitam como sou - eu não aceito.

Não aguento ser apenas um sujeito que abre portas,
que puxa válvulas, que olha o relógio,
que compra pão às 6 horas da tarde,
que vai lá fora, que aponta lápis,
que vê a uva etc. etc.

Perdoai
Mas eu preciso ser outros.
Eu penso renovar o homem usando borboletas.
(Manoel de Barros)

RESUMO

ABRINDO PORTAS: UM ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA E A TEORIA DO BEM VIVER

Autor: Euriko dos Santos Yogi
Orientadora: Gisele Martins Guimarães

A Agroecologia possui conceitos complexos que são interpretados e trabalhados por distintos sujeitos. Recentemente, os entusiastas da Agroecologia passaram a incorporar em seus discursos a teoria do Bem Viver. Assim, a pesquisa se propôs a investigar quais são as relações existentes entre a Extensão Rural Agroecológica, desenvolvida no CASACO e a teoria do Bem Viver. Foi possível perceber que a depender da interpretação da agroecologia, os sujeitos a promovem de maneiras distintas, porém complementares. Os chamados Agentes Externos possuem uma abordagem sobre a agroecologia que se concentra nos agroecossistemas para realização da extensão rural, já os Agentes Internos extrapolam os agroecossistemas e colaboram com a reconstrução de identidades, altera a maneira como os sujeitos se enxergam no mundo, desenterra ontologias soterradas pela narrativa da euromodernidade. Estas subjetividades nos indicam o CASACO como um mundo próprio, e para um mundo próprio é necessário repensar a extensão rural.

Palavras-Chave: Extensão Rural, Agroecologia, Bem Viver

RESUMEN

ABRIENDO PUERTAS: UN ESTUDIO SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA EXTENSIÓN AGROECOLÓGICA RURAL Y LA TEORÍA DEL BUEN VIVIR

Autor: Euriko dos Santos Yogi
Orientadora: Gisele Martins Guimarães

La agroecología tiene conceptos complejos que son interpretados y trabajados por diferentes sujetos. Recientemente, los entusiastas de la Agroecología comenzaron a incorporar la teoría del Buen Vivir en sus discursos. Así, la investigación se propuso indagar cuáles son las relaciones existentes entre la Extensión Rural Agroecológica, desarrollada en CASACO y la teoría del Buen Vivir. Fue posible percibir que, dependiendo de la interpretación de la agroecología, los sujetos la promueven de formas diferentes pero complementarias. Los llamados Agentes Externos tienen un abordaje de la agroecología que se enfoca en los agroecosistemas para hacer extensión rural, mientras que los Agentes Internos extrapolan los agroecosistemas y colaboran con la reconstrucción de identidades, cambian la forma en que los sujetos se ven a sí mismos en el mundo, desentierran ontologías sepultadas por la narrativa de la Euromodernidad. Estas subjetividades señalan a CASACO como un mundo propio, y para un mundo propio es necesario repensar la extensión rural.

Palavras-Chave: Extensión Rural, Agroecología, Buen Vivir

LISTA DE FIGURAS

Figura 01. Delimitação do Semiárido brasileiro e localização do município de Boqueirão – PB

Figura 02. Série de 1985 – 2018 da ocupação do solo no município de Boqueirão - PB

Figura 03. Rede formada pelo CASACO

Figura 04. Participação do CASACO em diversidade de redes

Figura 05. Sub-regiões do Nordeste

Figura 06. youtube da ASA

Figura 07. Sub-regiões do Nordeste

Figura 08. Mapa do Brasil colonial, “bárbaro”, e suas capitanias

Figura 09. Ilustração do território dos Tapuias no Brasil colonial

Figura 10. Vias de penetração de Teodósio Oliveira Ledo e território ocupado pela família

Figura 11. Mapa de nações Tapuias na Paraíba, em destaque o shapefile do território do Cariri Oriental

Figura 12. Levantamento de comunidade quilombolas do estado da Paraíba, 2020

Figura 13. Calendário sazonal do roçado nordestino no período da colonização

Figura 14. Tendência do tipo de trabalho realizado pelo PROCASE

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 Roteiro para entrevistas semiestruturada

Quadro 02. Renomeação dos entrevistados

Quadro 03. Comparação entre DRR e DRP

Quadro 04. Temas do Congresso Brasileiro de Agroecologia entre os anos de 2003 e 2019

Quadro 05. Textos científicos publicados em eventos de agroecologia com a temática do Bem Viver

Quadro 06. Noções de Bem Viver para diversos povos da América Latina

Quadro 07. Principais diferenças entre a filosofia andino-amazônica e a ocidental

Quadro 08. Objetivos e ferramentas para extensão rural

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACAR	Associação de Crédito e Assistência Rural
ANATER	Agência Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural
ASA	Articulação do Semiárido
ATER	Assistência Técnica e Extensão Rural
CASACO	Coletivo ASA Cariri Oriental
CBAR Rurais	Comissão Brasileiro-Americana de Educação das Populações Rurais
CDTCO	Colegiado de Desenvolvimento Territorial Cariri Oriental
CONTAG Agricultoras Familiares	Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DRP	Diagnóstico Rural Participativo
DNOCS	Departamento Nacional de Obras Contra as Secas
DRR	Diagnóstico Rural Rápido
ECOSOL	Cooperativa de Empreendimentos Econômico Solidários
EMBRATER	Empresa Brasileira de Extensão Rural
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FAO	Food and Agriculture Organization of the United Nations
FEAB	Federação dos Estudantes de Agronomia
FETRAF Agricultura Familiar	Federação Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura Familiar
IAP	Investigação Ação Participativa
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONG	Organização Não Governamental
PNATER	Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
SNCR	Sistema Nacional de Crédito Rural
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
USAID	United States Agency for International Development

Sumário

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 Caminhada e encontro com o recorte da pesquisa	15
1.2 Caracterização do problema	18
1.3 Caracterização da realidade estudada	21
1.4 Pluralidade de sujeitos envolvidos no CASACO	27
1.5 Noções e Conceitos que inspiram a pesquisa.....	33
1.6 Entrevistas / Pesquisa Qualitativa	35
2 EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA: ORIGENS E SIGNIFICADOS.....	41
2.1 Extensão Rural no Brasil: um resgate histórico.....	41
2.2 Fundamentos epistemológicos da Agroecologia	51
2.3 Agroecologia no Brasil: histórico, evolução e formas de interpretação	59
2.4 Extensão Rural Agroecológica	67
3 O BEM VIVER ENTRE OS MUNDOS DO PLURIVERSO.....	76
3.1 A agroecologia e os movimentos sociais buscam o Bem Viver.....	76
3.2 Bem Viver: uma noção que transcende a perspectiva de desenvolvimento	80
3.3 Resistência à colonização e emergência de movimentos indígenas.....	88
3.4 Bem Viver: alguns mundos possíveis do pluriverso	91
3.5 Construção de uma constituição baseada no Bem Viver: Os casos de Equador e Bolívia	107
4 A COLONIZAÇÃO DO CARIRI ORIENTAL: A FORMAÇÃO DA CULTURA E DO TERRITÓRIO.....	114
4.1 Casa grande, senzala e catequese: A ocupação da Zona da Mata paraibana	116

4.2 O sertão colonial e a guerra dos “bárbaros”	127
4.3 Formação do território Cariri Oriental sob a perspectiva da dominação pela posse das terras.....	141
4.4 A figura do vaqueiro no sertão colonial: esquema de quarta, roçados tradicionais e exploração da força de trabalho	154
5. O CASACO COMO UM MUNDO DO PLURIVERSO	165
5.1 O sabiá no sertão	165
5.2 Um terço pesado pra chuva descer.....	169
5.3 Cego Aderaldo peleja pra ver	176
5.4 Meu povo não vá "simbora".....	178
5.5 Bombo trovejou a chuva choveu	180
5.6 Quando chove no sertão	183
5.7 Seu boiadeiro por aqui choveu.....	185
6 CON (BEM) VIVER NO SEMIÁRIDO: PORTAS ABERTAS PARA SE PENSAR O BEM VIVER NA EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA	190
6.1 Os fios tecidos: As histórias do CASACO	191
6.2 Extensão Rural Agroecológica: As costuras para a formação do CASACO	198
6.3 AEE – Agentes Extensionistas Externos	202
6.4 AEE – Agentes Extensionistas Internos	208
6.5 Alguns apontamentos sobre o bem viver na realidade estudada .	219
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	225
REFERÊNCIAS	230

1 INTRODUÇÃO

1.1 Caminhada e encontro com o recorte da pesquisa

Ao final do curso de graduação em agronomia eu ainda não sabia em que área eu atuaria, trabalharia com solo, com melhoramento genético, irrigação? Todos os estágios frustrados ao longo dos anos foram dando lugar ao movimento estudantil por via do Movimento Agroecológico – MAE. Nessas atividades eu encontrei mais sentido para a agronomia do que nos laboratórios da universidade.

A agroecologia ao propor uma postura ética frente ao meio ambiente e buscar a justiça social como bandeira de luta, atravessou o meu mundo por meio dos movimentos estudantis, com especial destaque para a FEAB – Federação dos Estudantes de Agronomia. Nunca participei efetivamente da FEAB, mas sempre busquei me aproximar das atividades propostas, e principalmente de eventos para discussão da agroecologia.

Em meu último semestre de agronomia foi que cursei extensão rural, uma disciplina extremamente diferente das outras, em primeiro lugar porque os textos eram infinitamente maiores, segundo porque dava foco ao ser humano. Em uma das oportunidades que tive de ir a campo, fui a uma visita numa comunidade quilombola, isso foi como uma porta para outro mundo. Muito pouco do que havia estudado na graduação me serviu para trocar ideia com aquelas pessoas. Ora! Se a universidade me ensinou a plantar soja em sistema monocultivo, e adubar canola (na Paraíba), o que dialogar com um agricultor com sua roça itinerante, plantada em consórcio com milho, feijão, jerimum e batata doce?

Ao sair da graduação me dediquei à assistência técnica e extensão rural na Comunidade Quilombola Senhor do Bonfim em Areia, na Paraíba, atividade focada na transição agroecológica. No alto de seu brejo de altitude, essa realidade climática destoa muito da condição geral do estado da Paraíba. Ao conviver com essa população tive a oportunidade de perceber como o seu modo de vida possui particularidades, seus sistemas produtivos são altamente ligados à base ecológica da agricultura, representam a lógica dos povos originários.

Esse novo mundo somado aos estudos em agroecologia mexeram com minha curiosidade. Entre uma atividade e outra fui estimulado por meu orientador a ler mais sobre a extensão e desenvolvimento rural. Surgiram em minha vida as ferramentas participativas, a noção de desenvolvimento rural sustentável, o mundo do campesinato, os movimentos sociais do campo, a crítica de Paulo Freire ao termo extensão.

Tempos depois entrei para o mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural, onde desenvolvi a dissertação na área de acesso a políticas públicas por agricultores quilombolas. Exercitei ainda mais a curiosidade sobre os diferentes modos de realizar a agricultura e a interação com aparatos institucionais e burocráticos, uma leitura a partir da agroecologia.

Trabalhei com extensão rural a partir do Ministério do Desenvolvimento Agrário na política territorial, no agreste paraibano, que possui, tanto características do brejo (úmido) quanto do cariri (semiárido). O trabalho consistia na mediação social entre a esfera pública e a sociedade civil, foi possível ler diferentes realidades em um só território. As ferramentas participativas e a abordagem da agroecologia fizeram todo sentido ao longo da jornada, na tentativa de mediar o mundo burocrático aos diversos mundos do território do Vale do Paraíba, na busca pelo desenvolvimento endógeno e na tentativa de gerar autonomia para a agricultura familiar local.

Lecionei para o curso de Agroecologia, onde desenvolvi projetos de extensão rural no Cariri Oriental. Comparado à experiência da comunidade quilombola no brejo úmido, o cariri possuía outras paisagens, foco em outras atividades, outro sotaque, outro tipo de alimentação, outras urgências, percebi que conhecia muito pouco sobre a realidade do estado da Paraíba. Isso foi como abrir mais uma porta, outro mundo novo. A realidade do Cariri Oriental é outra e, no entanto, o motivo das carências parece similar.

Em 2019, quando já não parecia haver outro mundo paraibano para conhecer, tive oportunidade de realizar uma perícia agrônômica-antropológica na Terra Indígena dos Potiguara, zona da mata. Desafios e oportunidades únicas, heranças da colonização semelhantes aos outros territórios.

Nessa caminhada eu interagi com movimentos sociais, movimentos sindicais, comunidades quilombolas e indígenas, assentados / acampados e

camponeses, profissionais de ONG's, funcionários das esferas governamentais e professores, muitos desses sujeitos possuíam em seu discurso a abordagem da agroecologia como guia. Entre uma leitura e outra, entre uma reunião e outra, sempre me questionei quem eram os povos tradicionais que apreciam tanto nas falas dos sujeitos quanto nos textos.

Cada realidade percorrida tinha suas particularidades subjetivas, culturais, organizacionais. Seus problemas, no entanto, remontam ao mesmo tempo histórico, a colonização. Agora, diante da tese de doutorado, me encontro em frente a mais uma porta, aberta pelo enfoque decolonial e pela teoria do Bem Viver. Essa porta não leva a um mundo exterior, abre para o interior, para a nossa casa, nossa *Pacha*, nossa América Latina, nosso Brasil, nosso Sert(ão)!

Tenho interesse em abrir mais uma porta, de acordo com a noção de pluriverso de Escobar (2012), a possibilidade de vários mundos, as várias ontologias existentes. Neste sentido, quantos mundos existem na realidade da Paraíba? E ainda mais, quais seriam as contribuições da agroecologia (extensão rural agroecológica) no sentido de promover e estimular a pluralidade de mundos, num sentido de debate intercultural?

Para Ocaña et al (2018), diferentes formas de conhecer, fazer, pensar, perceber, sentir, ser e viver em relação ao mundo, desafiam a universalidade, que é a lógica do sistema mundo (moderno, capitalista, eurocêntrico ocidentalizado) com seus fundamentos epistêmicos binários e concepções fragmentadoras.

O “outro caminho” como um modo diferente de viver nas/através/para as bordas, fissuras, fronteiras e rachaduras do sistema-mundo moderno/capitalista/colonial/eurocêntrico/ocidentalizado. O “outro caminho” configura um viver caracterizado pelo influxo de biopraxis que está constantemente sendo reconfigurado, reconstituído, modelado e remodelado, não apenas contra a colonialidade, mas apesar dela. Não se trata apenas de eliminar totalmente a colonialidade, mas de viver nela/com ela, mas sem se deixar afetar por ela e sem viver para ela (OCAÑA et al., 2018, p. 38).

Esse outro caminho pode ser lido através das lentes da teoria do Bem Viver, que vem sendo sistematizada há muito tempo pelos povos andino-amazônicos como mundos alternativos e que resistem à opressão imposta pela modernidade ocidental.

A teoria do Bem Viver surgiu em minha vida nos estudos propostos da pós-graduação em extensão rural, essa teoria encontrou um profissional da agronomia que já havia permeado por boa parte dos territórios da Paraíba e com bom trânsito nos movimentos sociais do campo. Essa situação gerou a necessidade de abrir portas entre teorias, abordagens e disciplinas. Proponho abrir portas entre extensão rural, agroecologia e o bem viver.

1.2 Caracterização do problema

Ao longo do tempo a extensão rural passou por diversas transformações teórico-metodológicas e normativas. Da difusão até o encontro com a agroecologia foram discutidas as falhas da difusão de tecnologia, a importância da participação nos processos decisórios, os limites dos recursos naturais e a sustentabilidade dos sistemas, entre outros.

Alguns desses discursos se tornaram importantes, em cada tempo histórico, isso colaborou diretamente para a formação de consensos e as lições aprendidas estão sendo, de alguma forma, incorporadas aos novos discursos. Um desses consensos é a discussão sobre a sustentabilidade dos sistemas produtivos do meio rural.

No Brasil, por exemplo, é possível enxergar que o desenvolvimento sustentável permeia pelo discurso de sujeitos de distintas classes sociais e com correntes políticas diferentes. O termo sustentabilidade é abordado tanto pela ANATER – Agência Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural, ligada ao grupo político do agronegócio, quanto por entusiastas da PNATER - Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural, ligada aos movimentos sociais, sindicatos, ONG's e organizações sociais que pautam a agroecologia como base a agricultura familiar.

Com forte caráter de justiça social, a agroecologia cresceu dentro das discussões sobre o desenvolvimento rural, sendo estudada e desenvolvida em contextos de movimentos sociais, movimentos ambientalistas, ONG's que trabalham com agricultura alternativa, universidades, agências de assistência técnica e extensão rural. A agroecologia, nascida como conceito na academia, tomou corpo nos discursos dos movimentos sociais. Assim, já é lida pelos

distintos sujeitos como prática produtiva, como movimento social e como ciência.

Naturalmente, ao permear pelas discussões sobre o desenvolvimento, a agroecologia se torna importante também aos estudos sobre a própria extensão rural. Uma vez que o Brasil reconhece a agricultura familiar como categoria socioprodutiva específica e beneficiária das políticas de desenvolvimento social, neste movimento a extensão rural e o crescente interesse na agroecologia entram em fusão na formulação de um plano de desenvolvimento do rural brasileiro que passa pela valorização e fortalecimento da agricultura familiar.

Ao entrar na agenda dos movimentos sociais, virar alvo de políticas públicas, justificativa para acessar recursos de agências internacionais de desenvolvimento, e institucionalização através de cursos de graduação nas universidades, a agroecologia passa a ser estudada e incorporada aos distintos discursos dos promotores de desenvolvimento. Tomada como uma alternativa para as mazelas sociais e ambientais decorrentes de modelos baseados na modernização da agricultura, a agroecologia se apresentou como abordagem contra-hegemônica da agricultura que também realiza críticas ao sistema alimentar como um todo.

Num contexto onde os serviços de Assistência Técnica e Extensão Rural pelo mundo são cada vez mais descentralizados e terceirizados, o Brasil passou a fomentar a agroecologia como base para a extensão rural de agricultores familiares, resultando na criação de uma diversidade de redes promotoras da extensão rural agroecológica. A confluência de distintos sujeitos que procuraram a agroecologia como guia das ações gerou uma diversidade de redes espalhadas pelo Brasil.

É possível visualizar uma dessas redes, formadas a partir dessa situação, na experiência do Coletivo ASA Cariri Oriental - CASACO, coletivo formado por iniciativas da sociedade civil e que possui a agroecologia como base para guiar as ações no Território do Cariri Oriental paraibano. A rede do CASACO é formada por distintos sujeitos, como representantes de pastorais, professores de cursos de agroecologia, agricultoras e agricultores, representantes de ONG's, funcionários da Empresa Brasileira de Pesquisa

Agropecuária - EMBRAPA, técnicos do Instituto Nacional do Semiárido – INSA, representantes de movimentos sociais e etc.

Notamos que a Articulação do Semiárido – ASA teve grande influência na retomada da rede CASACO e articulação entre distintos sujeitos para promoção da agroecologia, o surgimento da ASA acontece num contexto de insatisfação para com o posicionamento do Estado frente ao ambiente semiárido, pautando e reivindicando políticas adequadas à realidade ambiental e cultural da população. Neste sentido a agroecologia possui grande influência na maneira como a ASA entende e busca alternativas de desenvolvimento no contexto do semiárido brasileiro.

Ao passo que essas organizações buscam a agroecologia como guia, começa também a emergir nos discursos o termo Bem Viver, não apenas para movimentos sociais, mas também em eventos científicos, como o Congresso Brasileiro de Agroecologia que passa a apresentar o Bem Viver como temática principal. Também parece haver uma confluência entre a agroecologia e o bem viver no sentido do debate intercultural, sistematização de experiências da agricultura de base ecológica, mudança de postura frente à natureza, enfrentamento da agricultura nos moldes da modernização.

Neste caminho, Moraes e Sorrentino (2017) argumentam que o Bem Viver complementa de forma significativa a compreensão sobre o papel desempenhado pela agroecologia e pelos movimentos sociais de bandeira agroecológica nos tempos atuais. Já Gudynas (2011) afirma que, embora indispensável, a agroecologia, apenas, não seria suficiente para gerar uma alternativa ao desenvolvimento excludente.

Uma coisa é certa, as duas abordagens possuem a mesma postura com relação à questão do conhecimento. São posturas que criticam a noção ocidental de conhecimento (excludente). São abordagens que pretendem, através do auxílio da antropologia, romper com as hierarquias impostas pela academia, onde se diz o que é conhecimento e o que não é. São abordagens que incorporam a crítica de Paulo Freire à educação bancária e propõem a autonomia dos sujeitos, para que possam ler e interpretar o mundo de maneira própria, livre das amarras ocidentais do desenvolvimento.

Assim, a pesquisa tem foco na experiência da Extensão Rural Agroecológica realizada através da rede formada via CASACO. A noção do Bem Viver tem tomado cada vez mais espaço nas rodas de discussão relacionadas à Agroecologia, portanto visamos aqui um estudo de caso para descortinar as relações existentes entre a Extensão Rural Agroecológica e a teoria do Bem Viver, uma vez que entendemos as duas abordagens como alternativas ao modelo vigente.

O questionamento geral da pesquisa nos leva a refletir sobre as possibilidades de se pensar o Bem Viver no contexto da Extensão Rural Agroecológica. Neste sentido, buscou-se discutir o papel e as contribuições da Agroecologia na leitura realizada pelas lentes do Bem Viver no contexto do CASACO, descrever o Cariri Oriental como um mundo próprio e com reais especificidades para a Extensão Rural orientada para o Bem Viver, assim como apontar caminhos para que a teoria Bem Viver seja incorporada no fazer extensionista no contexto estudado.

Diante disso, a pesquisa propôs como Objetivo Geral: Estudar a Extensão Rural Agroecológica no contexto do CASACO e suas possíveis relações com a teoria do Bem Viver. Como objetivos específicos: Discutir a Extensão Rural Agroecológica; Estudar a teoria do Bem Viver como possibilidade para o pós-desenvolvimento; Compreender a colonização do Cariri Oriental apontando as consequências para a formação do território; Reconhecer as possibilidades do Cariri Oriental como um mundo próprio do pluriverso¹; Apresentar as ações para uma análise sob as lentes do Bem Viver a partir da experiência do CASACO.

1.3 Caracterização da realidade estudada

O campo empírico delimitado para o desenvolvimento da pesquisa foi o CASACO – Coletivo ASA Cariri Oriental, com sede no município de Boqueirão,

¹ A ontologia política [...] toma como ponto de partida a existência de múltiplos mundos que, embora entrelaçados, não podem ser completamente reduzidos uns aos outros (por exemplo, eles não podem ser explicados por nenhuma 'ciência universal' como diferentes perspectivas sobre o mesmo mundo). Cada mundo é representado por suas práticas específicas, sem dúvida em contextos de poder dentro de si mesmo e em relação a outros mundos. Esses mundos constituem um pluriverso.

no território do Cariri Oriental paraibano, na franja ocidental do planalto da Borborema. Boqueirão é um município com área territorial de 374, 523 km², uma população de 17.804 pessoas e IDH de 0,607 (IBGE, 2018).

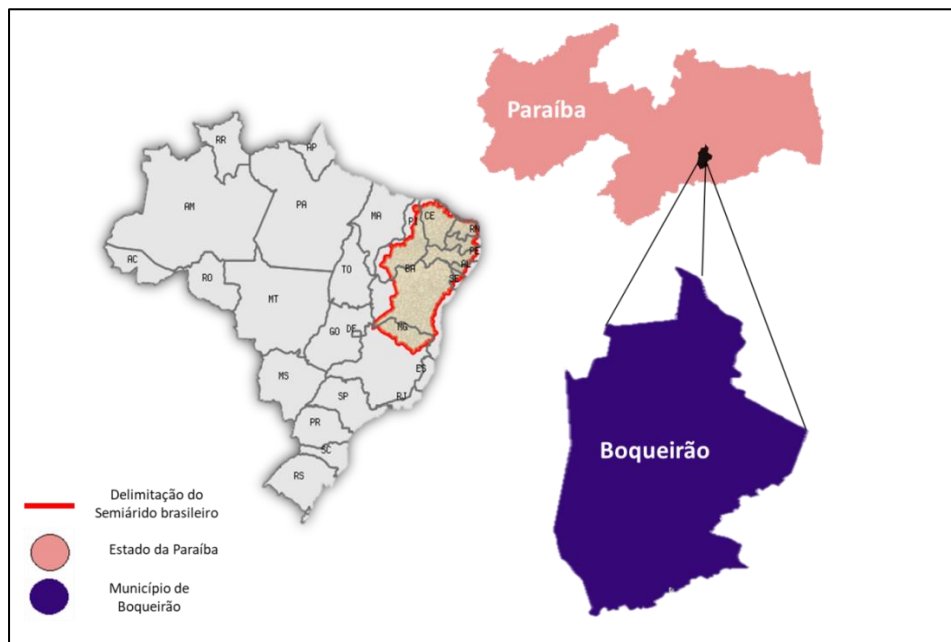


Figura 01. Delimitação do Semiárido brasileiro e localização do município de Boqueirão - PB
Fonte: Elaborado a partir do Google Earth pro, 2019

O município de Boqueirão encontra-se na zona semiárida delimitada pela SUDENE - Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste. As regiões semiáridas do Brasil são alvo de políticas que possuem objetivo aliviar os efeitos das longas estiagens, para tanto houve necessidade de uma delimitação oficial.

O Semiárido brasileiro é uma região delimitada considerando condições climáticas dominantes de semiaridez, em especial a precipitação pluviométrica. Como reflexo das condições climáticas, a hidrografia é frágil, em seus amplos aspectos, sendo insuficiente para sustentar rios caudalosos que se mantenham perenes nos longos períodos de ausência de precipitações. Constitui-se exceção o rio São Francisco. Devido às características hidrológicas que possui, as quais permitem a sua sustentação durante o ano todo, o rio São Francisco adquire uma significação especial para as populações ribeirinhas e da zona do Sertão (IBGE, 2018).

As regiões semiáridas são caracterizadas pela aridez do clima, pela deficiência hídrica com imprevisibilidade das precipitações pluviométricas e pela presença de solos pobres em matéria orgânica. O prolongado período seco anual eleva a temperatura local, caracterizando a aridez sazonal. A área de domínio do semiárido brasileiro é, segundo Ab'Sáber (2003), a mais homogênea delas do ponto de vista fisiográfico, ecológico e social.

O semiárido brasileiro é o maior do mundo em termos de extensão e de densidade demográfica. Segundo a última delimitação feita pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), o semiárido abrange 895.931,3 km² (10,5% do território nacional), corresponde a 86% da região Nordeste, nos estados do Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia; e mais a região setentrional de Minas Gerais. Uma atualização da área de abrangência do semiárido, realizada em 1999 pela Sudene, identificou 1.031 municípios, com uma população total de 21 milhões de pessoas (cerca de 13,5% da população brasileira).

Para Silva (2003) o semiárido é tratado numa ótica utilitarista de ocupação e utilização dos recursos naturais, vista como uma barreira imposta ao desenvolvimento, resultando na manutenção da miséria. Funciona como uma estratégia perversa de manutenção e controle de uma região que, a princípio, e com raras exceções, não cabe na lógica do modelo de desenvolvimento que predomina.

As maiores áreas brasileiras que sofrem processo de desertificação estão localizadas nesta região. A introdução de práticas econômicas e tratos culturais nem sempre adequados aos ecossistemas locais é fruto do processo de ocupação do semiárido, onde a pecuária foi a primeira forma de ocupação do espaço semiárido no período colonial (ANDRADE, 1999).

A pecuária extensiva exigia amplas áreas de terras, transformando-se na base produtiva do latifúndio e do poder dos barões e dos coronéis, tendo por pressuposto a expulsão dos povos indígenas (Ribeiro, 1995; Ab'Sáber, 2003) e, conseqüentemente, a destruição de estilos de vida dos povos indígenas, primeiros habitantes da região. Já a agricultura de subsistência, base do minifúndio, foi sendo desenvolvida largamente através dos roçados tradicionais

que produziam gêneros alimentícios (mandioca, feijão, milho) para o autoconsumo.

Fenômenos catastróficos são muito frequentes no semiárido, tais como secas e cheias, que, sem dúvida alguma, têm modelado a vida animal e vegetal particular da caatinga. Contudo, é a ausência completa de chuvas em alguns anos que caracteriza a região, mais do que a ocorrência local rara de um nível triplo ou duplo de precipitação, conforme Nimer (1977). Isso deixa os produtores locais sem muitas alternativas alimentares, tornando a produção de alimentos um dos maiores desafios (GONZAGA NETO et al., 2001).

O município de Boqueirão é localizado em uma região com índices pluviométricos irregulares e com possibilidades de constantes períodos de estiagens, podendo variar de 270 mm/ano até 800 mm/ano (SILVA et al, 2015).

Na tentativa de aliviar os efeitos das longas estiagens que ocorrem periodicamente na região e para atender as necessidades das cidades próximas, em 1949 iniciaram-se as obras do Açude Epitácio Pessoa no município de Boqueirão, tratando-se do segundo maior açude do estado da Paraíba. A obra foi realizada sob a responsabilidade do DNOCS - Departamento Nacional de Obras Contra as Secas. A obra foi finalizada em 1957 e houve forte migração para o município de Boqueirão, pessoas atraídas pela possibilidade de tornarem-se posseiras de glebas cedidas pelo DNOCS à margem do manancial (SILVA, 2012).

O desenvolvimento ocorrido no município de Boqueirão tornou-se centro de atração para muitas pessoas pela oferta de empregos na agricultura irrigada. A atividade de agricultura irrigada baseada principalmente em frutíferas para comercialização ocorreu entre os anos 60 e 90. Uma forte seca ocorreu entre os anos 80 e 90, o que ocasionou na perspectiva de proibição da irrigação no município, a especulação acerca dessa proibição gerou uma enorme baixa na atividade agrícola desequilibrando na forma de organização da produção e do trabalho nas culturas irrigadas (FRANCO 2002).

Em 1999 foi divulgado pela Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Hídricos do estado da Paraíba a proibição da irrigação e restrição da água existente no açude para uso exclusivo do consumo humano. Tal condição provocou forte êxodo rural, assim como também favoreceu o desmatamento

pelo comércio de carvão, alternativa para aliviar os efeitos da pobreza em decorrência das dificuldades para realização da agricultura no ambiente semiárido (SILVA, 2012).

Franco (2002), estudando a realidade ambiental de Boqueirão, observa o impacto causado pela exploração agropecuária, o autor expõe avanço no processo de degradação ambiental dessa localidade pelo baixo índice de cobertura vegetal do solo e perda da fertilidade do solo. O mesmo autor aponta para a redução da população rural e aumento da população urbana após a proibição do uso de irrigação no município.

A imagem 2, abaixo, nos ajuda a visualizar as mudanças e reconfigurações da paisagem, ocorridas no município de Boqueirão entre o período entre 1985 e 2018. Denota-se o crescimento da área urbana (vermelho), diminuição das matas nativas (verde) e avanço da atividade agropecuária (amarelo) no município. Ressalta-se ainda a irregularidade no corpo d'água do Açude Epitácio Pessoa (azul), justificado pela ocorrência das secas periódicas ocorridas na região, evidencia-se que a Paraíba enfrenta hoje um longo período de seca, sendo que desde 2012 passa por um regime pluviométrico abaixo do esperado.

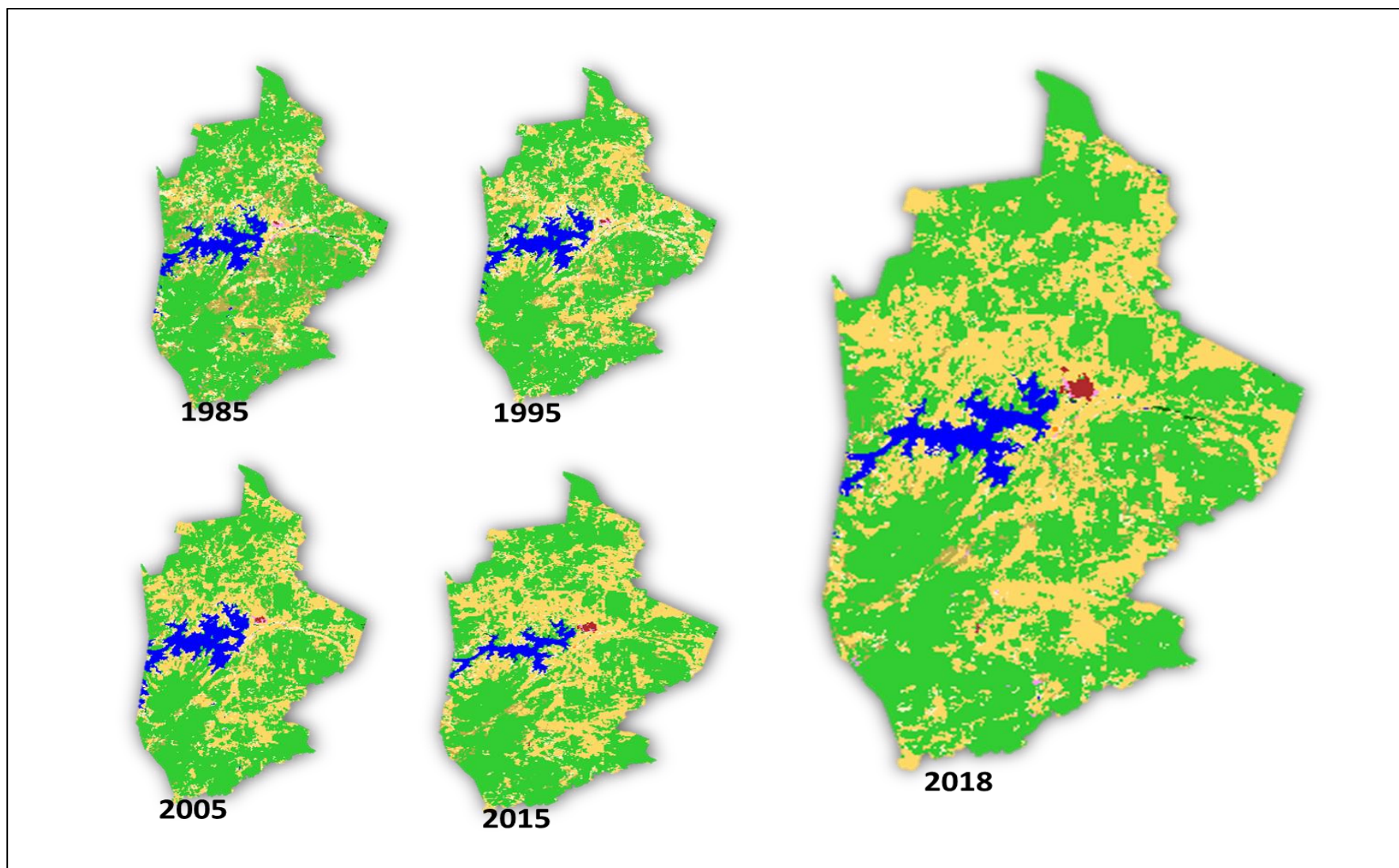


Figura 02. Série de 1985 – 2018 da ocupação do solo no município de Boqueirão - PB.
Fonte: Elaborado a partir do MapBiomas, 2019

Apesar dessa dura realidade, onde o desmatamento aumenta junto com a desertificação, caminham em outra direção, na perspectiva da agroecologia e da convivência com o semiárido, um conjunto de organizações não governamentais (ONGs), instituições públicas de pesquisa, extensão rural e universidades públicas com curso de agroecologia, passaram a desenvolver propostas e a experimentar alternativas baseadas na ideia de que é possível e necessário conviver com o semiárido. Passaram a estimular a agricultura familiar na perspectiva de desenvolvimento sustentável e pautando a agroecologia como estratégia de superação das dificuldades inerentes ao contexto socioambiental e econômico em que se encontravam.

O reconhecimento da categoria da Agricultura Familiar e o contexto político do Brasil a partir de 2002, com o governo Lula, favoreceu a busca pelo desenvolvimento sustentável e permitiu a elaboração de um conjunto de políticas em favor desse objetivo.

Isso não significa que o município se desenvolva em torno do consenso da agroecologia e do desenvolvimento sustentável, encontram-se no município propriedades de grande porte que reproduzem a agricultura modernizada com forte aporte de insumos externos, principalmente para criação de gado. Assim como também existem agricultores familiares que possuem manejo com base na agricultura modernizada.

1.4 Pluralidade de sujeitos envolvidos no CASACO

A agroecologia pode ser lida pelas lentes de diversas organizações, sendo que cada uma delas possui particularidades, raízes históricas distintas e interpretam os conceitos de acordo com seu próprio contexto, mas que partem do consenso de colocar o meio ambiente e a participação como centros norteadores das ações.

Na Paraíba, em ambiente semiárido, um conjunto de instituições que atua em rede e possui a agroecologia como motivação, se apresenta como a expressão da diversidade dos sujeitos interessados em promover a agroecologia. Trata-se do Coletivo ASA Cariri Oriental – CASACO, que atua em rede, possui parceiros nas mais distintas áreas e campos de atuação e

consequentemente expressa a diversidade de sujeitos que trabalham sob o guarda-chuva da agroecologia. Entre esses sujeitos, a extensão rural aparece como atividade comum a ser desenvolvida.

O CASACO se rearticulou com auxílio da ASA - Articulação do Semiárido, a partir da experiência da construção de políticas públicas específicas para o semiárido brasileiro, mas possui sua origem pelo trabalho realizado pelas pastorais da terra no enfrentamento às dificuldades impostas pelo clima e políticas descontextualizadas de desenvolvimento, que resultou em diferença social e degradação ambiental.

A abertura democrática entre os anos 80 e 90 proporcionou condições para uma postura corporativa integrativa no Brasil, nesse contexto houve condições para uma estrutura organizativa voltada para a administração do fundo público e seu direcionamento às demandas populares. Isso favoreceu o surgimento da ASA, formada como articulação política que estabeleceu dinâmica com o Estado entre momentos de tensão e pleno alinhamento (SANTOS, 2016).

O surgimento da ASA está diretamente relacionado ao processo de mobilização e fortalecimento da sociedade civil no início da década de 1990. Um dos mais marcantes foi a ocupação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), em 1993, com o objetivo de pautar a convivência com o Semiárido em contraposição à política governamental vigente na época (ASA BRASIL, 2015).

A ASA constituiu-se como articulação entre cerca de cinquenta organizações não governamentais. Durante a Terceira Sessão da Conferência das Partes das Nações Unidas da Convenção de Combate à Desertificação (COP 3), ocorrida em Pernambuco, em 1999, a ASA lançou a Declaração do Semiárido, afirmando que a convivência com as condições do semiárido brasileiro é possível. A declaração expõe propostas baseadas nas premissas da conservação, uso sustentável e recomposição de áreas degradadas; e a quebra do monopólio de acesso à terra, água e meios de produção e principalmente pela perspectiva da Convivência com o semiárido (SILVA, 2003).

O município de Boqueirão é o local que abriga a sede do CASACO - Coletivo ASA Cariri Oriental. Trata-se de uma organização da sociedade civil com diversos parceiros com ações voltadas à estruturação das propriedades

de famílias agricultoras para dinamização dos processos de transição agroecológica.

Conforme informações encontradas no site da ECOSOL – Cooperativa de Empreendimentos Econômico Solidários, o CASACO surge da Associação de Lideranças, Organizações, Agricultores e Agricultoras Familiares do Cariri Paraibano. Essa organização foi constituída pelo processo de mobilização e organização social da rede de Articulação do Semiárido - ASA, como parte da metodologia de atuação do Programa Um Milhão de Cisternas - P1MC. Surgiu no ano de 2002, através da dimensão social, da Igreja Católica na Paróquia Nossa Senhora do Desterro, em Boqueirão-PB.

Com o empoderamento e apropriação política por parte das pessoas envolvidas, em 2006, o CASACO sentiu a necessidade de constituir juridicamente a entidade [...] depois de muita pesquisa e diálogo a forma organizativa da Associação ligada à agricultura familiar numa dimensão regional, reorientou sua atuação, através do desenvolvimento de ações junto às famílias agricultoras e organizações sociais através da adaptação e construção de tecnologias sociais de captação e armazenamento da água da chuva, produção agroecológica, armazenamento e comercialização de sementes, comercialização dos produtos da agricultura familiar, orientadas por uma abordagem de convivência com o semiárido fundamentado pela agroecologia (ECOSOL, 2018).

O surgimento do CASACO possui origens nas organizações da igreja católica e se institucionaliza por influência da Articulação do Semiárido – ASA, pela necessidade de articulação do P1MC – Programa 1 Milhão de Cisternas.

A rede do CASACO é composta por diversas instituições que visam colaborar para a promoção do Desenvolvimento Sustentável e a Transição Agroecológica. Na Figura 3 apresento o mapeamento realizado das instituições que compõem uma rede com o CASACO.

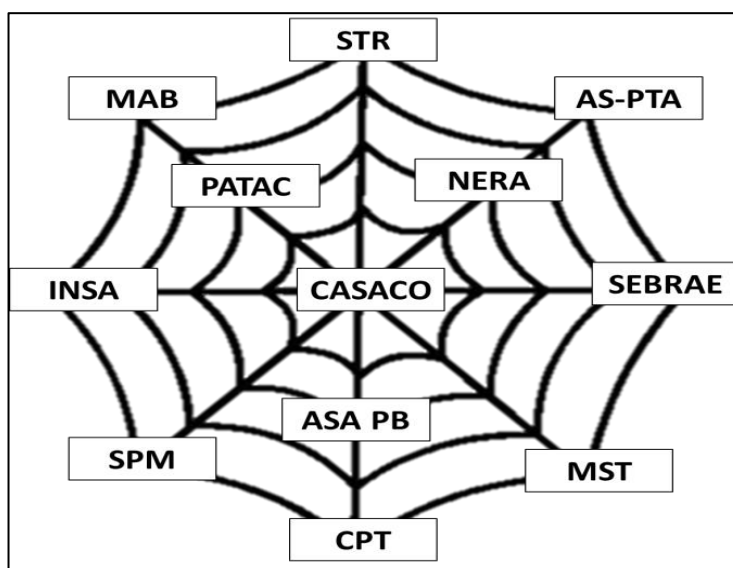


Figura 03. Rede formada pelo CASACO
Fontes: Elaborado pelo autor.

Percebe-se que o CASACO se estabelece como rede, que possui interação com uma grande diversidade de outras redes. Foi possível mapear o CASACO em mais 5 redes: ASA Paraíba, Rede ATER, ECOSOL – Cooperativa Paraibana de Empreendimentos Econômicos Solidários, Rede de Sementes e CDTCO – Colegiado de Desenvolvimento Territorial Cariri Oriental, figura 4.

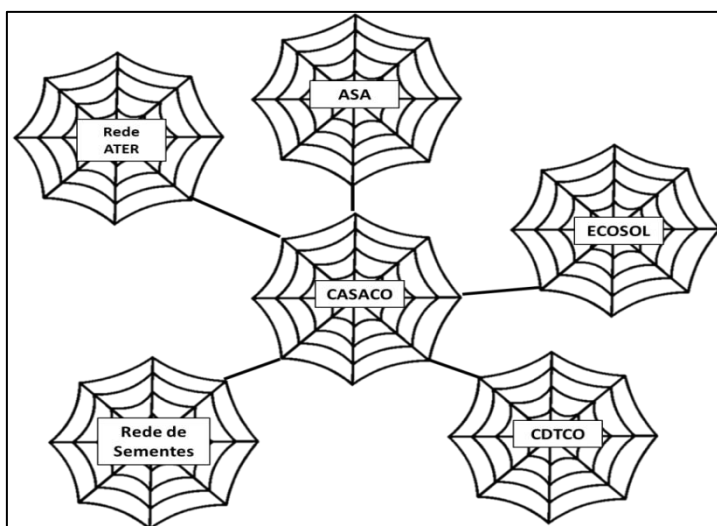


Figura 04. Participação do CASACO em diversidade de redes
Fonte: Elaborado pelo autor

Pode-se dizer que a condição pluri-institucional do CASACO se cristaliza nas ações de extensão rural, realizadas a partir da articulação dos diferentes sujeitos, que estão atuando com forte influência da agroecologia.

Porém, se reconhece que cada uma dessas instituições possui formas próprias de conceber a agroecologia, assim como suas raízes históricas e campos de atuação são distintos.

Associação ligada à agricultura familiar numa dimensão regional, através do desenvolvimento de ações junto às famílias agricultoras e organizações sociais, sobretudo do campo, através da adaptação e construção de tecnologias sociais de captação e armazenamento da água da chuva, produção agroecológica, armazenamento e comercialização de sementes, comercialização dos produtos da agricultura familiar, entre outras ações afins, orientadas por uma abordagem de convivência com o semiárido fundamentado pela agroecologia (CASACO, 2016).

Para Santos (2007) um dos principais desafios da agroecologia é justamente o de buscar alternativas metodológicas aos modelos convencionais de Assistência Técnica e Extensão Rural – ATER, através da noção de construção do saber agroecológico por meio da interação entre os conhecimentos tradicional e técnico acadêmico, ou seja, pelo processo de comunicação entre os sujeitos.

Ao estudar a extensão rural, Engel (1997) discute que as parcerias entre agricultores, pesquisadores e extensionistas possuem forte potencial para a formulação de técnicas de cultivo adequadas para a sustentabilidade dos sistemas. Isso resulta das sinergias e complementaridades entre os sujeitos envolvidos numa rede, todos os participantes podem obter benefícios a partir da interação, não necessariamente através do consenso, mas um entendimento explicitamente compartilhado do que cada um dos parceiros pode razoavelmente ganhar com a parceria (ENGEL 1997).

A agroecologia, seja como ciência, prática e movimento, possui normativas relativas à atuação da extensão rural. Além disso, é consenso que o meio ambiente e o conhecimento local e tradicional são questões centrais na abordagem. Nesse contexto é comum o uso do termo Construção do Conhecimento Agroecológico, cada vez mais usado por organizações, movimentos sociais e pesquisadores da área.

Assume-se que o conhecimento agroecológico não está acabado e pronto para ser difundido. Ele está em permanente construção, o que implica a escolha de métodos, procedimentos e práticas pedagógicas que facilitem a emergência de novos saberes (SANTOS, 2007, p. 3).

Santos (2007) afirma que no início dos anos 80 a construção do movimento agroecológico se deu com grande influência das Comunidades Eclesiais de Base do Brasil (CEBs) e instituições de assessoria comprometidas com a viabilidade social e econômica da agricultura familiar (camponesa) e portadoras de uma proposta de agricultura alternativa à Revolução Verde. Porém constatou-se que os profissionais comprometidos possuíam em sua grande maioria a formação dentro das ciências agrárias, o que engessava as ações relacionadas à criação de alternativas ao modelo de difusão de tecnologias relacionado à revolução verde.

[...] profissionais formados academicamente com base nos princípios técnicos e metodológicos dos cursos superiores e médios de ciências agrárias, desenvolvidos para viabilizar a expansão das formas capitalistas de produção no campo. Portanto, embora criticassem o modelo técnico convencional, no primeiro momento as assessorias encontraram dificuldades de se desvincular do viés produtivista e da perspectiva difusionista de atuação. Ademais, desconheciam instrumentos metodológicos para apreender as racionalidades técnicas, econômicas e ecológicas da agricultura familiar, o que lhes impedia de elaborar leituras complexas sobre as realidades nas quais viviam e produziam as famílias de agricultores que assessoravam (SANTOS, 2007, p. 11).

Assim, entidades e organizações passaram a estimular a reflexão crítica sobre suas estratégias de intervenção. Percebendo que a articulação de redes favorecia a interação entre as entidades e sujeitos, criou ambientes propícios aos intercâmbios de aprendizados e abriu espaço para que os enfoques metodológicos fossem aos poucos sendo aprimorados.

A agroecologia possui a proposta de democratização do conhecimento para quebrar a relação hierárquica do conhecimento que estabelecida pelo positivismo dentro das ciências agrárias.

Assim, o CASACO é uma instituição em diálogo constante com uma rede de outras instituições. A rede fortifica os laços sociais e promove a agroecologia como um meio para superação das dificuldades sociais e ambientais, geradas pelo processo duro e excludente da colonização, problemas acentuados pelo avanço da modernização da agricultura, que acentuou ainda mais a diferença social no meio rural.

1.5 Noções e Conceitos que inspiram a pesquisa

Existe uma ampla discussão sobre o Bem Viver na América Latina, essas reflexões estão adentrando cada vez mais nas pesquisas brasileiras. A noção de Bem Viver é aberta e pode inspirar os mais diversos mundos a realizarem leituras próprias da realidade. Gudynas (2011), ao estudar o bem viver relata o caso de comunidades de seringueiros na Amazônia:

Esses grupos vivem na floresta, mas não são indígenas nem afrodescendentes, mas expressam uma intensa mistura que leva à sua própria originalidade, onde seu próprio estilo de vida depende da integridade de determinados ecossistemas (GUDYNAS, 2011, p. 10).

O mesmo autor argumenta que o debate do Bem Viver deve ser estimulado em outras realidades, além da filosofia andino-amazônica já sistematizada, o autor provoca, questionando como seria o Bem Viver de uma favela do Brasil, indicando que a teoria é aberta, e que existe uma infinidade de mundos no pluriverso, um encontro entre mundos alternativos.

O posicionamento frente à todas as contradições dos moldes modernos do desenvolvimento geraram crítica em nível de América Latina, o conjunto das críticas gerou um movimento alternativo à modernidade eurocêntrica, questionando os conceitos convencionais da modernidade desde a colonialidade, estes aspectos constituem assim, o enfoque decolonial. Pode-se caracterizar o enfoque decolonial como uma série de problematizações sobre as formas dominantes de compreender a modernidade.

Em primeiro lugar o enfoque decolonial constitui uma crítica radical às retóricas salvacionistas sobre a modernidade, tão difundidas nos imaginários acadêmicos e políticos dominantes. Têm-se mostrado que as retóricas de emancipação são apenas o lado visível e celebrável da modernidade, mas que também há um lado obscuro estritamente associado à violência, exploração e dominação (RESTREPO, 2012, p. 25) .

Na visão decolonial a modernidade está intimamente associada à colonialidade. Além da violência e da opressão da implantação da modernidade

se fundamenta a dominação colonial em vários territórios, pela apropriação de suas riquezas e exploração da força de trabalho. Assim, para o enfoque decolonial, a modernidade é atrelada à colonialidade, não há modernidade sem colonialidade (RESTREPO, 2012).

Logo, a modernidade não deve ser pensada a partir dos séculos XVII e XVIII, deveria ser pensada ainda mais no passado, nos séculos XV e XVI, associada à constituição do sistema mundo moderno/colonial.

Deve-se entender a modernidade como o deslocamento da relação espaço x tempo que gerou um novo tipo de tecido social. A modernidade está intimamente ligada à colonização do mundo da vida pelo conhecimento instrumentalizado. Estes conceitos de modernidade supõem uma distinção entre moderno e não moderno (tradicional), gera um posicionamento do ser no mundo, com tempo e espaço determinado. Isso gera uma esfera de “como se deve viver”, difundido para o resto do mundo (RESTREPO, 2012).

Para os proponentes das modernidades, no plural, é indispensável romper com as retóricas difusionistas da modernidade que a pensam como “uma”, como uma identidade, como uma essência identificada com o Ocidente ou com a Europa, de onde se derivam cópias mais ou menos adequadas. Na perspectiva das modernidades, no plural, se defende que existem diferentes formas de articulação da modernidade, e não simplesmente cópias de uma “modernidade verdadeira” [...] a europeia é apenas uma das modernidades possíveis, e não a encarnação do universal (RESTREPO, 2012, p. 312).

Portanto, através do enfoque decolonial entende-se que não existe apenas uma modernidade, existem modernidades (no plural), e cada realidade cria e recria ao longo do tempo suas próprias modernidades, num conjunto de hibridizações entre a modernidade eurocêntrica e os saberes e ambientes locais. Para Escobar (2012), existem modernidades alternativas que se contrapõem à modernidade eurocêntrica. Ao conjunto de modernidades alternativas, Escobar dá o nome de Pluriverso.

De acordo com essa noção e partindo do enfoque decolonial, a presente pesquisa elaborou um conjunto de informações relevantes sobre uma modernidade alternativa (um mundo no pluriverso) no semiárido brasileiro

através do contexto do CASACO e suas experiências com a extensão rural agroecológica.

1.6 Entrevistas / Pesquisa Qualitativa

Para responder às questões levantadas e atingir os objetivos da pesquisa optou-se pela pesquisa qualitativa sobre a rede estabelecida para realização da Extensão Rural Agroecológica por via do CASACO. Para Triviños (1987) as bases teóricas, da pesquisa qualitativa privilegiam a consciência do sujeito e entendimento da realidade social como uma construção humana buscando as explicações dos fenômenos em suas raízes históricas.

Nesse sentido a pesquisa qualitativa é válida pelo enfoque histórico-estrutural para leitura da realidade social, capaz de assinalar as “causas e as consequências dos problemas, suas contradições, suas relações, suas qualidades, suas dimensões quantitativas, se existem, e realizar através da ação um processo de transformação da realidade que interessa” (TRIVIÑOS, 1987).

Como ferramenta para leitura dessa realidade e de acordo com os objetivos propostos, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com sujeitos representantes de diversas instituições que estão envolvidos na rede CASACO. Duarte, (2004) afirma que os depoimentos como fonte de investigação são necessários para extrair daquilo que é subjetivo e pessoal neles, o que nos permite pensar a dimensão coletiva, ou seja, compreender a lógica das relações que se estabelecem no interior dos grupos sociais do qual o entrevistado participa, num determinado tempo e lugar.

A realização de entrevistas é caracterizada por Garcia Filho (1999) e Gil (2008), como um procedimento de coleta de dados que se justifica pela vantagem de obter maiores informações sobre a realidade estudada e, sobretudo, facilitar a compreensão de atitudes através da observação e interação com as pessoas. Para Triviños (1987) os significados manifestam-se através das produções verbais das pessoas envolvidas em determinadas situações e que comandam as ações que se realizam, justificando o uso de entrevistas semiestruturadas para essa etapa da pesquisa.

A realização de uma boa entrevista exige: a) que o pesquisador tenha muito bem definidos os objetivos de sua pesquisa; b) que ele conheça, com alguma profundidade, o contexto em que pretende realizar sua investigação (a experiência pessoal, conversas com pessoas que participam daquele universo — egos focais/informantes privilegiados, leitura de estudos precedentes e uma cuidadosa revisão bibliográfica são requisitos fundamentais para a entrada do pesquisador no campo); c) a introjeção, pelo entrevistador, do roteiro da entrevista (fazer uma entrevista “não-válida” com o roteiro é fundamental para evitar “engasgos” no momento da realização das entrevistas válidas); d) segurança e autoconfiança; e) algum nível de informalidade, sem jamais perder de vista os objetivos que levaram a buscar aquele sujeito específico como fonte de material empírico para sua investigação (DUARTE, 2004, p. 216).

As entrevistas, conforme Duarte (2004) são ótimas ferramentas para mapear práticas, crenças, valores e sistemas classificatórios de universos sociais específicos, pois expõem os conflitos e contradições que não estejam claramente explicitados. Nesse sentido, para permitir a reflexão sobre a convergência e/ou divergência em torno dos objetivos da rede CASACO pode ser problematizada e discutida.

As entrevistas bem realizadas permitem ao pesquisador fazer uma espécie de mergulho em profundidade, coletando indícios dos modos como cada um daqueles sujeitos percebe e significa sua realidade e levantando informações consistentes que lhe permitam descrever e compreender a lógica que preside as relações que se estabelecem no interior daquele grupo, o que, em geral, é mais difícil obter com outros instrumentos de coleta de dados (DUARTE, 2004).

Para Duarte (2004), as respostas realizadas a partir da entrevista são carregadas de significados e subjetividades, sendo de difícil apreensão objetivas, necessitam de rigor teórico conceitual para prestar interpretações relevantes à pesquisa. Neste sentido, a revisão de literatura é uma ferramenta importante a ser utilizada para interpretar os dados coletados.

Foram realizadas nove entrevistas com pessoas chave de diversas organizações e que participaram ativamente de forma direta na chamada Extensão Rural Agroecológica. Os sujeitos da UEPB, INSA, PROCASE e da ECO-Mudanças foram aqui chamados de Agentes Extensionistas Externos e de Agentes Extensionistas Internos (AEI), as pessoas do território envolvidas diretamente no trabalho do CASACO.

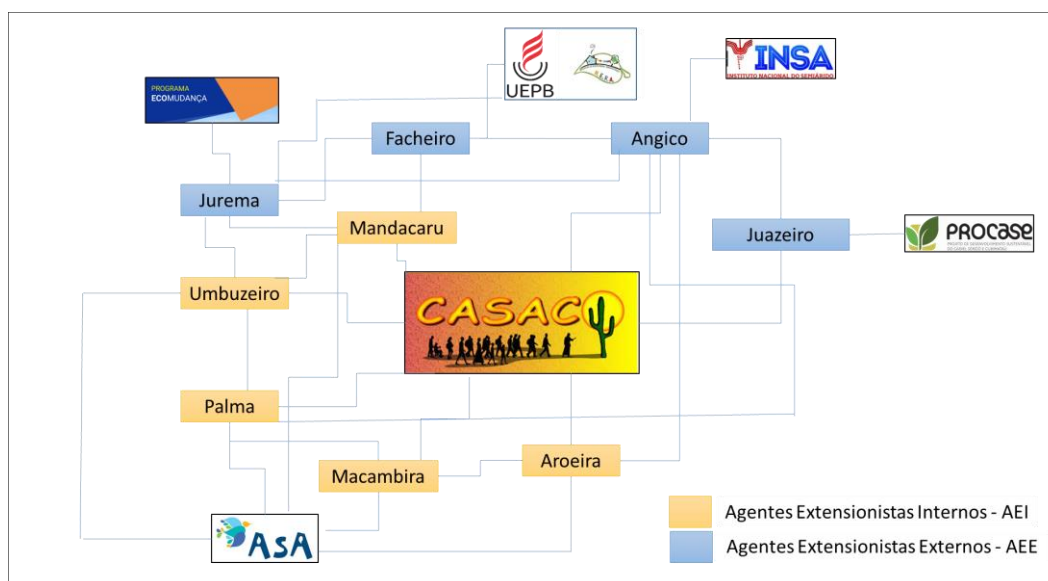


Figura 05. Mapa de relações estabelecida a partir das ações extensionistas
 Fonte: Elaborado pelo autor

Podemos observar que existem muitas interações entre os sujeitos, o diagrama poderia ser bem maior se considerássemos outras organizações que atuam de forma indireta, mas o recorte da pesquisa abrange apenas as relações diretas.

As entrevistas aconteceram por meio de chamadas de vídeo gravadas para posterior transcrição através da plataforma Google Meet. Como todas as pessoas entrevistadas eram pessoas conhecidas, inicialmente foi realizado acolhimento com conversa livre, posteriormente foi solicitada a permissão para gravação. As conversas foram realizadas com auxílio de roteiro estruturado como forma de levantar informações sobre a Extensão Rural Agroecológica, história de vida e histórico do CASACO, formas de diálogo, espiritualidade ligada aos cultivos, consequências da colonização, como questão fundiária, patriarcado, aprisionamento de corpos d'água, assim como consulta sobre as especificidades do território. A seguir, no quadro abaixo, o roteiro elaborado para a entrevista.

RESULTADOS DA EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA NO CASACO	RELAÇÃO DA EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA COM O BEM VIVER
Linha do Tempo - Desde quando realiza trabalhos junto ao CASACO? Trabalha com Agroecologia? Podemos dizer que você realiza Extensão Rural Agroecológica (ERA)? Como teve contato com a agroecologia?	Acha que o Cariri Oriental se diferencia de outros territórios da Paraíba? E do Brasil? E do mundo? Você poderia descrever o território em que realizou os trabalhos? Ambiente, costumes e tradições? Alimentação? Arte?
O que é necessário para se trabalhar a agroecologia?	Mundo dos encantados (alguma história? Comadre Florzinha, Caboclo da Mata?)
Como você desenvolve seu trabalho no CASACO? Quais foram as maiores dificuldades? Qual seria a forma ideal para o trabalho desenvolvido?	Existe relatos de outras religiões na região? Como se dá a relação espiritual no trabalho com a agricultura?
Descrição do perfil das famílias: Como era a alimentação? Como eram os agroecossistemas, Crenças, costumes e tradições? Qual a relação das crenças com a agricultura?	Como compreender o conhecimento dos sujeitos para trabalhar com a extensão rural? Qual a relevância disso para o trabalho? Houve algum tipo de trabalho com antropólogos? Outras áreas?
Pode citar mudanças nos agroecossistemas das famílias após o trabalho realizado? Trabalham com pousio, coivara, SAF's?	Você acha justa a distribuição das terras no território? E da água? Qual a importância da água na vida das pessoas?
As inovações foram construídas em conjunto com as famílias? Como se deu o processo? Acha possível a integração entre ciência e conhecimento popular? Isso colaborou para geração de autonomia para as pessoas? Uso de DRP, Ferramentas Participativas?	Conhece alguma história sobre os índios cariris? Conhece a família Oliveira Lêdo?
Capacidade de construir uma alternativa a partir da Agroecologia: Está colaborando para a autonomia das famílias? Colabora para geração de renda? Houve empoderamento dos sujeitos? Construção de consciência crítica? Segurança Alimentar? Mudanças e curto prazo? Em longo prazo? Colabora para autonomia de mulheres e jovens?	Como seria o Cariri Oriental ideal para você? E o CASACO?
A agroecologia colabora com a criação de laços solidários? Como é a questão da reciprocidade? Bodegas, Trocas FRS's	Já ouviu falar de Bem Viver? O que? Você acha que se relaciona com agroecologia? Por que?
Existe uma relação bem estabelecida com movimentos sociais? Qual o papel e importância dos movimentos sociais?	
Quais são as principais dificuldades encontradas no Cariri Oriental? A experiência através da agroecologia auxiliou? De que forma? Gerou alternativa aos pacotes? O que você acha da Reforma Agrária?	
Quais organizações compõem o CASACO? Você pode me indicar outras pessoas que atuaram no CASACO?	
Existe algum documento escrito com informações do CASACO? DRP, Artigos, Teses, Relatórios?	

Quadro 01. Roteiro para entrevistas semiestruturada

Fonte: Elaborado pelo autor, 2019

Com relação às entrevistas, para evitar a exposição dos sujeitos, optamos por renomear os entrevistados com espécies da caatinga e espécies exóticas muito utilizadas pela população, assim como no esquema abaixo, quadro 02.

Macambira	Espécie da caatinga muito utilizada como alimento para animais e também para mitigar ação de erosão do solo
Palma	Espécie de origem africana muito utilizada no nordeste brasileiro para ser utilizada como alimento para os animais, é extremamente resistente aos períodos de estiagem
Mandacaru	Um dos cactos mais conhecidos da caatinga, sua floração é indicativo de que a chuva está chegando, é utilizada na alimentação dos animais. Seu fruto também é utilizado para alimentação humana
Umbuzeiro	O umbuzeiro é a árvore sagrada da caatinga, seu xilopódio é utilizado para alimentação humana, é a reserva de água e nutrientes do caatingueiro
Aroeira	Espécie encontrada na mata atlântica, cerrado e caatinga, muito conhecida por suas propriedades medicinais
Jurema	Esta árvore encontrada na caatinga, é venerada pelos índios potiguaras e tabajaras, da Paraíba. Todas as partes são aproveitadas: a raiz, a casca, as folhas e as sementes, utilizadas em banhos de limpeza, infusões, bebidas e para outros fins ritualísticos
Facheiro	Cacto da caatinga que se destaca por sua resistência aos períodos de estiagem e por seus espinhos
Angico	Está presente na caatinga e se destaca por seu crescimento rápido. Angicos tornou-se uma palavra emblemática para todos aqueles que se interessam pela educação popular. A cidadezinha localizada no sertão do Rio Grande do Norte foi o palco em que, pela primeira vez, Paulo Freire, em princípios de 1963, pôs em prática o seu famoso método de alfabetização de adultos
Juazeiro	Árvore de médio porte, muito utilizada na alimentação animal e períodos de estiagem, possui vários usos, dentre eles a alimentação humana e confecção de sabão

Quadro 02. Renomeação dos entrevistados

Fonte: elaborado pelo autor, 2022

Foram coletados dados secundários, que se referem a bibliografia já tornada pública em relação ao tema estudado. A coleta de dados secundários objetivou a produção de novos conhecimentos e a sistematização dos conhecimentos relevantes ao tema estudado em forma de conceitos e teorias que reforçam e confirmam a sua relevância científica.

Ao perceber o discurso do Bem Viver em eventos científicos e no discurso dos movimentos sociais, surgiram os primeiros questionamentos para a presente pesquisa, portanto houve um esforço de sistematizar eventos científicos da Agroecologia que levavam a temática do Bem Viver como fio condutor das discussões, além disso, buscou-se na plataforma da ABA - Associação Brasileira de Agroecologia, informações sobre trabalhos publicados nesta temática. Além disso, foi possível encontrar em plataformas online, como youtube e blogs, como a teoria do Bem Viver foi incorporada aos discursos de movimentos sociais como ASA e MST.

É relevante expor que a coleta de dados se deu em meio à pandemia do Coronavírus, condicionando o contato com os sujeitos entrevistados no formato virtual. Essa dificuldade impediu visitas *in loco*, que prejudicaram a

apreensão das subjetividades que apenas a presença poderia indicar. Porém, a experiência de vida, as percepções das subjetividades, sempre estiveram presentes pelo contato prévio com os sujeitos, decorrentes de contatos profissionais anteriores.

2 EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA: ORIGENS E SIGNIFICADOS

Este capítulo tem o objetivo básico de explorar o histórico da extensão rural e seu encontro com a agroecologia, expondo os métodos e períodos importantes para a extensão rural até o seu encontro com a agroecologia. Para a compreensão da profundidade da extensão rural que possui a agroecologia como base normativa, é necessário também desvendar as origens da própria agroecologia, discutindo a epistemologia e seu histórico no Brasil.

Há também como objetivo deste capítulo a apresentação do Coletivo ASA Cariri Oriental, sua origem e a formação de uma rede que trabalha basicamente com a extensão rural agroecológica para estimular e promover a agricultura familiar do território do Cariri Oriental na Paraíba, este caso servirá de base para algumas discussões pertinente aos objetivos deste trabalho.

O capítulo divide-se em cinco tópicos: Resgate histórico da extensão rural no Brasil; Estudo epistemológico da agroecologia; Histórico e formas de interpretação da agroecologia. Agroecologia como base normativa para a extensão rural.

2.1 Extensão Rural no Brasil: um resgate histórico

As primeiras experiências da Extensão Rural no Brasil seguiram o padrão norte-americano dos *Land Grant Colleges*, com um significado “educativo” que se limitava a transferir conhecimento agrícola e de economia doméstica, ainda sem a oferta de crédito (CALLOU, 2007).

Os serviços de extensão rural surgem no Brasil com forte influência e apoio dos norte-americanos. Fonseca (1985) discorre sobre os convênios criados entre Brasil e Estados Unidos que culminaram no Programa Piloto de Santa Rita do Passa Quatro em São Paulo e na ACAR em Minas Gerais, com total apoio de Nelson Rockefeller. Oliveira (1999) destaca a participação de Rockefeller na política interna norte americana e o seu interesse para sua ação na América Latina, mais especificamente no Brasil, principalmente na área da Agricultura, Serviços e Extensão Rural.

Tendo em vista o tipo de negócio vinculado à agricultura que Nelson Rockefeller passou a desenvolver na América Latina e no Brasil, é possível

traçar dois interesses principais: a colonização e a agroindustrialização, fora isso, destaca-se o interesse por depósitos de fosfato, criação de gado e depósitos de minério e cobre (OLIVEIRA, 1999).

Oliveira (1999) destaca ainda que a colonização foi um negócio para os Rockfeller, desse modo a Amazônia e o Cerrado brasileiro se tornaram lugares de exploração e colonização, regiões em que o norte-americano chegou a possuir fazendas. O autor destaca que os conflitos existentes no Nordeste seriam a grande justificativa para deslocar massas de famílias nordestinas “resolvendo” o problema fundiário no Nordeste e possibilitou a ocupação de novas áreas no Centro Oeste e Norte do Brasil.

Desde inícios da década de 1940, intensificou-se o interesse de algumas instituições privadas estadunidenses, como a Inter-American Affairs Association, de Nelson Rockefeller. Em 1945, seria firmado entre o Ministério da Agricultura e uma agência privada norte-americana o segundo grande acordo de cooperação técnica no âmbito da Educação Rural, materializado na Comissão Brasileiro-Americana de Educação das Populações Rurais (CBAR). Entre suas metas figuravam a implantação de Centros de Treinamento (CTs) destinados exclusivamente à qualificação profissional de trabalhadores rurais adultos; a difusão nacional de Clubes Agrícolas Escolares para infância e juventude; a formação continuada de técnicos especializados nos EUA e, finalmente, a preparação das chamadas “lideranças rurais”, mediante programas educativos teoricamente capazes de incutirem nos trabalhadores do campo o “amor à terra e ao trabalho” (MENDONÇA, 2010, p.191).

Em uma das visitas ao Brasil, Rockefeller foi informado de que as favelas formadas na cidade do Rio de Janeiro eram formadas basicamente por agricultores pobres advindos do estado de Minas Gerais, que pelo “uso irresponsável da terra” foram obrigados a migrar, assim Rockefeller traça o objetivo principal de “ajudar” aos agricultores de Minas com técnicas da agricultura modernizada, ou seja, utiliza a narrativa de combate à pobreza para promover seus negócios a partir da extensão rural (OLIVEIRA, 1999).

Em 1948, Nelson Rockefeller e Milton Campos, governador de Minas Gerais, assinaram um acordo para estabelecer uma agência de crédito agrícola, ACAR (Associação de Crédito e Assistência Rural). A AIA² de Rockefeller administraria a agência, que controlava o acesso os empréstimos a 8% de um banco estatal. Até mesmo os gastos dos produtores eram controlados por equipes técnicas de uma agência local, que tinha autoridade sobre as contas dos fazendeiros. Para

²AIA – *American International Association for Economic and Social Development*

onde ia parte desse dinheiro era previsível: o agro empresário Rockefeller (OLIVEIRA, 1999, p. 121).

Para Callou (2007) os convênios marcam o início das ações de ajuda técnica e financeira dos serviços de Extensão Rural com significado além das ações educativas. O autor afirma que os convênios criados por meio de acordos de governos locais com instituições internacionais impulsionaram os serviços para extensão rural no Brasil, influenciando fortemente o desenrolar das atividades produtivas no país.

Posteriormente os serviços da ACAR passam a ser oferecidos para o Brasil inteiro através da ABCAR – Associação Brasileira de Crédito e Assistência Rural.

A Extensão Rural, enquanto política pública é impulsionada no Brasil no ano de 1948 com a criação da Associação de Crédito e Assistência Rural (ACAR) de Minas Gerais (MG), seguida pela criação de associações nos demais estados da federação. As ACARs eram entidades da sociedade civil, sem fins lucrativos, que atuavam sob a coordenação da Associação Brasileira de Crédito e Assistência Rural (ABCAR), criada em 1956, e que prestavam serviços de Extensão Rural e elaboravam projetos visando acesso a crédito junto a instituições financeiras (ZARNOTT, et al, 2017, p.108).

De forma geral a atuação de Nelson Rockefeller por meio da AIA possui total relação com o nascente *agrobusiness*, sendo que seu apoio à ACAR visava o desenvolvimento das famílias de agricultores familiares e sua permanência no campo, assim como se objetivava sua vinculação ao mercado financeiro via insumos e produtos. No ramo da pesquisa agrícola levaria a ampliar oportunidades de mercado para fabricantes de máquinas, equipamentos e produtos químicos, mercado dominado por empresas americanas (OLIVEIRA, 1999).

O mais importante desdobramento desses convênios, além de seu caráter justificador da penetração dos grandes capitais estrangeiros no país, operou-se na inflexão da noção de Educação Rural, que perderia sua dimensão de prática escolar voltada para a infância e juventude, em detrimento do caráter de intervenção extraescolar, qualificadora do trabalhador rural adulto e analfabeto. Sob este signo, as políticas perpetradas pelo Ministério da Educação acabariam se afinando com as da Pasta da Agricultura nos anos 1950. Nessa década, as novas práticas educativas consolidaram-se a partir do Extensionismo Rural e do Crédito Agrícola Supervisionado, conformes ao paradigma norte-americano. O ícone dessa inflexão foi o Escritório Técnico de Agricultura Brasileiro - Americano, cuja

atuação ilustra em que medida noções como desenvolvimento, cooperação técnica e “elevação do nível de vida das massas” tornaram-se instrumentais tanto para construir alteridades inferiores e carentes, quanto para maximizar as importações brasileiras de máquinas e insumos agrícolas produzidos pelo novo centro hegemônico do capitalismo. Através do fornecimento de um saber supostamente “especializado”, reproduziu-se no Brasil um paradigma que, além de expropriar os trabalhadores rurais de seus saberes próprios, tornou-os alvos fáceis da disciplinarização pelo capital, fortalecendo agências produtoras de especialistas e novos mecanismos para sua exploração/expropriação, sob a pecha da modernidade (MENDONÇA, 2010, p. 195).

Para Fonseca (1985) a escolha de Minas Gerais para a criação da ACAR entre outros fatores, foi motivada pela “abundância em recursos naturais, uma burguesia atuante com forte poder de negociação, uma firme disposição de colocar seu Estado em destaque no cenário nacional e um governo disposto a superar os problemas antigos da economia”.

Mas não se pense aqui, contudo, que essa mudança de significado de uma Extensão Rural de cunho “educativo”, “extensionista”, no sentido dos *Colleges*, para uma Extensão à *la Farm* (preocupada com o aumento da produção e da produtividade, via recursos creditícios), deu-se de maneira radical. Iremos constatar, num primeiro momento, que a Extensão, como “ajuda técnica e financeira”, volta-se para a estima dos valores “humanistas”, e o consumo de bens materiais é visto como estratégia de melhoria do nível de vida das populações rurais. Logo, as ações estão ligadas ao estabelecimento agrícola e à comunidade rural (CALLOU, 2006, p. 7).

Com a criação da ABCAR em 1956, conforme Callou (2007), a Extensão vai aos poucos restringindo, sem necessariamente abandonar, a sua vertente “educativa”, a sua “filosofia humanista de ação”, para se dedicar a uma agricultura uma “agricultura moderna” baseada em insumos químicos e maquinário agrícola, apoiado por meio de crédito principalmente às regiões consideradas mais promissoras.

Os anos 60 marcam o declínio da AIA junto à extensão rural brasileira, que já vinha desde meados dos anos 50 sendo apoiadas diretamente por programadas de ajuda do governo norte americano. Em 1966, através do decreto federal nº 58.382, as atividades de extensão passam a ser coordenadas pelo Ministério da Agricultura, que mesmo assim ainda recebem apoio norte americano via acordo com a USAID - *United States Agency for International Development* (OLIVEIRA, 1999).

A partir desse momento os serviços de extensão rural no Brasil evoluíram com forte influência das empresas privadas americanas que buscavam ampliar seu mercado de maquinário e insumos.

A “educação” serviu como instrumento de maximização da produtividade do trabalho e da segmentação cultural. Assim, na “Educação Rural”, os trabalhadores do campo eram submetidos a intervenções pedagógicas muito distantes de práticas efetivamente educativas, posto que subalternizados a princípios comprometidos com a vulgarização de um padrão de produção e consumo presidido pelo Saber e a Técnica norte-americanos (MENDONÇA, 2010).

O período que vai do Golpe Militar até meados de 1984 é marcado pelo difusionismo produtivista, caracterizado pela relação da política de extensão com a modernização através do Sistema Nacional de Crédito Rural – SNCR. No Brasil a difusão de inovação agrícola que foi realizada nesse período desconsiderava o produtor e concentrava seu trabalho em plantas e animais, ou seja, concentrava-se na transformação cultural do produtor e não chegou a ser relevante o processo social de geração de tecnologia. Assim, esse período marca a Extensão Rural no Brasil como difusora de inovações tecnológicas da agricultura em termos da modernização (ZARNOTT et al, 2017; SOUSA, 1987; CALLOU, 2007).

Já na década de 80, a extensão rural passa por reformulações dentro do Brasil, período que marca a crítica ao difusionismo, neste sentido, o caráter normativo da extensão rural passou a ser discutido para sua atuação com vistas à participação dos agricultores no método de trabalho.

No início da década de 80, a crise econômica brasileira oriunda da elevação dos juros internacionais, do aumento da dívida externa, e da crise da balança comercial, afetou a destinação de recursos do Governo para a agricultura (principalmente os subsídios ao crédito agrícola). Este processo desencadeou um novo período na Extensão Rural caracterizado como o “Repensar da Extensão Rural”. Foi um período de intensas críticas ao modelo de extensão, essencialmente aos métodos difusionistas empregados (ZARNOTT et al, 2017, p. 108).

Isso não significa que o difusionismo deixou de ser estudado ou que os sujeitos envolvidos na extensão rural deixaram de operar nessa lógica, Sousa (1987) discute o caráter social da difusão da tecnologia, assim como Rogers

(2003), considerado referência para o assunto, também o faz, quando afirma que um dos papéis de um agente de mudança (extensionista), é de gerar comportamento de auto suficiência por parte dos clientes, eliminando a dependência para com ele.

A partir desse contexto a Extensão Rural passa a ser disputada por uma série de abordagens e o seu caráter normativo vai variando conforme o interesse e objetivos de quem a promove. A partir do repensar da Extensão Rural no Brasil surgem modelos alternativos promovidos pelo estado, por ONG's e por iniciativas privadas que começam a propor uma ampla gama de práticas operadas no desenvolvimento rural (TOMASINO, et. al., 2006).

Paulo Freire foi um dos pesquisadores que passou a contrapor as teorias da difusão utilizadas para a extensão rural, nesse sentido o livro “Extensão ou Comunicação?”, é citado como marco para a crítica do fazer extensionista na abordagem da difusão de inovações (CALLOU, 2007; TOMASINO, et. al. 2006; TRUJILLO, 1996; CAPORAL & RAMOS, 2006; PEIXOTO, 2008).

Diante do levante das massas populares e a crítica ao fazer difusionista, é pertinente discutir a abordagem da Educação Popular, com forte influência no pensamento de Paulo Freire e muitas vezes ligada a iniciativas da igreja católica, como a Comissão Pastoral da Terra – CPT. Conforme Brandão (2018), “a Educação Popular, originalmente chamada aqui no Brasil e na América Latina de Educação Libertadora, opunha-se ao que Paulo Freire qualificava como Educação Bancária”.

No contexto da crítica à extensão rural difusionista, discute-se também a abordagem dos Diagnósticos Rurais Participativos, neste sentido, Chambers (1994) analisou que a extensão rural passou décadas trabalhando pelo desenvolvimento rural sem reconhecer que a população local poderia compartilhar sua visão de mundo e analisar de forma crítica seu contexto, tendo potencial para formular estratégias e inovar com relação à prática da agricultura, o autor expõe o PRA - *Participatory Rural Appraisal* (Diagnóstico Rural Participativo – DRP) como um método versátil e que facilita a leitura dos contextos no qual se trabalha a extensão rural. Para Chambers (1992) a abordagem do DRP busca referências na tradição do desenvolvimento

comunitário (décadas de 50 e 60) e na abordagem dialógica para consciência crítica de Paulo Freire.

Para Peixoto (2008) o movimento ambientalista também influencia no fazer extensionista brasileiro, no início da década de 80, pelas críticas à falta de sustentabilidade ambiental e socioeconômica do padrão tecnológico do modelo modernizador e do levante do movimento ambientalista, a agricultura alternativa entra na agenda da Extensão Rural. Neste sentido, o processo de democratização do país colabora diretamente para a contraposição do difusionismo, seja pela influência de movimentos sociais ou pela crítica aos modelos de desenvolvimento fracassados.

A democratização do país propiciou o surgimento do movimento social extensionista, com a criação, em 28 de novembro de 1986, da Federação das Associações e Sindicatos dos Trabalhadores de Assistência Técnica e Extensão Rural e Serviço Público do Brasil (FASER). Na década de 80 a Embrater optou por apoiar um modelo de desenvolvimento rural ecologicamente correto, economicamente viável e socialmente justo, e por estimular, dentro do Sibrater, ações voltadas prioritariamente para os pequenos produtores e assentados rurais, além de novas metodologias de capacitação extensionista, baseadas em pedagogia de alternância (PEIXOTO, 2008, p. 25).

Apesar do surgimento de perspectivas mais democráticas de conceber e fazer extensão rural, os anos 90 marcam uma crise da Extensão Rural no Brasil, o governo Fernando Collor de Mello extingue em 1990 o sistema EMBRATER, deixando as atividades de Extensão à deriva nos estados (CALLOU, 2007).

Para Zarnott, et al (2017) a década de 90 fica marcada pelo fim do financiamento da extensão rural pelo governo federal, recaindo sobre estados, municípios, entidades privadas e associações a responsabilidade e manutenção desses serviços.

O cenário a partir do início dos anos 90 era de ajustes estruturais, da liberalização econômica e redução das despesas públicas. “Ademais, no país, os resultados finais dos serviços de extensão não eram conhecidos ou mensurados e, portanto, sequer avaliados, o que deixava os governantes ainda mais à vontade para impor restrições orçamentárias” (PEIXOTO, 2014).

Peixoto (2014) relata que as organizações não governamentais (ONGs), indústrias de insumos, máquinas e equipamentos agrícolas, revendas

agropecuárias, profissionais liberais ou suas empresas de assistência técnica, agroindústrias e atacadistas passaram a assumir as atividades de assistência técnica e Extensão Rural.

Assim, a extensão rural, que antes era fomentada pelo Estado, agora passa a ser desenvolvida por uma diversidade de sujeitos e instituições, que nem sempre possuem mesmos objetivos ou modos de operar e passa a ser estudada do ponto de vista da diversidade na forma como os serviços são ofertados.

Para Heemskerk e Davis (2012), a diversidade na vida rural requer serviços, abordagens e provedores diversos, as particularidades dos agricultores pelo mundo é muito grande, assumindo que as diversas organizações locais são melhor preparadas para lidar com a pluralidade de situações.

Ao estudar a base do pluralismo institucional na extensão rural, Diesel (2012) expõe:

Compreendeu-se que as demandas rurais são diversificadas, e, por isso, encontram-se no meio rural os mais diversos tipos de agentes de desenvolvimento. Pressupõe-se que cada tipo de agente tem seu próprio espaço de atuação – “nicho” – para o qual apresenta vantagens comparativas em relação a outros agentes. Dentre as organizações privadas destaca-se, por exemplo, as empresas privadas de assessoria técnica, que são motivadas pelo lucro e tendem a atuar onde os mercados são competitivos e funcionam bem. As Organizações Não Governamentais – ONG’s, por sua vez, estão frequentemente envolvidas com programas relacionados à superação da pobreza rural. As organizações de produtores atuam na capacitação de seus membros, na expressão de suas demandas e na contratação de provedores que atendam suas necessidades. Nesse rol podem ser incluídas também agroindústrias, cooperativas entre outras (DIESEL, 2012, p.48).

Desse modo, Diesel (2012) elucida o desenrolar das discussões sobre as reformas institucionais no âmbito do Banco Mundial, onde se discutiu na Iniciativa Neuchâteau³, o papel dos agentes públicos e privados na extensão rural que desencadeou em discursos de defesa pela retirada do estado dos

³ Em 1995 um conjunto de organizações de cooperação internacional, financiadoras de iniciativas de desenvolvimento agrícola da África Subsaariana reuniu-se em Neuchâteau, Suíça, e decidiu estabelecer um diálogo sobre a orientação de suas ações no âmbito da extensão rural. Constituiu-se, assim, a Iniciativa Neuchâteau, como grupo de discussão informal, com participação de representantes de importantes organizações de cooperação bilateral e multilateral.

serviços de extensão rural assumindo a diversidade de instituições privadas que estariam melhor preparadas para assumir esses serviços.

Nesse âmbito Diesel et al., (2008) debatem sobre a privatização desses serviços expondo que discursos mais moderados apontam para o estado como fomentador dos agentes privados, uma vez que a retirada total do estado em detrimento da iniciativa privada não resulta necessariamente no desenvolvimento rural.

Peixoto (2014) argumenta que a perspectiva global sobre a Extensão Rural já não é o de um serviço unificado do setor público, passou a uma rede multi-institucional para as populações rurais.

Além da influência internacional sobre os rumos dos serviços de Extensão Rural que caminham ao pluralismo institucional, os movimentos sociais reivindicam a retomada do papel do estado e conforme Zarnott et al (2017), como resultado das mobilizações populares houve o reconhecimento da importância da agricultura familiar e a criação do PRONAF - Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar, no ano de 1996.

O reconhecimento da agricultura familiar no Brasil ocorreu principalmente a partir de estudos desenvolvidos pela FAO - Food and Agriculture Organization of the United Nations, juntamente com o INCRA no início da década de 1990, cujo resultado é um relatório sobre as diretrizes da política agrária do desenvolvimento sustentável, dando maior visibilidade para a agricultura familiar no contexto das políticas públicas (AZEVEDO & PESSÔA, 2011).

A Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006, específica para a agricultura familiar no Brasil, apresenta os seguintes princípios: I - a sustentabilidade ambiental, social e econômica; II - descentralização; III - equidade na aplicação das políticas, respeitando os aspectos de gênero, geração e etnia (BRASIL, 2006).

Com a criação do MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário e a influência dos movimentos sociais na política do ministério, os recursos destinados à agricultura familiar foram se tornando cada vez mais significativos (SABOURIN, 2007).

O conceito de desenvolvimento foi associado às dimensões do local e do sustentável. Assim, pesquisadores e instituições, agentes internacionais e

diversos setores da sociedade civil (especialmente os movimentos sociais) passaram a pressionar o Estado brasileiro pela adoção de novas políticas públicas para os diferentes contextos rurais. A reforma agrária e a agricultura familiar – pleitos antigos das lutas camponesas – ganharam lugar de destaque quando foi criado o Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA (CALHEIROS e STADTLER, 2010).

Considerando essa conjuntura, o acúmulo crítico sobre o desenvolvimento do campo que nas últimas décadas forjou uma frente pela Extensão Rural crítica e aliado a mudança do Governo Federal em 2002 foi colocado na esfera nacional um intenso debate acerca de uma nova proposta de assistência técnica tanto para a agricultura familiar quanto para os assentados, culminando na criação da PNATER no ano de 2003 (ZARNOTT, et al, 2017, p. 110).

A Lei nº 12.188, de 11 de Janeiro de 2010, trata da Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária - PNATER e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária – PRONATER (BRASIL, 2010).

A abordagem da nova PNATER se distancia da extensão rural moldada pela Revolução Verde, que para Calheiros e Stadtler (2010), é distante de qualquer intenção de compreender as peculiaridades da vida rural brasileira e defende o aumento da produção e da produtividade, convencendo principalmente médios e grandes proprietários a moldar seu processo produtivo em um sistema interessante à indústria de insumos agrícolas. A PNATER se aproxima da ideia de Caporal (2004), quando o autor afirma a necessidade de um novo modo para mediar conhecimento tradicional e acadêmico, com imersão do agente na compreensão da realidade e da vida das famílias envolvidas; o resgate do conhecimento local, exigindo a adoção de metodologias adequadas; a participação como direito; o processo educativo; a sistematização das experiências.

Callou (2007) argumenta que nesse período a Extensão Rural passa por mais uma transformação com relação a sua significação ao propor o estímulo, animação e apoio à iniciativas de desenvolvimento rural sustentável, visando à melhoria da qualidade de vida e adotando os princípios da Agroecologia como eixo orientador das ações.

Para Caporal & Ramos (2006), os objetivos e a missão da PNATER visam a adoção de estratégias que assegurem a preservação ambiental, portanto relacionado à noção de desenvolvimento rural sustentável, recomendando a adoção dos princípios da agroecologia.

Assim, a Extensão Rural no Brasil entra em um período em que a pluralidade e número de instituições envolvidas nas atividades, seja por incentivo do estado, do setor privado ou por financiamento internacional, passa a adotar a narrativa da agroecologia.

2.2 Fundamentos epistemológicos da Agroecologia

A origem do termo agroecologia está relacionada à integração entre disciplinas como agronomia, ecologia, sociologia e economia. É possível visualizar que o surgimento do conceito de agroecologia foi diretamente influenciado pela economia ecológica, principalmente quando os autores imprimem a narrativa da finitude dos recursos naturais, da crise ambiental, da degradação decorrida dos processos da moderna agricultura. Assim, estudos ligados ao agroecossistema, como forma de utilização racional dos recursos pela eficiência energética passam a surgir utilizando o termo agroecologia.

Cavalcanti (2010) reflete sobre as narrativas realizadas por pesquisadores da economia, onde o meio ambiente e sociedade eram tratados de forma isolada um do outro, como algo que não se relaciona à economia, simplesmente tratava o meio ambiente como fator de exploração humana e as mazelas sociais como falhas do sistema. O autor argumenta que o meio ambiente pouco aparecia nas discussões da economia, tratado como apêndice na economia ambiental, "uma visão econômica da ecologia". A partir dessa crítica surge a necessidade de um pensar mais complexo.

A agroecologia surge com forte influência da economia ecológica, discutindo a necessidade da criação de estratégias para aumentar eficiência energética no processo de produção, uso racional da energia, pela compreensão da finitude dos recursos naturais. O surgimento de estratégias

produtivas com máximo aproveitamento da energia ao longo do processo, com aporte do princípio termodinâmico, impulsionou pesquisadores a solucionar a crise ambiental anunciada, a economia ecológica surgiu como forma de pluralizar e assumir a complexidade das realidades produtivas, colocando o meio ambiente no centro dos estudos de economia, e influenciou pesquisadores que abordaram a agroecologia como um meio para solucionar tais problemas de forma transdisciplinar (CAVALCANTI, 2010).

Cumpra reconhecer a inquestionável evidência de que não existe sociedade (nem economia) sem sistema ecológico, mas pode haver meio ambiente sem sociedade (e economia). Enquanto isso, a economia (ciência econômica) convencional trata apenas da espécie humana, esquecendo todas as outras, e a ecologia convencional estuda todas as espécies, menos a humana. Ao constatar, em ambos os casos, a necessidade de superar a estreiteza disciplinar que impede uma visão de conjunto da problemática ecológica econômica, a Economia Ecológica surge sem dependência disciplinar, seja da economia, seja da ecologia, resultando, ao revés, numa tentativa de integração de ambas. Sua visão de mundo teria, pois, que ser transdisciplinar, com foco nas relações entre ecossistemas e sistemas econômicos o sentido mais amplo possível (CAVALCANTI, 2010, p. 60).

Para Hecht (1999), alguns estudos da década de 70 são marcos filosóficos para a agroecologia, a autora cita as obras de Rachel Carson – *A Primavera Silenciosa*, Ernst Friedrich Schumacher – *O Negócio é ser Pequeno*, Ana Primavesi – *O manejo Ecológico dos Solos Tropicais*, como obras de referência para a crítica à agronomia orientada aos mercados no contexto das tragédias ambientais, do *boom* populacional e a discussão sobre os limites dos recursos naturais. Todos os estudos citados pela autora surgem num contexto de evidenciar os efeitos da agricultura modernizada e expor a degradação ambiental decorrente desse modelo. Isso demonstra que a agroecologia possui raízes profundas no movimento ambientalista.

Nesse contexto a agroecologia surge em estudos sobre os agroecossistemas como forma de mitigar os efeitos da modernização da agricultura na produção agropecuária do ponto de vista termodinâmico, assim como criar estratégias produtivas alternativas, discutindo as interações ecológicas dentro dos agroecossistemas.

Para Gliessman (2008) a base para a agroecologia é o conceito de agroecossistema, pelo estudo da interação biológica, física, química, ecológica e cultural. Para o autor a agroecologia é definida como a aplicação de conceitos e princípios ecológicos para o desenho e manejo dos agroecossistemas e é construída nos campos das ciências agrárias e ecologia, como ferramenta para alcançar a sustentabilidade.

Essa interação entre disciplinas estimula cada vez mais o debate sobre as formas de produção no contexto da discussão sobre os limites dos recursos naturais. Além disso, o debate sobre as diferenças sociais e a fome passa a estimular reflexões sobre o desenvolvimento e as formas de superação dessas dificuldades. Assim, o meio rural possui particular destaque, pois nesta abordagem se entendeu que é no meio rural onde se encontra o maior número de pessoas em vulnerabilidade social.

Neste contexto, os pós-marxistas, ao estudarem o campesinato e as formas de reprodução da agricultura, discutindo como os distintos modos de vida não capitalistas continuavam a existir mesmo com a previsão de que seriam desintegrados pelo avanço do capitalismo, estimularam o debate sobre as formas de superação da opressão sofrida pelos camponeses e povos tradicionais, resultado do avanço do capitalismo e da modernização da agricultura. Foram elaboradas teorias sociais do campesinato evidenciando sua potencialidade para o desenvolvimento de uma forma de produção que não era puramente capitalista.

A tradição chayanoviana⁴, que realiza análises de blocos de camponeses e seus modos de vida entremeados ao capitalismo começa a dar pistas de como a produção agropecuária poderia superar as dificuldades impostas pela modernização da agricultura e aumento da pobreza (MOLINA E GUZMÁN, 1990).

A economia ecológica conciliou a economia e a ecologia, enquanto a ecossociologia, estudada por Molina e Guzmán (1990) discutiu a visão de

⁴ Essa escola [chayanoviana] discute a necessidade de construir uma teoria que parta do princípio de que a economia camponesa não é tipicamente capitalista, portanto não se pode determinar objetivamente os custos de produção pela ausência da categoria "salários". Dessa forma, o retorno obtido pelo camponês ao final do ano econômico, não pode ser chamado de lucro, como chamam os empresários capitalistas. O camponês utiliza sua própria força de trabalho e de sua família, percebe este excedente como uma retribuição ao seu próprio trabalho e não como lucro. Essa retribuição de corporifica no consumo familiar de bens e serviços.

marxistas e pós-marxistas para expor uma nova ideia sobre os fatores produtivos. Como pano fundo dessa discussão, os autores expõem a coevolução entre sistemas sociais e sistemas ecológicos, conciliando sociologia e ecologia e sugerindo que essa convergência é a chave para superação da crise ambiental. Os autores partem do marxismo para apresentar a noção e ecossociologia, que discute as dicotomias, moderno x tradicional e rural x urbano, nos estudos sociológicos e sua influência para a agroecologia.

Desse modo, os pós-marxistas lançam a hipótese de que as formas de resistência ao capitalismo (modos de produção dos camponeses) possuem potencial de resistir à planificação e ao avanço da agricultura modernizada e são capazes de criar formas mais plurais que venham a superar as dificuldades, sejam elas sociais ou ambientais, sem que seja necessário operar apenas na lógica capitalista (MOLINA & GUZMÁN, 1990).

Os conceitos de agroecologia possuem influência dos pós-marxistas com a abordagem de superação da opressão imposta pelo avanço capitalista e também bebem da tradição sociológica que visa a conciliação entre economia, sociologia e agronomia. Assim, Molina e Guzmán (1990) estudam como as formas não capitalistas de produção são baseadas em manejos de base ecológica, com uso racional dos recursos naturais. Com essa forma de enxergar a agricultura os autores relatam como a agroecologia passa a tomar a sociologia como base fundamental da abordagem. Além disso, para a agroecologia, permanece a preocupação da economia ecológica, tratando os recursos naturais como tema central das discussões.

Ou seja, a agroecologia vai surgindo da integração de disciplinas tradicionais e já consagradas pela academia, pela necessidade de integrar os diferentes tipos de conhecimento e superar dificuldades ligadas à vulnerabilidade social e ambiental. Hecht (1999) argumenta que a agroecologia surge das ciências agrárias e vai tomando corpo ao longo do tempo, sendo influenciada pelo movimento ambientalista. Assim, surge das ciências agrárias e propõe a união da ecologia, sociologia e antropologia, na tentativa pesquisar a agricultura assumindo sua complexidade, através da multidisciplinaridade como instrumento ao estudo dos sistemas de produção agropecuários inseridos em complexas teias socioculturais. Essa visão corrobora com a

economia ecológica abordada por Cavalcanti (2010), assim como a visão ecossociológica de Molina e Guzmán (1990).

Para Hecht (1999) a agroecologia é um enfoque que integra ideias e métodos de vários subcampos, realiza uma crítica ao cartesianismo reducionista e a busca unidirecional pela produtividade.

A agroecologia é um desafio normativo para as maneiras como várias disciplinas enfocam os problemas agrícolas. Tem suas raízes nas ciências agrárias, movimento ambiental, ecologia, análise de agroecossistemas indígenas e estudos em desenvolvimento rural. Cada área de investigação dessas tem objetivos e métodos muito diferentes. Tomadas em conjunto, possuem influências legítimas e importantes para o pensamento agroecológico (HECHT, 1999, p. 20).

A agroecologia é conceituada por Hecht (1999) como ciência e prática da agricultura ao longo da história humana, incluindo o conhecimento popular e tradicional que foram excluídos no processo de modernização. A autora entende que a agroecologia tem por objetivo estudar as formas de conhecimento acumuladas na história humana sobre agricultura, surge da necessidade de contrapor o sistema de produção agropecuário baseado na indústria e com total dependência do mercado financeiro.

Em suas pesquisas, Hecht (1999), identifica três motivos para o conhecimento tradicional ter sido deixado à margem da pesquisa agropecuária e conseqüentemente perder importância como técnica de produção: 1- A destruição dos meios de codificação, regulação e transmissão das práticas agrícolas; 2- A transformação das sociedades indígenas em ocidentais; 3- O surgimento da ciência positivista.

A agroecologia como ciência foi se construindo em contraposição à modernização da agricultura, visando estudar todos os tipos de conhecimento sobre a agricultura, sem descartar, evidentemente, o conhecimento de povos tradicionais e o conhecimento popular dos camponeses.

Percebe-se que na visão de Hecht (1999), a centralidade da agroecologia está no tipo de conhecimento sobre a agricultura que foi negada ao longo do tempo pela ciência positivista. Ao imprimir em sua narrativa que a agroecologia pretende trabalhar com o conhecimento negado historicamente, a autora justifica que é necessário mudar a lógica produtiva e fomentar

alternativas que sejam mais eficientes do ponto de vista social e ambiental, tais alternativas estariam ligadas ao conhecimento de povos e comunidades tradicionais.

Gomes e Borba (2002) discutem a agroecologia a partir da crise paradigmática, ou seja, para estes autores vivemos a falência de um paradigma e presenciamos o surgimento de um novo paradigma relacionado aos modos produtivos, nesse contexto a agroecologia surge como meio para a transição paradigmática, formulando novas estratégias de reprodução da vida pelo pluralismo metodológico e seu caráter multidisciplinar. A proposta de agroecologia defendida pelos autores perpassa pela democratização do conhecimento, numa noção de participação dos espaços de decisão, formulação de pesquisa e apropriação do próprio conhecimento gerado, um conhecimento construído de forma participativa e que visa empoderar as classes oprimidas pelo sistema de produção convencional.

Nesse sentido a centralidade da agroecologia reside no conhecimento tradicional, é entendida como o meio para uma virada paradigmática, no sentido de uma revolução científica, ou seja, a abordagem contrapõe a agricultura nos moldes da modernização e propõe o surgimento de um novo paradigma. (GOMES E BORBA, 2002).

Na narrativa de Gomes e Borba (2002) a agroecologia surge como meio para democratização do conhecimento, evidenciando a importância das metodologias participativas para empoderamento dos camponeses e comunidades tradicionais, populações que tiveram seu saber negligenciado pelas na busca pelo crescimento e desenvolvimento econômico.

Guzmán (2002) discute o saber técnico científico e o conhecimento popular, através das bases da agroecologia o autor propõe a descentralização do poder de quem conhece para democratizar o saber científico. Para o autor a agroecologia propõe métodos de pesquisa que transcendem a ciência positivista, propõe a pluralidade epistemológica através da retirada de hierarquização do conhecimento científico, propõe multidisciplinaridade como centro das ações, assim como a implementação de métodos participativos para rompimento do caráter excludente da pesquisa acadêmica, ou seja, pelas bases da agroecologia as estratégias de desenvolvimento são pautadas pelos próprios agricultores, distanciando-se da noção unidirecional da agronomia

clássica, que trabalha para o desenvolvimento positivista e de mercado, na perspectiva do crescimento econômico puramente econômico.

Gomes e Rosenstein (2000) elaboraram um conjunto de argumentos em favor da produção científica de forma mais plural, assim, discutem a agroecologia como uma ciência nova que possui potencial de dialogar com as mais diversas formas de conhecimento, inclusive as consideradas não científicas como das populações tradicionais. Para os autores a geração de conhecimento de forma participativa e multidisciplinar, proposta pela agroecologia, possui capacidade de gerar novas formas de superação das dificuldades ambientais e sociais, estimular a criatividade, assumir a complexidade inerente à cada realidade e propõe desenhos de agroecossistemas baseados no contexto sociocultural, filosófico, político, ambiental e econômico. Ou seja, cada realidade vai criar as estratégias mais adequadas e destinadas aos fins propostos de forma endógena.

A centralidade da agroecologia nas abordagens de Hecht (1999), Gomes e Borba (2002), Guzmán (2002) e Gomes e Rosenstein (2000) se encontra no caráter de pluralização teórico-metodológica e do pluralismo epistemológico dos estudos sobre a agricultura, propondo a multidisciplinaridade, participação e inclusão como meio para justiça social das populações que ficaram à margem do desenvolvimento.

A agroecologia, nesse contexto, surge da necessidade de embate contra as abordagens que não levavam em conta os recursos naturais na economia, assim como da necessidade de colocar o meio ambiente e ecologia na agenda da sociologia. Somados a isso um enfrentamento à modernização da agricultura pela planificação dos saberes. Apesar de surgir das ciências agrárias e encontrar na economia ecológica e na ecossociologia aportes importantes para sua construção.

Esta ciência anunciada para reconciliar os saberes científicos da academia aos conhecimentos popular e tradicional é também anunciada como um meio para alcançar o desenvolvimento sustentável, como afirma Leff (2002), a agroecologia se apresenta como novo enfoque para reestruturar os modos produtivos através da responsabilidade ambiental e energética e enxergando o potencial natural de cada local. O argumento de Leff (2002) é baseado na defesa da agroecologia como necessária para uma mudança

paradigmática, que se confronta diretamente com a produção orientada aos mercados.

A agroecologia prevê uma hibridização de conhecimento, organizados de forma horizontal para construção de agroecossistemas eficientes do ponto de vista produtivo e energético, levando em conta a solidariedade das sociedades tradicionais para criação de arranjos produtivos que sejam socialmente justos e para encontrar soluções para as contradições socioambientais geradas pelo avanço do capitalismo (LEFF, 2002).

A abordagem de Leff (2002) parece defender do ponto de vista político a ciência da agroecologia como forma de corrigir injustiças sociais, assim como as mazelas ambientais e econômicas surgidas com o modo de produção baseado na indústria e na ciência voltada ao mercado.

Caporal de Costabeber (2000) indicam que a agroecologia surge como um novo paradigma capaz de lidar com as contradições impostas pelo modelo do agronegócio, através dos métodos participativos, prevê o diálogo com o conhecimento tradicional e popular, para gerar através do contexto socioambiental, estratégias de superação das dificuldades para o redesenho de agroecossistemas na busca pela sustentabilidade ambiental. Para estes autores a extensão rural com bases na agroecologia é capaz de promover o empoderamento dos agricultores oprimidos no processo histórico de modernização do campo, sendo realizada uma defesa pela narrativa da agroecologia e estruturação de serviços de extensão rural que lidem com esse novo desafio.

As práticas sustentáveis podem ser facilmente cooptadas por agências de desenvolvimento e acabam por reproduzir todo o modelo de insumos na chamada economia esverdeada, já o avanço do enfoque da agroecologia como ciência pode atingir a dimensão ética da sociedade, resultando em uma virada paradigmática (CAPORAL E COSTABEBER, 2002).

A preocupação de Caporal e Costabeber (2002) em cunhar a agroecologia como uma ciência e não como uma prática se justifica pela apropriação do termo em nome do Desenvolvimento Sustentável. Quando a agroecologia é entendida como um meio para se chegar ao desenvolvimento sustentável, confundida como uma prática, há possibilidade de apropriação do termo.

Pela necessidade de dialogar com sistemas de conhecimento historicamente excluídos, a agroecologia fomenta a discussão sobre pluralismo metodológico e epistemológico e passa a pautar a multidisciplinaridade e métodos participativos para a formulação de pesquisas, além disso, pauta o empoderamento de povos e comunidade oprimidas pelo sistema capitalista através de Educação Popular.

Levando em conta os conceitos estudados até, compreende-se que a agroecologia se propõe multidisciplinar pelo uso de diversas disciplinas para elaboração de seu conceito, além disso, propõe a participação como fio condutor das estratégias de superação dos problemas ambientais e sociais causados pela modernização e avanço do capitalismo.

Na esteira do desenvolvimento dos conceitos da agroecologia, muitas disciplinas influenciaram, assim há uma grande complexidade na forma como se pode entendê-la. Por apresentar conceitos tão complexos, a agroecologia possui também muitas formas de interpretação, sendo reconhecida como ciência, movimento, prática, vinculada ao ensino e até mesmo no campo político, isto porque seu conceito evoluiu da escala do agroecossistema para discutir o sistema alimentar como um todo, chegando a ser compreendida como um novo paradigma ou como um meio para a transformação social.

2.3 Agroecologia no Brasil: histórico, evolução e formas de interpretação

Os conceitos de agroecologia são amplos e podem abarcar vasta possibilidade de interpretação e discussão sobre a teoria e a prática. Geralmente os conceitos são interligados por noções da ecologia aplicados à realidade da agricultura, discutindo a agroecologia como um meio para criar estratégias de superação de problemas socioambientais da realidade rural. Pode também transcender os sistemas de produção e discutir o sistema alimentar como um todo.

Os problemas socioambientais do meio rural são discutidos por pesquisadores da agroecologia no contexto de crítica ao modelo da Revolução Verde e da Modernização da Agricultura. Os próprios conceitos de agroecologia carregam consigo essa oposição à agricultura convencional ou ao agronegócio. A crítica é a de que o agronegócio, nestes moldes, carrega

consigo problemas como concentração fundiária, agricultura baseada em monocultivos dependentes de adubo químico e agrotóxicos, atividade ligada ao mercado de *commodities* e altamente integrada à indústria e ao mercado financeiro. A agroecologia propõe uma alternativa e construção de outro paradigma relacionado à agricultura e ao sistema alimentar.

O caráter multidimensional da agroecologia consegue responder a 10 demandas sociais e ecológicas para superar um número semelhante de problemas causados pela crise da modernidade: (1) manutenção da biodiversidade; (2) conservação da cobertura florestal; (3) conservação do solo e da água; (4) captura de carbono; (5) supressão de organismos agrotóxicos e transgênicos; (6) equidade agrícola; (7) soberania alimentar; (8) autogestão e autossuficiência local; (9) mercados justos e orgânicos; e (10) diálogos de conhecimento e pesquisa participativa (GALLARDO-LÓPEZ et al, 2018, p. 5).

É característica da agroecologia a abordagem participativa pela valorização do conhecimento local. Entende-se que os saberes excluídos no processo de modernização da agricultura, os saberes dos camponeses e povos tradicionais, podem apontar para formas de produção agropecuária que sejam socialmente mais justas e ambientalmente mais responsáveis.

A agroecologia proporciona conhecimento e metodologia necessários para desenvolver uma agricultura que é ambientalmente consistente, altamente produtiva e economicamente viável. Ela abre porta para o desenvolvimento de novos paradigmas da agricultura, em parte porque corta pela raiz a distinção entre a produção de conhecimento e sua aplicação. Valoriza o conhecimento local e empírico dos agricultores, a socialização desse conhecimento e sua aplicação ao objetivo comum da sustentabilidade (GLIESSMAN, 2008, p. 56).

Para Altieri (1998) a agroecologia fornece uma estrutura metodológica de trabalho para a compreensão mais profunda tanto da natureza dos agroecossistemas como dos princípios segundo os quais eles funcionam. Já para Caporal (2009) a agroecologia é um enfoque científico que permite o estabelecimento de marcos conceituais, metodológicos e estratégicos com maior capacidade para orientar processos de desenvolvimento rural mais humanizado.

Nota-se que nestes conceitos há uma centralidade da questão ambiental de sistemas produtivos, discutindo a agroecologia como uma ciência

geradora de métodos e estratégias para superação da degradação ambiental, tendo como preocupação as questões sociais e econômicas que envolvem essa esfera. Ou seja, há preocupação com o agroecossistema em sua base ambiental, mas também aparecem nos conceitos abordagens amplas e complexas, como a participação dos sujeitos, o desenvolvimento sustentável, o desenvolvimento rural, a humanização dos processos do desenvolvimento.

Os conceitos citados acima foram elaborados por dois dos pesquisadores mais citados em textos de agroecologia no Brasil, mas também encontramos conceitos formulados por movimentos sociais como o MST.

Zarref (2018) ao discutir agroecologia no contexto do MST, afirma que:

Por agroecologia entendemos a práxis social e produtiva dos camponeses, onde a partir do trabalho, do estudo, da reflexão e da organização popular criamos e manejamos sistemas produtivos diversificados, que tem a natureza como aliada, não como inimiga. A agroecologia é uma coevolução entre o sujeito social do campo e o meio ambiente ao seu redor, sua natureza exterior. A medida em que produzimos agroecologicamente na terra conquistada, com cooperação, com novas relações sociais, estamos reconstruindo nós mesmos, nossos coletivos e nossos territórios. E, com os frutos desse processo, alimentando as famílias trabalhadoras brasileiras (ZARREF, 2018).

Mas afinal de contas, o que é agroecologia? Essa pergunta não é fácil de responder pela multiplicidade de sujeitos que utilizam o termo e pelas variadas formas de aplicação do conceito. Ao longo do tempo muitos autores tentaram conceituar a agroecologia e enquadrá-la de diversas formas na academia, sendo uma disciplina, uma ciência ou mesmo um novo paradigma.

O termo agroecologia foi utilizado pela primeira vez na Rússia, para descrever métodos ecológicos no manejo de plantas com fins comerciais, ou seja, para descrever a aplicação da ecologia na agricultura. Em 1930 foi utilizado nos estudos sobre controle biológico na Alemanha, sendo que aparece em um título de livro pela primeira vez em 1950, em estudos de ecologia. Na Itália foi utilizado em 1956 em estudos de entomologia, para descrever as interações de fatores químicos, físicos e biológicos (WEZEL et. al., 2009).

Apesar de surgir no contexto acadêmico e da fusão várias disciplinas (multidisciplinar), a agroecologia também é tema de discussão em movimentos sociais do campo, descrita como prática, tema de políticas, no contexto do

ensino profissionalizante e, também, como modo de vida ou forma de compreender o mundo.

O conceito de agroecologia apresenta-se hoje no Brasil, difuso e não há consenso sobre sua definição e escala de atuação, é utilizado por diversos sujeitos de diferentes segmentos da sociedade, conforme Wezel et. al. (2009), a agroecologia é correntemente descrita como ciência, como movimento social e também como prática.

No Brasil, muitos pesquisadores passaram a estudar a agroecologia a partir do movimento da agricultura alternativa pela integração da ecologia aos estudos da agronomia. Conforme Luzzi (2007), O debate agroecológico inicialmente se restringiu a um pequeno grupo de profissionais, principalmente das ciências agrárias, e se concentrou nas críticas ao padrão tecnológico moderno e na busca de tecnologias alternativas.

A agroecologia como ciência passa por um processo de institucionalização por meio de cursos de graduação e já há significativo número de profissionais formados na área, além de numerosos eventos científicos, por meio do qual, pesquisadores de diferentes segmentos da sociedade publicam trabalhos acadêmicos.

No campo das instituições científicas, a Agroecologia é caracterizada de diferentes formas: disciplina, interdisciplina, paradigma, ciência, conhecimento transdisciplinar, saber multiperspectiva, entre outras. Mas, para além desta e de várias outras discussões epistemológicas, a Agroecologia vem passando por um processo de institucionalização científica em diversos países, o que se expressa em conferências, eventos, publicações especializadas, elaboração de documentos, criação de linhas oficiais de financiamento, cursos de graduação, mestrado e doutorado, grupos e projetos de pesquisa, entre outras iniciativas. Esse processo ilustra seu expressivo potencial para a agregação de pesquisadores com diferentes trajetórias acadêmicas e políticas (NORDER, 2016, p. 5).

Já os movimentos sociais incorporaram a agroecologia ao seu discurso baseados na contraposição ao modelo de desenvolvimento da modernização da agricultura (revolução verde), com influência do marxismo pela crítica aos efeitos do avanço do capitalismo (WEZEL et. al., 2009).

O tema agroecologia foi evoluindo de um conjunto isolado, para um conjunto articulado de experiências produtivas (Rede PTA) na década de 90 e passa a ser incorporado progressivamente por organizações de trabalhadores, movimentos sociais rurais e

instituições estatais. Mais recentemente vem se configurando como um projeto em construção, ainda bastante incipiente, de modelo alternativo de desenvolvimento rural em que articula diversos agentes sociais do campo da agricultura familiar (LUZZI, 2007, p. 03).

A expansão da agroecologia se inicia a partir da década de 70 pela crítica ao modelo de desenvolvimento baseado na revolução verde, gerador de diferenças sociais e catástrofes ambientais. A crítica absorvida pelos pesquisadores gerou a necessidade de um olhar mais abrangente sobre a agricultura, incorporando a ecologia aos estudos sobre os sistemas de cultivo.

Na década de 80 a agroecologia, ainda entendida como disciplina científica, se expande, emergindo a noção de agroecologia como movimento e também como prática. Wezel et. al. (2009) evidencia que nos EUA e Brasil a noção de agroecologia foi coevoluindo dentro do contexto da ciência e dos movimentos sociais, favorecendo a complexidade dos conceitos desenvolvidos, que passaram a abarcar características das ciências sociais.

Em muitos países, há um uso combinado do termo agroecologia como movimento, como ciência e como prática, e na maioria das situações eles estão fortemente interligados. Na Alemanha, a agroecologia tem uma longa tradição como disciplina científica e o termo não está associado a um movimento ou a práticas. Nos EUA e no Brasil, a agroecologia é usada para descrever as três atividades, com predominância em direção à ciência, nos EUA, e a uma forte ênfase em movimento e/ou prática, no Brasil. Na França, a agroecologia foi conhecida até recentemente como prática. Nos países onde os movimentos agroecológicos estão bem estabelecidos, a ideia de práticas está fortemente ligada ou mesmo incorporada a esses movimentos. Nesses casos, eles se fundem com o objetivo de desenvolver e auxiliar a transição para agroecossistemas sustentáveis e também com outros modelos, como as agriculturas tradicional, alternativa ou orgânica. Existe uma grande sobreposição ao uso desses vários termos (SCHMIDT, 2018, p. 127).

A crítica à agricultura modernizada impulsionou também estudos sobre agroecossistemas tradicionais em países tropicais, Para Wezel et. al. (2009) esses estudos começam a favorecer o entendimento da agroecologia também como uma prática.

Uma das origens da agroecologia como prática é o caso do México e de alguns países da América Central, onde os estudos sobre manejo tradicional indígena começaram a guiar a criação de estratégias para o manejo de base ecológica e a agricultura alternativa. No Brasil, os grupos de estudos sobre

agricultura de base ecológica (agricultura alternativa), começaram discutir o conceito da agroecologia e assim passaram a utilizá-lo também como prática (WEZEL et. al., 2009).

Ao longo do tempo, a agroecologia foi sendo popularizada, chegando a se consolidar na academia através da criação de diversos cursos de graduação pelo Brasil e pelo mundo. Para Norder et al. (2016) existem quatro diferentes campos para compreensão da agroecologia, além da ciência e dos movimentos sociais, o autor evidencia o campo político, discutido no Brasil principalmente pela criação de políticas públicas para agricultura familiar, e o campo educacional, pelo surgimento de diversos cursos de graduação em agroecologia.

A Agroecologia constitui-se como ciência, prática e movimento social, mas também, mais recentemente, como política governamental, modalidade de educação formal, nova profissão e, para alguns, como modo de vida, ideologia e utopia. Nesse contexto, há uma combinação/alternância entre discursos científicos, programáticos e normativos, bem como a existência de diferentes proposições [...] (NORDER et al, 2016, p. 13).

No Brasil, por sua característica própria de incorporação do conceito, coevoluído no contexto de movimentos sociais e pesquisadores, o termo é utilizado por uma diversidade muito grande de sujeitos, tais como pesquisadores, extensionistas, militantes e movimentos sociais, governo federal, organizações internacionais de desenvolvimento, ONG's e os próprios agricultores e agricultoras.

Nos anos 80 se iniciam no Brasil alguns encontros para debater agricultura alternativa e de base ecológica, os chamados EBBAS – Encontro Brasileiro de Agricultura Alternativa. Esses encontros são fundamentais para o encontro de distintos sujeitos, como técnicos da rede PTA/FASE, estudantes de agronomia – FEAB, sindicatos (CONTAG, CUT, FETRAF), técnicos de ONG's e entusiastas da agricultura alternativa. Esse movimento favorece o uso cada vez mais proeminente do termo agroecologia no Brasil. Já nos anos 90, o MST passa a pautar a agroecologia como uma de suas bandeiras de luta, influenciado pela Via Campesina (LUZZI, 2007).

No Brasil, a agroecologia possui raízes no movimento da agricultura alternativa, os entusiastas da discussão da agricultura de base ecológica passam a traduzir textos de autores como Miguel Altieri e Stephen Gliessman, autores consagrados da agroecologia.

Nesse contexto, a agroecologia vai se popularizando em meio a uma diversidade muito grande de sujeitos interessados em promover a agricultura alternativa e combate à pobreza no meio rural. Com a incorporação da agroecologia na agenda de movimentos sociais como MST e movimento sindical (CUT, CONTAG, FETRAF), a agroecologia passa a ser pautada tanto por profissionais da área acadêmica, quanto pelos próprios agricultores por meio de sindicatos e movimentos sociais.

A partir do governo de Lula, iniciado em 2002, os movimentos sociais do campo e movimento sindical, conseguem materializar parte da luta por melhores condições de vida no meio rural. Uma das formas de materialização da luta chega por meio da PNATER – Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural.

Ao estudar a incorporação do debate sobre agroecologia no Brasil, Luzzi (2007) discute que apesar do debate da agroecologia surgir no contexto da agricultura alternativa e de base ecológica, o discurso foi sendo aos poucos incorporados por uma ampla diversidade de sujeitos, chegando a ser enxergada como um movimento social, por abrir a pauta para além dos agroecossistemas, incorporando questões socioculturais do sistema alimentar como um todo.

Nos últimos tempos, o debate agroecológico ultrapassou seu foco na questão estritamente tecnológica e passou a incorporar outros temas e problemáticas sociais num arranjo próximo ao de um movimento social. O tema agroecologia, que inicialmente defendia a diversificação de culturas, o uso racional dos recursos naturais, a otimização dos recursos locais, uma produção mais saudável e respeitosa do meio ambiente, foi incorporando outras questões importantes que também fazem parte da agenda de outros movimentos e organizações sociais. Como exemplos têm-se: valorização do conhecimento popular; rural como modo de vida; preservação da cultura e da biodiversidade; questão de gênero e geração; educação rural; construção de novas relações com o mercado com bases éticas e solidárias e a segurança e soberania alimentar (resgate de sementes crioulas, contra os transgênicos, democratização do acesso aos recursos naturais, valorização da qualidade do alimento e da produção para o auto-consumo) (LUZZI, 2007, p. 4).

Dada a importância do tema e a incorporação do conceito pelos movimentos sociais do campo, a temática da agroecologia começa a se desenhar no fomento da agricultura familiar, estruturada nas normativas da Assistência Técnica e Extensão Rural, como política pública e como ferramenta para o desenvolvimento sustentável a partir das abordagens das organizações internacionais.

A agroecologia surgiu e vem avançando ao longo do tempo na contracorrente do próprio modelo hegemônico de desenvolvimento que vem se reproduzindo continuamente com o apoio decisivo do Estado. Políticas públicas foram e continuam sendo implementadas em defesa da reiteração deste padrão tecnológico de desenvolvimento. Contudo, apesar disso, o enfoque agroecológico se ampliou e está sendo incorporado por várias instâncias do Estado e se tornando um elemento importante na formulação de políticas públicas para a agricultura familiar (LUZZI, 2007, p. 5).

Devido a grande diversidade de sujeitos que promove a agroecologia no Brasil, o consenso sobre o seu conceito e seu campo de atuação se torna difícil, pois se encontra diluído entre as diferentes formas e concepções da agroecologia.

Alguns autores já reconhecem as diferentes formas de concepção da agroecologia e sugerem que sua conceituação vai depender do contexto na qual ela se encontra.

Este quadro teórico ressalta a importância do reconhecimento das especificidades, das prerrogativas e da autonomia (sujeita a regulamentações e questionamentos éticos e políticos) de cada campo, ator ou instituição na construção de um conceito próprio de Agroecologia, tanto para fins analíticos como político/programáticos, bem como para estabelecer vinculações e parcerias com atores de outros campos (NORDER, 2016, p. 14).

Hoje no Brasil a agroecologia é entendida como movimento, prática e ciência, sendo campo de atuação de pesquisadores, agricultores, ONG's, movimentos sociais, agentes de desenvolvimento, empresas, políticas públicas. Essa diversidade na forma como é entendida e de sujeitos e instituições interessados em atuar de acordo com a abordagem da agroecologia resulta em uma diversidade de interpretações dos conceitos.

Apesar dessa aparente confusão, as normativas da agroecologia construídas até o momento no Brasil são claras. Partem de uma crítica aos efeitos socioculturais e ambientais a partir da modernização da agricultura. Além disso, promove a crítica ao saber hierarquizado positivista, propondo novos caminhos metodológicos para a construção de uma sociedade mais justa, alavancando o meio ambiente e a cultura local como centros da discussão.

Entende-se que os conceitos são amplos e abarcam uma riqueza de interpretações, isso porque a agroecologia além de multidisciplinar, propõe a construção do conhecimento de forma horizontal, com objetivo de quebrar a hierarquização construída pelo positivismo, colocando o conhecimento tradicional como central na construção de estratégias.

Esse posicionamento impõe um dos principais desafios da agroecologia, tida como uma ferramenta para mudança paradigmática, a agroecologia possui um horizonte utópico bastante complexo, que envolve mudança no sistema alimentar como um todo, sugerindo novas formas de conceber a agricultura com respeito às mais diversas cosmovisões.

2.4 Extensão Rural Agroecológica

Para Altieri (1995) a agroecologia é uma ciência, ou disciplina científica, que apresenta princípios e metodologias para estudar, analisar, desenhar e avaliar agroecossistemas com propósito de implantação de modos de realizar a agricultura com maiores níveis de sustentabilidade a longo prazo.

As mudanças desejáveis nos agroecossistemas, no âmbito da agroecologia, negam os conceitos ecotecnocráticos que visam apenas o desenvolvimento de dimensões estritamente técnico-econômicas, desviando o foco da atenção das questões éticas, culturais e ambientais. Portanto, a agroecologia, conforme Caporal (1998), visa o desenvolvimento e seleção das soluções mais adequadas e compatíveis com as condições específicas de cada agroecossistema e do sistema cultural das pessoas envolvidas (CAPORAL, 1998).

Neste caso, aparecem como aspectos fundamentais para esta corrente de pensamento, as noções de variabilidade espacial dos agroecossistemas; de co-evolução do homem com seu meio ambiente; de reconhecimento das diferentes estruturas culturais; da importância da biodiversidade; assim como a necessidade da distribuição da riqueza como alternativa ao crescimento econômico ilimitado (CAPORAL & COSTABEBER, 2004, p. 51).

As mudanças nos agroecossistemas, chamada de transição agroecológica, podem ser também entendidas como transição de processos sociais orientados à obtenção de índices mais equilibrados de sustentabilidade, estabilidade, produtividade, equidade e qualidade de vida na atividade agrária.

A transição agroecológica é realizada em um processo que deve respeitar as necessidades do produtor e deve acontecer de forma lenta, compreendendo três etapas: a) aumentar a eficiência das práticas convencionais a fim de se reduzir o uso de insumos externos; b) Substituir os insumos externos por práticas alternativas; c) Redesenhar o agroecossistema para um sistema com base ecológica (GLIESSMAN, 2008).

Conforme a visão de Costabeber (1998), o processo de transição agroecológica não dispensa o progresso técnico e o avanço do conhecimento científico. A transição agroecológica se trata de processo gradual de mudança nas formas de se manejar agroecossistemas, a meta é a mudança de um modelo agroquímico de produção à estilos de agricultura que incorporem princípios, métodos e tecnologias de base ecológica (CAPORAL & COSTABEBER, 2004).

Portanto, a ideia de mudança para o manejo de base ecológica se trata também de um processo social, pois depende da intervenção e da interação humana, implica não somente na busca por maior racionalização econômica e produtiva, mas também na mudança de atitudes perante a conservação dos recursos naturais. Para Caporal & Costabeber (2004) a extensão rural orientada a resolver os problemas socioambientais decorrente do modelo convencional de desenvolvimento encontra na agroecologia o aporte para promover a recuperação e a conservação dos recursos naturais no âmbito das unidades familiares de produção.

Nesse contexto, Caporal & Costabeber (2004) propõem o conceito de Extensão Rural Agroecológica definindo-o como:

Processo de intervenção de caráter educativo e transformador, baseado em metodologias de investigação-ação participante que permite o desenvolvimento de uma prática social mediante a qual os sujeitos do processo buscam a construção e sistematização de conhecimentos que os levem a incidir conscientemente sobre a realidade (CAPORAL & COSTABEBER, 2004, p. 27).

Nos estudos de Caporal & Costabeber (2004, p.93) sobre a experiência da EMATER/RS-ASCAR, os autores expõem as estratégias de ação que os guiaram para atingir os objetivos de uma extensão rural agroecológica, dentre os quais destacamos:

- Tomar o agroecossistema como unidade básica de análise, planejamento e avaliação dos sistemas de produção agrícola;
- Privilegiar o uso de metodologias participativas que permitam aos agricultores e suas famílias transformarem-se em sujeitos do seu processo de desenvolvimento, valorizando os distintos saberes e o intercâmbio de experiências que permitam a ampliação da cidadania e da inclusão social;
- Estimular e apoiar formas de diagnóstico e planejamento capazes de gerar e solidificar uma dinâmica de participação ativa nos níveis local, regional e estadual;
- Apoiar a consolidação de uma rede de parcerias, envolvendo organizações públicas e privadas comprometidas com a agricultura familiar, dinamizando a construção de propostas orientadas ao desenvolvimento sustentável.

Com relação aos agroecossistemas, ficou claro que a extensão rural agroecológica trabalha com base na transição a modelos mais sustentáveis do ponto de vista dos recursos naturais, assim como entende-se que essa transição é realizada levando em conta o potencial sociocultural da realidade de intervenção, portanto a participação dos sujeitos envolvidos no processo é determinante para a abordagem.

Uma das estratégias citadas acima é “estimular e apoiar formas de diagnóstico e planejamento capazes de gerar e solidificar uma dinâmica de participação ativa nos níveis local, regional e estadual”. Caporal e Costabeber (2004) afirmam que a Extensão Rural Agroecológica deve privilegiar métodos de trabalho que estimulem e apoiem efetivamente os processos de participação dos sujeitos.

Assim, as ferramentas participativas são altamente relevantes para o fazer extensionista que busca a agroecologia como fio condutor das ações. Como a agroecologia propõe a construção do conhecimento, colocando em diálogo os diferentes tipos de conhecimento dos sujeitos envolvidos, e pretende

dar aporte à transição agroecológica pela mudança à estilos mais sustentáveis, com respeito ao ecossistema e cultura local, é pertinente que os processos de participação sejam investigados e estimulados.

Nestes estilos de participação a ação através de grupos é um aspecto fundamental, inclusive se diz que uma especial característica desta mudança para práticas mais sustentáveis é a importância dos grupos, o que exigirá que os facilitadores sejam, além de tecnicamente bem treinados, capacitados para que desenvolvam as habilidades necessárias para atuar com grupos e organizações. Em função disso, a prática está ensinando que para desenvolver uma agricultura sustentável os profissionais da extensão devem mudar de papel, de modo que o agente deixe de atuar como um experto transferidor de tecnologias e passe a atuar como um facilitador que trabalha com os agricultores para aprender, desenvolver tecnologias e transformar-se em experto (CAPORAL & COSTABEBER, 2004, p. 70).

Para Caporal (2006) conhecer as bases teóricas da participação é necessário para ampliar as estratégias e processos de participação, isso ajuda a reforçar as competências atuais para o novo profissional da extensão rural pautada na agroecologia.

Nesse contexto Caporal & Costabeber (2004) reflete sobre os métodos que podem auxiliar no fazer extensionista pautado na agroecologia e afirma que o Diagnóstico Rural Participativo – DRP (*Participatory Rural Appraisal - PRA*) “se apresenta como uma interessante estratégia metodológica para a intervenção extensionista na perspectiva do desenvolvimento sustentável”.

Para Chambers (1994) o PRA é descrito como “um grupo de abordagens e métodos para permitir que as pessoas do meio rural compartilhem, aprimorem, e analisem seus conhecimentos de vida e condições, para planejar e agir”. O autor complementa, “uma abordagem e método para aprender sobre a vida rural de, com e por pessoas do meio rural”. Entende-se que nessa abordagem o poder da narrativa é compartilhado entre os participantes das atividades.

Para Caporal & Costabeber (2004) o DRP/PRA pode ser confundido com o DRR – Diagnóstico Rural Rápido, que em sua visão é “limitado para estratégias de desenvolvimento e sua utilização tende a transformar-se em um instrumento dos agentes externos para captar informações”. Chambers (1994) expõe que essa abordagem se trata de métodos que são realizados para leitura de uma realidade, ou seja, o poder da narrativa permanece com o técnico.

A perspectiva do DRR pode também frustrar os atores envolvidos depois, principalmente, naqueles projetos financiados por organizações de cooperação em que os agentes extensionistas vêm do exterior ou apenas como consultores temporários e não têm nenhum compromisso duradouro com as comunidades (CAPORAL & COSTABEBER, 2004).

Pensamos que o DRP é uma metodologia mais adequada para o trabalho com grupos em condições de maior carência, além de contribuir para a redução dos custos da atividade extensionista. Sem dúvida, o DRP é um método participativo que permite uma maior “apropriação e análise” das informações pelas próprias famílias rurais envolvidas, assim como seu protagonismo no planejamento e nas ações. Ou seja, com o DRP se diminui o papel dos agentes externos, ao mesmo tempo em que se aumenta o papel das famílias rurais em todas as etapas dos ciclos de projeto em uma determinada localidade, comunidade, microbacia hidrográfica, etc (CAPORAL & COSTABEBER, 2004, p. 70).

Neste sentido cabe uma comparação entre DRP, que para Caporal & Costabeber (2004) é mais indicado para se trabalhar sob o guarda-chuva da agroecologia por “incrementar o poder local e a capacidade de gerar instituições e ações locais” e o DRR, mais utilizado como fonte de pesquisa.

Elementos considerados	Diagnóstico Rural Rápido	Diagnóstico Rural Participativo
Período de maior uso	Final dos setenta e anos 80	Final dos oitenta e anos 90
Fonte das principais inovações	Universidades	ONG's
Atores principais	Agentes externos	População local
Principais usuários	Agências de Apoio, Centros de Investigação e Universidades	ONG's e Agências governamentais
Recurso chave que tem em vista	Conhecimento local	Potencialidade das pessoas
Principal inovação	Métodos e técnicas	Comportamento
Estilo dominante	Extrativo	Participativo
Ação dos agentes externos	Obter informação	<i>Facilitador</i> do processo de aprendizagem
Objetivos	Coletar dados. Agentes externos aprender com a população local	Incrementar o poder das pessoas envolvidas
Produto a longo prazo	Planos, programas, projetos, publicações	Instituições e ações locais sustentáveis

Quadro 03. Comparação entre DRR e DRP

Fonte: Chambers (1997) apud Caporal & Costabeber (2004)

Para a extensão rural agroecológica busca-se orientações metodológicas desenvolvidas ainda na década de 1960, por Paulo Freire e Fals Borda, como a Investigação-Ação Participante - IAP, capaz de integrar pesquisa científica, educação de adultos e ação política, com objetivo de construir conhecimentos capazes de elevar o poder dos grupos sociais explorados. Essa abordagem tem influência da Educação Popular conforme a compreensão de Freire (1983) e Brandão (2013), e ainda é amplamente utilizada por movimentos sociais como o MST – Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, ONG's e organizações da igreja católica como a CPT – Comissão Pastoral da Terra.

Para Stamato (2012) o IAP – Investigação Ação Participativa assume importância como método dialético de pesquisa, educação e extensão em Agroecologia. Stamato & Moreira (2017) argumentam que a Investigação Ação Participativa – IAP representa uma proposta metodológica para transformação social que de forma dialógica promove a integração entre o saber científico e o saber popular.

Compreende-se assim que a extensão rural agroecológica é centrada na participação dos sujeitos envolvidos para a transição agroecológica, respeitado o contexto socioambiental no qual se pretende trabalhar, ao mesmo passo que gera conscientização e empodera as famílias agriculturas, tornando-as autônomas no sentido político e técnico.

Para alcançar os objetivos de uma extensão rural agroecológica é fundamental que os processos de participação levem em conta as abordagens do DRP e IAP, que favorecem a integração entre o saber científico e popular, tornando os sujeitos protagonistas e ativos na escolha das formas como pretendem desenvolver a agricultura. Tais métodos auxiliam para a transição agroecológica com o devido cuidado de construir estratégias que sejam adequadas a cada realidade ambiental e cultural na qual está inserida.

A extensão rural surgiu na Europa em um contexto de crise na produção de alimentos, assim as pesquisas na área da agricultura poderiam auxiliar nos problemas produtivos, logo a extensão surge com forte potencial de comunicação entre pesquisadores e agricultores. As experiências foram difundidas ao continente americano, mais especificamente, foram

desenvolvidas nos Estado Unidos diversas experiências por meio da extensão rural.

Da experiência Americana, a extensão rural foi difundida para diversos lugares do mundo, disseminando técnicas de agricultura que supostamente poderiam aliviar a fome e a pobreza pelo mundo. As soluções encontradas para promover a agricultura foram incorporando o conhecimento científico e acadêmico gerados por institutos e universidade com forte aparato tecnológico. A modernização da agricultura proporcionou narrativas de que o conhecimento seria suficiente para dominar a natureza e as intempéries do tempo.

O sucesso no aumento da produtividade, de acordo com as técnicas geradas por pesquisadores, impulsionou os programas de extensão rural pelo mundo, assim, a extensão rural foi a responsável pela disseminação de boa parte das técnicas geradas por esse tipo de conhecimento. Com forte influência e fomento de grandes empresas de insumos agrícolas, e também fomentada pelo crescente ramo dos transportes ferroviários, aquecido pelos novos negócios agrícolas.

Foi nesse contexto que a extensão rural chegou até o Brasil, impulsionando a modernização da agricultura, propagando novas técnicas de cultivo (insumos) e a inserção da agricultura à indústria. A extensão rural chega ao Brasil com o objetivo de fomentar a produção de alimentos e aliviar a pobreza e a fome, assim como aconteceu com boa parte dos países chamados subdesenvolvidos. Porém, o “auxílio” americano na criação de programas de extensão rural no Brasil possuía outro objetivo. Os norte-americanos, já com processo avançado de modernização da agricultura e com a indústria desenvolvida, necessitavam agora abrir novos mercados para comercializar seus produtos. A extensão rural foi a forma encontrada de difundir os “milagres tecnológicos” gerados e garantir um amplo mercado consumidor dessas técnicas e produtos.

Porém, as técnicas da moderna agricultura, longe de resolver as questões da fome e da pobreza, acabaram acentuando e gerando novos problemas sociais e ambientais. Isto porque as novas técnicas produtivas não eram adequadas ao modo de vida e cultura da população que as recebia. Além do mais, a forte diferença social, resultado da colonização, gerava abismos entre ricos e pobres no Brasil, a expressão máxima dessas condições é vista

nos vastos latifúndios existentes no país, fruto da exploração ambiental e da força de trabalho de camponeses desde a chegada dos portugueses.

Esses tipos de situação geraram a necessidade de crítica ao modo como a extensão rural atuava em situações específicas, principalmente para à abordagem da difusão de tecnologias. As críticas acompanhavam as discussões entorno das teorias do desenvolvimento, numa realidade em que se criavam soluções milagrosas a se difundiam dos países ricos aos mais pobres.

Logo a extensão rural passa a incorporar discursos alternativos à difusão de técnicas (soluções) prontas, que desconsideravam o saber local e que ignoravam os contextos socioculturais em que desenvolviam seus serviços. Essa discussão perpassa pela questão dos limites dos recursos naturais, participação da população local e formulação de tecnologia apropriada às distintas realidades.

No Brasil, a agroecologia entra na agenda da extensão rural pelo surgimento da PNATER – Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural, que possui a agroecologia como uma base filosófica. Nesse sentido e em consonância com as políticas públicas para a agricultura familiar, além do crescente interesse da sociedade civil através de movimentos sociais e ambientais, diferentes instituições passam a buscar o desenvolvimento sob os marcos da sustentabilidade.

A confluência nessa direção reúne um conjunto heterogêneo que trabalha a temática da Extensão Rural Agroecológica no contexto do CASACO, no Cariri Oriental da Paraíba. A busca por sistemas alternativos, movidos pela contradição entre a modernização da agricultura e a realidade semiárida do território, acaba por gerar estratégias baseadas no conhecimento local, numa lógica que busca a agricultura de base ecológica, numa dinâmica social realizada com base na participação dos sujeitos.

Essa relação social entre os distintos sujeitos, com protagonismo dos agricultores e agricultoras locais, desperta o interesse no debate intercultural, com respeito e estudo da agricultura tradicional. Em consonância com o crescente debate de movimentos sociais e pesquisadores da agroecologia, a teoria do Bem Viver surge como debate nesses meios.

O próximo capítulo evidencia a teoria do Bem Viver como alternativa ao desenvolvimento nos moldes ocidentais através de formas de resistência baseada na cosmovisão indígena das regiões andino-amazônicas.

3 O BEM VIVER ENTRE OS MUNDOS DO PLURIVERSO

O presente capítulo possui o objetivo de expor os conceitos do Bem Viver e descrever as diferenças entre as cosmovisões andino-amazônica e ocidental. Assim, há o histórico do desenvolvimento do movimento indígena como impulsionador das ideias do Bem Viver, caracterizado pela resistência à colonização e mais recentemente combatendo o neoliberalismo e a noção própria de desenvolvimento.

Pelas lentes do Pós-desenvolvimento muitos autores latino-americanos estão discutindo o Bem Viver como outra forma de existir, ser e estar no mundo. Essa postura que reconecta o ser humano à natureza não pretende negar todo o conhecimento gerado pelo mundo ocidental, assume-se a hibridização entre as diferentes formas de se pensar o mundo, as diferentes ontologias.

A teoria do Bem Viver está cada vez mais presente em discursos de movimentos sociais e pesquisadores da área da agroecologia, justificando o interesse da presente pesquisa em sistematizar mais informações sobre essa abordagem, com objetivo de relacioná-lo às experiências encontradas no Cariri Oriental, que busca na agroecologia a superação das dificuldades impostas pela colonização e mais recentemente pela modernização da agricultura e avanço do neoliberalismo e da globalização.

3.1 A agroecologia e os movimentos sociais buscam o Bem Viver

Nos últimos anos é crescente o número de eventos de agroecologia que possuem a teoria do Bem Viver como temática de discussão. A Associação Brasileira de Agroecologia – ABA realizou, nos anos de 2015 e 2017, eventos que possuíam o Bem Viver como temática principal do evento, conforme a tabela abaixo.

Edição / Ano	Local	Tema
1ª / 2003	Porto Alegre - RS	Conquistando a Soberania Alimentar.
2ª / 2004	Porto Alegre - RS	-
3ª / 2005	Florianópolis – SC	Sociedade construindo conhecimentos para a vida.
4ª / 2006	Belo Horizonte - MG	Construindo horizontes sustentáveis.
5ª / 2007	Guarapari - ES	Agroecologia e Territórios Sustentáveis.
6ª / 2009	Curitiba - PR	Agricultura Familiar e Camponesa: experiências passadas e presente construindo um futuro sustentável.
7ª / 2011	Fortaleza – CE	Ética na ciência: Agroecologia como paradigma para o desenvolvimento rural.

8ª / 2013	Porto Alegre - RS	Cuidando da saúde do planeta.
9ª / 2015	Belém - PA	Diversidade e Soberania na construção do Bem Viver.
10ª / 2017	Brasília - DF	Agroecologia na transformação de sistemas agroalimentares na América Latina: Memória, Saberes e Caminhos para o Bem Viver.
11ª / 2019	Aracaju - SE	Ecologia de Saberes: Ciência, Cultura e Arte na Democratização dos Sistemas Agroalimentares.

Quadro 04. Temas do Congresso Brasileiro de Agroecologia entre os anos de 2003 e 2019

Fonte: <http://www.cbagroecologia.org.br/>, sistematizado pelo autor.

Talvez por influência do tema dos eventos, começam a surgir trabalhos científicos com títulos que tem presente o termo Bem Viver, nota-se que antes desses dois eventos não há nenhum trabalho com este tema nos cadernos de agroecologia, plataforma que sistematiza os textos apresentados. Ao pesquisar o termo na Revista Brasileira de Agroecologia encontra-se apenas um resumo de dissertação, trata-se do trabalho de Dourado (2021), com título: “Agroecologia Camponesa: muito além da produção de alimentos saudáveis - um projeto de vida no assentamento contestado, Lapa/PR”.

Ao buscar nos cadernos de agroecologia, que publica resumos expandidos e relatos de experiência, encontram-se treze trabalhos com temática relacionada ao Bem Viver, quadro 05. O termo encontra-se no título ou como palavras chave.

Antes do primeiro evento da ABA com a temática do Bem Viver, não existem trabalhos com este termo, seja no título ou nas palavras chave, sistematizado na plataforma. É possível que a temática do evento tenha influenciado o surgimento de textos científicos que buscam o Bem Viver como tema de discussão, porém nem todos os trabalhos apresentam a teoria ou possuem relação direta e embasamento teórico que ligam o objetivo do trabalho com a teoria.

Evento	Autores	Tipo de Trabalho	Título	Relações com a teoria do Bem Viver
Congresso Brasileiro de Agroecologia 2015	UGUEN et al	Relato de Experiência	A feira orgânica: um espaço de troca de conhecimento sobre soberania alimentar e construção do bem viver. Uma experiência em Manaus-AM	Não possui embasamento teórico
	RAMOS & SILVEIRA	Resumo Expandido	O bem viver dos povos indígenas	Apresenta boa base em relação à teoria.
Congresso Brasileiro de Agroecologia 2017	BRANDÃO & DELLAI	Resumo Expandido	Bem viver e agroecologia: da emergência epistêmica à práxis descolonial.	Possui embasamento teórico e relação com a teoria
	DUBEUX et al	Resumo Expandido	O fenômeno da recampanização na trajetória do Coletivo Aimirim: a busca da construção do Bem Viver e da prática Agroecológica no Sítio Pintor	Não possui embasamento teórico

			Bonito-PE	
	SILVA & INFRAN	Relato de Experiência	Bem Viver e Agroecologia na Comunidade Indígena Guarani Kaiowá	Não possui embasamento teórico, mas possui relações com a teoria.
	FILARDO & FERRAZ	Relato de Experiência	Intercâmbio Myky-Negarotê: troca de saberes agroecológicos para BEM VIVER – Experiência sobre troca e fomento de sementes crioulas para manutenção da biodiversidade e cultura indígena	Possui embasamento teórico e se aproxima da teoria
	PENEIREIRO E SILVA	Relato de Experiência	Comunidade que Sustenta a Agricultura (CSA): do preço para o apreço – aprendizagem coletiva na lógica do bem viver	Não possui embasamento teórico e não se aproxima da teoria
	SOARES et al	Resumo Expandido	A Feira de Saberes e Sabores do IX Congresso Brasileiro de Agroecologia: materializando a diversidade e o bem viver de Norte a Sul do Brasil	Não possui embasamento teórico
Congresso Brasileiro de Agroecologia 2019	OLIVEIRA et al	Resumo Expandido	Horta em espiral de ervas medicinais e aromáticas: construindo o bem viver na escola	Apresenta embasamento mas não se aproxima da teoria
	GONÇALVES et al	Relato de Experiência	Feira agroecológica da UFS: economia solidária, soberania alimentar e bem viver	Apresenta embasamento mas não discute a experiência nem faz conexões com a teoria
	VIEIRA et al	Relato de Experiência	Etnogastronomia e Intercâmbios nas Rodas de Terapias Tradicionais em prol do Bem Viver no Vale do Rio Doce/MG	Possui embasamento teórico e conexões com a teoria
	NUNES	Relato de Experiência	Bem viver na primeira infância: yoga e horta agroecológica na escola	Não possui embasamento teórico nem conexões com a teoria
II Seminário Nacional de Educação em Agroecologia	SANTOS et al	Resumo Expandido	Educação e Agroecologia: "Jogando limpo com os quintais"	Não possui embasamento teórico

Quadro 05. Textos científicos publicados em eventos de agroecologia com a temática do Bem Viver

Fonte: elaborado pelo autor a partir do site: <http://www.cbagroecologia.org.br/>

Não só trabalhos científicos começam a buscar a teoria do Bem Viver como tema, alguns movimentos sociais começam a discutir esse conceito associando-o às suas ações.

Um exemplo disso é a ASA, que trabalha a questão da semiaridez, e busca na agroecologia aporte para realização de seus trabalhos. Neste caso, a agroecologia é tomada como um caminho para se chegar ao Bem Viver.

Refletir sobre a transformação social passa pela necessidade de compreender o significado da agroecologia, que vem propor um modelo de desenvolvimento que valoriza a vida e a diversidade, ao contrário do agronegócio, que deixa rastros de exploração e destruição. É com estas provocações, que o Comitê de Convergências Agroecológicas realiza entre os dias 13 e 17 de março de 2018, durante o Fórum Social Mundial (FSM), em Salvador (BA),

uma série de diálogos temáticos que alertam para os perigos dos agrotóxicos e buscam visibilizar o protagonismo de povos tradicionais com práticas orientadas para o **bem viver** no campo e na cidade. As ações do Comitê são organizadas por entidades que fazem parte da Articulação Semiárido Brasileiro (ASA), da Articulação de Agroecologia na Bahia (AABA) e do Fórum Baiano da Agricultura Familiar (FBAF) (ASA, 2018).

Ao acessar o youtube da Articulação do Semiárido, encontramos uma série de vídeos que possuem o Bem Viver como tema principal, a exemplo da imagem abaixo, uma foto da plataforma.



Figura 06. Youtube da ASA

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=00Z8yXWeBCA>

No site do MST encontram-se várias notícias e notas relacionadas ao Bem Viver, é possível visualizar texto abaixo a noção de reforma agrária para construção do bem viver no semiárido.

Para Dilei Schiochet, da direção nacional do MST no estado da Paraíba, para a construção do bem viver no Semiárido é preciso recompor a natureza. Dilei dá exemplo do uso das tecnologias sociais desenvolvidas para a convivência com a seca na região. “As plantas xerófilas são ótimas para a recomposição da natureza, onde são adaptadas e resistentes, também como forma de reduzir os riscos de perda dos rios e para a alimentação animal. As plantas nativas são plantas que guardam água, a exemplo do Umbuzeiro, que guarda água em reserva e ao mesmo tempo dá seus frutos que serve de base alimentar, ainda tendo matéria para a alimentação animal”, afirmou (MST, 2020).

É possível encontrar em manifestos como os da Jornada Internacional de Luta Anti-Imperialista, assinados por diversos movimentos e organizações sociais como, MAB, MST, Via Campesina, Marcha Mundial de Mulheres, MPA e etc., a referência do Bem Viver como horizonte utópico, sendo apontada a agroecologia (entendida como prática produtiva) como um dos meios possíveis para construção de um projeto político popular.

A saída está na reconstrução da relação entre os seres humanos e a natureza, onde a vida, o bem-viver coletivo e os tempos ecológicos guiem as nações e povos, e não a ganância, o lucro e a propriedade privada. É uma saída a partir da produção agroecológica de alimentos, da democratização do acesso à terra a partir da reforma agrária, do cuidado com os bens comuns como a água, a biodiversidade e a terra, e da transição para uma matriz energética que responda às necessidades reais da classe trabalhadora com a justiça social e ambiental, de superação do patriarcado e do racismo (Jornada Internacional de Luta Anti-Imperialista, 2020).

Para Moraes e Sorrentino (2017) o Bem Viver e a Agroecologia se apresentam como propostas complementares, que podem apoiar as lutas contra os modelos de desenvolvimento que ignoram a defesa humana e a crise ambiental. Para estes autores os movimentos sociais são fundamentais no processo de transformação para a emergência dos diferentes saberes e cosmovisões.

O termo bem viver aparece tanto no contexto acadêmico quanto nos movimentos de base social do campo, sendo associados à agroecologia. Portanto é necessário fazer um esforço no sentido de sistematizar as informações sobre essa teoria.

3.2 Bem Viver: uma noção que transcende a perspectiva de desenvolvimento

Um dos significados da palavra desenvolvimento, conforme o dicionário Michaelis (2021), é: “passagem gradual (da capacidade ou possibilidade) de um estágio inferior a um estágio maior, superior, mais aperfeiçoado etc.; adiantamento, aumento, crescimento, expansão, progresso”.

Se pensarmos em desenvolvimento no contexto dos países, essa noção soa como uma corrida, onde os mais adiantados possuem uma vida melhor, e quem ficou “atrasado” é pobre, incapaz, não possui conhecimento e tecnologia, é subdesenvolvido.

A corrida pelo progresso, com foco no crescimento econômico, possui uma visão linear de tempo e espaço. Essa visão linear de progresso deriva da corrente liberal, conforme Cowen e Shelton (1996), essa perspectiva de desenvolvimento carrega consigo a ideia da liberdade como fim, através da consciência, na perspectiva de que poderíamos chegar a um estágio de “mente absoluta”, ordem estável, onde o ser humano usa a natureza para seus próprios fins. As condições climáticas e forças naturais seriam apenas obstáculo ao desenvolvimento. Nesta perspectiva cria-se um distanciamento entre a humanidade e a natureza, esta última dominada pelos seres humanos.

De acordo com a visão linear de pensamento, os mais adiantados poderiam ensinar os atrasados, que ainda passariam inevitavelmente pelos mesmos processos. Nesse tipo de abordagem sobre o desenvolvimento as sociedades tradicionais seriam o motivo de atraso por ainda não estarem adaptadas aos sistemas técnico-científicos inerentes à Revolução Industrial. Dessa ideia surgem as noções de desenvolvido e subdesenvolvido, em uma corrida onde os mais atrasados recebem auxílio rumo ao progresso (BELTRÃO, 1965).

A visão antropocêntrica e positivista consolidou o distanciamento do ser humano da natureza. Essa mesma racionalidade desvalorizou as sociedades e o conhecimento tradicional, apontados como fator de atraso para o desenvolvimento.

Nesse contexto gestou-se o domínio de conhecimentos e experiências respaldado pelo aparato institucional, encarregado de produzir conhecimentos e exercer o poder junto a sociedades dos países em desenvolvimento, o discurso foi difundido através de distintas agências e agentes que criaram e configuraram arranjos entre estado, saber e poder (ESCOBAR, 1995).

A planificação promovida em nome do desenvolvimento promoveu a pasteurização cultural, quando através da difusão de ideias, estratégias e políticas, os países mais ricos passaram a ditar o tipo de desenvolvimento que os países, dito atrasados, deveriam seguir (SOUZA, 1996).

Desse modo, o discurso do desenvolvimento movimentou o imaginário das populações mundiais como um horizonte para guiar as políticas e instrumentos para gerar crescimento econômico, numa perspectiva de acabar com a diferença social e pobreza, causadas pelo avanço do capitalismo.

O desenvolvimento foi descrito por Crush (1996) como um poder transformador de mundos antigos, onde a ciência influenciou diretamente nas relações de poder das sociedades ocidentais, determinou o que é e o que não é conhecimento, excluindo outras cosmovisões. Para Sardar (1996) o progresso é uma violência direta e indireta às civilizações não ocidentais, o autor evidencia que o desenvolvimento possui uma lógica de progresso e busca de bens materiais que não se encaixa no significado de vida individual e na sua relação com deus em algumas dessas sociedades.

Desse modo, alguns consensos se formaram em torno das teorias do desenvolvimento, autores de correntes de pensamento diferentes reconheceram que o crescimento econômico não era sinônimo de desenvolvimento e que seriam necessários outros parâmetros para estimar o nível de desenvolvimento de um país. Além disso, os países ditos “subdesenvolvidos” na América Latina passaram a produzir ideias próprias sobre o tema.

A abordagem da dependência, por exemplo, surge como contraposição à ideia da tutela de países com capitalismo avançado para guiar as nações mais pobres. Para Furtado (1974) os países desenvolvidos conseguem se aproveitar dos subdesenvolvidos para concentrar mais riqueza, como no exemplo os EUA que a partir da tutela de países periféricos expandiu sua economia mundialmente através de relações comerciais predatórias: “Sabemos de forma irrefutável que países periféricos nunca serão desenvolvidos como os países centrais”, para o autor não é possível extrapolar resultados econômicos e muito menos de bem estar social dos países centrais para os de periferia, é irrealizável, um mito.

A partir dessas críticas, houve intensificação da contestação sobre os rumos do desenvolvimento econômico, quando crescem as incertezas e as contradições. A ideia de felicidade proposta pela doutrina do progresso é decepcionante, a falta de controle sobre o crescimento e a limitação dos recursos naturais impulsionaram os estudos no sentido de superar a ideia da

difusão de estratégias de países ricos para países pobres. Seria necessária uma nova concepção de desenvolvimento, na qual a nova consciência (pensamento – ação), aliado a inovações surgidas no próprio inconsciente do corpo social, poderia guiar o autodesenvolvimento (MORIN, 1984).

Os anos 80 marcam as discussões sobre o rompimento com a ideia de que o PIB é o melhor parâmetro para medir o nível de desenvolvimento de nações desenvolvidas e subdesenvolvidas, assim a abordagem parte da discussão sobre o ser humano (indivíduo) e seu bem-estar. Foram realizadas críticas à noção de crescimento econômico discutindo-se os limites (dos recursos naturais) e os efeitos negativos da industrialização, impactos ambientais, pobreza, desigualdade de gênero (SALAZAR, 2016).

Para Sen (1993), o crescimento econômico não é parâmetro para indicar o bem estar do indivíduo na sociedade, o autor expõe exemplos como os casos do Brasil, China, África do Sul, onde crescimento econômico não é sinal de que a expectativa de vida seria maior. Sua linha de raciocínio se fundamenta na qualidade de vida do ser humano, sem negar a importância da renda para se atingir as capacidades humanas, entende o lado econômico como um dos fatores para alcançar a plena capacidade do indivíduo. Em seu enfoque o autor aponta para a necessidade de se discutir desenvolvimento como uma combinação de diferentes processos e não unicamente no caminho do aumento da renda.

Além disso, emergem as noções de desenvolvimento local e a questão da participação dos sujeitos nos processos decisórios de políticas e ações fomentadas por governos e agências internacionais de desenvolvimento. Conforme Salazar (2016), os anos 80 marcam as discussões sobre ecofeminismo, ecodesenvolvimento, liberdade e direitos humanos.

Já nos anos 90 começam a emergir as noções de desenvolvimento sustentável. O conceito de sustentabilidade nas discussões sobre o desenvolvimento surge da tentativa de mediar ecologia e economia, propondo um período estacionário. O discurso se constrói nas bases éticas de produção pelo avanço da tecnologia, prevendo cuidado com os bens renováveis, imprimindo mais impostos sobre os recursos naturais e construindo uma narrativa de que é possível evitar ou minimizar certas agressões ao meio ambiente por meio de mecanismo de mercado (VEIGA, 2005).

Nas discussões sobre os limites dos recursos naturais, Cowen e Shelton discorrem sobre a necessidade de um período estacionário no crescimento ou desenvolvimento dos países, devido ao alto custo ambiental demandado pelo avanço da industrialização. O desbalanço entre a produção industrial e os recursos naturais estimularam o debate dentro das teorias do desenvolvimento, emergindo assim a noção de desenvolvimento sustentável.

A noção de sustentabilidade possui duas origens, sendo a primeira ligada à biologia por meio da ecologia referente à capacidade de recuperação e reprodução dos ecossistemas. A segunda como adjetivo do desenvolvimento, pela a noção de sustentabilidade sobre a percepção da finitude dos recursos naturais e sua gradativa e perigosa depleção (NASCIMENTO, 2012).

A ideia de sustentabilidade ganha corpo e expressão política na adjetivação do termo desenvolvimento, fruto da percepção de uma crise ambiental global. Essa percepção percorreu um longo caminho até a estruturação atual, cujas origens mais recentes estão plantadas na década de 1950, quando pela primeira vez a humanidade percebe a existência de um risco ambiental global: a poluição nuclear. Os seus indícios alertaram os seres humanos de que estamos em uma nave comum, e que problemas ambientais não estão restritos a territórios limitados (NASCIMENTO, 2012).

O discurso do desenvolvimento sustentável que surgiu para reconciliar economia e meio ambiente começou a ser repassado em forma de programas governamentais que propõem a difusão de tecnologias aparentemente sustentáveis, mas que continuam a gerar impactos socioambientais.

Ao estudar o Desenvolvimento sustentável, Veiga (2005) analisa que o discurso foi apropriado pela lógica capitalista, como no caso dos créditos de carbono, que pouco altera a lógica predatória da indústria. O autor argumenta que a sustentabilidade virou carro chefe para propagandear a possibilidade de conciliação da economia com a ecologia, assim o discurso do desenvolvimento sustentável se institucionaliza na agenda do Século XXI, passa a ser estudado, implementado em forma de programas governamentais e difundido em forma de políticas públicas por agências internacionais.

Há consciência dos limites biofísicos existentes. Não se pode cair na armadilha de um conceito de “desenvolvimento sustentável” ou “capitalismo verde”. O capitalismo, demonstrando sua surpreendente e perversa inteligência para procurar e encontrar novos espaços de exploração, está colonizando o clima. Este exercício neoliberal

extremo, do qual não se livram os governos “progressistas” da região, transforma a capacidade da Mãe Terra em um negócio para reciclar o carbono. E o que causa indignação é que a atmosfera é transformada cada vez mais em um novo produto projetado, regulado e administrado pelos mesmos atores que causaram a crise climática e que recebem, agora, subsídios dos governos com um complexo sistema financeiro e político. Este processo de privatização do clima se iniciou na época neoliberal, impulsionado pelo Banco Mundial, pela Organização Mundial do Comércio e por outros tratados complementares (ACOSTA, 2016, p. 229).

Para Escobar (1995), a leitura do desenvolvimento sustentável pode ser feita em três enfoques: liberais, culturalistas e ecossocialista, conforme a compreensão do autor, nenhuma delas foi capaz de romper com a lógica do capital e favorecer a sustentabilidade dos sistemas, para este autor a narrativa proposta acaba sendo incorporada pela sociedade através da fé na ciência.

A crítica ao desenvolvimento sustentável se configura na ideia de que através do discurso da sustentabilidade a reprodução do capital ainda continua minando as bases socioculturais e ambientais, principalmente em países ditos subdesenvolvidos.

Assim, emerge da América Latina a noção de pós-desenvolvimento, que tem como ideia fomentar propostas sociais e econômicas alternativas que possuem foco na identidade, de acordo com a heterogeneidade inerente a cada grupo social. Conforme Escobar (1995), os movimentos sociais apresentam formas novas de se pensar o mundo, que são legíveis na resistência e são baseadas no conhecimento local e tradicional, em constante mutação e fusão com o conhecimento ocidental pela hibridização cultural (ESCOBAR, 1995).

Para Sardar (1996) as sociedades não ocidentais pouco aproveitam sobre a noção de desenvolvimento sustentável do ocidente, pelo contrário, as culturas ocidentais massacraram culturas locais que parecem ser mais sustentáveis. O desenvolvimento sustentável tornou-se uma roupagem para reprodução do crescimento econômico, mais um discurso.

Neste sentido o pós-desenvolvimento como conceito e prática social promove a luta pela independência e revalorização cultural, maior responsabilidade com os recursos naturais e mudança das práticas de saber-fazer, visibilizando as diferentes formas de conhecimento, transformando o

objeto em sujeito e ajudando a criar multiplicidade de paradigmas mutantes no tempo e espaço (ESCOBAR 2005).

O pós-desenvolvimento como teoria social confronta as lógicas do capital e da razão instrumental, para tanto a etnografia é capaz de colaborar com o processo de desaprender o desenvolvimento e criar *insights* cruciais nas novas práticas de ver, conhecer e ser, onde “se aprende a ser humano em paisagens pós-humanas”. Nessa nova abordagem a linguagem e a significação fazem parte da realidade, uma possibilidade de criar diferentes discursos, mudar as práticas do saber-fazer, visibilizar as diferentes formas de conhecimento na transformação do objeto em sujeito (ESCOBAR, 2005).

Uma das formas descritas sobre o pós-desenvolvimento, a noção de Bem Viver, se construiu através da crítica à modernidade, questionando os valores ocidentais que sustentam o eurocentrismo. Incorpora a crítica ambientalista em relação ao avanço do capitalismo e a globalização econômica, que aprofunda a colonização ideológica / epistemológica e que submete a sociedade aos mercados. A crítica à globalização se intensifica com o impacto do neoliberalismo como ameaça às terras indígenas através de megaprojetos em nome do desenvolvimento (SALAZAR, 2016).

O desenvolvimento convencional corresponde à ontologia própria da modernidade europeia. Entre suas principais características, pode-se citar a separação da sociedade da natureza (dualidade), um devir histórico linear, a pretensão de controle e manipulação da natureza, a fé no progresso, a insistência em separar o “civilizado” do “selvagem” [...] impõe uma noção de qualidade de vida similar para todas as nações (GUDYNAS, 2011, p. 13).

O desenvolvimento é um conceito inexistente para os povos indígenas originários, assim a compreensão de uma visão linear e progressiva de tempo se torna um obstáculo aos projetos da modernidade. Além disso, o pensamento de crescimento econômico exclui outras dimensões da vida como a espiritualidade, as emoções, a comunidade e a natureza (SALAZAR, 2016).

Isso despertou questionamentos e dúvidas sobre o desenvolvimento e estimulou novas formas de se pensar, formas mais plurais baseadas em conhecimento local e conhecimento tradicional, assumindo a sociedade global, mas refletindo sobre o que se passa no presente e no local. Dessa forma o

conhecimento local não pode ser tomado como um depósito de tradições, não deve ser entendido como estático e sim em constante mutação e fusão com o conhecimento ocidental. Essas formas novas de se pensar o mundo são legíveis na resistência dos movimentos sociais, que visam a rejeição do paradigma vigente e buscam a transformação (ESCOBAR, 2005).

Neste sentido, o Bem Viver (*Sumak Kawsay*⁵) emerge como um paradigma comunitário que resiste ao sistema atual e se constitui em uma nova opção de vida não só para os povos originários, como para a humanidade, na medida em que propõe a reconciliação dos seres humanos com a natureza, por entender o todo do planeta e do cosmos, a interação de todos os elementos presentes nessa dinâmica, entre o mundo material e o espiritual (SALAZAR, 2016).

Para uma verdadeira compreensão do Sumak Kawsay é necessário pensar desde um pensamento próprio, da descolonização do pensamento e de seus paradigmas. De modo que apenas a resistência e a luta pela descolonização do pensamento nos conduzem para um rompimento com a visão única do paradigma ocidental. Acreditamos estar vivendo um momento de ruptura com o mito da universalidade do pensamento, de uma só ciência, de um só modelo de vida, da verdade única do conhecimento, a cultura homogênea e a existência de um só sistema econômico global (MACAS, 2011, p. 56).

Ao longo desse tópico levantamos uma série de abordagens relacionadas ao desenvolvimento. No curso da história algumas dessas narrativas tornaram-se importantes no contexto mundial: a superação da ideia de desenvolvimento como sinônimo de crescimento econômico; a importância da participação nos processos de formulação de políticas e estratégias; o indivíduo e a noção de necessidades e capacidades; a importância do local frente ao global; a necessidade de tornar o desenvolvimento sustentável, entre outras. Assim, surge uma nova teoria que é uma forma de superar o desenvolvimento, o Bem Viver.

O Bem Viver emerge na América Latina como uma teoria que rompe com a própria noção de desenvolvimento, se constrói em cima da crítica de que todas as tentativas concretas de promover o desenvolvimento falharam em questões como a pobreza e a

⁵*Sumak Kawsay* é uma expressão originária da língua quíchua, idioma tradicional dos Andes. "*Sumak*" significa plenitude e "*Kawsay*", viver

sustentabilidade dos sistemas, assim como ainda reproduzem a priorização do crescimento econômico. Neste sentido o Bem Viver representa a possibilidade de construir coletivamente uma nova forma de organização da vida (BEDOYA, 2016, p. 4).

O bem viver implica em um questionamento substancial das ideias contemporâneas de desenvolvimento, e em especial seu apego ao crescimento econômico e sua incapacidade para resolver os problemas da pobreza, sem esquecer que suas práticas causam severos impactos sociais e ambientais (GUDYNAS, 2011, p. 2).

O Bem Viver parte da necessidade de mudança profunda das ideias sobre desenvolvimento, não é suficiente um desenvolvimento alternativo, é necessário criar condições de superação do próprio desenvolvimento, uma alternativa ao desenvolvimento. Desse modo, a teoria do Bem Viver possui uma complexidade no sentido em que promove uma nova episteme, surge como um novo paradigma que abarca o conhecimento ancestral de vários povos da América Latina.

3.3 Resistência à colonização e emergência de movimentos indígenas

A chegada de povos europeus na América Latina deu início à relação e confronto entre distintas lógicas e formas de compreender o mundo, foi o início da relação de oposição entre o branco (europeu) e o outro (indígena). Para Quijano (2014) essa relação se deu baseada em dois eixos fundamentais, a ideia de raça (domínio do branco sobre o outro) e o controle do trabalho, dos recursos e dos produtos do novo mundo. Para Salazar (2016), essa dominação se deu por meio da ideia da raça (branca) de conquistadores e as outras (índios e negros) conquistados, e também pelo controle dos recursos, do trabalho e dos produtos, facilitando a expansão do capitalismo (SALAZAR, 2016).

Eduardo Galeano narra esse confronto entre mundos de forma brilhante, quando descreve o que significou a chegada dos europeus ao “novo mundo”:

Em 1492, os nativos descobriram que eram índios, Eles descobriram que viviam na América, descobriram que eles estavam nus, eles descobriram que o pecado existia, eles descobriram que deviam obediência a um rei e uma rainha de outro mundo e um deus de outro

céu, e que aquele deus tinha inventado a culpa e vestido e tinha ordenado que fosse queimado vivo aquele que adorava o sol e a lua e a terra e a chuva que a molha (GALEANO, 2021, p.198).

As metas da colonização eram a ocupação de novas terras e catequização da população, dessa maneira se concretiza o domínio sobre o território com a perda da soberania política da população indígena. Além da violência física e das mortes por doenças trazidas pelos europeus, a população indígena das Américas sofreu com um severo processo de catequização e criação de relações de trabalho exploratórias com o europeu. Isso significou um enorme obstáculo para a continuidade dos modos de vida e cosmovisão da população indígena, Escobar (2016) chama esse processo de epistemicídio.

Quijano (2014) nos esclarece que nas sociedades em que a colonização resultou na destruição da estrutura social, a população teve seu conhecimento intelectual e forma de expressão cultural, saqueados.

Eles foram reduzidos à condição de pessoas rurais e analfabetas. Nas sociedades em que a colonização não atingiu a destruição social total, as heranças intelectuais e estético-visuais não puderam ser destruídas, mas a hegemonia da perspectiva eurocêntrica foi imposta nas relações intersubjetivas com os dominados. No longo prazo, em todo o mundo eurocêntrico a hegemonia do modo europeu de percepção e produção de conhecimento foi imposta, e em uma grande parte da população mundial o próprio imaginário foi colonizado (QUIJANO, 2014, p. 323).

Os povos indígenas da América Latina passaram por um processo de forte resistência no processo de colonização. Apesar do alto número de mortos decorrentes da violência física, muitas pessoas da população indígena não resistiram também às doenças transmitidas pelos europeus. Além disso, o resultado mais expressivo da dominação europeia é representado pelo epistemicídio, a alteração da cultura dos povos ameríndios foi uma das maiores formas de dominação desses povos.

O extermínio indígena não significa apenas a perda física de milhões de pessoas, mas também o epistemicídio dos povos originários com a proclamação do pensamento europeu como legítimo, com a ciência baseada na racionalidade cartesiana [...] O epistemicídio de outras culturas não se refere apenas à construção de um pensamento dominante, mas à colonização de uma história em que se sustenta uma visão etno-eurocêntrica do mundo (SALAZAR, 2016, p.45).

Porém, desde o início da colonização houve resistência, pela luta corporal ou pela fuga a lugares na floresta e nas áreas montanhosas. Em determinados locais, camponeses e indígenas puderam resistir com êxito ao sistema colonial (BENGOA, 2000). Por vezes, a estratégia para manutenção da cultura era mimetização de práticas. Também houve a preservação da cultura de maneira pacífica, mediante ao ocultamento, camuflagem dos costumes e crenças, denominado de sincretismo, outra estratégia foi o isolamento, através da fuga e do refúgio em zonas remotas do território (SALAZAR, 2016).

O histórico de luta dos povos ameríndios não se resume apenas à colonização europeia, apesar de terem participado diretamente das campanhas de libertação, indígenas e afrodescendentes permaneceram em condições de vida e acesso ao poder semelhantes após a conquista da liberdade. Não houve reconhecimento como povos de direitos próprios e apesar do ideal da libertação, estes povos permaneceram subjugados pela população branca. Com a consolidação de repúblicas, aumenta a expropriação das terras pelo interesse em recursos minerais e exploração agropecuária. Neste contexto, a população de afrodescendentes e indígenas passa por um processo de campesinização, tornando a luta politizada. Isto faz com que a questão identitária se torne invisibilizada (SALAZAR, 2016).

Depois de alcançada a independência da Espanha, os países da América Latina continuaram a exportar recursos naturais, quer dizer, a natureza. E esta visão de dominação se mantém até hoje em muitos setores da sociedade (como se se tratasse de um DNA insuperável), sobretudo em nível governamental, inclusive naqueles considerados como regimes progressistas da região (ACOSTA 2016, p. 212).

A questão identitária dos indígenas após a colonização e efetivação das repúblicas, se volta à disputa com a ideia de integração de estado – nação. Nesse sentido a industrialização, urbanização e divisão do trabalho passam a enfraquecer cada vez mais a identidade dos povos indígenas, sendo ainda maiores os desafios pelo reconhecimento de culturas e cosmovisões próprias a cada um desses povos. Assim, a questão identitária começa a passar pela

luta por direitos e reconhecimento da diversidade de cosmovisões existentes (SALAZAR, 2016).

A partir de 1940 surgem as primeiras organizações indígenas, das quais décadas mais tarde sairiam as principais bases para o movimento social e étnico que consolidam a transformação política de Bolívia e Equador, tais organizações foram responsáveis pelas conquistas de direitos fundamentais para a proposição e implementação da teoria do Bem Viver (SALAZAR, 2016).

Conforme Salazar (2016) entre as décadas de 40 e 60 emergem movimentos anticapitalistas, anti-imperialistas, alternativos, interdisciplinares, humanistas e rebeldes / revolucionários. Tais movimentos giram em torno da crítica e discussão das teorias do desenvolvimento. Neste sentido algumas correntes de pensamento foram fundamentais para a construção de crítica aos modelos de desenvolvimento que sempre favoreceram as nações mais ricas. Entre as correntes de pensamento a autora cita: Teologia da Libertação, Teoria da Dependência, Investigação-Ação-Participativa e Pedagogia do Oprimido.

Desse modo, a partir dos anos 90, o indígena latino-americano se torna o sujeito social que questiona os problemas estruturais, e denuncia efeitos do neoliberalismo, realizando profunda crítica à questão da pobreza e do meio ambiente, citando o acesso à água e minerais, assim como a questão da biodiversidade como novos temas de discussão no movimento indigenista.

Apesar da luta indígena por reconhecimento de seus direitos, em âmbito nacional e internacional, e dos avanços, os povos indígenas seguem sofrendo a invasão dos territórios, exploração de suas riquezas naturais e vulnerabilidade de seus direitos. Neste contexto a resistência à colonização ainda continua, assim como a busca para reescrever a história de povos oprimidos, mas não vencidos (SALAZAR, 2016, p. 95).

A resistência dos povos tradicionais na América Latina é a marca principal da fundação do Bem Viver como proposta revolucionária que critica a noção eurocêntrica do desenvolvimento e que tenta romper com a opressão do pensamento ocidental moderno.

3.4 Bem Viver: alguns mundos possíveis do pluriverso

Uma das particularidades do Bem Viver é que não se trata de um regresso ao passado, mas uma construção de um futuro diferente que contrapõe os meios do desenvolvimento ocidental. Suas distintas expressões sejam elas, tradicionais ou recentes, do conhecimento ancestral ou fruto de hibridizações com o mundo ocidental, abrem novos caminhos (GUDYNAS, 2011).

As sociedades tradicionais, indígenas, quilombolas ou identificadas como camponesas, conseguem reproduzir sua cultura e cosmovisão apesar da colonização e ainda que estejamos num período da história em que a globalização dita o estilo de vida. Não é uma questão de uma cultura separada do todo, ao longo do tempo essas distintas formas de conceber o mundo (os vários mundos tradicionais e o mundo ocidental) se construíram em profunda interação e fusão uns com os outros (GUDYNAS, 2011).

Ao resistir ao projeto neoliberal de globalização, muitas comunidades indígenas, quilombolas, camponesas e inclusive comunidades urbanas pobres, estão promovendo lutas ontológicas. Essa luta se dá, principalmente, no campo da defesa pelo território e nesta abordagem etnoterritorial fomenta-se a coexistência de vários mundos possíveis, ou seja, reconhece-se a pluralidade na forma como cada território pode conceber a vida e o mundo (ESCOBAR, 2016).

De acordo com o reconhecimento dos diferentes modos de interpretar e organizar a vida, a noção de pluriverso simboliza a pluralidade de mundos possíveis nos diferentes territórios, cada local possui uma forma própria de interpretar a vida, são diferentes visões e compreensões formando mundos próprios, isto marca o fim dos preceitos universais. Para Escobar (2012) as iniciativas locais podem responder aos desafios impostos pelas sociedades industriais e modernização através da pluralidade de cosmovisões (pluriverso).

As mobilizações de povos originários e de grupos marginalizados que vem ocorrendo na América Latina consideram as diferenças ontológicas para compreender as distintas formas de entender o mundo, buscam alternativas à euromodernidade e seu projeto neoliberal. Essa discussão aborda a cultura como estrutura simbólica para se pensar a dimensão política (GONZÁLES, 2015).

A ontologia política [...] toma como ponto de partida a existência de múltiplos mundos que, embora entrelaçados, não podem ser completamente reduzidos uns aos outros (por exemplo, eles não podem ser explicados por nenhuma 'ciência universal' como diferentes perspectivas sobre o mesmo mundo). Cada mundo é representado por suas práticas específicas, sem dúvida em contextos de poder dentro de si mesmo e em relação a outros mundos. Esses mundos constituem um pluriverso, ou seja, um conjunto de mundos em conexão parcial entre si, e todos atuando e se desenvolvendo incessantemente. Como mostra a perseverança dos mundos relacionais, sempre há algo em todos esses mundos que "excede" a influência do moderno; Esse "excesso" que resiste à definição e redução ao moderno também é uma base importante da ontologia política e da prática política ontológica (GONZÁLES, 2015, p.97).

Neste sentido, muitos autores buscam estudar e desenvolver a teoria do Bem Viver como uma dessas formas de contraposição ao mundo moderno, para apresentar a cosmovisão dos povos andino-amazônicos, sistematizando e elaborando alternativas ao desenvolvimento eurocêntrico. Além disso, buscase, acima de tudo, a superação das relações de poder estabelecidas desde a colonização, sendo assim, para que seja possível o reconhecimento das diversas ontologias é necessário realizar uma crítica de como se configuram essas relações e buscar a superação do modo colonial e pós-colonial.

Para Quijano (2014) o Bem Viver se configura como uma alternativa social que pode ser realizada a partir da Des/Colonialidade do poder:

Esse novo horizonte de sentido histórico, a defesa das condições da própria vida e a vida de outros neste planeta, já se levanta nas lutas e práticas sociais alternativas. Consequentemente, contra todas as formas de dominação / exploração na existência social. Ou seja, uma Des / Colonialidade do Poder como ponto de partida, e a autoprodução e reprodução democrática da existência social, como um eixo contínuo de orientação das práticas sociais (QUIJANO, 2014, p. 856).

Os diferentes discursos políticos, neste contexto, interagem no que Gonzáles (2016) chama de margens, isso significa que os discursos flutuam entre o direito de viver de outra maneira e ao mesmo tempo de fazer parte da sociedade em geral.

A ideia do Bem Viver consiste na busca de equilíbrio entre o físico, social e espiritual em um caminhar complementar entre vários mundos, e potencialmente entre várias ontologias. Portanto são criados nas margens da sociedade híbridos ontológicos, são espaços de contínua articulação de diferenças e similaridades, espaços onde

se pode conviver com controvérsias, que permitam a existência de múltiplos mundos, sem que sejam reduzidas constantemente as diferenças culturais, entender como projetos e demandas em sua dimensão político/ontológica (González, 2016, p.5).

Para compreender a teoria do Bem Viver é necessário abrir a mente para existência de outras epistemologias e descolonizar o pensamento para permitir que outras visões de mundo sejam possíveis, uma forma de reivindicar a emancipação epistemológica (SALAZAR, 2016).

O Bem Viver expressa novas hibridizações a partir de diferentes posturas críticas ao desenvolvimento, desta forma podemos ler as mesclas entre tradicional e moderno, local e global (GUDYNAS, 2011). Segundo Salazar (2016) o Bem Viver é uma proposta paradigmática que nasce do mundo indígena e alcança o pensamento crítico latino-americano, chegando aos debates sobre desenvolvimento como uma alternativa possível para superar os desafios da humanidade no século XXI, ou seja, o Bem Viver surge como estratégia de superação da pobreza, desigualdade e degradação dos recursos naturais, contrapondo-se aos projetos de desenvolvimento da modernização, partindo das lições ensinadas pelos povos andino-amazônicos.

O Bem Viver se trata de uma noção em construção, inacabada e indefinida, constituindo-se como princípio ético-filosófico e como novo projeto político-social com possibilidade de construção de outros modos de vida e novas formas de organização social, pautados em saberes e práticas de povos tradicionais (FUSCADO & URQUIDI, 2016).

O *sumak kawsay* – *suma qamaña*⁶ é uma proposta do mundo indígena que está sendo sistematizada de forma dispersa e em distintos momentos, por diversos sujeitos como intelectuais indígenas contemporâneos, teologistas da libertação, ativistas de ONG's, e pesquisadores que recuperam as bases filosóficas e epistemológicas que sustentam o conhecimento ancestral (SALAZAR, 2016, p. 148).

Como ponto de partida do Bem Viver a região andino-amazônica, não só como aspecto geográfico, mas também como construção histórica e cultural,

⁶ *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña* e *Ñande Reko*, são expressões que foram traduzidas como Bem Viver, a partir da cosmovisão de povos andinos do Equador, Bolívia e região Amazônica, respectivamente.

apresenta um exemplo de formas não eurocêntricas de conceber o mundo, que resistem em um mundo cada vez mais globalizado.

Tanto na região Andina como na Amazônica, seus habitantes estão construindo sua forma particular de ver, sentir e viver o mundo, onde se manifestam princípios, lógicas, sistemas de conhecimento e práticas que constituem um pensamento próprio e diferenciado do ocidental. Neste sentido, sintetizam algumas das amplas bases do conhecimento, com ênfase nos elementos que permitem compreender e diferenciar do conhecimento ocidental (SALAZAR, 2016, p.17).

A cosmovisão andina se trata de outra forma de ver, ser e existir no mundo, com uma interpretação da vida que integra o emocional, afetivo e espiritual, tais fatores vêm sendo desconsiderados na racionalidade positivista ocidental, consideradas ilógicas ou subjetivas (SALAZAR, 2016).

Neste sentido, as subjetividades entram em evidência, a espiritualidade, por exemplo, se apresenta como eixo transversal do debate, assim exige-se esforço no sentido de compreender outras interpretações sobre a própria vida e a noção de ser no mundo.

O pensamento andino tem um profundo conteúdo simbólico, como uma forma de representação do mundo e do cosmos. Diferente da representação ocidental, a sabedoria andina recorre ao simbólico para representar uma cosmovisão holística, como proposta filosófica ancestral. Por exemplo, os relatos de mitos e lendas são essenciais para a organização da vida [...] a cosmovisão rege as leis de origem que são transmitidas de forma oral e se manifestam em rituais e cerimônias (SALAZAR, 2016, p. 20).

As tradições dos povos originários da região andina transcenderam a história através da mestiçagem e das adaptações de usos e costumes das populações urbana e rural, assim, o Bem Viver é um termo utilizado para reivindicar cultura e identidade, para diferenciar a generalização da forma como são tratados os povos indígenas, sinônimos de “atrasados”, “ignorantes”, “brutos”, “sem alma” (SALAZAR, 2016). É reivindicação de modos de vida que resistem à imposição colonial e estilos de desenvolvimento ocidentais (GUDYNAS, 2011). Já para Acosta (2016) “o Bem Viver é parte de uma grande busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas da humanidade pela emancipação e pela vida”.

O conceito de Bem Viver (Sumak Kawsay em Kichwa) ou Viver Bem (Suma Qamaña em aimará) vem da cosmovisão dos ancestrais povos andino-amazônicos de Abya Yala / América Latina. Em outras traduções, também pode ser entendido como Viver em Plenitude, Vida em Esplendor ou Vida Harmônica (ACOSTA, 2019, p. 37).

O bem Viver ficou conhecido a partir das experiências de Equador e Bolívia, que buscaram em suas constituições uma forma de ressignificar a noção de desenvolvimento através da leitura de mundo dos povos andino-amazônicos, porém, o Bem Viver não se restringe a essas duas realidades.

Essa forma própria de conceber o mundo está presente em diversos povos da América Latina. Gudynas (2011) alerta para a existência de ideias semelhantes, como *shiir waras*, o bem viver dos povos *ashuar* equatorianos, entendido como uma paz doméstica e uma vida harmoniosa, incluindo um estado de equilíbrio com a natureza. O autor cita também o *küme mongen*, o conviver em harmonia dos *mapuches* do sul do Chile.

Além dos povos indígenas, também podem ser citados casos de grupos multiétnicos ou não indígenas. Por exemplo, nas chamadas “cambas da floresta amazônica” no norte da Bolívia, fruto de mais de 150 anos de encontros e encruzilhadas culturais, defende a “vida em tranquilidade”, com ênfase na segurança, bem-estar e felicidade, fruto de uma identidade fortemente ligada à floresta (GUDYNAS, 2011, p. 8).

Em Salazar (2016), quadro 06, encontram-se alguns exemplos de construção da noção própria de Bem Viver para uma diversidade de povos da América Latina.

Denominação	Povos	Significado	Local
Vivir Bien	Povo Kolla	Harmonia e Equilíbrio com a natureza – Provérbio: “O ser humano é terra que anda”.	Argentina e Chile
<i>Kyme mogen</i>	Povo <i>Mapucche</i>	Relação permanente de harmonia e equilíbrio com a Mãe Terra, viver sem violência, com afeto e empatia.	Chile e Argentina
La Vida Dulce	Povo <i>Mochica</i>	Ter o suficiente para viver com grande autonomia. É ter relações sem violência, com carinho, afeto, doçura, suavidade, serenidade e cordialidade. É ter alegria em cultivar a terra e compartilhar com a comunidade.	Peru
<i>Nued gudisaed</i> - Vivir	Povo <i>Kuna</i>	Relação de interdependente entre o	Colômbia e

Bien		universo, natureza e humanidade, onde os sistemas de organização da produção comunitária se nutrem no conhecimento ancestral e se fundamentam no comunitarismo.	Panamá
<i>Ti nûle kûin</i>	Povo <i>Ngäbe</i>	Estar bem, com saúde, sem preocupação, sentir-se feliz. Ter uma boa relação com a natureza.	Panamá
<i>Lekil kuxlejal</i>	Povo <i>Tzeltal</i>	É uma vida boa que já existiu, portanto não é uma utopia. Seu fundamento moral inclui a paz de cada indivíduo – quando a paz é plena e vida é uma perfeição.	México
<i>Ronojerl K'o uchak upatan</i> - tudo tem uma função e uma razão de ser	Povo <i>Maya</i>	Significa estar conectados e interconectados entre si, reconhecendo que a Terra é mãe, que dá vida, que nos nutre e que nos cuida.	El Salvador, México, Honduras e Guatemala
Voltar à <i>maloka</i>	Povos Amazônicos	Retomar o modo de vida indígena, valorizando o saber ancestral, em relação harmônica com o meio, sentir prazer na dança que enlaça o corpo e a alma, ser comunitário. Viver no tempo circular do grande retorno, onde o futuro está para trás.	Amazônia
<i>Ka+ly+k+no</i> – Plano de Vida	Povo <i>Murui</i>	Maneira de viver dos antepassados, com respeito à ancestralidade. Possuem conhecimento sobre plantas medicinais para curar o corpo e o espírito. As plantas sagradas contribuem para clareza da palavra e da escuta, para dar entendimento e limpar o corpo.	Amazônia colombiana

Quadro 06. Noções de Bem Viver para diversos povos da América Latina
 Fonte: Salazar (2016), elaborado pelo autor

Levando em conta essa diversidade de ontologias encontradas e de acordo com a própria filosofia do Bem Viver, o debate intercultural se torna essencial para as discussões, no sentido da convivência entre as distintas cosmovisões.

A filosofia intercultural, na qual se funda a própria da noção de Bem Viver, realiza uma crítica à pretensão do saber ocidental como o único viável ou considerado o único válido, sem o reconhecimento dos diversos saberes e outras epistemologias. Nesta perspectiva questiona-se o conceito de filosofia do ocidente, que “limita a capacidade de compreensão da cosmovisão indígena, uma visão positivista do mundo que expressa categorias e conceitos que não existem no universo andino” (SALAZAR, 2016, p. 19).

Através da desconstrução das bases fundamentais dos paradigmas do capitalismo, do desenvolvimento e da modernidade, o Buen Vivir

vem convertendo-se em uma oportunidade para a elaboração coletiva de uma nova forma de organização social pautada em um novo modelo civilizacional que recorre às experiências indígenas (FUSCADO & URQUIDI, 2016, p. 11).

O Bem Viver surge das diversas cosmovisões de povos originário da América Latina, cada uma delas tem uma forma particular de entender a vida e o mundo, distintos modos de vida e ontologias, ou seja, existe uma diversidade de mundos possíveis, uma diversidade de “bem viveres”. Mesmo assim, é possível reconhecer chaves conceituais dessa abordagem, em Salazar (2016), encontramos as principais diferenças entre a filosofia andino-amazônica e a ocidental, no quadro 07, abaixo.

Andino-amazônica	Ocidental Moderna
Cosmocêntrico – O ser humano se submete à ordem do cosmos expressados na natureza e sociedade.	Antropocêntrico - O ser humano está no centro, ordena a vida em seu entorno.
O ser humano pertence à natureza – A Terra é honrada como uma mãe que nos provê (<i>Pachamama</i>).	A natureza é um recurso que pertence ao ser humano, e portanto pode ser dominada para suprir as necessidades
Holístico - Tudo está relacionado, reconhece inter-relações entre distinto planos e dimensões.	Divisão em áreas, disciplinas e partes para compreensão dos fenômenos e os sistemas.
Método de aprendizagem vivencial consciente (intuição), baseado na experiência; transmissão oral e simbólica, com valorização dos anciãos.	Método científico, racional, positivista e objetivo, nega tudo que não se pode provar. Transmissão escrita e valorização dos docentes.
Lógica dual e trivalente, considera a incerteza, contradição e o invisível.	Lógica cartesiana, com validez inquestionável, separação da mente, do corpo e das emoções. Negação do espírito ou alma.
Reconhece a emoção, o sentir e a subjetividade.	Modelo epistemológico que proclama objetividade e neutralidade.
Tempo – espaço como um todo cíclico, no	Tempo linear e progressivo, o passado está

presente existem passado e futuro, importância do aqui e agora; articulando os ciclos naturais e do cosmos.	atrás e se busca chegar a um futuro melhor; articulando separação entre o tempo e espaço.
Conhecimento baseado na experiência vivencial; integra emoções, espiritualidade e mente.	Conhecimento baseado na razão, o saber está contido nas ciências e na construção de ideias.
Comunitarista, promove a solidariedade, a redistribuição e a reciprocidade.	Individualista, promove a competição, egocentrismo e consumismo.
Reconhece a espiritualidade expressada na forma de vida.	Negação da espiritualidade como parte do conhecimento científico.

Quadro 07. Principais diferenças entre a filosofia andino-amazônica e a ocidental
 Fonte: Salazar (2016), elaborado pelo autor.

Como se nota no quadro 07, as diferenças entre a filosofia andino-amazônica e a filosofia ocidental são extremamente marcantes, com especial destaque da forma como os seres humanos se relacionam com a natureza. No mundo ocidental moderno ocidental houve separação entre humanos e natureza, onde o primeiro domina a segunda, já a abordagem do Bem Viver apresenta outra lógica de interação, o ser humano passa a se enxergar como parte do todo, está contido em uma complexa rede de interações, entre minerais, plantas, animais e o mundo espiritual.

O bem viver se desenvolve em um contexto social, ambiental e territorial específico, representado pelo ayllu⁷ andino [...] É um espaço de bem estar em convivência com as pessoas, animais e cultivos. Não existe dualidade que separa a sociedade e natureza, uma vez que um contém o outro e são complementares e inseparáveis (GUDYNAS, 2011, p. 8).

Na filosofia andino-amazônica, há o reconhecimento das subjetividades e da espiritualidade como parte da ciência, características que foram negadas no desenvolvimento intelectual nos moldes ocidentais. Além disso, o tempo é entendido de forma cíclica e não linear. Para Fuscado e

⁷ [...] os ayllus são comunidades - formadas a partir das relações de parentesco e afinidade, a família ampliada - que organizam o trabalho agrícola através da lógica da reciprocidade e da solidariedade (FUSCADO e URQUIDI, 2016, p. 3).

Urquidi (2016), o tempo cíclico, de acordo com os povos indígenas, aparece como contraponto à temporalidade linear que, composta por passado-presente-futuro, condiciona os ideais de progresso e desenvolvimento.

Na filosofia andina a noção de espaço - tempo é circular, indivisível e está em constante movimento, sendo representados pela palavra *pacha*. Nesta concepção o espaço – tempo é circular e está em constante movimento, com ciclos que vão do início ao fim, como a vida e a morte, sendo complementares e não antagônicos, não concebe a progressividade nem a unidirecionalidade da história, pois no paradigma andino a natureza do tempo é cíclica (SALAZAR, 2016, p. 24).

Sendo assim, algumas chaves conceituais são importantes para a compreensão do Bem Viver e da cosmovisão andino-amazônica. A visão relacional (holística) inerente à teoria do Bem Viver, se diferencia do conhecimento ocidental e cartesiano, alguns conceitos são transversais, como o tema da espiritualidade, possui lógica complexa onde incertezas e contradições são aceitas. A vida está no centro, pautado no comunitarismo, possui relação harmônica com a natureza e apresenta a plurinacionalidade e interculturalidade como forma de reconhecimento das diferentes cosmovisões.

De acordo com esta visão, o papel do ser humano é deslocado de dominador para cuidador da vida, numa perspectiva de que somos apenas uma partícula do todo. Desse modo, deve haver equilíbrio e um despertar da capacidade de viver plenamente e de forma coletiva numa relação de aprendizagem recíproca. Um mundo em simbiose, onde o potencial de um indivíduo facilita a vida de todos.

[...] qualquer alternativa ao desenvolvimento requer a uma nova forma de conceituar a ideia ocidental de uma natureza externa ao ser humano, desarticulada em objetos, que pode ser manipulada e apropriada como recursos. O Bem Viver abriga diferentes formas de dissolver a dualidade que separa a sociedade da natureza e reposiciona o ser humano como integrante da trama da vida (GUDYNAS, 2011, p. 16).

A natureza na abordagem do Bem Viver é entendida como sujeito vivo e é altamente relacionada ao sagrado e à religiosidade, com profundo respeito aos fenômenos naturais, suas leis e dinâmicas. A natureza é simbolizada como útero de uma mulher, que dá e cuida da vida. Para Bedoya (2016), há no Bem

Viver uma relação mítica maternal que introduz uma mudança na forma de apropriação e uso da natureza, ao invés da conquista há o cuidado.

[...] as pessoas e famílias andinas vivem e convivem com as forças e energias da *pacha*, estabelecendo a harmonia e bem estar através do *ayni* (reciprocidade) com manifestação de empatia dos seres da comunidade biótica (YAMPARA, 2005 apud SALAZAR, 2016, p. 129).

Neste sentido o útero é como um símbolo da *pacha*, que cuida da vida, ama, protege, repara e sana quando a ação humana lhe causa danos. Na teoria do Bem Viver há uma relação das mulheres com a segurança alimentar, pelo cuidado com os cultivos nos quintais das casas, hortas, frutíferas, criações. As mulheres também possuem bastante influência na transmissão dos saberes (SALAZAR, 2016).

Dentro das relações de poder entre homens e mulheres, a abordagem contempla a luta histórica das mulheres indígenas, afetadas pelo patriarcado imposto durante a colonização, que descaracterizou os espaços de poder dentro da organização social.

Recorda-se que o Bem Viver não significa um regresso ao passado, então muitas pautas feministas da modernidade são consideradas para a construção de outros futuros. Para Gudynas (2011) o Bem Viver segue aproveitando o que já foi produzido em termos críticos e científicos, inclusive do mundo ocidental, porém de outra maneira, sem excluir as demais fontes de conhecimento.

Somando-se a isso, os povos e nacionalidades ancestrais do Abya Yala não são os únicos portadores dessas propostas. O Buen Vivir forma parte de uma longa busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas da humanidade pela emancipação e pela vida. Inclusive em círculos da cultura ocidental se levantaram, e desde muito tempo, diversas vozes que poderiam estar de alguma maneira em sintonia com essa visão indígena e vice-versa. O conceito de Buen Vivir não só tem uma ancoragem histórica no mundo indígena como também se sustenta em alguns princípios filosóficos universais: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas (ACOSTA, 2016, p. 224).

Para Salazar (2016), existe na cosmovisão andina e em seus sistemas de governo uma dualidade complementar, *pachamama* e *pachatata* (feminino - masculino), expressada no comunitário (*ayllus*), onde mulheres e homens

possuem seus próprios espaços de poder. A autora relata que em muitas localidades essa forma de governo ainda existe, mas que a colonização e o patriarcado desvirtuaram muitas dessas práticas. Ressalta ainda que as mulheres indígenas reivindicam seus espaços de poder, numa luta constante contra o patriarcado.

Ou seja, a luta feminista ocidental possui uma série de pautas que são discutidas dentro da noção de Bem Viver, as críticas realizadas até o momento não são descartadas, são levadas em conta para a construção de outros futuros. A teoria do Bem Viver possui virtudes que contemplam formas diferentes do conhecimento ocidental, mas que também podem ser somadas a outras lutas históricas.

Porém, há na teoria do Bem Viver diferenças extremamente marcantes entre os mundos andino-amazônicos e o mundo ocidental, como por exemplo, as relações entre seres humanos e natureza, que vão além do mundo material. Uma característica marcante e que diferencia o Bem Viver do sentido de desenvolvimento moderno é que os seres humanos estão em constante diálogo com o mundo espiritual e com os outros seres da natureza, há uma ideia de conversar com a natureza, isso se manifesta nos gestos cotidianos, como pedir permissão para coletar, caçar, rituais de agradecimento e oferendas.

Para os indígenas, qualquer relação com o território é atravessada pela espiritualidade e reciprocidade entre o ser humano e o sobrenatural, por isso, ao buscar entrar em algum lugar ou obter um recurso, é solicitada autorização aos espíritos da Mãe Natureza, por meio de plantas e rituais realizados por médicos tradicionais. Não pedir licença aos espíritos da natureza pode levar a alterações para família, pessoa e comunidade [...] A permissão é solicitada porque nesta cosmovisão existem seres superiores que cuidam e garantem que a harmonia e equilíbrio na natureza e na existência; para eles não há nada no mundo que não tenha vida, que não seja dinâmico. Natureza é a relação que se estabelece entre todos os elementos: terrestres, cósmicos e naturais com o ser humano e a espiritualidade (BEDOYA, 2016, p. 8).

A visão multidimensional do mundo andino amazônico considera a existência de outros planos, mundo dos mortos, seres não visíveis da natureza. O acesso a esses mundos, muitas vezes, é realizado por meio de plantas de poder, plantas sagradas como o Peyote e São Pedro (SALAZAR, 2016).

[...] o espaço-tempo do Qamaña é algo vivo, composto de seres vivos e habitado por seres vivos. Assim, para os aymara, o subsolo, o solo, a água, o ar, as montanhas não estão apenas vivos, mas também os espaços-tempos em que "os seres espirituais estão latentes"; os próprios ecossistemas: altiplanos e vales são organismos vivos; plantas, tanto cultivadas como selvagens, animais, selvagens e domesticados, são seres vivos (TORREZ, 2001, p. 36).

De acordo com a teoria do Bem Viver, a capacidade de seguir os ritmos naturais da vida e interagir com o meio natural é favorável ao reconectar do ser humano e natureza, e isso é intimamente ligado à produção e alimentos. Por exemplo, o equinócio de setembro é a primeira fase de semeio, época de clareza na mente para iniciar um novo ciclo. O semeio se estende até o equinócio seguinte (março), período de observação e reflexão. Em dezembro se celebra a primeira colheita, no solstício. As cerimônias são realizadas em gratidão ao pai sol (*Taita Inti*) e à mãe terra (*Pachamama*), onde as primeiras sementes são oferecidas em celebração pela vida (SALAZAR, 2016).

O administrador aimará deve produzir bem-estar; ou seja, é responsável por cuidar da homeostase do sistema. Ele é responsável por cuidar dos animais, cuidar da família e cuidar da agricultura [...] é responsável pelos cuidados físicos, instintos, emoções e paixões da sua família, mas também dos animais e plantas que está ao seu redor [...] uma chave ecológica, pode nos dar uma ideia da complexidade deste conceito fundamental de «espiritualidade administrativa da natureza» (MEDINA, 2001, p. 2001).

Neste sentido, a agricultura é tida como chave do processo de reconectar a humanidade e a natureza. O sítio (agroecossistema) é espaço de recreação e de diversidade, que dá sentido ao ser, a agricultura é o centro articulador do ser humano com a terra, Salazar (2016) aponta o Bem Viver como um paradigma agrocêntrico.

No conceito de Bem Viver, dizem alguns aymaras, a agricultura não é um modo de vida, um negócio, embora forneça rendimentos monetários. O que conta é a alegria que a recreação diária da natureza proporciona. Essa alegria não se expressa apenas nas festividades, mas em ver o crescimento do milharal que "alegra o monte". Alegria, esse sentimento, é compartilhado não apenas pelos membros da comunidade humana, mas pelas outras duas comunidades, a das divindades ancestrais, Waka, e a comunidade da Natureza, Sallqa, com a qual estão interconectados (MEDINA, 2001, p. 20).

Os povos amazônicos possuem mecanismos de manejo e convivência com ecossistemas altamente eficientes do ponto de vista energético, com sistemas complexos de proteção da biodiversidade, uso de rotação de culturas e pousio, na chamada agricultura itinerante (coivara e pousio). A produção para o autoconsumo é uma forma de retirar da terra apenas o necessário, sem a exploração dos recursos além de sua capacidade. Os sistemas produtivos são altamente diversificados, sendo que seus sistemas de reciprocidade promovem constantemente a troca, numa oposição clara à mercantilização (SALAZAR, 2016).

Os sistemas produtivos também são espaços de interação social e cultural, dentro da visão comunitária do Bem Viver, considera-se como comunidade não apenas os seres humanos, mas também os vegetais, os animais e minerais, numa compreensão do todo cósmico, há consciência do ser como apenas uma parte do todo, portanto a prática cotidiana dos seres humanos deve ser baseada no respeito, harmonia e equilíbrio, numa compreensão de que tudo está interconectado. Trata-se de um paradigma sobre a convivência não só entre os seres humanos, mas também com os outros mundos, mantendo equilíbrio entre a energia espiritual e material, através da reciprocidade para assegurar o bem estar da comunidade.

A relação espiritual e animista com a natureza é típica de muitos povos, principalmente caçadores, coletores e pescadores. O mundo dos encantados é muito conhecido pela antropologia. Montanhas, rios, animais, enfim, tudo que para o Ocidente é externo e objeto de manipulação ou exploração, nas culturas indígenas pré-ocidentais aparecem como vivos e em permanente relação de reciprocidade com o ser humano (BENGOA, 2000, p. 136).

Nas relações comunitárias não se espera o desaparecimento da individualidade, pelo contrário, se valoriza a capacidade de complementaridade entre os diferentes potenciais. Observa-se um forte vínculo com a comunidade, inclusive nos migrantes, que retornam aos seus locais em épocas de comemorações e festejos.

A sociedade está baseada em dois conceitos principais: *Ayni* (Reciprocidade) e *Ayllu* (Comunidade), que ordenam a vida nos aspectos social, econômico e cósmico. São princípios éticos e morais expressos, por

exemplo, no sistema de trabalho coletivo que são celebrados com festejos. O *Ayllu* (comunidade) é tido como a construção de um tecido social baseado em redes parentais e de compadrio (SALAZAR, 2016).

Porém, como alerta Gudynas (2011), não cabe dentro da noção de Bem Viver simplificações como confundir o *Ayllu* com fazendas coletivas ou pensar o indígena como proletário.

Para os indígenas [...] sua responsabilidade é continuar contribuindo para a preservação da vida na Terra e para isso é imprescindível atuar como sempre o fizeram, inspirados em sua forma de fazer economia, não aderindo ao individualista e cumulativo econômico. Modelo que promove a competição, o livre mercado, a eliminação do homem pelo homem, o individualismo, o personalismo, o lucro e a acumulação. Pelo contrário, a economia do futuro e do planeta é a economia que fomenta o equilíbrio entre todos os seres humanos, entre eles e a natureza (BEDOYA, 2016, p. 14).

Conforme Acosta (2016) o valor básico da economia, para o Bem Viver, é a solidariedade. Busca-se uma economia diferente da atual, a partir da solidariedade, deve evitar a competição livre que incentiva “o canibalismo econômico” entre os seres humanos. Uma economia solidária exige relações de produção, de intercâmbio e de colaboração que propiciem a qualidade, apoiadas pela noção de reciprocidade.

Nos laços de reciprocidade uma ação será recompensada na mesma magnitude pelo receptor, em manifestações práticas e cotidianas. A troca é a base das relações equitativas e com valor simbólico onde operam lógicas como parentesco, compadrio e solidariedade. Nessa lógica a doação de alimentos se apresenta como um costume, fortificando as relações comunitárias, garantindo a ordem social e sobrevivência (SALAZAR, 2016).

Para os aymaras plantas-animais-seres humanos são um continuum. O princípio da reciprocidade inclui também plantas e animais, que não são tratados como externalidades, como entende o princípio econômico de troca (MEDINA, 2001). A natureza viva é tida como sujeito com direitos, isto envolve também a necessidade de um estado atuante e que modere as relações entre sociedade, mercado e natureza.

Logo as relações sociais inerentes à atividade da agricultura não se configuram em uma atividade regida pela economia e pelo mercado financeiro

internacional, como a agricultura baseada na modernização. Neste sentido se reivindica o Estado como moderador entre a sociedade e o mercado.

O mercado por si só não é a solução, tampouco o Estado sozinho. Subordinar o Estado ao mercado conduz a subordinar a sociedade às relações mercantis e ao egoísmo individualista. Longe de uma economia determinada pelas relações mercantis, o Bem Viver promove uma relação dinâmica e construtiva entre mercados, Estado e sociedade. Procura-se construir uma sociedade com mercados múltiplos para não se ter uma sociedade de mercado, ou seja, mercantilizada. Não se deseja uma economia controlada por monopolistas e especuladores. Tampouco se promove uma visão estatista extrema da economia (ACOSTA, 2016, p. 217).

Os traços de solidariedade dentro das comunidades se expressam na estratégia de segurança adotadas por estes povos ao fomentarem os *tampus*, uma espécie de bodega comunitária onde se estocam alimentos (sementes), remédios, ferramentas e etc., para assegurar os recursos da comunidade em tempos de escassez (SALAZAR, 2016).

Essas relações sociais baseadas do *Aynni* e *Ayllu* acontecem e se reproduzem no espaço-tempo configurado como território. Neste sentido, Bedoya (2016) entende que o território para os povos indígenas não pode ser delimitado nem considerado sem vida, há uma relação íntima entre o ser humano, o mundo espiritual e o território, essas relações são regidas pelos mitos e rituais.

O território é o espaço onde se realiza a vida, assim, se reivindica solos saudáveis e férteis, com ar, água, bosques e montanhas limpos. É no território que se provê a vida e nesse contexto a luta pela terra é fundamental. Mas o território não é entendido apenas como material, se reivindica a cultura e identidade local, preservando e cuidando dos lugares sagrados (SALAZAR, 2016).

Neste contexto, justifica-se a luta dos indígenas contra a atividade petrolífera no Equador, por exemplo. Pela forma de ver e sentir o mundo, segundo a cosmovisão indígena, as principais divindades, *Amazanga* e *Nunguli*, não permitem o desequilíbrio dos mundos, não aceitam que se plante sem respeitar suas regras, das florestas só é permitido retirar o necessário, suas iras, complacências e sabedorias são reveladas a partir dos sábios

anciãos e das mulheres, que ensinam os segredos da harmonia entre os seres humanos e com a natureza – máxima do *Sumak Kawsay* (SALAZAR, 2016).

Bedoya (2016) complementa, afirmando que o território não significa apenas um recurso a ser explorado, é no território que se dá a possibilidade de existir, de realizar uma renovação humana e social.

O território, como princípio de cosmovisão e possibilidade de existência, integra os elementos do ecológico e do sociocultural. No território nada é separado, tudo influi sobre todo resto, daí a relação recíproca do ser humano com a natureza como princípio fundador da vida (BEDOYA, 2016, p. 6).

Assim, o território é fator fundamental para o Bem Viver, foi através da luta pelo território (material, espiritual e cultural) que se forjaram o ideal do Bem Viver. A resistência à colonização é tido como marco para a formação de um pensamento indígena, pois foi a partir da colonização que houve necessidade de lutar, tanto pela defesa do território físico, quanto da cultura desses povos.

O Bem Viver não é marcado apenas pela resistência ao desenvolvimento nos moldes ocidentais, foi forjado na luta e resistência contra a própria colonização.

3.5 Construção de uma constituição baseada no Bem Viver: Os casos de Equador e Bolívia

Nas primeiras expressões formais, o Bem Viver se cristalizou nas constituições de Equador (2008) e Bolívia (2009). Este processo foi fruto das novas condições políticas e a presença de movimentos sociais com crescente protagonismo indígena.

Entre os anos de 2008 e 2009 foram realizadas assembleias constituintes no Equador e na Bolívia, onde foram incorporadas algumas das principais ideias do movimento indígena, entre elas o reconhecimento de um estado plurinacional e o Bem Viver como alternativa ao neoliberalismo e um novo referente paradigmático para os debates relacionados ao desenvolvimento (SALAZAR, 2016).

Ambos os modelos ético-políticos foram aprovados via referendo como fundamentos da constituição política da República do Equador de 2008 e a constituição política do estado plurinacional da Bolívia de

2009, respectivamente. Dadas similaridades conceituais podemos nos referir à experiência de forma unificada, pois existem diferentes modos de vida inspirados na cosmovisão de nossos povos ancestrais, porém apenas estes dois países mencionados alcançaram status constitucional intercultural (ACOSTA, 2019, p. 23).

O movimento indígena de Bolívia e Equador são referências para a resistência contra o neoliberalismo, responsável pela luta pela terra e por reconhecimento da plurinacionalidade. Esse movimento foi responsável por construir identidades próprias e consolidou organizações nacionais e regionais.

Em um contexto de suposto triunfo de um pensamento único com a queda do muro de Berlim, em que as esquerdas entravam em crise, começam a se renovar e redefinir a questão identitária dos povos originários da América Latina, fazendo emergir o movimento indígena. Neste sentido, além da resistência histórica à colonização, estes povos começam a sistematizar modos de vida e experiências alternativas à globalização economia e devastação das florestas. No início do século XXI os conhecimentos ancestrais emergem na proposta civilizatória e paradigmática *Sumak Kawsay* e *Suma Qamaña*, de acordo com a profecia Inca, que anuncia um novo ciclo de luz, onde retornaremos ao equilíbrio e harmonia, por via de uma revolução / transformação (*Pachakuti*) (SALAZAR, 2016).

Porém as referências sobre o Bem Viver são bem mais antigas, conforme Salazar (2016) as primeiras referências para o Bem Viver surgem ainda no século XII, em 1615, na obra do cronista indígena Guamán de Poma, em que representou o conhecimento indígena de forma simbólica, denunciando o maltrato à população indígena, sendo considerado o primeiro relatório realizado com a visão própria indígena (a visão do “outro”). Também no século XII Antônio Ruiz de Montoya, escritor guarani, define *Ñande Reko* – Modo de Vida, um amplo conceito da cosmovisão guarani, representando um modo de estar, sistema, lei, cultura, comportamento, hábito ou costume, (SALAZAR, 2016).

O livro da vida, *Sarayaku*, apresenta referências à espiritualidade indígena e à ordem cósmica estabelecida pelo *Ukupacha* (mundo de baixo) lugar de origem do petróleo, e do *Kaypacha* (onde moram os seres humanos). Neste sentido os seres humanos possuem a responsabilidade de manter o

equilíbrio. Assim, a atividade petrolífera desequilibra um dos mundos, de acordo com cosmovisão indígena, além de expulsá-los de seus territórios sagrados (SALAZAR, 2016).

A concretização do Bem Viver como parte da constituição do Equador tem origem na luta histórica dos indígenas pelo território contra os petroleiros, exigindo apoio à economia sustentável, direito à consulta prévia e autogoverno, educação, saúde, transporte e uso de energias alternativas.

Conforme Cubillo-Guevara (2016), a emergência do discurso do Bem Viver no Equador possui influência tanto de movimentos indígenas quanto de movimentos sociais (ligado ao pós desenvolvimento) e a esfera governamental com caráter socialista, sendo que sua popularização dos discursos dessas organizações em meados de 1992.

O conceito do Bem Viver recebeu relevância no Equador quando começaram os debates na “Asamblea Constituyente del Ecuador” em finais de 2007, pela iniciativa dos equatorianos Fernando Vega e Alberto Acosta. No ano de 2011, o “Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS)” da Universidade de Cuenca, formulou seu “Plan de Desarrollo Académico e Institucional” para os anos 2011-2015, estabelecendo como prioridade a construção de novos enfoques, metodologias e instrumentos que permitissem melhorar os processos de planificação participativa e gestão do território até a consecução do Bem Viver (ALCÁNTARA e SAMPAIO, 2017, p. 5).

Em 2007 a assembleia constituinte no Equador firma as bases para o Bem Viver:

A construção de uma sociedade pós-capitalista e pós-colonial, uma sociedade promova o Bem Viver transmitido de geração em geração por nosso antigo *tatas* e *mamas*, uma sociedade que recupere os ensinamentos de seus povos ancestrais e possa viver em harmonia com a nossa *Pachamama* (CONAIE, 2007, p.1 apud SALAZAR, 2016, p.99).

Segundo Salazar (2016), os princípios do Bem Viver na constituição do Equador indicam que o objetivo da economia não deve ser a rentabilidade, mas sim o bem estar humano, neste sentido a economia seria apenas uma ferramenta à serviço da comunidade. Para este fim, se propõe recuperar o papel do Estado para garantir o bem comum.

De forma concreta, a Constituição Política da República do Equador, promulgada pelo presidente Rafael Correa, entrou em vigência no lugar da carta magna anterior de 1998. A partir do preâmbulo no diz: “nós, o povo soberano do Equador, reconhecendo nossas raízes milenares, forjadas por mulheres e homens de distintos povos, celebrando a natureza, a Pachamama, de que nós somos partes e que é vital para nossa existência, invocando o nome de deus e reconhecendo nossas diversas formas de religiosidade e espiritualidade, apelando para a sabedoria de todas as culturas que no enriquecem como sociedade, como herdeiros das lutas sociais e de libertação frente a todas as formas de dominação e colonialismo, e com profundo compromisso do presente com o futuro, decidimos construir uma nova forma de convivência cidadã, na diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o Bem Viver, o Sumak Kawsay [...]” (ACOSTA, 2019, p. 47).

O movimento e a luta indígena acontecem desde a resistência à colonização, em uma memória mais recente Fernández (2009) expõe o pensamento katarista nos anos 70, e também os indígenas das terras baixas, que tiveram a tarefa de pensar e repensar sua história. Para o autor, um movimento de maior relevância foi a demanda por uma Assembleia Constituinte na década de 90 e a organização da Assembleia pela Soberania dos Povos, que resultou na criação de um partido que permitiu aos indígenas participar com voz própria na política nacional.

Na Bolívia o Movimento dos Caciques Empoderados, em 1970, funda as bases para a consolidação do movimento indígena. Este movimento busca a autonomia epistemológica, incluindo o respeito às pautas da esquerda e dos sindicatos, com forte influência da teologia da libertação. Em 1980 já há uma forte organização intelectual indígena, que começa a propor alternativas conceituais para superar a pobreza, com apoio de ONG's e cooperação internacional (SALAZAR, 2016).

O processo de reorganização dos povos indígenas, portanto, remonta a várias décadas. A estrutura organizacional básica era a chamada união camponesa, sob a qual está subjacente a organização comunal tradicional, caracterizada por alguma forma de assembleia comunal, liderança rotativa e igualitária e diferentes mecanismos de participação de homens e mulheres. Nos últimos anos, as diferentes federações regionais e as confederações nacionais que agrupam estas formas organizacionais têm convergido, sem perder as suas características, a sua independência política e a sua diversidade (FERNÁNDEZ, 2009, p. 44).

A partir da década de 90 a organização dos povos indígenas na Bolívia parra a debater o fracasso de projetos de cooperação para o desenvolvimento. Dentro desse debate, a ausência de um conceito de desenvolvimento para estes povos os obriga a buscar novas abordagens. Assim, na Bolívia, a organização baseada no *ayllu* (comunidade) estimula o exercício intelectual de pensar por si mesmo, o exercício do *amuyu* (pensamento) e *lup'i* (reflexão / análise) se expressou em uma produção intelectual que deixou de lado a velha tradição da doutrina colonial (SALAZAR, 2016).

Na constituição da Bolívia é apresentado como Viver Bem, e aparece na seção dedicada às bases fundamentais do Estado, entre seus princípios, valores e fins (artigo 8). Ali indica-se que: “assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (não seja preguiçoso, não seja um mentiroso nem seja um ladrão), *suma qamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem mal) y *qhapaj ñan* (vida nobre)”. Esta formalização boliviana é pluricultural, já que oferece a ideia de Viver Bem de acordo com os vários povos indígenas e todas no mesmo plano hierárquico (GUDYNAS, 2011, p. 3).

Na Bolívia, a constituição não foi baseada apenas na cosmovisão de povos andino, de acordo com a proposta de uma plurinacionalidade, incorpora também a cosmovisão de povos amazônicos. A ideia do *Ñande Reko* – uma Terra sem Mal (povos amazônicos), se diferencia da *Pachamama* dos povos andinos. Assim, para os povos guarani a terra sem mal se trata de uma concepção mais ampla e complexa de território (*Tekohá*), considerando a materialidade terrena com inter-relação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos. Para os guaranis existe uma relação direta entre uma terra sem mal e a perfeição pessoal, isso se relaciona com a reciprocidade e o amor mútuo. As catástrofes na terra se relacionam ao mal, desequilíbrio pelo excesso de maldade (*teko vaï*) (SALAZAR, 2016).

Para os indígenas contemporâneos as causas da destruição da terra podem ser a violência, ausência de amor e a ofensa pessoal, que limita a possibilidade de reconciliação. Isto inclui a destruição das florestas, a redução das terras indígenas, o egoísmo e a falta de “religião” dos “brancos” (SALAZAR, 2016, p. 103).

Em 2006 o Pacto de Unidade, proposto para a assembleia constituinte, marca a noção do Bem Viver como referência para um estado plurinacional comunitário, livre, independente, soberano, democrático e social. No documento se insiste na busca por sistemas econômicos coerente com a cosmovisão e a realidade dos povos indígenas, camponeses, originários e afrodescendentes. Tal estratégia deve ser baseada nos princípios da solidariedade, transparência, eficiência, sustentabilidade, reciprocidade, complementaridade, igualdade, justiça, equidade de gênero e distributiva, evitando a concentração de riqueza.

As coisas não mudam de uma hora para outra, mas já podemos relacionar essas experiências como um enfrentamento mais direto ao mundo ocidental, uma proposta concreta de alternativa ao desenvolvimento.

Essas experiências concretas sobre o Bem Viver servem de inspiração e também permitem a elaboração do que vem dando certo e do que pode melhorar. Não se pretende, com o Bem Viver, criar modelos prontos, cada realidade e cada local vai construir de forma endógena seus planos e reivindicações. Não é à toa que Escobar (2012) aponta os movimentos sociais como impulsionadores do Bem Viver.

Parece um horizonte distante da realidade do Brasil incorporar ideias semelhantes aos casos de Equador e Bolívia, mas quando se pensa em menor escala, quando se olha para um território como o Cariri Oriental, é possível vislumbrar uma dinâmica social interessante do ponto de vista da sistematização de um mundo alternativo ao ocidental, que contrapõe o agronegócio, que reivindica reforma agrária, e que recentemente incorporou o discurso da agroecologia e que propõe um embate direto ao modo ocidental de resolver conflitos pelo domínio da natureza.

A noção de combate à seca nos remete ao controle sobre a natureza, propõe o controle sobre uma situação climática. Esta é a lógica implementada pelas modernas técnicas da engenharia, pela construção de barragens e corpos d'água, estratégia que historicamente gerou apenas especulação imobiliária e mais concentração de terras.

Hoje o semiárido reage ao mundo ocidental, propondo a convivência em alternativa ao combate. É a reconciliação da população com o seu ambiente, com a natureza e com o próximo. São diversas experiências ligadas

e interligadas pela agroecologia que nos remete à teoria do Bem Viver. As experiências de bancos de sementes comunitárias combatem diretamente o aprisionamento das sementes por empresas privadas, não há nada mais contra hegemônico do que um banco comunitário de semente crioula.

Essas sementes são herança dos nossos povos originários, no caso da paraíba dos tupis (Potiguaras e Tabajaras), melhoradas ao longo do tempo pelos camponeses, adaptadas ao clima de cada região. As sementes da Paixão, como são chamadas as sementes crioulas na Paraíba, são o nosso elo de ligação com os indígenas de nossa região. Somos feitos de sangue, suor, macaxeira e milho.

Se por um lado houve mobilização de um movimento indígena, como no caso do Equador e Bolívia, para que houvesse uma sistematização de ontologias próprias, Sumak Kawsay / Suma Qamaña, talvez em nossa realidade essa mobilização esteja acontecendo por via de movimentos sociais, pela convivência com semiárido.

É possível imaginar outros mundos!

4 A COLONIZAÇÃO DO CARIRI ORIENTAL: A FORMAÇÃO DA CULTURA E DO TERRITÓRIO

A degradação ambiental e os problemas sociais são alguns dos problemas gerados pela exploração do trabalho e dos recursos naturais no período colonial na Paraíba, problemas ligados à extrema pobreza, fome e degradação ambiental são reflexos das condições impostas pela colonização. A Mata Atlântica e a Caatinga foram sistematicamente desmatadas pelo interesse na exploração comercial para exportação, é o que Acosta (2016) chama de extrativismo.

O extrativismo é uma modalidade de acumulação que começou a ser forjada em grande escala há quinhentos anos. A economia mundial - o sistema capitalista – começou a ser estruturada com a conquista e colonização de América, África e Ásia. Desde então, a acumulação extrativista esteve determinada pelas demandas das metrópoles – os centros do capitalismo nascente. Algumas regiões foram especializadas na extração e produção de matérias-primas, ou seja, bens primários, enquanto outras assumiram o papel de produtoras de manufaturas (ACOSTA, 2016, p. 47).

A paisagem da Paraíba foi moldada pelo sistema de exploração da terra e os aspectos socioculturais pelas relações de exploração do trabalho humano. O monocultivo de cana de açúcar foi o carro chefe da economia colonial paraibana. No interior, após violenta entrada nos sertões, a atividade predominante era a de criação de gado para complementar as atividades do litoral açucareiro.

A sociedade formada na Paraíba, tanto no sertão quanto no litoral, possui total influência do sistema de exploração pela dominação das terras e imposição da cultura europeia. Através do trabalho escravo e dos aldeamentos indígenas, os europeus impuseram sua cultura e o sistema econômico.

Vários ciclos produtivos ao longo do tempo foram estimulados, seja pelo mercado, ou pelo estado, como exemplo o ciclo do algodão no sertão e do café no agreste, sempre acompanhados pela produção de bovinos, mas ainda com destaque para a cana de açúcar na zona da mata.

Veremos ao longo do capítulo como a posse das terras aliado aos sistemas de exploração da força de trabalho humano moldou os aspectos socioculturais e ambientais da Paraíba.

Como ilustrado pela imagem a seguir, tomaremos a divisão mesorregional que divide a Paraíba em Zona da Mata, Agreste e Sertão, sendo que nosso principal foco é o sertão, especificamente a microrregião do Cariri Oriental.



Figura 07. Sub-regiões do Nordeste
Fonte: infoenem.com.br/estudando-as-sub-regioes-do-nordeste-brasileiro/

Este capítulo está dividido em quatro partes: A primeira parte resgata o histórico da colonização do litoral paraibano com os grandes engenhos de cana de açúcar e as relações estabelecidas entre africanos e indígenas, escravizados ou aldeado e catequizados; A segunda parte relata como a interação entre europeus e povos de língua tupi influenciaram na entrada aos sertões através da guerra dos bárbaros; A terceira parte versa sobre o domínio da terra pela família Oliveira Ledo no Cariri Oriental paraibano; O último tópico

discute a atividade pecuária, sistema de exploração do trabalho pela posse das terras e a formação da cultura alimentar na região.

4.1 Casa grande, senzala e catequese: A ocupação da Zona da Mata paraibana

O território onde se localiza a Paraíba fazia parte da capitania de Itamaracá e depois passou a ser chamada de Capitania da Paraíba. O litoral paraibano era povoado por povos indígenas do tronco linguístico tupi, conhecidos hoje como Potiguaras e Tabajaras. Conforme Palitot (2005), esse grupo de indígenas deriva dos índios guarani, que pouco antes da chegada dos europeus haviam ocupado a área do litoral nordestino deslocando os tapuias para o sertão e agreste. O autor expõe que a chegada dos europeus acontece num contexto de guerras intertribais e consequente expansão dos povos tupi pelo litoral.

Quando da chegada dos portugueses e outros europeus na virada do século XVI, faziam poucas gerações que os índios de língua tupi haviam se estabelecido no litoral do nordeste. Sua expansão dava-se não pela conquista territorial por parte de um grupo fortemente organizado e centralizado, mas pelo constante fracionamento de seus grupos locais num processo de crescimento populacional e constantes guerras que dominavam a vida social destes povos (PALITOT, 2005, p. 15).

O início do processo de colonização do Brasil e do nordeste brasileiro ocorreu pela conquista do território frente à resistência dos povos indígenas. Duarte Coelho, militar e administrador colonial português, ajudou a coroa portuguesa a avançar sobre os territórios onde hoje se encontram Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Maranhão e Ceará.

Duarte Coelho Pereira foi o primeiro capitão-donatário da Capitania de Pernambuco, da qual pertencia o atual território da Paraíba. Segundo Andrade (1963), ele iniciou a colonização através da captura de indígenas para vender como escravos e auxiliou a ocupação do território para estabelecimento de grandes engenhos com produção de cana de açúcar.

O avanço colonial por terras nordestinas se deu pelo estabelecimento de uma série de interações sociais entre os indígenas e povos europeus. A

chegada dos europeus movimentava trocas comerciais (aves, pau-brasil, facas, especiarias) e também guerras de conquista.

As relações sociais nesse momento são marcadas pela confluência entre interesses militares e comerciais entre índios e europeus, que se alinhavam a partir dos interesses da expansão colonial do novo mundo e das lógicas guerreiras das sociedades tupis (PALITOT, 2005, p. 15).

Nesse contexto, um grupo tupi, os tabajaras (litoral sul da Paraíba), em aliança com os portugueses, colaborou com a ocupação do território que ficou conhecido posteriormente como a capitania de Parahyba, onde hoje se localiza a capital da Paraíba, João Pessoa, fazendo guerra com os Potiguaras que comercializavam com os franceses no litoral norte (PALITOT, 2005).

O sistema colonial português não mostrava indícios de que pretendia conquistar o sertão nordestino, preferiam permanecer na zona da mata, região litorânea, fomentando a produção açucareira e o comércio de escravos (OLIVEIRA, 2009).

Mas como veremos mais adiante, o Sertão e o Agreste paraibano foram ocupados mediante atividades que complementam as dinâmicas sociais e produtivas dos grandes engenhos da Zona da Mata e pela necessidade de defender o território dos “invasores” internos e externos.

Com relação à formação do território paraibano, a Zona da Mata tem especial importância para a formação do estado como um todo, uma vez que as atividades eram predominantemente ligadas aos grandes engenhos de cana, e no interior (agreste e sertão) a produção agropecuária era realizada para seu abastecimento.

O sistema de capitanias foi instaurado para exploração da colônia pela produção de grandes áreas com cana de açúcar, possibilitando a instalação de vários engenhos com a finalidade de produzir açúcar para o mercado europeu, além das atividades de extração e venda de escravos, como motores da economia.

A Zona da Mata paraibana (zona litorânea), com predominância do bioma Mata Atlântica, foi consideravelmente alterada pela atividade canavieira. Hoje em dia a Mata Atlântica é um dos Biomas menos conservados do Brasil, como descreve Prado Júnior (1985), “no litoral do nordeste, da densa e

ininterrupta floresta que se estendia da Paraíba até Alagoas, sobravam apenas uns restos nos dois extremos”. Contudo, mais destrutiva do que esta ação direta da cana sobre o solo é a sua ação indireta, através do sistema de exploração da terra que a economia açucareira impõe: exploração monocultora e latifundiária (CASTRO, 1984).

A devastação da mata em larga escala ia semeando desertos estéreis atrás do colonizador, sempre em busca de solos frescos que não exigissem maior esforço da sua parte. Graças somente à excepcional e providencial fertilidade dos massapês baianos ou pernambucanos, é que foi possível manter aí durante tanto tempo a cultura da cana. Mas o vácuo de matas que se ia formando em torno dos engenhos criava outros problemas igualmente sérios. Tinha-se que ir buscar lenha a distâncias consideráveis; frequentemente ela se torna inacessível, e a atividade do engenho cessa. A falta de lenha é uma das causas mais comuns do abandono de engenhos: é o que informam os testemunhos da época (PRADO JÚNIOR, 1985, p. 67).

Em “A Ferro e Fogo” livro de Warren Dean, temos uma descrição geral do bioma mata atlântica, o autor traça um panorama geral de como as áreas foram ocupadas ao longo do tempo, desde o paleolítico até as sociedades modernas. “A mata atlântica sempre foi alvo da inventividade humana para desenvolvimento de atividades impactantes ao meio ambiente”, assim Dean (1996), descreve as diferentes formas de exploração desse bioma, que se deu em momentos históricos diferentes e em contextos sociais distintos, segundo o autor as formas de exploração da mata atlântica variaram conforme o tempo de convívio dos seres humanos com a floresta, enquanto as formas coloniais de exploração retiraram completamente a floresta para implantação de monocultivos, as sociedades indígenas encontraram formas de conviver com matas mais extensas por um período de tempo muito mais longo (DEAN, 1996).

Nesse sentido a mata atlântica na zona da mata paraibana foi sistematicamente substituída por canaviais no período da colonização.

Poucas regiões do mundo se prestam tão bem para um ensaio de natureza ecológica como a do Nordeste açucareiro, com sua típica paisagem natural, tão profundamente alterada, em seus traços geográficos fundamentais, pela ação do elemento humano. Com seu revestimento vivo quase que completamente arrasado e substituído por um outro, inteiramente diferente: região de floresta tropical, transformada pelo homem em região de campos abertos, teve o Nordeste a vida do seu solo, de suas águas, de suas plantas e do seu próprio clima, tudo mudado pela ação desequilibrante e intempestiva do colonizador, quase cego às consequências de seu

atos, pela paixão desvairada que dele se apoderou, de plantar sempre mais cana e de produzir sempre mais açúcar (CASTRO, 1984, p. 105).

A atividade açucareira abastecia aos mercados europeus evoluiu de forma rápida, Andrade (1963) expõe que em 1550 eram apenas 5 engenhos, já em 1624 eram 144 no território onde hoje encontramos os estados de Pernambuco e Paraíba, isso denota o rápido crescimento da atividade e avanço do território.

No trato da terra nada foi feito para amenizar os efeitos da agricultura extrativa, a separação das atividades do canavial com a atividade de criação de gado impedia a utilização de esterco para adubação, até mesmo o bagaço da cana moída não era utilizada, nem para queima nem como condicionante do solo, Prado Júnior (1985) descreve a atividade canavieira colonial ressaltando a precariedade das técnicas utilizadas, afirmando que o único instrumento de trabalho utilizado era a enxada.

Todas as atividades do engenho eram direcionadas ao desenvolvimento da cana, impedindo a reprodução das formas tradicionais de produção e alimentação, seja pela coleta e caça (prejudicadas pelo desmatamento), ou pela priorização do trabalho nos canaviais, inviabilizando os roçados indígenas tradicionais, em sua grande maioria.

Descobrimos cedo que as terras do Nordeste se prestavam maravilhosamente ao cultivo da cana-de-açúcar, os colonizadores sacrificaram todas as outras possibilidades ao plantio exclusivo da cana. Aos interesses da sua monocultura intempestiva, destruindo quase que inteiramente o revestimento vivo, vegetal e animal da região, subvertendo por completo o equilíbrio ecológico da paisagem e entavando todas as tentativas de cultivo de outras plantas alimentares no lugar, degradando ao máximo, deste modo, os recursos alimentares da região [...] permitiu a sua estruturação num regime agrário bem fixado e enraizado na nova terra (CASTRO, 1984, p. 107).

Castro (1984) expõe como a atividade canavieira colaborou com o desmatamento da zona da mata nordestina através de sistemas de exploração do trabalho de moradores de condição, escravos e arrendatários. A atividade canavieira demandava força de trabalho e impedia que essa população

pudesse se desenvolver de acordo com as formas tradicionais de produção de alimentos.

A conquista do território era realizada pela força e através de sistemas de controle social baseado na posse das terras. Através da força dos exércitos bem equipados, Portugal conquistou o território, enquanto a colonização das mentes era realizada sem o uso da força, pela catequização, Andrade (1963) relata que cada engenho possuía um Capelão ocupado pela catequização da população indígena.

Como a colonização, inicialmente, se realizou de forma extrativa e na base da captura de indígenas para escravização, no litoral da Paraíba encontrou como principal resistência os Potiguaras ao norte do litoral, enquanto os Tabajaras, ao sul do litoral, tornaram-se aliados da coroa portuguesa.

Apesar dos indígenas terem sido perseguidos e presos para a finalidade da escravidão, com o passar dos anos os portugueses passaram a lidar com a população local de outra forma. Conforme Puntoni (2000), em 1570 a coroa portuguesa declara liberdade aos indígenas e em 1611 cria a Lei das Missões, onde a igreja católica se ocupou da catequização dos aldeados ao redor dos engenhos, assim a população indígena aprendia os modos de vida e a cultura dos europeus ao passo que impedia a fuga dos africanos escravizados. O autor relata: “índios à sombra dos padres é quem tomavam conta das terras” e que “os negros temiam aos índios, porque pelos montes lhes vão buscar, prender e castigar”.

A ação da igreja católica com relação aos povos indígenas têm influência no documento escrito por Paulo III em 1537⁸, atestando que os povos indígenas encontrados nas américas eram humanos e dignos de conversão, e portanto, passou a influenciar diretamente na forma dos portugueses lidarem com estes povos.

Puntoni (2000) esclarece que o fato dos espanhóis terem encontrado “sociedades mais avançadas” nas costas do pacífico (Astecas, Incas e Maias), gerou uma visão de que os povos tradicionais das américas poderiam ser

⁸ O Papa Paulo III, em 1537, expediu uma bula Papal, *Sublimis Deus*, que afirmava que os indígenas eram homens e não bestas, possuidores de alma e dignos de conversão.

incorporados à civilização através da catequese e conversão ao catolicismo, ao contrário dos africanos, que estariam condenados ao inferno⁹, sem salvação.

A igreja católica teve papel fundamental na colonização ao promover a catequização. Os padres sistematizaram as diferentes línguas no tronco tupi-guarani, ao longo do litoral, assim passaram a estudar a cultura dos povos indígenas para catequizá-los em sua própria língua (tupi).

À medida que aprofundaram o conhecimento do tupi e aproximavam-se do entendimento dos costumes e cosmovisão desses povos, com interesse na catequização, os jesuítas passavam a desprezar outras línguas de outras etnias, tal como faziam os portugueses e os próprios tupis (PUNTONI, 2000).

Conforme Morais (2019), um dos meios dos portugueses controlarem ao máximo as populações indígenas era a criação de aldeamentos missionários, era uma alternativa para a destruição da mão de obra indígena ocasionada pelas guerras, uma maneira de garantir fontes de força de trabalho.

[...] Esses espaços [aldeamentos] eram o meio de impor a “fixação” das populações, quebrando sua cultura de movimento. Dessa forma, aldear, além de ser o exercício do controle sobre os indígenas e sua mobilidade, era também um meio para utilizar sua força e suas terras para o interesse da administração colonial, dos colonos, como também da Coroa e da Igreja (MORAIS, 2019, p. 222).

Os povos indígenas na colonização do Nordeste foram incorporados aos colonizadores, foram utilizados como base populacional dos grandes engenhos através da catequização e conversão desses povos ao catolicismo. O sistema de posse das terras também foi fundamental para tal dominação. Em Puntoni (2000) encontramos a carta de Padre Antônio Vieira à D. João VI, recomendando a catequização como forma de povoar a colônia:

Recomenda remédios a situação da escravização dos indígenas, pois uma vez resolvida esta situação, terá também a república muitos índios que sirvam e defendam, como eles foram os que em grande parte ajudaram a restaurá-la [aos holandeses] (PUNTONI, 2000).

⁹ Sobre a visão dos europeus em relação à África: No mapa medieval o paraíso terrestre aparecia sempre ao Norte, no topo, distante dos homens, e Jerusalém, local da ascensão do filho de Deus aos céus, no centro. A Europa, cuja população descendia de Jafet, primogênito de Noé, ficava à esquerda (do observador) de Jerusalém e a Ásia, local dos filhos de Sem, netos de Noé, à direita. Ao Sul aparece “o continente negro e monstruoso”, a África (OLIVA, [s.d.]).

A carta se refere à invasão holandesa que ocorreu de 1634 a 1654. Esse período marca a entrada dos europeus no território do sertão paraibano e o encontro com os índios tapuias. Conforme Andrade (1963) o projeto colonizador e as relações sociais de exploração pelo domínio do território dos holandeses não diferiu dos portugueses. Um fato relevante sobre esse evento é que durante as guerras muitas pessoas escravizadas aproveitaram para fugir e formaram quilombos no interior, além disso, os produtores de gado fugiram da guerra e se estabeleceram no agreste e no sertão.

Por sua vez, os portugueses, que já haviam iniciado o projeto de catequização dos povos tupi, criaram aldeamentos e iniciaram uma aliança com os indígenas do litoral, que foram fundamentais para a retomada do território contra os holandeses.

Os povos catequizados se tornam também agentes colonizadores, mas não deixam de ser explorados pelas relações de trabalho.

Os grupos indígenas, conforme é possível interpretar a partir das narrativas de viagens do debate historiográfico sofreram um processo de incorporação e assimilação provenientes dos valores herdados do contato com os europeus, bem como do próprio processo de miscigenação, causado pela repressão sofrida através dos etnocídios, genocídios e principalmente, em decorrência da expulsão de seus territórios. Pelo mesmo processo de silenciamento passaram os negros africanos, que despatrializados foram utilizados como mão-de-obra escrava (MARQUES, 2014, p. 1).

O conhecimento local dos povos indígenas auxiliou para a adaptação dos europeus ao meio ambiente novo no qual estavam se inserindo, assim alguns alimentos e formas de cultivo dos povos indígenas foram reproduzidos pela população que ali se formava, hibridizando a cultura europeia com o conhecimento dos povos nativos e aproveitando seu potencial para o projeto colonizatório. Os povos indígenas também passaram a influenciar na criação da realidade, foi notória a influência dos povos indígenas como produtores de cultura durante o período da colonização (GUEDES 2006).

Exemplo disso é que boa parte da cultura alimentar da Paraíba, ainda hoje, possui derivados de milho e macaxeira, culturas tradicionalmente ameríndias.

O plantio em forma de roçados tradicionais (macaxeira, feijão e milho), quando permitido, era utilizado para suprir a necessidade alimentar dos trabalhadores e escravizados, porém a atividade econômica que predominava era a canavieira. A relação de exploração do trabalho (foreiros) foi utilizada para desmatamento e avanço das áreas para produção de cana. Os donos de engenho cediam terreno para produção, ao trabalhador cabia desmatar, preparar o solo, plantar, colher e pagar pelo uso da terra com metade da produção.

Os roçados tradicionais, implementados com culturas locais como milho e macaxeira (lavoura branca) eram utilizados basicamente para a alimentação dos escravos. Conforme a compreensão de (Castro, 1984), esse tipo de alimento é rico em carboidratos e pobre em vitaminas, gerando aporte nutricional frágil para saúde dessas pessoas. O autor expõe como as relações de trabalho estabelecidas pelo domínio do território aproveitaram a cultura dos roçados apenas para suprir a demanda de energia (alimento) dos povos escravizados. Através de esquema de meia, o dono do engenho conseguia comida suficiente para abastecer seus trabalhadores escravizados sem que fosse necessário produzi-lo.

Cabe destacar que a retirada das matas nativas impedia a complementação alimentar dos povos indígenas e da população do engenho, uma vez que a caça e coleta de frutos se tornavam escassos ao passo que os plantios de cana aumentavam. Ou seja, no litoral, o costume alimentar de potiguaras e tabajaras era baseado tanto na agricultura, com plantio de macaxeira, mandioca e milho, quanto na atividade de caça, pesca e coleta. Ao quebrar a complementaridade entre agricultura e coleta, os europeus criaram um regime alimentar restrito aos trabalhadores.

Quando o senhor fornecia ao negro uma dieta mais abundante de feijão, farinha, milho ou toucinho, não melhorava o seu regime alimentar, senão num único aspecto: no de abastecê-lo de maior potencial energético sem minorar nenhuma das suas deficiências qualitativas, agravando mesmo algumas delas [...] Dava-lhe maiores quantidades de combustível, sem nenhum cuidado pelos reparos necessários na máquina de combustão. É certo que essa maior carga de carvão fazia com que a máquina, enquanto não caísse minada pelas avitaminoses, pela tuberculose e por tantos outros males habituais, fosse um bom animal de trabalho, com um rendimento compensador de tantos gastos feitos com feijão, milho e farinha de mandioca. Dando maior quantidade de comida ao negro, o senhor de engenho estava pensando em alimentar a própria cana, em

transformar o feijão e a farinha barata em açúcar de muito bom preço, vendido a peso de ouro, num processo muito semelhante ao dos criadores de porcos que, alimentando esses animais com muito milho, vendem depois o milho por bom preço, transformado em carne e ensacado na própria pele do porco (CASTRO, 1984, p. 136).

A lavoura branca era trabalhada de março a abril (roças de feijão, milho e macaxeira), colhidas em junho e julho, logo após iniciaram-se os plantios de cana, e em setembro a atividade principal ficava por conta da moagem. Ou seja, as culturas locais eram parte integral do calendário de trabalho na época.

Além da catequização e da ocupação do território com base no uso da força, os europeus souberam utilizar o conhecimento dos povos indígenas no projeto de colonização, como no caso dos roçados tradicionais. Denota-se que a formação do povo brasileiro iniciou pela mistura entre costumes e tradições dos europeus, povos indígenas e povos africanos. Isso vai se desenvolvendo à medida que os portugueses imprimem seu projeto de colonização pela exploração do trabalho através da posse forçada da terra.

Andrade (1963) descreve as relações de trabalho existentes nos engenhos entre o período de 1624 até 1808, nessa hierarquia o senhor de engenho aparece em primeiro, seguido pelos lavradores que faziam uso da terra e compravam escravos à prazo, quase sempre estavam endividados. Em terceiro lugar os moradores de condição / roceiros que pagavam pelo uso da terra com metade de sua produção. Em quarto lugar existiam os trabalhadores do engenho, possuíam relação direta com o senhor de engenho e eram assalariados. Em último na escala social, descrita pelo autor, as pessoas escravizadas, tratados como coisas.

Além das pessoas escravizadas, alguns trabalhadores livres mantinham relação de foreiros com os donos de engenho. Às pessoas escravizadas era permitido o plantio de roças, contanto que metade fosse cedida ao senhor de engenho. Ou seja, além do trabalho forçado na cana, Para as pessoas escravizadas era permitido que plantassem seu próprio alimento, contanto que metade da produção fosse para a mão do senhor de engenho (ANDRADE, 1963).

Por volta de 1814 surge o primeiro engenho a vapor e em 1919 já eram 2756 engenhos na região de Pernambuco, sendo 7865 deles à vapor.

Enquanto a produção açucareira modifica suas matrizes tecnológicas de forma lenta, a atividade ligada aos roçados tradicionais, como as casas de farinha, permaneceu rudimentar ao longo do tempo (ANDRADE, 1963).

Nas áreas onde não era rentável a atividade canavieira (fragmentos de cerrados com solo arenoso) a atividade prioritária era a criação de gado, subordinada aos engenhos, já que animais eram utilizados para arar a terra e moer a cana, assim como eram destinados para alimentação da população do engenho. A mão de obra era escrava e o negócio envolvia a venda de açúcar para a Europa, financiando a compra de escravos na África.

Andrade (1963) relata ainda dois outros cultivos de grande importância para a época na zona da mata, o tabaco e o algodão. O tabaco era utilizado como moeda de troca por pessoas escravizadas na África, já algodão passou a disputar protagonismo com a cana de açúcar, pelo manejo mais simples, diminuindo a mão de obra, e com o mercado aquecido, essa cultura chegou a enriquecer muitos agricultores livres, “brancos do algodão”¹⁰.

Os altos custos com mão de obra e a falta de financiamento da atividade canavieira acabou favorecendo a atividade algodoeira, nesse período, muitos dos escravos das propriedades foram vendidos para fazendas do sul. Em 1855 a mão de obra escravizada tanto do algodão quanto da cana era dividida entre trabalhadores livres e pessoas escravizadas. Após a libertação em 1888, a mão de obra passa a ser predominantemente assalariada (ANDRADE, 1963).

Andrade (1963) relata que nas duas últimas décadas do século XIX as usinas de açúcar se modernizaram, esse período marca a predominância e consolidação da mão de obra assalariada. De 1890 a 1900 ocorre o surto usineiro pela alta do açúcar.

Os períodos de baixa na atividade canavieira influenciaram na sociedade paraibana como um todo, uma vez que sua economia desde o tempo de colônia girou em torno da cana. Vários conflitos eclodiram como resultado da concentração fundiária, os usineiros continuaram a explorar o povo através da posse de terras e dos meios de produção. Mesmo a cana que não era

¹⁰ “Muitos moradores pobres – mulatos, caboclos, ou mesmo negros – enriqueceram cultivando o algodão e ascenderam socialmente, foram os chamados “brancos do algodão.” (ANDRADE, Manuel Correia, 1963, p. 92).

produzida pelo usineiro era moída pela usina dele. Os usineiros, nos tempos de alta de açúcar, aproveitavam para comprar terras, já os oportunistas (muitas vezes os próprios usineiros) as grilavam (ANDRADE, 1963).

Esse simples levantamento histórico realizado nos revela que a colonização na Paraíba se deu por meio da ocupação do território seja pela ocupação pela cana ou pela catequização dos povos tradicionais que existiam ali. A cana de açúcar como principal atividade econômica influenciou diretamente na formação cultural da população. O domínio exercido possui influência direta da catequização, sendo tão ou mais importante para a conquista do território.

As relações de trabalho a partir disso são voltadas para a exploração da vida humana, seja pela escravização ou pela exploração realizada pela propriedade privada. O avanço do capitalismo e da modernização acentua as diferenças e o processo de expulsão das famílias agricultoras do campo e gera maior concentração fundiária.

O domínio cultural, social, econômico e a degradação ambiental tem uma origem, é necessário que haja o resgate dessas condições para a formação socioeconômica e cultural da população paraibana para que entendamos o presente. Como a atividade canavieira sempre foi privilegiada, a Zona da Mata paraibana foi o palco para desenvolvimento em uma única direção, a produção de açúcar, que tinha em seu clima e tipo de solo condições favoráveis ao cultivo da cana.

Porém, a exploração de regiões como o sertão e o agreste também foram diretamente influenciadas pelas demandas dos engenhos de cana no litoral, sua produção era realizada para fornecer animais de trabalho (bois) e alimento (lavoura branca) para os escravos e trabalhadores do engenho. Ou seja, as paisagens do agreste (Brejo) e do Sertão (Cariri) também foram determinadas pela atividade canavieira. Esse tipo de exploração, além do potencial de degradação do meio ambiente, impediu a reprodução de modos de vida existentes nessa região, as relações de exploração da força de trabalho dificultavam o desenvolvimento baseado nos plantios de culturas tradicionais da região, alterando a própria forma como era praticada a agricultura.

A colonização moldou, além da paisagem, aspectos socioculturais e características produtivas desenvolvidas na zona da mata paraibana, os

engenhos e toda sua dinâmica social influenciaram também o sertão e o agreste.

4.2 O sertão colonial e a guerra dos “bárbaros”

O sertão colonial foi descrito por cronistas e em documentos históricos como a oposição do litoral, as condições naturais eram extremamente diferentes da zona úmida litorânea e impossibilitava um modo de vida e exploração da terra de forma semelhante. “As experiências coloniais na América portuguesa foram geralmente representadas por binômios de oposição a exemplo de litoral/sertão, açúcar/gado e Tupi/Tapuia (GUEDES, 2006).

Como veremos neste tópico os binômios litoral/sertão, cana/gado e tupi/tapuia são essenciais para a compreensão sobre a ocupação do território no interior e a formação sociocultural, ambiental e econômica da região.

As primeiras explorações do sertão tiveram o caráter de “entradas” em busca de ouro, pedras preciosas e de procura por mão de obra indígena, inúmeras expedições realizadas foram fracassadas, pelo encontro com índios hostis, morte por doenças ou por fome. Exemplo disso foi a “entrada de Pernambuco que levou um grande número de índios tabajaras aliados, sobre o comando de Pirangibe e terminou num fracasso total” (POMPA 2001).

Ainda em meados do século XVII, os sertões das capitanias do Norte foram palco de diversas campanhas sertanistas, principalmente, da Bahia, assim como também por paulistas que cruzavam toda a América lusa pelejando contra povos indígenas, quilombos e mocambos. Desde a década de 1660, esses grupos sertanistas exploravam as distantes paragens do que viria a ser parte da Capitania da Paraíba do Norte com o objetivo de colonizar territórios indígenas para criar arraiais como postos de avanço militar e fazendas de gado que dariam origem a núcleos habitacionais (MORAIS, 2019, p. 216).

O motivo da ocupação das terras do interior também foi pela necessidade de complementar a atividade dos engenhos do litoral pela criação de gado e produção de alimentos. As entradas ao sertão não foram realizadas

de forma simples, existiu um conjunto de interesses e interações sociais entre europeus, africanos escravizados e diversas etnias indígenas, tanto do litoral quanto do sertão. Guedes (2006) estudou a imagem descrita do sertão colonial por historiadores e cronistas, na qual:

Além do ser "Tapuia", o sertão do período colonial esteve fortemente associado a grupos sociais e étnicos específicos, notadamente os escravos negros fugidos que formavam quilombos, os paulistas que atuavam nas chamadas bandeiras e entradas e os criminosos que recorriam a este espaço para escapar das "teias" da institucionalidade. Assim, conforme a colonização consolidava-se, o sertão transformava-se em espaço de fuga e liberdade para onde afluíam estes grupos sociais, bem como índios do litoral que procuravam se afastar dos domínios da colonização. Dito de outra forma, na medida em que a colonização do sertão avançava (no decorrer do século XVIII), a ideia de "terra sem lei", ou seja, espaço onde as "teias judiciais" do Estado têm pouca ou nenhuma ressonância, não apenas permanece como cristaliza-se cada vez mais (GUEDES, 2006, p.30).

As terras do sertão e seu clima não eram adequados ao cultivo de cana como o litoral paraibano, Guedes (2006) relata que a atividade de criação de gado tornou-se inviável no litoral por demandar mais espaço por sua característica extensiva, a solução foi ocupar o sertão.

Desse modo, foi a pecuária quem conquistou no Nordeste a maior porção de sua área territorial. Complementou a área úmida agrícola com uma atividade econômica indispensável ao desenvolvimento da agroindústria do açúcar, e carregou para o sertão a população excedente nos períodos de estagnação da indústria açucareira (ANDRADE, 1963, p. 148).

A criação de gado no sertão, segundo Andrade (1963) foi favorecida pelas condições naturais do semiárido, que dificultava a proliferação de verminoses, além de possuir pastagem natural e ilhas úmidas nos leitos dos rios e pelas serras para onde o gado era levado nos tempos de seca. Já para Prado Júnior (1985) a vegetação pouco densa da caatinga permitia o fácil estabelecimento sem trabalho preliminar de desmatamento.

Porém não foram tais características que levaram à ocupação do sertão, para Guedes (2006) a colonização do sertão foi complexa, pois existiram motivações políticas e de ordem social. A pecuária foi paulatinamente empurrada para o sertão, considerado menos valorizado em relação ao litoral,

oferecia oportunidade aos que não dispunham de capital, acalmando possíveis conflitos na classe proprietária. Além disso, a ocupação do sertão garantia a segurança da colônia de ataques estrangeiros, como ocorreu nas invasões holandesas, por fim a criação de gado passou a ser vista como atividade lucrativa.

Os relatos sobre o sertão nos Séculos XVI e XVII revelam as grandes dificuldades encontradas pelos colonizadores frente a um território com condições ambientais desconhecidas.

Os relatos sobre o sertão colonial dão a entender que o conhecimento sobre o meio ambiente sempre foi umas das armas da resistência indígena frente a colonização, e que de forma contraditória, foi através do uso desse conhecimento que foi possível a conquista do sertão. Assim como no litoral, a catequização e aldeamentos indígenas foram estratégicos para a conquista do território. As estratégias de sobrevivência no ambiente semiárido dos indígenas nativos foram fundamentais nesse contexto de reconfiguração social.

O relato do padre Martim Nantes, retirado do trabalho de Guedes (2006), ilustra um pouco da dificuldade encontrada pelos europeus ao adentrar o interior da Paraíba, mais especificamente onde hoje se localizam os municípios de Boqueirão e Cabaceiras.

Marchávamos desde a manhã até à noite, sob os ardores do Sol, a oito graus e meio da linha, do lado do Sul, e durante o tempo mais quente do ano nesse país. Não foi esse o maior trabalho, pois que, não havendo caminhos batidos, era preciso romper moitas espessas e florestas de canas selvagens, ocas por dentro, mas grossas como um braço e cheias de espinhos fortes e rijos em todos os nós, da altura de uma lança ou mais, entrelaçadas umas nas outras. E porque apoiavam o seu peso umas nas outras, era necessário que os nossos índios abrissem o caminho por meio de facões do tamanho de um pé e meio, cortando do alto a baixo para passar por baixo, como sob uma abóbada; e porque esses pobres índios não podiam, em tão pouco tempo, limpar o caminho e havia necessidade de olhar tanto para cima como para baixo, para não ferir o rosto, eu esbarrava muitas vezes nas canas com muita dor, de sorte que não tinha mais dedo do pé que não estivesse ferido. Para cúmulo de sofrimento, saí daí coberto de carrapatos. Esses carrapatos são pequenos insetos, do tamanho das pulgas, que entram nas carnes e aumentam em muito pouco tempo e produzem uma inflamação perigosa. Era preciso, a todos os momentos, fazer um bom braseiro e passar a roupa em cima de todos os lados, ou tirar esses carrapatos, que começavam a entrar na carne. Há, ainda, outra espécie de pequenos insetos, que entram nas unhas dos pés, e que os portugueses chamam bicho e, penetrando na carne, crescem de repente e produzem ovos dentro de quatro dias, e se multiplicam tão prodigiosamente, que fazem apodrecer o pé, se não são tirados

cuidadosamente com a ponta de uma agulha, ou alfinete o que não deixa de ser doloroso (...) Entrando nas solidões vastas e assustadoras, fui surpreendido por um certo medo, tanto mais quando não havia uma folha sobre as árvores e pareciam com as nossas, em tempo do inverno, e não se cobriam de folhas senão quando viam as chuvas, nos meses de fevereiro e março (GUEDES, 2006, p. 43).

O relato nos revela o medo frente a um ambiente completamente desconhecido, ao estudar o sertão colonial encontramos uma série de relatos que formam além do sertão como espaço físico, um sertão construído no imaginário dos europeus (maior parte dos relatos). Esse sertão do imaginário, na maioria das vezes é descrito como inóspito, difícil, cruel, perigoso, não acolhedor.

Na literatura, Euclides da Cunha, ao descrever o período de estiagem no sertão, denota como as imagens criadas do sertão são assustadoras, na passagem sobre o final do inverno no sertão, o autor relata: “Voltam os dias torturantes; a atmosfera asfixiadora; o empedramento do solo; a nudez da flora; e nas ocasiões em que os estios se ligam sem a intermitência das chuvas – o **espasmo assombrador da seca**”.

A imagem feita do sertão, desde o período colonial, é assustadora pela oposição ao litoral fértil e úmido, além disso, a oposição tupi/tapuia explica muito da imagem criada sobre um sertão bárbaro, selvagem, sem lei e inóspito. Os holandeses, um dos primeiros europeus a entrarem em contato com os Tapuias do sertão, tiveram algumas dificuldades para o estabelecimento da colônia.

O período da invasão holandesa influenciou o processo de entrada no sertão, os holandeses passaram a ocupar o sertão quando a atividade canavieira entrou em crise. Como aponta Puntoni (2000), à medida que os holandeses adentraram ao interior, passaram a interagir com os tapuias, indígenas de diversas etnias que habitavam o sertão e que se diferenciavam dos tupis pelo modo de vida e pela língua. Desse modo, os holandeses passaram a buscar alianças com os tapuias do sertão.

Durante o período holandês, a necessidade de se manter dentro do território colonial português, fez com que se travassem alianças com os índios, pois isto ajudaria no seu projeto conquistador flamengo, empreendido dentro da Colônia portuguesa. Por isso, aliaram-se a

algumas tribos denominadas de “Tapuias”, como os Cariris e Tarairiús, conservando a sua natural liberdade como forma de estabelecer a sua política de alianças (OLIVEIRA, 2009, p. 45).

Apesar dos holandeses terem firmado alianças com os tapuias, como descrito por Puntoni (2000), a aliança não funcionou como no litoral, constantemente os tapuias entravam em conflito com os fazendeiros ao caçar o gado espalhado pelo pasto por seu hábito essencialmente caçador/coletor e passaram a ser chamados de “aliados infernais” pelos europeus. Para Guedes (2006) no período colonial existiu em relação ao ser Tapuia um discurso que os identificava com um determinado espaço, o sertão, este por sua vez, esteve associado ao lócus de índio “brabo”, de índio “bárbaro”, de índio “Tapuia”.

Os holandeses sempre se preocuparam em mantê-los afastados das zonas ocupadas, qualquer movimentação era logo detectada e impedida. Em 1639, por exemplo, o rei Janduí aproximou-se de Natal com cerca de 2.000 tapuias, “arrancando as roças, novas e velhas, que encontravam”. O governo do Brasil holandês logo despachou os filhos de Janduí, que se achavam no Recife, para convencer seu pai de voltar aos sertões (PUNTONI, 2000, p. 85).

Os tapuias, por serem essencialmente caçadores coletores, e por não terem a noção de propriedade, caçavam o gado solto nos cercados, além disso, a crescente pressão sobre seu território atrapalhava a caça e a coleta, resultando em inúmeros ataques destes povos às criações que iam se estabelecendo pelos sertões. Por tais motivos os aliados dos holandeses se tornaram “infernais” ao projeto colonizatório, esse fato colabora para a imagem criada de um sertão inóspito (GUEDES 2006).

A preocupação que demonstram os oficiais régios acerca da catequização dos índios aldeados no sertão do Piancó pode ser um indicativo do quanto temiam o que os homens do sertão poderiam fazer com aquelas populações (além de tomar suas terras) e dismantelar o projeto colonizador ao atinar-lhes desejos de romper a “paz sossegada” (MORAIS, 2019, p. 224).

Cabe ressaltar ainda que o período de invasão holandesa desestruturou muitos engenhos em decorrências das guerras, isso proporcionou aos escravos a oportunidade de fuga. “Os engenhos ficaram

despovoados de negros e os cativos infestavam as ruas. A formação de quilombos remonta àquela época, sendo Palmares o mais importante” (GALIZZA, 2000).

Os holandeses que, a princípio, fizeram sérias restrições a escravidão, mudaram de opinião em relação à instituição. Perceberam a importância da força de trabalho negra nos engenhos, adquiriram escravos e se envolveram com o tráfico negreiro. Amealharam somas vultosas com o comércio de escravos a ponto dele se tornar uma das maiores fontes de renda para a Companhia das Índias Ocidentais (GALIZZA, 2000, p. 162).

Neste contexto, Galizza (2000), estudando a escravidão na Paraíba colonial, informa que após a invasão holandesa haviam três quilombos na região que foram marcados pela resistência frente ao europeu, “Craúnas e Cumbe provocavam desordens, os negros, que os integravam, invadiam e queimavam as casas, aliciavam escravos para seu valhacouto”.

[...] o quilombo de Palmares representou, principalmente para a capitania de Pernambuco onde estava instalado, a um só tempo, uma ameaça às zonas açucareiras e uma barreira à penetração colonial no sertão, na segunda metade do século XVII. Além de Palmares, muitos outros quilombos e mocambos se formaram no sertão e o discurso que surgiu, fruto das representações da “civilização do açúcar” em relação a eles, destacava não só seus elementos de barbárie como também, o espaço selvagem por eles ocupado. Assim, da mesma forma que os “Tapuia”, os negros fugidos e aquilombados eram tidos como tão indômitos quanto o próprio espaço que ocupavam, o sertão (GUEDES, 2006, p. 31).

Mas não apenas quilombos são responsáveis pela configuração social no povoamento e miscigenação na Paraíba, dado o isolamento em que o sertão vivia, as propriedades tinham que se auto abastecer, nesse sentido a mão de obra de africanos escravizados era utilizada em diversos ofícios como vaqueiro, sapateiro, alfaiate, ferreiro, cozinheiro, fiandeiro e executando serviços que visavam a auto sustentação das fazendas. Nesse sentido o trabalho do vaqueiro possui destaque nos sertões, trabalho realizado com certa concentração de poder dentro da propriedade pela possibilidade de acumular riqueza, e estratégica para os donos de terra para fixação da mão de obra no local.

Para Sousa (2016), as pessoas escravizadas no contexto do sertão colonial paraibano buscaram manter a identidade utilizando a margem de manobra que esse sistema lhes permitia para resistir e buscar liberdade e de forma gradativa ampliaram seus limites de atuação através da construção de sociabilidades.

Esses arranjos sociais demonstram as estratégias dos portugueses para a colonização e ocupação dos sertões, colocando em oposição sujeitos de diferentes etnias e em diferentes condições de poder para o controle social e formação de contingente populacional na colônia, utilizando-se da posse das terras para forjar dependência. No caso do sertão, os donos de terras opunham os vaqueiros e os tupis aos tapuias.

Ao derrotar os holandeses, retomando o território, os portugueses passam a voltar suas atenções aos inimigos internos, os tapuias do norte e palmares do sul (PUNTONI, 2000).

Com a restauração de Pernambuco, houve uma reordenação da economia e da política de alianças que resultam num incentivo à evangelização no sertão que acompanhou a expansão da pecuária. A partir de 1964 [...] a penetração aos sertões tornou-se mais ativa e sistemática, num duplo movimento, de missionários e curraleiros (POMPA, 2001, p. 215).

A retomada de Portugal sobre o território frente aos holandeses se deu com auxílio dos índios Tabajaras do litoral sul da Paraíba. Após o período holandês, algumas configurações sociais se tornaram essenciais para o projeto colonizatório. O indígena do litoral já não era visto como inimigo completo dos lusitanos, aldeados próximo aos engenhos e tentando garantir a própria sobrevivência os tupis do litoral passam a interagir cada vez mais com os portugueses. O projeto de catequização realizado em tupi-guarani rende força de trabalho e aliados para defesa do território para os portugueses.

Com a expulsão dos holandeses e a expansão das fronteiras coloniais pelo Sertão, na segunda metade do século XVII, novas situações históricas vão surgir em decorrência do restabelecimento das missões católicas para catequese e controle dos índios, liberando terras e administrando uma população essencial para o provimento de braços para mão de obra e a defesa da colônia. Os aldeamentos missionários reuniram os índios aliados aos portugueses, que recebem a maiores benesses em termos de terras (PALITOT, 2005, p. 19).

Desse modo, os povos indígenas colaboram com as entradas ao sertão, além de conhecerem os meios para sobrevivência no sertão, conheciam também o hábito e os modos de vida dos tapuias, principal opositor nesse encontro entre tupis (índios do litoral), tapuias (índios do sertão) e europeus.

Os grupos Tupi que habitavam o litoral das capitanias do Ceará, Rio Grande, Paraíba, Pernambuco e Bahia, após serem contatados, ou foram dizimados e escravizados, ou se aliaram aos portugueses e se aldearam junto aos enclaves portugueses, passando a fazer parte da sociedade colonial. São estes índios que vão participar da conquista do litoral, das lutas contra os franceses e holandeses e das entradas contra os povos indígenas do sertão e contra os quilombos (MEDEIROS, 2003, p. 1).

Nesse sentido, o conhecimento sobre o meio ambiente dos povos indígenas foi fundamental no processo de entradas ao sertão, uma vez que os povos europeus não estavam preparados para enfrentar a realidade semiárida.

Conforme Puntoni (2000), o significado da palavra tapuia, de origem tupi, é “inimigo” ou “aquele que fala a língua travada”. No contexto dos povos nativos do nordeste brasileiro as nações tapuias eram consideradas inimigas das nações tupis. Tapuias nesse contexto eram todas as etnias encontradas no interior e que disputam território com os tupis do litoral. Para Oliveira (2009) o termo genérico Tapuia se tornou historicamente construído pelos responsáveis pela expansão colonial que se lançaram na conquista do sertão são os índios como modo de vida seminômade que vagueiam por períodos intercalados.

É a partir deste momento que se iniciam os primeiros conflitos originados pelo contato. Estes movimentos de resistência destes povos do sertão ajudaram no imaginário gerado em torno dos povos tapuias, os colocando como gentio brabo, guerreiros e bárbaros, uma projeção de alteridade frente às visões ocasionadas pelo contraste litoral e sertão (KRAISCH, 2008, p. 5).

Como a catequização dos índios do litoral foi realizada na língua tupi-guarani, as nações de troncos linguísticos diferentes foram todas sistematizadas em uma única palavra, tapuias. O termo inimigo para os tupis foi ressignificado pelos povos europeus como “bárbaros”. Ou seja, a imagem

do indígena do sertão é diretamente influenciada pela visão de mundo dos tupis e apropriada pelos europeus.

Estes povos permaneceram desconhecidos até a segunda metade do século XVII, pois o domínio português muito se preocupou com a economia açucareira que estava limitada ao litoral nordestino. Com a restauração portuguesa, os interesses da metrópole foram revistos. Isto porque foi percebida a necessidade de adentrar por áreas até então desconhecidas por eles. Desbravar lugares que iam além de onde o olhar alcançava se tornou, assim, uma preocupação dos portugueses como forma de confirmar o seu domínio na Colônia e conseguir controlar o interesse de outros países em suas terras coloniais. O lema passa a ser “Povoar para resguardar” (OLIVEIRA, 2009, p.45)

Na imagem 08, podemos observar um mapa francês do Brasil colonial, com as capitânicas e ao centro o desconhecido Interior “bárbaro”. Já na imagem 09 observa-se o Brasil colonial com suas capitânicas e ao centro é ilustrado como território Tapuia.

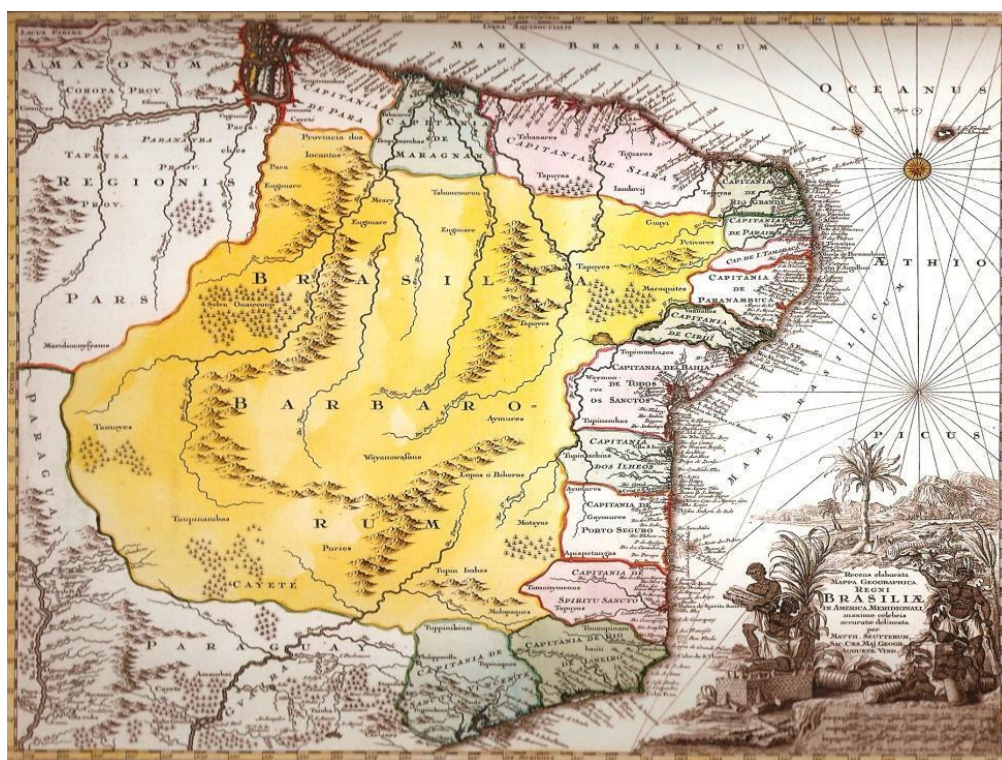


Figura 08. Mapa do Brasil colonial, “bárbaro”, e suas capitânicas
 Fonte: Disponível em <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/imagensindios.html>.

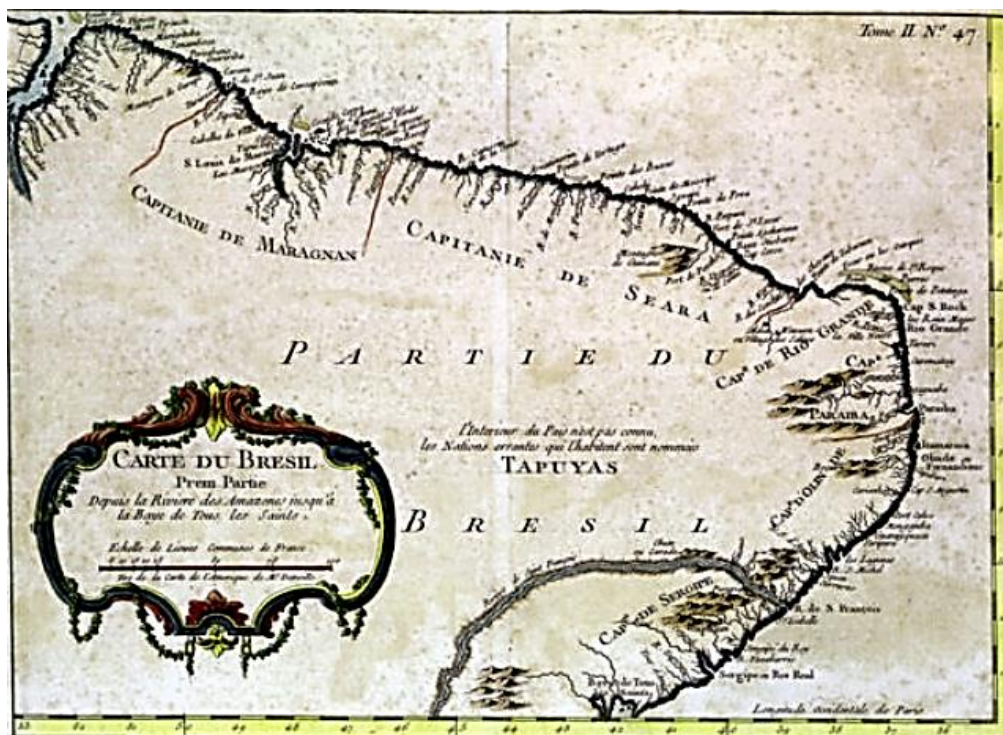


Figura 09. Ilustração do território dos Tapuias no Brasil colonial
 Fonte: Oliveira (2009)

Puntoni (2000) relata que o tratamento ao tapuia do sertão era diferente dos tupis, enquanto no litoral a tendência era a de criar aldeamentos para catequização, no sertão as guerras terminaram em massacres, “longe de serem guerras de conquista e submissão de novos trabalhadores aptos ao manejo do gado, eram tendencialmente guerras de extermínio, de limpeza do território”.

Sabe-se, pela historiografia tradicional, que estes povos possuíam costumes antropofágicos o que causava um impacto nas suas relações com os colonizadores. O receio de se tornarem prisioneiros e, muitas vezes, serem sacrificados fez com que o português mostrasse, de certo modo, uma reserva nas suas relações de amizade com o elemento tapuia. Os próprios missionários foram vítimas desta barbárie por parte destes povos e isto aumentou a preocupação da Coroa em dinamizar o processo de dominação sobre estas populações (OLIVEIRA, 2009, p. 68).

Após as derrotas nas batalhas sobravam poucas alternativas aos tapuias, ou se convertiam ao catolicismo e viravam força de trabalho para os grandes proprietários ou tornavam-se escravos, uma vez que o governo português possuía leis que permitiam a escravidão de indígenas que se rebelassem contra a coroa, no mecanismo conhecido como “guerra justa”.

Como os militares donos de terras possuíam grande interesse pelos mercados de escravos, acabavam forjando situações para promover a “guerra justa” e lucrar com a venda de pessoas escravizadas (GUEDES, 2006).

Os colonizadores, na sua tentativa de estabelecer um domínio dos campos agrícolas e de criação de gado, tentaram, de todas as formas, eliminar as nações tapuias, que se localizavam em todos os sertões do Nordeste. Através da catequização e das chamadas “guerras justas”, a escravidão e o massacre demonstraram que o europeu não estava preocupado em procurar conviver pacificamente com os processos culturais dos povos que viviam no interior. **Estabelecer os núcleos de povoamento, na maioria das vezes, significava deslocar as populações indígenas localizadas nas proximidades dos rios** e isto era estabelecer conflitos com estes tapuias (OLIVEIRA, 2009, P. 73).

Mas nem todas as etnias tapuias foram massacradas, alguns grupos desses indígenas souberam se adaptar à nova situação imposta pelos europeus e passaram a barganhar poder ao aceitar aos novos costumes e a nova religião como forma de sobreviver. Essas situações favoreceram a convivência de um grupo muito heterogêneo que foi se formando pelo sertão, com a influência de tapuias, tupis, holandeses, portugueses e ainda pessoas de diversas etnias da África.

Após as batalhas, os guerreiros mais fortes eram assassinados, as mulheres e crianças eram escravizadas e enviadas às fazendas de gado para indenizar o custo com a “guerra justa”. Das misturas advindas dessa complexa teia social surge o sertanejo, que num primeiro momento precisa reinventar sua própria identidade, os primeiros mestiços, nesse contexto, eram “ninguéns”, reinventando seus próprios “eus”, como na compreensão de Ribeiro (2006).

Assim, o processo de entradas e bandeiras descrito na história como sendo um processo realizado com auxílio dos bandeirantes paulistas, na verdade era composto, em sua maioria, por índios com amplo conhecimento do território e de sobrevivência nesse ambiente tão estranho para os europeus. Um exemplo disso é um relato encontrado no trabalho de Guedes (2006), sobre um conflito no sertão da Paraíba em 1699:

[...] “há a informação de que índios Ariú, aldeados em Campina Grande, foram com o dicto capitão mor e 40 careris e 16 índios que tirara das aldeias, e dez soldados daquellas praças para realizar uma entrada de combate ao Tapuia rebelado no sertão das Piranhas e estabelecer um arraial na região”. **Aqui mais uma vez entrevemos**

a diversidade étnica mobilizada nas guerras do sertão. Assim, mercenários paulistas, tropas pagas, milícias de “cor” (a tropa de Camarão e os Henriques), ordenanças e, índios do sertão aliados dos colonizadores, compuseram o complexo quadro social e étnico destes conflitos (GUEDES, 2006, p. 137).

O medo de que os holandeses pudessem retomar o território com auxílio dos tapuias, seus aliados, fez com que Portugal passasse a voltar suas atenções ao interior, acelerando o processo de ocupação do sertão (PUNTONI, 2000). Tal fato somado à construção de um imaginário hostil dos tapuias desencadeia uma série de conflitos armados no sertão nordestino, evento histórico conhecido como “guerra dos bárbaros”.

Conforme Guedes (2006), a “guerra dos bárbaros” se trata de um conjunto de conflitos ocorridos em diversas partes do Nordeste, a Paraíba estava na parte do chamado “sertão de fora”, formado também por Pernambuco, Rio Grande e Ceará. Ao conjunto dos conflitos na colonização do sertão, a historiografia denominou de Confederação dos Cariris, Guerra dos Bárbaros ou mesmo, Levante Geral dos Tapuias.

A “guerra dos bárbaros” conforme a visão de Guedes (2006), não se tratou de um conflito organizado, mas de uma série de conflitos entre grupos de colonizadores contra os tapuias do sertão, que resistiam como podiam frente ao avanço do colonizador sobre seu território. A alcunha de guerra serve apenas para ilustrar um período histórico de conflitos que ocorreram no sertão nordestino.

Os conflitos não ocorriam apenas pelo ataque dos tapuias ao gado, a essa altura os europeus ainda capturavam índio para escravizá-los sob o pretexto da “guerra justa”, sendo permitida a guerra e a captura de indígenas que se recusavam a catequização e autoridade colonial.

Assim, fica claro que a luta dos agentes colonialistas pelo controle da mão-de-obra indígena no sertão foi tão comum quanto em outras áreas de colonização e que teve uma influência decisiva nas estratégias indígenas de resistência ou inserção ao “mundo colonial”. Em carta do Ouvidor da Paraíba, Jerônimo Correia do Amaral, ao rei D. João V, datada de 1716, a questão do controle sobre a mão-de-obra indígena se revela igualmente, na medida em que o depoente argumenta que a “repartição” dos índios não deveria ficar a cargo dos padres. Pelo contrário, ele defende junto ao rei que o mais correto seria que a atuação dos padres se restringisse apenas a questões espirituais enquanto aos capitães-mores e Câmaras de cada

jurisdição deveria ficar a incumbência de “repartir” os índios para o trabalho (GUEDES, 2006, p. 135).

Conforme o território é expandido pelos exércitos híbridos de Portugal, os vencidos são incorporados ao sistema colonial, grupos que eram inimigos dos colonizadores passam a condição de aliados. “Na capitania da Paraíba isso ocorreu notadamente com os Janduí, Ariú e Panati (povos tapuias), que uma vez aldeados passaram a condição de “braço armado” dos colonizadores” (GUEDES, 2006).

Assim, entender a dinâmica destas alianças é imprescindível para a compreensão das estratégias de sobrevivência cultural dos índios do sertão na medida em que estes se inseriram como atores importantes no cenário da conquista colonial do sertão norte. Do ponto de vista dos colonizadores ter aliados índios no sertão foi a um só tempo uma maneira de dispor de mão-de-obra e de também contar com um braço armado importante para a manutenção da ordem interna e para a proteção do Império português contra os seus inimigos externos (GUEDES, 2006, p. 138).

Para Pompa (2001), o fato de algumas etnias tapuias se adaptarem à realidade colonial, não de forma passiva, mas em uma releitura e reelaboração dos traços culturais, foi uma estratégia exitosa para a tentativa de participar em posição paritária (mesmo que derrotado) no processo da nova vida imposta pelo colonizador.

Guedes (2006), estudando documentos históricos da Paraíba, encontra cartas de tapuias ao rei solicitando terras para cultivo e criação de gado. Desse modo o autor realiza a exposição de como a cultura das diversas etnias tapuias influenciou na realidade colonial e como esses povos podem ser descritos como produtores de realidade.

O encontro dos europeus com os índios tapuias se deu de forma muito violenta, desde o início das entradas. A imagem sobre um povo “bárbaro” idealizado pela igreja católica através da influência direta dos tupis do litoral, inimigos históricos. A própria palavra “tapuia” (inimigo), que sistematiza diversas etnias do sertão, tem origem na língua tupi. Os povos tupis, inimigos dos tapuias, informaram aos padres “quem eram” os índios do sertão. Portugal os fez de inimigos por tabela.

A estratégia de aldeamentos para catequização e o controle sobre a propriedade da terra já realizado no litoral, foi utilizado também no sertão. O povoamento no sertão se deu pela hibridização das diversas culturas dos diversos povos que interagem nesse processo.

[...] as alianças entre os povos indígenas e a Coroa Portuguesa significavam vassalagem ao rei, tornando-se seus súditos e apoiando-o contra os seus inimigos. Significavam também a aceitação da religião católica e da civilização. Para os povos indígenas, estas alianças significavam a possibilidade de ataque e destruição dos seus inimigos. Os portugueses souberam muito bem explorar os conflitos existentes entre os povos indígenas e os utilizaram em favor próprio. Foi uma constante na documentação pesquisada a referência à alianças dos portugueses, franceses e holandeses com os povos indígenas contra seus inimigos, inclusive como um argumento para convencê-los a se unirem a eles. Por outro lado, os povos indígenas souberam aproveitar as ameaças externas e as cisões intra-elites para aumentar o seu poder de resistência e barganha e garantir a sua sobrevivência (MEDEIROS, 2003, p. 1).

O processo de entrada ao interior da Paraíba possui características que colaboraram diretamente para a formação do território e também para questões socioculturais e ambientais. Dentre os mais importantes destaca-se a formação de latifúndios com concentração de poder. O sertão colonial nordestino foi palco dos maiores latifúndios do Brasil, com senhores com extensão territorial maior que muitos reinos europeus, segundo Andrade (1963), isso denota o poder concentrado nas mãos dos sesmeiros.

Desta forma, os Cariri e os Tarairiú [tapuias] vão, aos poucos, sendo apagados do território paraibano, dizimados, perseguidos, e o que resta deles é aos poucos sendo esquecido, pois suas identidades vão se perdendo através do extermínio ou da presente existência de novas identidades criadas a partir deste contato, em seu processo histórico (OLIVEIRA, 2009, p. 75).

Assim, novas configurações sociais e relações de trabalho foram estabelecidas nos latifúndios de criação de gado. Como já afirmado, essa grande concentração de terras gerou também a concentração do poder nas mãos dos sesmeiros, então a perspectiva para índios, escravos e trabalhadores livres e sem terra, nesse contexto, são as piores.

É certo que a guerra dos bárbaros ficou conhecida como um dos marcos na história da colonização dos sertões, a pergunta que fica é: Qual dos dois lados pode ser chamado de bárbaro?

4.3 Formação do território Cariri Oriental sob a perspectiva da dominação pela posse das terras

Em suma o que se verifica é que os meios de vida, para os destituídos de recursos materiais, são na colônia escassos. Abre-se assim um vácuo imenso entre os extremos da escala social: os senhores e os escravos; a pequena minoria dos primeiros e a multidão dos últimos (PRADO JÚNIOR, 1984).

Como vimos, a guerra dos bárbaros gerou a necessidade de exércitos armados para a formação de grupos de entradas ao sertão. Tal necessidade atraiu militares interessados em conquistar o sertão e solicitar sesmarias como forma de recompensa e ascensão social. No relato de Guedes (2006), chama a atenção que nos registros de concessões de sesmarias existe a associação entre armas (exército) e terras. “Assim, militares das mais variadas origens sociais e patentes, residentes ou não na capitania da Paraíba, adquiriram vastas extensões de terras no sertão” (GUEDES, 2006).

As terras eram concedidas pela coroa portuguesa como forma de saldar dívidas com o exército ou como recompensa pelo êxito na luta contra os Tapuias do sertão. Na Paraíba uma família que teve bastante influência no processo de conquista de boa parte desse sertão foi a dos Oliveira Ledo. Conforme Costa (2012), essa família, proveniente da Capitania da Bahia, teria iniciado as conquistas de terras nas Capitanias da Paraíba e do Rio Grande, onde receberam diversas concessões de terras, as chamadas sesmarias.

Com intuito de promover o povoamento, as sesmarias eram doações de terras realizadas pela coroa portuguesa, nesse sentido, várias delas foram concedidas à família dos Oliveira Ledo, angariando um prestígio que muitas vezes não conseguiam em suas terras de nascença. Para Costa (2012), essa família subiu aos sertões paraibanos vindos da Bahia e evidencia que a sua origem é da região de Minho, Portugal.

O sistema sesmarial se constituiu na base do modelo fundiário do Brasil no período colonial, cujas extensões das terras concedidas não teve restrições legais, até pelo menos o final do século XVII. Disso decorre aliás, a ideia, já há muito consolidada, da formação de imensos latifúndios no sertão, a exemplo da “Casa da Torre” e da família “Oliveira Ledo” (GUEDES 2006, p. 105).

Os Oliveira Ledo conseguiram concessões de terras onde hoje se localizam os estados da Paraíba e Rio Grande do Norte. Costa (2012), estudando a ocupação do sertão pela família Oliveira Ledo, relata que receberam 16 concessões entre os anos de 1663 - 1730. Inicialmente, receberam duas concessões na Capitania do Rio Grande e, em um segundo momento mais quatorze concessões, todas na Capitania da Paraíba, principalmente no sertão do Piancó.

Ao chegar na Paraíba, Antônio de Oliveira Ledo recebe a patente de capitão mór, responsável pela jurisdição local. Esse cargo passou de geração em geração dentro da família (COSTA, 2012).

Uma das principais bandeiras responsáveis pela conquista do sertão na Paraíba foi a de Teodósio de Oliveira Ledo, que herdou a patente de capitão mór, subindo pelo curso do Rio Paraíba travou batalhas com muitos povos Cariris que habitavam a região. Margeando o rio chegou até a região chamada de Boqueirão, onde fundou o povoado de mesmo nome (OLIVEIRA, 2009).

A família Oliveira Ledo, os responsáveis pela ocupação do interior paraibano, se estabeleceram de forma latitudinal, ou seja, de leste para oeste, visando as vias de penetração como forma a seguir o curso dos grandes rios como o rio Paraíba e o rio Taperoá, afluente deste. Isto porque as fazendas de gado iam se estabelecendo seguindo esses cursos, ocupando toda a sua margem (OLIVEIRA, 2009, p.15).

Conforme Guedes (2006), o abastecimento de alimentos na colônia era uma questão de extrema relevância na época, e no sertão as “terras boas para plantar” e abastecer a colônia com alimentos, se encontravam perto dos brejos úmidos e dos leitos dos rios, o que motivou pedidos de concessão de sesmarias próximas aos corpos d’água, as melhores terras eram doadas aos mais influentes na sociedade daquela época.

[...] o abastecimento da colônia com gêneros de primeira necessidade sempre foi um problema a ser enfrentado pelo governo em várias regiões em função das relações econômicas prioritárias com o mercado externo. Conscientes disso, o argumento de terras “boas para plantar”, no sertão, era muitas vezes utilizado por aqueles que requeriam sesmarias. Foi assim que o padre Francisco Ferreira da Silva, Vasco Ferreira da Silva e o capitão João Batista de Freitas, em 1710, justificaram seu pedido de sesmarias junto ao riacho Ipueiras, afluente do Curimataú nos seguintes termos: Dizem que tinham os seus gados no sertão de Curimataú, e porque nas ditas paragens não podiam plantar lavouras para o sustento dos homens e escravos que assistem nas ditas fazendas e perto dellas estava um riacho, chamado das Ipueiras, que faz barra no rio Tenenduba. No qual haviam terras devolutas e são capazes de lavoura (GUEDES, 2006, p.98).

Desse modo, a sociedade sertaneja colonial foi sendo moldada com base na dominação pela posse das terras concentradas nas mãos de famílias influentes. Essa dominação sobre a terra também se refere às áreas mais férteis e com presença de corpos d'água, características relevantes para as regiões semiáridas.

Guedes (2006) afirma que o próprio Teodósio de Oliveira Ledo solicitou terras em brejos úmidos argumentando a possibilidade de produzir roças e outros legumes necessários para a guerra contra o Tapuia, e também para prover alimento aos moradores do sertão.

Na imagem 10 é possível observar as vias de penetração pelo sertão paraibano nas margens do Rio Paraíba e delimita umas das terras em posse da família Oliveira Ledo, localizada na região onde hoje se encontra o Cariri Oriental da Paraíba, com destaque para a cidade de Boqueirão, vila fundada pelo capitão Teodósio.

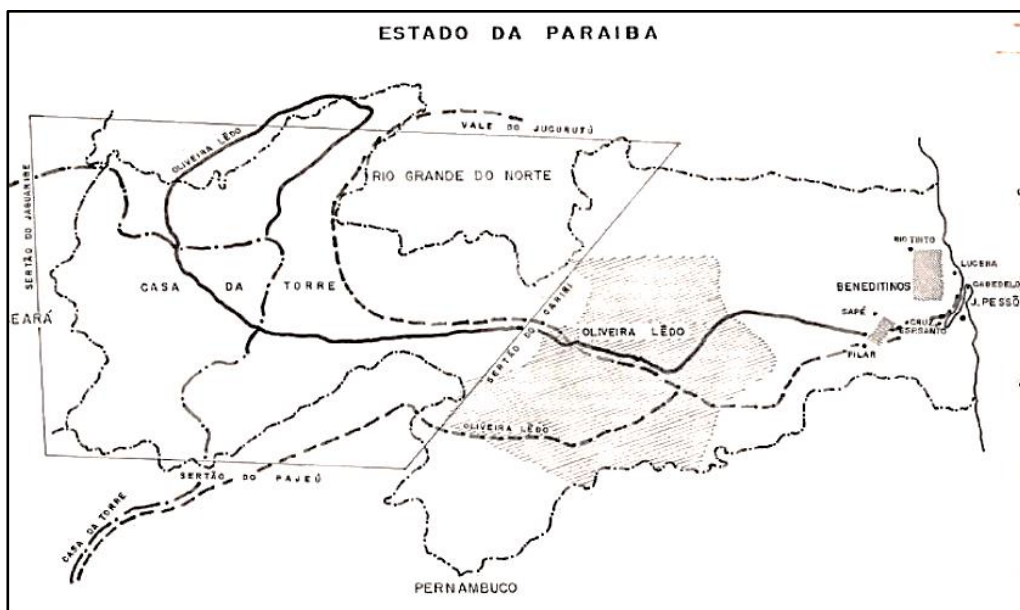


Figura 10. Vias de penetração de Teodósio Oliveira Ledo e território ocupado pela família
 Fonte: Oliveira (2009).

Teodósio de Oliveira Ledo foi o membro da família de maior destaque no período entre 1663-1730, recebendo oito concessões de terras na Capitania da Paraíba, sesmarias de proporções gigantescas, onde muitas vezes não havia a possibilidade de sozinhos, conseguirem ocupar toda a área solicitada. “O fato de receber terras de tamanhos absurdamente grandes, fazia com que a família Oliveira Ledo se reconhecesse influente, uma espécie de nobreza da terra que, mesmo sem título honorífico, julgava-se superior aos demais moradores da região” (COSTA 2012).

Ao próprio capitão Theodósio de Oliveira Ledo, capitão-mór do sertão, foi concedido em 1702, terras na serra Bodopitá depois de este ter argumentado em seu pedido que necessitava delas para plantar gêneros agrícolas destinados a manter as tropas nas guerras e entradas contra o “Tapuia” (GUEDES, 2006 P.114).

Há relatos de que Teodósio de Oliveira Ledo atuou de forma violenta nos eventos chamados de guerra dos bárbaros, muitas vezes assassinando a sangue frio os indígenas que tentavam de alguma forma resistir à invasão do território, os relatos de Moraes (2019), Costa (2012), Guedes (2006), Pompeia (2001), Kraisch (2008), Oliveira (2009), Puntoni (2000), evidenciam que o capitão mór da Capitania da Paraíba atuava para limpar o território, retirando

toda e qualquer resistência indígena, assassinando os guerreiros mais fortes e escravizando os demais por compensação aos custos da “guerra justa”.

Conforme Costa (2012) a coroa portuguesa prezava pela manutenção dos povos indígenas caso aceitassem a conversão ao catolicismo, porém, Teodósio de Oliveira Ledo promovia chacinas dos tapuias por considerá-los incapazes de realizar o trabalho. Cabe ressaltar que a intenção da coroa ao optar pela catequização, ao invés da morte, possuía influência da experiência exitosa em promover aldeamento como forma de povoar e contar com mão de obra indígena. No litoral, com os índios tupis, essa estratégia mostrou-se eficiente.

Na imagem x é possível observar que o território ocupado por Oliveira Ledo, no local onde hoje temos o território do Cariri Oriental na Paraíba, era dividido entre Cariris e Tarairiús, ambos Tapuias. A imagem abaixo foi retirada de Moraes (2019) e editada com o *shapefile* do atual território do Cariri Oriental. Essa mesma área foi ocupada pelos Oliveira Ledo pela entrada através da guerra com os Cariris e Tarairiús. Hoje em dia não há Terras Indígenas demarcadas para essas etnias no local, seu conhecimento e sua cultura se encontram de forma difusa nos modos de vida de agricultores e agricultoras do território.

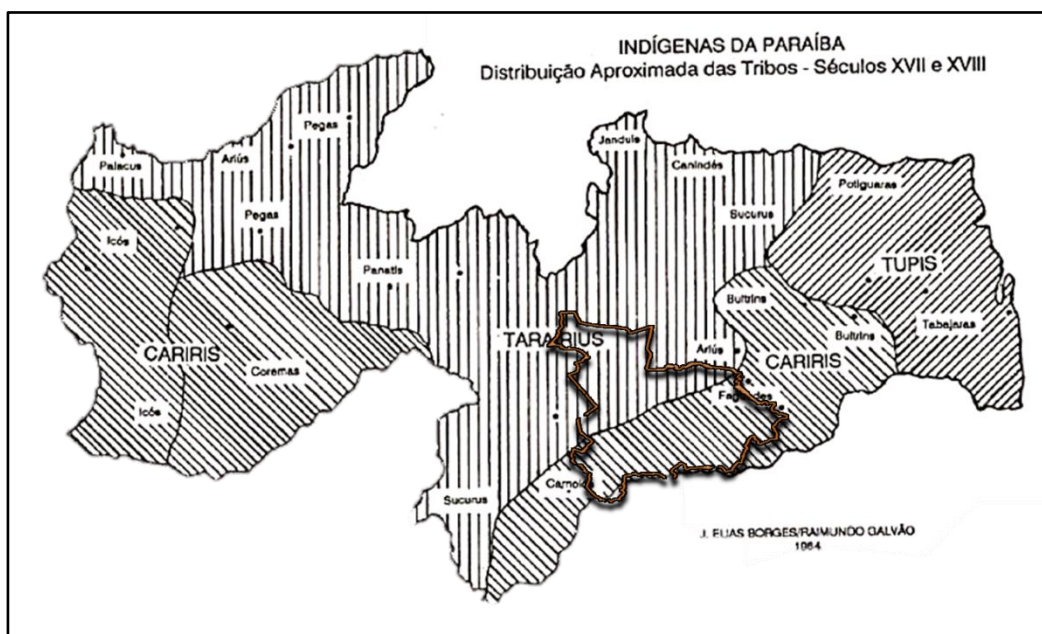


Figura 11. Mapa de nações Tapuias na Paraíba, em destaque o *shapefile* do território do Cariri Oriental

Fonte: Moraes, (2019), modificado pelo autor.

Da documentação estudada sobre Teodósio de Oliveira Ledo e das imagens 10 e 11, tiramos três conclusões: a primeira é de que o atual Cariri Oriental foi constituído em território originalmente Tapuia (Cariris e Tarairiús), a segunda é que esse território foi invadido por Teodósio de Oliveira Ledo que fundou cidades hoje conhecidas como Boqueirão, São João do Cariri, ambas dentro dos limites do hoje chamado Território do Cariri Oriental. Já a terceira é que, diferentemente do litoral, houve um massacre sem precedentes das nações indígenas no território.

Aos sobreviventes do massacre restava a opção de aceitar a conversão ao catolicismo e o abandono do modo nômade de vida. Como já vimos, diferente dos tupis do litoral (habilidosos agricultores), os tapuias possuíam modo de vida nômade, com hábito caçador coletor.

Estes tapuias vivem no sertão, e não têm aldeias nem casas ordenadas para viverem nelas, nem menos plantam mantimentos para sua sustentação; porque todos vivem pelos campos, e do mel que colhem das árvores e as abelhas lavram na terra, e assim da caça, que tomam em grande abundância pela frecha, se sustentam, e para isto guardam esta ordem: vão todos juntamente em cabilda assentar seu rancho na parte que melhor lhes parece, alevantando para isso algumas choupanas de pouca importância, e dali vão buscar o mel e caça por roda, por distância de duas ou três léguas. E enquanto acham esta comedia, não desamparam o sítio, mas, tanto que ela lhe vai faltando, logo se mudam para outra parte, aonde fazem o mesmo; desta maneira vão continuando com sua vivenda sempre no campo, com mudar sítios, sem se cansarem em lavrar nem cultivar a terra; porque a sua frecha é o seu verdadeiro arado e enxada, a qual também não usam juntamente com o arco, como faz o demais gentio; porque com ela tomada sobre mão, com a encaixarem em uns canudos, que no dedo trazem, fazem tiros tão certos e com tanta força que causa espanto (BRANDÃO, 2010, p. 320).

Para adaptarem-se ao modo de vida imposto pelos colonizadores os Tapuias tinham que abrir mão de suas crenças e costumes para passar a viver de acordo com a coroa portuguesa, um modo de vida católico e baseado em relações de trabalho também impostas pelo colonizador, que tinha a posse das terras como fio condutor das relações de poder.

O Tapuia que além de seu modo de vida nômade possuía religião politeísta e uma forma própria de conceber a si mesmo e ao meio ambiente, teria que aderir ao monoteísmo e modo de vida sedentário. Em Guedes (2006) encontra-se a informação de os Tapuias, especificamente os Tarairiús,

cultuavam vários deuses, um para a caça, outro para os rios e as pescarias, cada com suas próprias festas em sua honra, por vezes manifestavam sua adoração com algum sacrifício. Tais cerimônias eram constituídas de danças, pintura do corpo e festejos. Os mais velhos e os curandeiros se faziam presente como figura de muito conhecimento e comandando o mundo simbólico, sendo fortemente combatidos pelos portugueses.

É importante destacar aqui que os chamados feiticeiros desta e de outras sociedades indígenas comandavam todo o “mundo simbólico”, já que o suporte intelectual dessas sociedades têm por referência o pensamento mítico-religioso. Desta forma, eram estes homens ao lado dos mais velhos quem mais resistiram às mudanças culturais introduzidas, por exemplo, pelos missionários. É natural então que estes missionários voltassem suas forças contra estes feiticeiros que congregavam a cultura tradicional destes povos e que certamente eram seus mais duros opositores políticos (GUEDES, 2006, p. 87).

Para Pompa (2001) os Tapuias possuíam costume de cultuar e enxergar elementos da vida natural como deuses, a exemplo da constelação Ursa Maior, que “quando de manhã veem esta constelação, alvoroçam-se de alegria e dirigem-lhe cantos, danças”. Além disso, acreditam na imortalidade da alma, onde o paraíso é constituído de fartas fontes de mel e pescado.

O fato de aceitarem a conversão ao novo modo de vida e à nova religião não impede a resistência da cultura, evidencia a tentativa de resistir e sobreviver à nova condição imposta pelo colonizador, como revela Pires (2004), esses sujeitos continuavam a reproduzir alguns costumes baseados em sua cosmovisão.

A forma de resistência indígena pode ser revelada nas ações contra a integração forçada e a religião imposta pelo cristianismo uma vez que não obedeciam ao governador e os missionários, conservavam seus rituais tomando a bebida Jurema¹¹, continuavam praticando a poligamia, preservavam o costume da caça – matando o gado e os cavalos dos fazendeiros da região- rejeitando a obrigatoriedade do cultivo da agricultura imposta pela legislação bem como fixando-se

¹¹ Além do contexto eminentemente botânico, a palavra Jurema designa ainda pelos menos três outros significados: a) preparados líquidos à base de elementos do vegetal, de uso medicinal ou místico, externo e interno, como a bebida sagrada, ‘vinho da Jurema’; b) a cerimônia mágico-religiosa, liderada por pajés, xamãs, curandeiros, rezadeiras, pais de santo, mestras ou mestres juremeiros que preparam e bebem este ‘vinho’ e/ou dão a beber a iniciados ou a clientes; e c) Jurema sendo igualmente uma entidade espiritual, uma ‘cabocla’, ou divindade evocada tanto por indígenas, como remanescentes, herdeiros diretos em cerimônias do Catimbó, de cultos afro- brasileiros e mais recentemente na Umbanda (PIRES, 2004).

nas terras que lhe achavam merecedoras e não aos impostas pelo Estado (PIRES, 2004, p. 169).

O relato de Medeiros (2003) exemplifica as práticas tradicionais dos indígenas no nordeste e como isso foi combatido pelos colonizadores e religiosos católicos em seu tempo:

O ritual envolvendo a ingestão de uma bebida chamada jurema, ainda hoje, praticado por alguns povos indígenas do Nordeste, foi bastante combatido no período colonial. Na reunião realizada na Junta das Missões de Pernambuco de setembro de 1739, o bispo propôs “que se buscassem os meios precisos a se remediar os erros que se tem introduzido entre os índios tomando certas bebidas, as quais chamam Jurema ficando com elas ilusos, e com visões, e representações diabólicas, pelas quais ficam persuadidos não ser o verdadeiro caminho o que lhe ensinam os missionários”. A reunião decidiu que o remédio seria se castigar os cabeças com severidade como exemplo para os demais, não podendo se estender a toda a aldeia, pois todos a tomavam, e para não se meterem no mato, abandonando a fé na Igreja católica (MEDEIROS, 2003, p. 7).

Apesar do combate aos modos de vida dos Tapuias e de sua religião, o conhecimento indígena foi incorporado pelos colonizadores como meio de sobrevivência na caatinga e no semiárido.

O contato com os indígenas permitiu a estes colonizadores uma série de vantagens. A geografia do terreno, ainda pouco conhecida, foi desbravada com o auxílio do conhecimento indígena. A alimentação também passou a ser adaptada, conforme os gêneros alimentícios disponíveis da região. As terras certamente não teriam sido ocupadas e, principalmente, aproveitadas, caso não houvesse essa interação entre o conquistador e o indivíduo já ambientado (COSTA, 2012, p.15).

Para Guedes (2006) surgiu, no sertão colonial, certa “geografia dos exploradores”, que levou em consideração o conhecimento indígena sobre o relevo, o clima, a vegetação, os rios e a repartição das populações, indispensável para o sucesso da colônia. A conquista do sertão da capitania da Paraíba foi adquirida, pelos colonizadores, junto aos grupos indígenas que se aliaram a estes na conquista da região. O autor evidencia a relevância do conhecimento indígena para a conquista do sertão paraibano.

Para Costa (2012) os portugueses foram adentrando lentamente ao sertão e criaram formas de imprimir suas marcas, embora houvesse resistência

dos indígenas, estes acabaram por inserir-se na colônia, mesclando sua cultura com a dos portugueses e constituindo uma forma híbrida, tão presente nos dias atuais.

As alianças entre os portugueses e alguns povos indígenas foram fundamentais para o êxito da conquista da região que hoje conhecemos por sertão paraibano. Na visão dos conquistadores, as alianças entre os povos indígenas e a Coroa Portuguesa significavam vassalagem ao rei, tornando-se seus súditos e apoiando-o contra os seus inimigos. Significavam também a aceitação da religião católica e da civilização. Para os povos indígenas, estas alianças significavam a possibilidade de ataque e destruição dos seus inimigos. Os portugueses souberam muito bem explorar os conflitos existentes entre os povos indígenas e os utilizaram em favor próprio (MEDEIROS, 2003, p.1).

A economia agropecuária do sertão colonial era baseada no sistema de trabalho estabelecido pela “vassalagem”, na relação de dependência e lealdade ao proprietário de terra (OLIVEIRA, 2009).

Costa (2012) argumenta que alguns indígenas da nação Cariri na Paraíba aliaram-se à Coroa portuguesa convertendo-se à fé católica. Em uma carta de pedido de sesmaria os índios justificaram requerer a terra por serem leais vassalos, ou seja, dotados tanto de obrigações para com o rei, como recebendo a proteção real.

No período desse estudo, de 1663 a 1730, apenas uma sesmaria foi solicitada por aldeia indígena na Capitania da Paraíba. Tais índios, da Missão Nossa Senhora do Pilar de Taipu, coincidentemente - ou não, haja vista o fato de Teodósio de Oliveira Ledo ser um representante de tais índios e estar junto aos mesmos - solicitaram terras em área vizinha à sesmaria recebida pela família Oliveira Ledo, situada na região do sertão dos Cariris, região que recebeu esse nome exatamente pela presença de índios da nação Cariri. Embora nesse período exista apenas uma sesmaria solicitada por indígenas, em períodos posteriores esses pedidos aumentaram (COSTA, 2012, p. 17).

Costa (2012) relata ainda que alguns índios da nação Cariri solicitaram terras em sesmarias nos arredores das posses dos Oliveira Ledo. Essa estratégia de solicitar terras junto a famílias do capitão mór seria um indicativo de uma tentativa de controle dos colonizadores.

Nesse sentido, muitos acordos foram realizados entre Tapuias e colonizadores. Para os indígenas uma estratégia de resistência frente aos massacres realizados pelos próprios senhores de terras e para os

colonizadores isso significava mais mão de obra e braços para as guerras de entradas.

Também precisamos observar dessas mesmas narrativas uma outra face, a qual, ainda que fazendo parte dos “trunfos narrativos” dos portugueses, evidenciam as perspectivas e intencionalidades da ação indígena: nativos integrando as forças militares. Retornando àquela carta de 1699, Teodósio de Oliveira Ledo informou ao governador Manoel Soares de Albergaria que, ao se dirigir ao sertão, “cheguei ainda estava o meu gentio”, e no dia seguinte “chegaram os brabos, que eram de uma aldeia chamada Coremas, a pedir-me pazes dizendo que queriam ser leais a El- Rei, meu Senhor”, paz que lhes concedeu sob uma condição: “de procederem contra os nossos inimigos e com obrigação de conduzirem o seu mulherio para o arraial debaixo das armas”. Com tal acordo, 23 dias depois os novos aliados retornaram trazendo suas mulheres e logo acompanharam Teodósio na “marcha para a guerra” [...] (MORAIS, 2019, p. 219).

Tais fatos denotam que a colonização no sertão fomentou uma nova territorialização, a partir da reestruturação das sociedades, a população passou a formular uma nova identidade para se inserirem num contexto colonial. Esta nova territorialização se deu através de aldeamentos e concessão de terras, pela possibilidade dos índios se tornarem sesmeiros (MORAIS, 2019).

Essa nova territorialização impõe aos moradores a condição do poder pela posse das terras. Logo, a concessão de sesmarias era estratégica para a sobrevivência. Guedes (2006) sistematizou vários pedidos de sesmarias no sertão paraibano em arquivos históricos, os pedidos de sesmarias partiam de membros dos exércitos que travaram batalhas contra os Tapuias, membros da nobreza e pessoas influentes do litoral, a própria igreja católica, indígenas das etnias Cariri e Tarairiús e escravos alforriados.

Além do elemento indígena e do europeu na construção do ser social no contexto do sertão colonial, é necessário destacar a presença de africanos escravizados. Não há consenso sobre a quantidade de escravos africanos no contexto do sertão, sendo que alguns autores afirmam a pouca utilização de mão de obra escravizada na atividade agropecuária.

Andrade (1963) afirma que a porcentagem de escravos na população dos Estados nordestinos no final do século XIX não era grande.

Na Paraíba [...] grande era o número de trabalhadores livres que ganhavam 400 a 600 réis diários, e a esta massa se juntaram os

antigos cativos após a abolição. Na realidade, na Paraíba nunca houve grande porcentagem de escravos na população, uma vez que eram 16% (20.000 escravos em 122.000 habitantes) em 1825 e apenas 5,7% (21.526 escravos para 377.226 habitantes) em 1872 (ANDRADE, 1963, p.163).

Sousa (2006) relata que autores clássicos como Irineo Joffily e José Américo de Almeida, afirmaram que “foram poucos os/as escravos/as que viveram nas regiões do sertão, pois a atividade econômica exercida, a pecuária, necessitava de pouca mão-de-obra”. Em contraposição à essa afirmação, Galizza (2000), demonstrou a predominância e a importância da mão de obra escrava nas principais atividades econômicas do Sertão.

Depois da entrada de Teodósio de Oliveira Ledo começou o povoamento do sertão paraibano fundamentado na atividade criatória. Os sertanistas requereram datas de terra e implantaram currais nas suas propriedades. Inicialmente, recrutaram a mão-de-obra nativa, que se adequou muito bem ao nomadismo do pastoreio. Mas o escravo negro não foi omisso no criatório. Nas nossas pesquisas nos cartórios de Pombal, onde há farta documentação, constatamos que, nos primórdios do século XVIII, quando a pecuária iniciava a sua expansão pelo sertão, já era expressiva a participação do escravo negro na economia sertaneja (GALIZZA, 2000, p. 155).

Pequeno Filho (2017), ao estudar a escravidão e a formação histórica de São João do Cariri (município do Cariri Oriental), expõe cartas de Antônio de Oliveira Ledo, capitão mór da Capitania da Paraíba, filho de Teodósio de Oliveira Ledo, as cartas descrevem a fazenda Serra Branca e contabilizam seus escravos, entre adultos e crianças.

[...] que os escravos que há são os seguintes: um crioulo por nome André de idade de trinta anos pouco mais ou menos, Joaquim dos gentios da Guiné, de idade de cinquenta anos pouco mais ou menos, Manoel de Angolla de idade de dezesseis anos, pouco mais ou menos – tenho um mameluco por nome Francisco de idade doze anos, Isabel Angolla, de idade de dez anos, duas crioulinhas uma por nome Antônia e outra por nome Anna (PEQUENO FILHO, p. 73).

De acordo com as leituras que fizemos sobre a região do Cariri, constatou-se que o município de Serra Branca teve sua origem na primeira metade do século XVIII; que, no ano de 1752, já havia muito gado sob os cuidados da mão de obra escrava; que, no final do século XVII, Antônio Oliveira Ledo morou na Fazenda da Serra Branca com seus pais, tendo sido deles as terras e os primeiros currais de pau a pique, assim como as primeiras casas de taipa deste lugar (PEQUENO FILHO, 2017, p.73).

Em seu testamento, retirado de Guedes (2006), Antônio de Olivera Ledo, que residia em Boqueirão, lista o nome de algumas pessoas escravizadas, o mesmo alegava:

Possuir o escravo crioulo de nome André, de 20 anos de idade; Joaquim do gentio da Guiné, de 50 anos; Manoel de Angola, de 16 anos; o índio mameluco, por nome de Francisco, de 12 anos de idade; Isabel de Angola, de 10 anos; duas crioulinhas, uma por nome de Antonia e outra, Ana..., etc. declara que possui mais uma escrava, mameluca, por nome Maria, a qual pelos bons serviços que dela tenha recebido e principalmente pelo amor de Deus a forro e liberto (GUEDES, 2006, p. 111).

Outra forma de demonstrar que houve escravização de povos africanos no sertão paraibano, e na Paraíba como um todo, foi observar o mapa de comunidades quilombolas do ano de 2020, levantamento realizado pela AACADE - Associação de Apoio às Comunidades Afrodescendentes, na imagem x o levantamento das comunidades quilombolas da Paraíba até o presente momento.

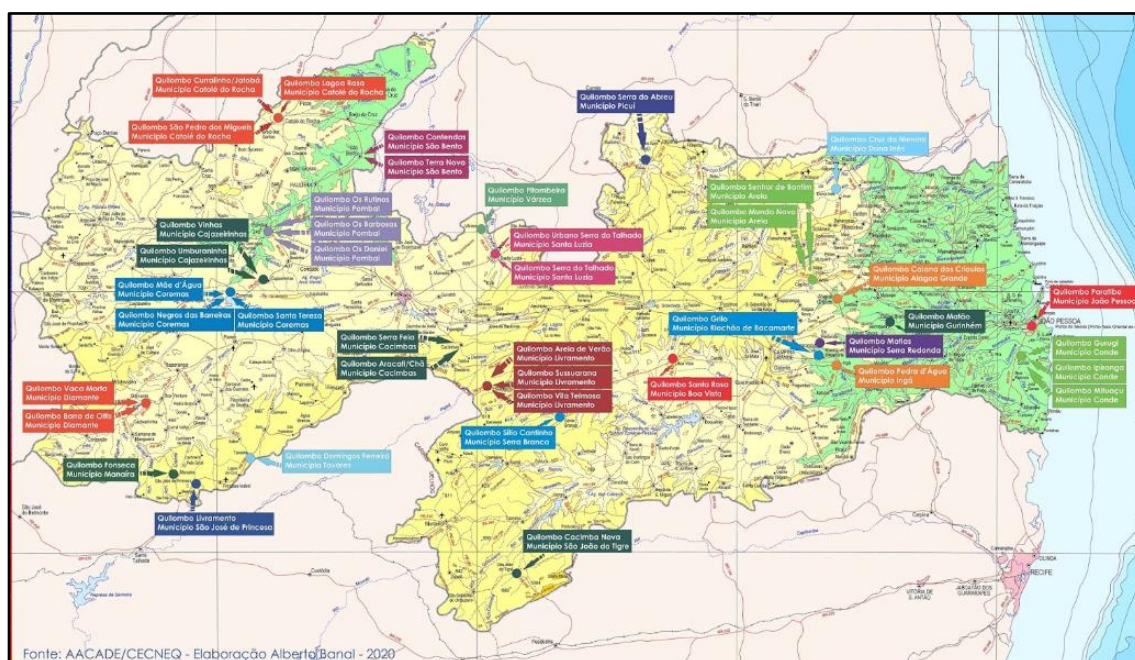


Figura 12. Levantamento de comunidade quilombolas do estado da Paraíba, 2020
Fonte: AACADE, disponível em: <http://quilombosdaparaiba.blogspot.com/p/mapas.html>

Na figura 12 são apresentadas 49 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Palmares, espalhadas por toda a Paraíba. Isso denota a importância da cultura de povos africanos para a formação territorial

do estado da Paraíba. Essas comunidades resultam das relações de escravidão impostas pelo europeu no processo de colonização da Paraíba, evidenciando que dentro desse contexto histórico desenvolveu-se na sociedade paraibana uma mistura entre as culturas dos indígenas locais, negros escravizados e brancos europeus.

Embora alguns autores da década de 60 apontassem a pouca presença de escravos africanos nos sertões da Paraíba, a literatura a partir dos anos 70 vem demonstrando que esse tipo de mão de obra foi largamente utilizada na economia da pecuária sertaneja, através da relação de trabalho estabelecidas com os vaqueiros, os donos de terra desenvolviam a pecuária no sertão paraibano.

Nos tempos da colonização, quando as fazendas iam tomando forma e se organizando, seus verdadeiros donos geralmente ficavam de longe, se afastavam e deixavam seus vaqueiros de confiança sob o comando da administração da propriedade, com a ajuda dos escravos. Constatamos esta prática nos inventários através das afirmações dos vaqueiros ou administradores e, em muitos inventários, percebia-se que os senhores eram totalmente ausentes das fazendas e viviam nas cidades e vilas mais desenvolvidas como Olinda, Recife, Goiana, na cidade de Parahyba, entre outras (PEQUENO FILHO, 2017, p. 75).

No sertão a sobrevivência estava intimamente ligada à terra pela possibilidade de cultivar o solo e criar animais, seja para consumo ou para comercialização. As fazendas de gado davam algumas oportunidades para o desenvolvimento das famílias por atividade remunerada ou através de arrendamentos para cultivo ou criação. Desse modo, negros escravizados ou livres, indígenas aldeados e/ou escravizados, europeus sem terra nem título, estavam presentes no sertão colonial e a atividade de vaqueiro oportunizava a ascensão social.

Foi nesse contexto que a população do Cariri Oriental e do sertão paraibano se formou, através da dominação pela posse das terras, limpeza social dos tapuias e inserção de africanos escravizados. A atividade principal foi a criação de gado por meio do esquema de quarta, outra forma de controle social e exploração do trabalho de indígenas e africanos.

Nota-se a formação dos latifúndios das famílias importantes da região, com especial destaque para os Oliveiras Ledo. A dominação sobre as terras significava também a dominação sobre a água, uma vez que as sesmarias

doadas próximas das valiosas fontes de água eram concedidas às famílias mais influentes. No contexto do semiárido o domínio sobre a água e sobre a terra cria uma condição de dependência das famílias agricultoras em relação aos senhores de terras.

A sociedade que vai se formando no entorno das grandes fazendas possuía pouca oportunidade de ascensão social, com grande parte da sua força de trabalho sendo escravizada. A cultura local foi descaracterizada pela catequização forçada, embora houvesse resistência desses povos. O sincretismo marca a hibridização das culturas.

Não só a cultura se misturou, conforme observado ao longo desse tópico a miscigenação é marca da colonização portuguesa e funcionou muito bem para ocupação e colonização do sertão. Essa população miscigenada e de culturas hibridizadas, com a centralidade da atividade de criação de gado caracterizou a formação sociocultural do Cariri Oriental.

4.4 A figura do vaqueiro no sertão colonial: esquema de quarta, roçados tradicionais e exploração da força de trabalho

As relações de trabalho no litoral paraibano eram realizadas quase que exclusivamente por meio da escravização de indígenas e africanos. As relações de exploração do trabalho no sertão colonial apresentaram padrão de controle social diferentes do litoral.

Para Andrade (1963), desenvolveu-se no sertão uma civilização *sui generis*, onde os grandes sesmeiros mantinham currais nos melhores locais da propriedade, dirigidos pelos vaqueiros que, ou eram escravos de confiança ou agregados que tinham como remuneração a quarta parte da produção.

[...] o vaqueiro – aquela figura típica e humana dos sertões, foi muito peculiar, muito importante. A gente nele vê uma ascensão social dentro daquela sociedade. Havia aqueles grandes latifundiários e o vaqueiro, tirando a sorte do gado, com suas parcas economias, tinha permissão para comprar pedaços de terras dentro daquele latifúndio e se tornar um próximo fazendeiro e um próximo dono de currais. Ficou uma sociedade mais próxima, não tão estanque como a sociedade aristocrática do açúcar, em que aqueles subalternos do fazendeiro tinham mais acesso aos fazendeiros, permitindo o vaqueiro ascender socialmente (SEIXAS 2000, p.101).

Os sesmeiros moravam nas cidades próximas de sua propriedade, se dedicando a outras atividades, assim, as responsabilidades da criação de gado recaíam sobre o vaqueiro. Normalmente o dono das terras permanecia apenas no período de chuvas, quando o clima é ameno e há fartura de água e produção de alimentos.

As relações de trabalho criadas a partir da figura do vaqueiro estabeleciam uma forma de exploração diferente das usinas de cana no litoral. Conforme Puntoni (2000) a pecuária no sertão colonial estruturou-se baseado num tipo particular escravista.

A economia baseada no sistema da pecuária extensiva do sertão tinha características extremamente diferentes do sistema escravista baseado na monocultura da cana. Se desenvolveu no sertão um tipo específico de economia, em que a organização social estava submetida a regras estritas de dependência e lealdade (POMPA, 2001, p. 218).

Galizza (2000) afirma que o trabalho de vaqueiro no sertão colonial foi realizado como um tipo diferente da escravidão praticada no litoral, mas realizada também com base no domínio sobre a terra.

O fazendeiro entregava o rebanho a escravos nos quais depositava total confiança. Para prendê-los à fazenda e evitar sua evasão concedia-lhes alguns benefícios. Por exemplo, há evidências de que tenha estendido ao vaqueiro o sistema de quarta, tão peculiar à pecuária, no período colonial e no século passado. Esse sistema consistia em o vaqueiro receber um novilho em cada quatro que nascesse, após cinco anos de trabalho na fazenda. Nas nossas pesquisas nos acervos cartoriais de municípios criatórios, como Pombal, Piancó, São João do Cariri, encontramos alforrias compradas pelo escravo com cabeças de gado (GALIZZA, 2000, p. 156).

Nesse caso, com o objetivo de juntar riqueza suficiente para comprar a própria liberdade, africanos e/ou tapuias escravizados permaneciam realizando a função de vaqueiro no sertão paraibano, uma forma diferente de explorar a força de trabalho.

No caso do sertão, não só africanos eram escravizados, os índios Tapuias foram amplamente capturados com essa finalidade. Conforme a visão

de Prado Júnior (1985) a dinâmica social determinante para a formação dos sertões foi a mestiçagem, e no contexto das relações de trabalho o autor expõe:

Faltando escravos, a mão de obra fica por conta de mestiços e pessoas livres com espírito aventureiro para cuidar das fazendas. O esquema de 1/4 era propício e atraíam muitos vaqueiros interessados em começar sua modesta fazenda, seja pela compra ou pelo arrendamento (PRADO JÚNIOR, 1985, p. 186).

A fonte de mão obra no sertão passou a ser a própria população que foi se formando nos povoados, foi fruto da interação entre etnias e identidades distintas, uma sociedade hibridizada do ponto de vista sociocultural e étnico.

Prado Júnior (1985) relata a diversidade de culturas encontradas no Brasil colônia, seja por influência da diversidade étnica de indígenas ou dos africanos, somando-se aos colonos brancos, entremeiam os costumes e resultaram nas diferentes formas culturais encontradas hoje no Brasil.

Compõe-se de pretos e mulatos forros ou fugidos da escravidão; índios destacados de seu habitat nativo, mas ainda mal ajustados na nova sociedade em que os englobaram; mestiços de todos os matizes e categorias, que não sendo escravos e não podendo ser senhores, se veem repelidos de qualquer situação estável, ou pelo preconceito ou pela falta de posições disponíveis; até brancos, brancos puros [...] nossos *poor whites*, detrito humano segregado pela colonização escravocrata e rígida que os vomitou (PRADO JÚNIOR, 1985, p. 280).

Belarmino (1999) também destaca a mestiçagem e a hibridização da cultura para o desenrolar da formação da sociedade sertaneja, isso resulta na figura do vaqueiro e na exploração da força de trabalho pela posse das terras, proporcionando o surgimento de pequenos lotes de terras arrendadas para produção agropecuária e uma cultura centralizada na criação de gado no sertão.

Dos índios aldeados e do cruzamento de brancos com as índias surgiram os caboclos ou mamelucos, que tornaram-se os vaqueiros, responsáveis pelo pastoreio do gado. Esse tipo mestiço passa a caracterizar toda a região sertaneja, pela sua bravura e vestes de couro. Só o vaqueiro consegue dominar o gado, o solo pedregoso e a vegetação espinhosa da região (BELARMINO, 1999, p. 41).

Desse modo, apesar da remuneração, o vaqueiro e os moradores do sertão paraibano eram explorados ao máximo, a remuneração não significava necessariamente alguma ascensão social.

A figura do vaqueiro foi central para o manejo do gado no contexto do sertão paraibano, além da lida com o gado o vaqueiro se encarrega de construir a infraestrutura necessária e também é responsável pela migração sazonal dos animais.

O vaqueiro providenciava a construção de cacimbas durante a seca e a condução do gado aos bebedouros, assim como cortava as "ramas", as cactáceas e as macambiras, alimentos que mitigavam a fome dos animais nos meses secos, quando não havia pastagem. Fiscalizava o gado no campo, ferrava, "assinava", benzina em caso de doença e amansava bois e burros (ANDRADE, 1963, p. 146).

No estio o pasto não é suficiente e o gado é retirado para as serras onde há pastagem mais abundante. Estas serras são consideradas o refúgio do gado, e a sua existência é a razão de ser da pecuária sertaneja em grandes áreas [...] Esta migração, conforme a intensidade e o período das chuvas, sabendo-se da irregularidade pluvial dos climas semi-úmidos e semi-áridos, inicia-se, geralmente em março e abril, permanecendo o gado lá geralmente até outubro (ANDRADE, 1963, p. 199).

O gado era criado solto no pasto e cercado pelos travessões, que delimitavam as terras do sesmeiro, assim, a atividade era realizada sem a necessidade de mão de obra em larga escala, como o monocultivo de cana no litoral. Os animais eram marcados a ferro para identificação do dono, e o trabalho do vaqueiro era separar os bois para migração, seja pelo período de estiagem, levando-os ao brejo úmido, ou como também para levá-los para o litoral para a venda.

Quando algum animal fugia, passavam certo tempo no meio da caatinga e perdiam parte da domesticidade cabia ao vaqueiro recuperá-lo, isso é muito característico da cultura regional paraibana, sendo que ainda hoje são realizadas festas de vaquejada¹², eventos criados a partir da atividade do vaqueiro no sertão.

¹² Findo cada inverno, quando se costumava remeter ao mercado consumidor os animais gordos, os bois do ano, reuniam-se os vaqueiros de várias sesmarias para apartar o gado, separando os animais de propriedades diversas e ferrando novos. Essas reuniões, que eram chamadas de "juntas" ou "apartações", tornavam-se verdadeiras festas, pois reuniam vaqueiros das mais diversas procedências (ANDRADE, 1963, p. 147).

Não raro algum animal mais arisco fugia ao laço do vaqueiro, passando anos na caatinga sem ser preado. Era o animal bravio semi selvagem, o "barbatão" que logo ganhava fama atraindo os vaqueiros mais famosos em sua perseguição. Para a captura convocavam-se vaqueiros das várias ribeiras que em verdadeira festa iam perseguir o animal bravio. O que o derrubava, além de grande fama, recebia como prêmio, ou o animal vencido, ou uma importância em dinheiro. Ainda hoje, no sertão, fazem festas deste tipo, precedidas por impresso em que se anuncia a data, o local, os característicos do animal e o valor do prêmio. A própria vaquejada, festa popular em toda área pecuarista nordestina e que consiste em fazer correr um grupo de vaqueiros atrás de uma rês arisca, em cercado estreito e comprido, teve origem, certamente, nas antigas apartações (ANDRADE, 1963, p. 148).

A formação e multiplicação de fazendas no sertão colonial foi amparada pelo trabalho do vaqueiro, por meio do esquema de quarta, pagamento que se efetuava apenas ao fim de cinco anos, o vaqueiro recebia muitas cabeças de gado de uma só vez e isso bastava para ir procurar sua própria instalação, em terras compradas ou arrendadas.

Além disso, todo o contingente populacional que foi se formando, sem acesso a terra, tinha como alternativa de sobrevivência o arrendamento, seja para o plantio de alimentos para autoconsumo ou para cultivo de espécies de interesse econômico como o algodão, importante cultura desenvolvida nos séculos XVII e XVIII.

Quando na fazenda existem áreas de melhores solos, costumam os proprietários permitir que seus moradores e os das vilas e cidades próximas façam roçados. Nessas áreas desenvolve-se também a agricultura de algodão mocó, que é plantado de três em três ou de quatro em quatro anos associado ao feijão e milho (ANDRADE, 1963, p. 204).

Esse esquema de arrendamento de terras, o esquema de meia, se trata de mais uma forma de exploração do trabalho humano, que é praticado ainda hoje no sertão paraibano. Cabia à família agricultora desmatar e destocar a terra, semear, realizar os tratos culturais e ao final do ciclo, os restos culturais ficavam para consumo do gado do sesmeiro. Além de utilizar os restos culturais para alimentação de seus rebanhos, o sesmeiro cobrava metade do produzido como pagamento pela utilização da terra.

O vaqueiro e sua família trabalhavam para prover a própria alimentação, assim como os agricultores que arrendavam terras, para tanto

cultivavam roçados, criavam cabras, porcos e carneiros, assim como produziam leite e queijo.

Para prover a própria alimentação, costumavam os vaqueiros e agregados derrubar trechos das matas existentes nos brejos, desde que os indígenas não ofereciam mais séria resistência, e aí faziam roçados onde cultivavam alimentos básicos, sobretudo o milho, o feijão e a mandioca. Costumavam também cultivar os leitões secos dos rios, aproveitando a umidade fornecida pelo lençol d'água aluvial; essa atividade agrícola é chamada ainda hoje de "lavoura de vazante" (ANDRADE, 1963, p. 148).

As terras utilizadas para os roçados no período colonial eram vinculadas ou não às glebas do monocultivo ou da criação extensiva. O roçado era mantido pela mão de obra familiar de agregados ou de escravos roceiros, responsáveis pela produção de alimentos para a colônia (OLIVEIRA, 2012).

Esse esquema produtivo era a fonte de boa parte da alimentação do sertão paraibano e do litoral, caracterizando o hábito alimentar do nordeste brasileiro, que ainda é reproduzido nos dias de hoje. Não se tratava de uma produção para finalidade econômica via exportações, e sim de uma atividade para a manutenção da população local.

Não se constituiu o sertanejo num agricultor de produtos de exportação, para fins comerciais, como se praticava nas terras do litoral, mas um plantador de produtos de sustentação para seu próprio consumo. Um sementeiro, em pequena escala, de milho, feijão, fava, mandioca, batata-doce, abóbora e maxixe, plantados nos vales mais sumosos, nos baixios, nos terrenos de vazante, como culturas de hortas e jardins. Pequenas boladas de verdura que os senhores de engenho do brejo, plantadores de extensíssimos canaviais sempre olharam com desdém, chamando depreciativamente a este tipo de policultura do sertanejo, de "roça de matuto". Roças de matuto diante das quais o homem do açúcar torcia o nariz de grande senhor agrário, e que, no entanto, vieram a constituir um magnífico elemento de valorização das condições de vida regional, de diversificação do regime (CASTRO, 1984, p. 180).

O ciclo produtivo do roçado se inicia em outubro, quando os familiares e agregados se juntam para realizar mutirões de brocar o mato. Entre os meses de dezembro e janeiro prepara-se o solo à espera das primeiras chuvas, nesse período o vaqueiro se divide entre o trabalho remunerado e a provisão de recursos alimentares, sendo que a família, filhos e esposa, são os maiores responsáveis por este trabalho. No chamado inverno, período de chuvas, que começa entre março e abril, a família realiza a semeadura de feijão ligeiro,

milho de sete semanas, jerimum e melancia, seguidos da mandioca, feijão, milho e algodão. A colheita do milho e do feijão é realizada em junho e julho, já a mandioca, de 8 à 12 meses de seu plantio (ANDRADE, 1963).

Tradicionalmente, o preparo da terra nas roças do Nordeste do Brasil é um trabalho cíclico e dependente das estações climáticas. É composto por várias etapas, que têm início com a escolha da nova área de cultivo, marcação da área, brocagem, derrubada e rebaixamento da vegetação, abertura do aceiro, queimada e coivara. Após o início das chuvas, a terra é roçada novamente, e é feito o plantio. Como tratos culturais, realiza-se uma ou duas limpezas da área, e logo é feita a colheita. A vegetação restante é utilizada como pasto para o gado. Em seguida, a terra é colocada em repouso, pousio, para ser usada mais uma vez no próximo ano ou nos dois anos seguintes, até que seus nutrientes se esgotam, e este ciclo se inicia novamente em uma nova área escolhida (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997, apud MOTA, 2017, p. 118).

Conforme Caron & Sabourin (2003), o preparo da terra para o roçado resulta da incorporação de práticas dos indígenas à agricultura dos colonizadores. No passado, com menor densidade demográfica, esse modelo funcionou bem e garantiu a reprodução social da agricultura familiar.

Na imagem abaixo observa-se o calendário de atividades implementadas no agreste e sertão do Brasil colonial, ilustrando o calendário sazonal. Nota-se que ao fim de cada ciclo produtivo do algodão, milho e feijão, o gado entra para se alimentar dos restos culturais. Esse esquema marca o calendário produtivo e a forma de exploração do trabalho via posse das terras.

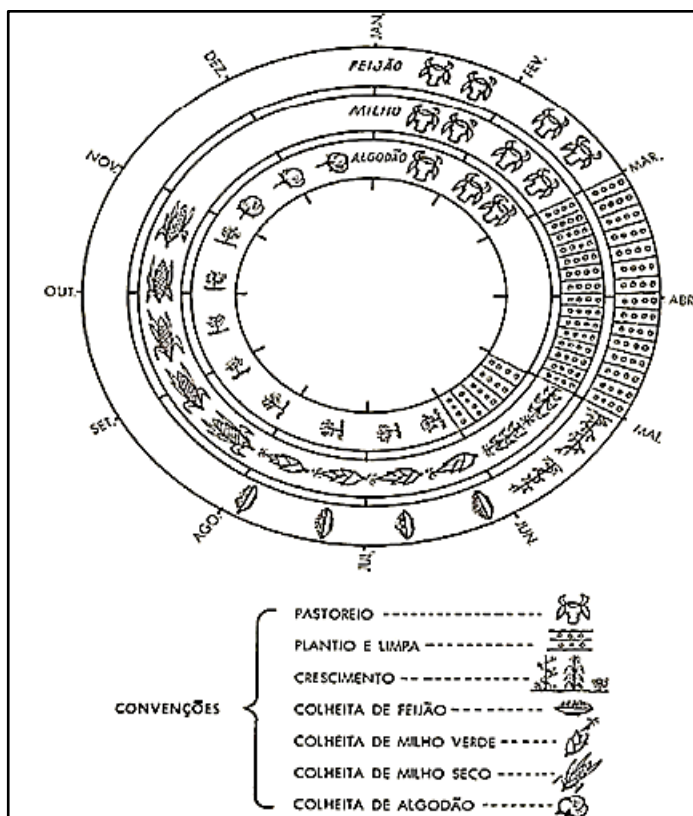


Figura 13 – Calendário sazonal do roçado nordestino no período da colonização
 Fonte: Retirado de Andrade (1963)

Andrade (1963) evidencia que os produtos do roçado alimentavam às famílias no sertão até agosto, em setembro normalmente era confeccionada a farinha e demais produtos da mandioca em mutirão, sendo que estes produtos eram consumidos até abril do outro ano, alimentação complementada pela caça do preá, pequeno roedor. O valor recebido pela venda do algodão servia para comprar roupas e outros utensílios.

Ainda hoje esses costumes alimentares são reproduzidos na Paraíba, o manejo das roças, tradicionais dos povos de língua tupi do litoral, foi incorporado pelo europeu e difundido no sertão.

A cultura das roças e dos roçados sempre acompanhou o colonizador no desbravamento dos sertões e das florestas quase intransponíveis. Na maneira como os deslocamentos foram impulsionados, principalmente, por padres missionários e sertanistas, destacava-se a escolha de locais estratégicos, que serviam como pontos de apoio para novas conquistas. Os espaços ocupados, no geral, situavam-se próximos de nascentes e rios, por facilitarem a produção de víveres e o transporte de mercadorias e pessoas. Salientamos que a adoção de procedimento semelhante orientou a implantação de mocambos e suas rancharias nas matas (OLIVEIRA, 2012, p. 760).

Ao estudar o hábito alimentar do sertão no período colonial, Josué de Castro expõe que em geral, o sertanejo possui uma dieta balanceada, quando comparada com as condições alimentares da população que cercava os grandes engenhos do litoral.

O milho foi e ainda é um alimento central da dieta do sertanejo, quando combinado aos derivados do leite, jerimum, feijão, batata doce, mandioca e frutas nativas, compõem uma dieta balanceada do ponto de vista nutricional, diferente da alimentação do “cabra de engenho”, no litoral e no brejo úmido (CASTRO, 1984).

Além do leite, tem o sertanejo uma fonte liberal de proteínas na carne. Carne de boi, carne de carneiro e, principalmente, carne de cabrito, que constitui o grosso do consumo da região. Abatendo o seu gado para alimentar-se, o sertanejo come, no dia da matança, as vísceras e partes mais perecíveis em famosas buchadas e paneladas, reservando para outros dias a carne dos músculos, fresca ou seca como charque, ou secada ao sol e ao vento. Este último processo de preparação constitui o método mais usual no sertão para conservação da carne: o preparo da carne-de-sol ou de vento. Da carne secada ao sol no mais primitivo dos processos de desidratação, o qual só dá resultado satisfatório em climas de pouca umidade atmosférica. Processo importado do reino e também aprendido dos habitantes do deserto. Esta carne-de-sol e o charque são usados de várias maneiras, sendo a mais comum pelos vaqueiros nas suas lidas, sob a forma de paçoca, ou seja, de carne moída, pilada e misturada com a farinha de mandioca torrada e temperada. Constitui este prato um dos poucos traços da influência nitidamente indígena na cozinha do matuto. Se o índio contribuiu com uma boa dose de sangue para a formação da raça sertaneja, pouco trouxe como contribuição aos hábitos alimentares desta zona (CASTRO, 1984, p. 187).

Castro (1984) evidencia que há forte influência da cultura árabe na alimentação do povo sertanejo, evidenciada pelo prato típico, o cuscuz. Além disso, o autor expõe que o serviço de vaqueiro, com periódicas migrações, favoreceu o hábito alimentar da população do sertão, sendo reconhecidas várias estratégias de alimentação para longas viagens, como o consumo da farinha e da carne seca, associando isso à influência árabe. O autor também indica que há pouca influência de africanos e povos indígenas.

[...] o seu preparo simples, desnaturalizando ao mínimo os alimentos, criando combinações de admirável primitivismo, como a da abóbora com leite, do queijo com rapadura, da batata-doce com café,

representa um traço quase que obrigatório das cozinhas de todos os povos nômades ou seminômades, condenados a reduzir os seus utensílios de cozinha ao pouco que se possa enrolar dentro de uma tenda ou de uma rede ou da matulagem do retirante, do tangedor de gado, do bandoleiro ou do cangaceiro itinerante (CASTRO, 1984, p. 191).

Josué de Castro discute o hábito alimentar do ponto de vista nutricional e expõe informações valiosas sobre a questão alimentar, com relação ao sertão, constrói uma narrativa positiva da alimentação do sertanejo e afirma que não há grande influência dos povos tradicionais.

Com relação a isso, é importante complementar que os tapuias, povos nômades, se adaptaram ao manejo migratório do gado no sertão, e possui bastante influência nas formas de sobrevivência no semiárido. Assim, boa parte da cultura alimentar formada pelas grandes migrações do gado possui forte influência dos tapuias, que guiavam a todos pelo sertão por possuírem largo conhecimento sobre a vegetação nativa.

O próprio Castro (1984) escreve sobre a exitosa estratégia de consumir o xilopódio do umbuzeiro, a árvore sagrada do sertão, “alimenta-o e mitiga-lhe a sede”. Certamente não foi uma invenção árabe, e muito menos do português europeu, é parte das experiências acumuladas pelos povos tapuias na caatinga. Assim, o autor constrói o argumento que contradiz a própria tese de que não há influência indígena no hábito alimentar do sertanejo. Expõe vários elementos da cultura tapuia na tradição alimentar do sertanejo quando evidencia que a coleta de frutos e caça são essenciais para a construção da cultura alimentar do sertanejo.

Mesmos alguns frutos silvestres, como o umbu, o cajuí e outros ainda mais desprezados, como o juá e o fruto do quibá, se têm mostrado extraordinariamente ricos nesta vitamina. Diante desta abundância de vitamina C no meio natural do sertão, muito maior do que se presumia até bem pouco, já não há razão para se admirar que o escorbuto não se manifeste nas épocas de vida normal nesta região (CASTRO, 1984, p. 200).

[...] umbuzeiro — *Spondias tuberosa* — cujas raízes horizontalmente distendidas, intumescidas perto da superfície da terra, formam tubérculos nodosos e cheios de água desde o tamanho de um punho até ao de uma cabeça de criança (CASTRO, 1984, p. 172).

Mesmo algumas leguminosas nativas da caatinga são citadas pelo autor como espécies de alto valor nutricional como a mucunã, porém algumas delas são estigmatizadas por serem consumidas em período de extrema escassez de alimentos em períodos de seca, sendo associadas à pobreza, portanto pouco valorizadas. O conhecimento sobre a fauna e flora locais, certamente é herança indígena, assim como o roçado com milho, mandioca, feijão, batata doce, jerimum tão valorizados pelo autor. Sobre os roçados, já foi exposto que também é uma herança tecnológica e cultural dos indígenas do litoral, levados ao sertão pelos colonizadores.

O próprio autor expõe elementos que nos levam a crer que o conhecimento dos tapuias foi fundamental na construção do hábito alimentar dos sertanejos. Além disso, o roçado dos tupis do litoral, como já vimos, faz parte da cultura alimentar dessa população.

Assim, evidencia-se que na construção da cultura do sertanejo participaram ativamente africanos e indígenas, no caso do Cariri Oriental, Cariris e Tarairiús. Pela atividade da criação de gado, essa sociedade constrói também sua identidade, fruto de uma nova territorialidade.

Os vaqueiros e os roçados desenvolvidos para manutenção das famílias acabaram por moldar e determinar tanto a sociedade quanto a paisagem. Isso faz parte da cultura que ainda hoje é reproduzida pelos moradores do Cariri Oriental. Compreender esses processos é fundamental para o estudo da realidade atual dos agricultores e agricultoras desse território.

Apesar da dominação do europeu sobre os povos tradicionais, nesse contexto, foi possível observar que indígenas e povos africanos são partes constituintes da formação da cultura do sertanejo e colaboraram diretamente para a construção da realidade no período colonial.

5. O CASACO COMO UM MUNDO DO PLURIVERSO

[...] é a parte mais seca do Brasil, não seria classificada como região semiárida, seria uma região árida (Entrevista Jurema)

Como vimos no capítulo 3, existem autores que discutem o fim da universalidade e dentro das discussões sobre bem viver questionam como uma comunidade, bairro, cidade, lugares com uma teia social estabelecida, podem formar um mundo do pluriverso, ou seja, estabelecer dinâmicas sociais relacionadas à reciprocidade / solidariedade, reprodução de práticas religiosas e de cosmovisão não eurocêntrica, restabelecimento de laços com o meio ambiente e a natureza, pensar o ambiente e a economia de forma própria, a geração de estratégias que buscam a autonomia dos sujeitos e possibilitam a reflexão sobre si, sobre o próprio ser.

No caso do CASACO foi possível realizar uma leitura a partir dos elementos citados acima, num universo de trinta pessoas envolvidas no coletivo e relações estabelecidas através da extensão rural agroecológica, que envolve uma série de organizações, em ações governamentais ou não, pudemos enxergar o CASACO como um mundo próprio inserido do território do Cariri Oriental da Paraíba.

A seguir, buscou-se a exposição, a emergência, a percepção e a valorização do CASACO como um mundo próprio, orgânico, organizado e consciente do ambiente que os cerca e dos poderes estabelecidos em torno de uma trama social que começa com a chegada de europeus na costa brasileira.

Este tópico é inspirado pela música Chover (ou invocação para um dia líquido) da banda Cordel do Fogo Encantado, a música foi utilizada como espinha dorsal para estruturar e organizar as ideias.

5.1 O sabiá no sertão

**Quando canta me comove
Passa três meses cantando
E sem cantar passa nove
Porque tem a obrigação
De só cantar quando chove**

Para as pessoas entrevistadas e para todas as pessoas que tive oportunidade de conviver no contexto do CASACO, os períodos de chuva e de estiagem fazem parte sistêmica dos discursos, toda a discussão sobre agricultura e desenvolvimento permeiam pelo ambiente semiárido e o calendário, que certamente influencia em toda a vida.

O primeiro verso¹³ da música é de Zé Bernardino, demarca três meses de chuva e nove de estiagem, está exatamente demarcando o tempo dentro do calendário do caririzeiro, que corre para produzir e estocar para os nove meses restantes do ano. A questão da semiaridez é constante nos discursos dos sujeitos, a água é sempre citada como extremamente relevante na vida dessas pessoas.

A chuvas têm mudado, seria mais ou menos em fevereiro mas aqui estamos na metade de março e não choveu ainda, depende disso, nas primeiras chuvas já planta, choveu duas vezes eles já plantam, geralmente é de fevereiro pra março, como não choveu ainda esse ano vai ser mais tardio. Aqui na região, mais pra baixo, Cariri adentro tá chovendo, já começou a chover essa semana, aqui mesmo ainda não, a gente tem esperança que no final de março chova (Entrevista Mandacaru).

Esta fala marca como o calendário faz parte do planejamento e do manejo na agricultura e na vida dessas pessoas, assim como a chuva é esperada, é nessa “única” oportunidade que as pessoas aproveitam para produzir o máximo de alimento e ração para os animais, a partir dos estoques é que se garante a reprodução da vida e da cultura. É possível ainda perceber a influência da cultura dos povos tupis na formação do ser caririzeiro, os roçados de macaxeira, feijão e milho são como uma herança dos indígenas do litoral, foram utilizados como fonte de alimentação para manter a população do Cariri, estes ciclos de roça itinerante ainda marcam o calendário e a alimentação desse povo.

¹³ Original do poeta Zé Bernardino:
 “O sabiá do sertão
 faz coisa que me comove:
 passa três meses cantando
 e sem cantar passa nove,
 como que se preparando,
 pra só cantar quando chove”

É possível refletir ainda sobre a especificidade desse local, diferente do território do Sertão paraibano e dos Cariris de baixo, o Cariri Oriental é ainda mais seco, sendo o território que menos chove entre todos os territórios da Paraíba.

[...] aqui está localizada a região que menos chove, por exemplo Cabaceiras é a cidade com o menor índice pluviométrico, bem ali do lado do sítio de meu pai, então é essa resistência de convivência mesmo com o semiárido, porque mesmo sabendo que a chuva é muito difícil, é só uma vez no ano e é pouca, mas ainda produzem e ainda há produção, eles conseguem desenvolver suas estratégias para continuar aqui, é ter produção, não é simplesmente ter terra, mesmo nessas condições você ainda encontra os agricultores dando um jeito aqui (Entrevista Mandacaru).

A fala de [Mandacaru] expressa a realidade do regime pluviométrico como uma dificuldade e em seguida enaltece a resistência da população, mesmo com a narrativa de terra mais seca do estado da Paraíba, as pessoas enaltecem o desenvolvimento de estratégias de convivência com o semiárido, de manutenção da vida e da cultura.

O que eu acho mais bonito aqui é que mesmo passando por todas as dificuldades, que na época da seca, quando é prolongada, que realmente é prolongada [...] o que mais me chama a atenção aqui é a resistência, porque muitas vezes você acha que a planta tá morta, mas não tá, na primeira chuva fica tudo verde, tá todo mundo feliz nos seus roçados e quando é no meio do ano tá com a mesa farta (Entrevista Mandacaru).

Foi comum durante a coleta de dados as oposições nas falas, apresentam uma dificuldade relacionada à água e depois complementam que a vida no cariri é boa, que um ambiente acolhedor e que escolheram não sair do Cariri Oriental, a fala da entrevista de [Macambira] reflete bem esse sentimento quando ela diz: “ave maria quando eu vejo aquele brejo chovendo eu fico às vezes com vontade de ir embora pra lá, mas eu não deixo meu cariri por nada não, porque meu cariri é sagrado”.

A água é descrita como algo fundamental não apenas pelos moradores do território, técnicos que interagiram com a população também relatam a estreita relação entre povo e água.

Essa relação com algo que é vital e escasso, então realmente a prontidão de sempre prover aquele serviço básico que é a água de consumo via cisterna, o passo seguinte que é ampliar a capacidade de reserva de água, então, muito da prioridade da vida da pessoa ali é garantir água, nem que seja necessário não ter pia dentro de casa, porque não tem água, se for colocar pia cê vai gastar água, então é melhor não ter pia. Melhor pegar e lavar tudo na bacia lá fora, isso condiciona o dia a dia (Entrevista Facheiro).

A água é tida como uma das principais questões na vida dessas pessoas, o planejamento perpassa totalmente pelo acesso à água, que na maioria das vezes se dá apenas pela chuva, uma vez que, tanto a terra quanto a água são bens aprisionados pelos coronéis, que possuem essa condição de poder concentrado.

[...] a gente ia buscar água num córrego, num riacho, aonde se cavava um cacimba, não sei se tu sabe o que é uma cacimba, um buraco no chão que se cava e espera a água, muitas vezes a gente ia buscar um balde de água, que era salobra, que era pra tomar banho, ficava lá, emborcava uma bacia e esperava a água ir chegando, era uma experiência que se tinha, emborcava uma bacia na fonte de água e daí ia minando da areia, e a gente enchia o balde e emborcava de novo, então assim, era um sofrimento por água muito grande (Entrevista Macambira).

[sobre a água] aqui a água que a gente tinha era uma cacimba que tinha ali no terreno, que não era só do pai de Ronaldo tinha outras pessoas também, travava a lama dessa cacimba, às vezes até quando chegava lá no outro dia o guará tinha matado os sapos, aí Ronaldo ia tirar esses sapos de dentro e levava essa água pra casa, fazia a divisão, levava essa água pra casa e deixava essa água lá pra só usar no outro dia [...] (Entrevista Aroeira).

São muito significativas as falas de [Macambira] e [Aroeira] quanto às dificuldades de acesso à água, historicamente essa foi uma dificuldade para estas pessoas, e não falo aqui de um histórico recente, essa vem sendo a dinâmica desde a colonização, onde os corpos d'água e as terras mais férteis sempre foram destinadas aos bandeirantes, que as conquistaram através da chamada guerra dos bárbaros, exterminando muitos dos povos tradicionais dessa localidade.

A condição social em relação a água não é nenhuma novidade, existem inúmeros trabalhos que evidenciam as dificuldades em relação a semi-aridez, porém não foi visado aqui levantar esse tipo de informação, o tópico visou ressaltar como a água e os efeitos da colonização são relevantes para o grupo

estudado. A água é extremamente relevante para a vida dessas pessoas, temos que evidenciar essa condição no território com menor índice pluviométrico do país, essa é uma condição que certamente faz parte do cotidiano dessas pessoas e molda os modos produtivos, economia, cultura, fé, relação com o meio ambiente e as relações sociais em si.

Chover, chover

Valei-me Ciço o que posso fazer

Chover, chover

5.2 Um terço pesado pra chuva descer

Chover, chover

Até Maria deixou de moer

Chover, chover

Banzo Batista, bagaço e banguê

O pessoal gosta de plantar o milho, principalmente, no dia de São José que é pra no São João ter milho pra comer (Entrevista Aroeira)

Quando o caririzeiro pede por chuva extrapola o sentido do querer, não apenas quer, precisa e estabelece uma relação religiosa em relação ao seu pedido, passa nove meses esperando pela chuva que trará para o solo as coisas do ar. Não é por acaso que a música de Cordel do Fogo Encantado segue seu curso com o pedido pela chuva, posteriormente expressa o apego ao Padre Cícero e um “terço pesado para a chuva descer”.

Ao conversar com as pessoas que estão relacionadas ao trabalho com agroecologia no CASACO, foi possível perceber que os ciclos dos roçados estão intimamente ligados à religião católica através de santos, mas que também estão ligados à celebração das colheitas, quando as agricultoras e agricultores botam seus roçados no início do ano, esperam colher no mês de São João, portanto há uma relação entre religião católica, cultura indígena e roçados, que pode ser explicada pela hibridização de culturas, resultado da colonização, afinal de contas, ser indígena durante a colonização impunha algumas condições, se tornar católico, se tornar escravo ou ser assassinado com a permissão da coroa portuguesa.

Daí que a população que optava por sobreviver tinha que se “tornar católica”, sendo essa uma das formas de resistência citadas na revisão bibliográfica, o ser tapuia teve que se moldar ao ser católico e também ao ser tupi, uma vez que essas três figuras se entremeiam na configuração social da população do Cariri. Anos mais tarde, com as crises açucareiras (escravos vendidos a baixos preços para fazendas no sertão) e/ou com as fugas dos povos escravizados (formação de quilombos), outras culturas foram incorporadas ao ser do caririzeiro, ou seja, existe ampla influência de povos de matriz africana na cultura do Cariri Oriental.

O milho e o roçado em geral, são formas tradicionais e indígenas de produção, deriva dos povos tupis e foi inserido no sertão pelo avanço da colonização, foi a forma encontrada para alimentar a população que ali se formavam e hoje em dia participa diretamente na dieta do caririzeiro, assim como também auxilia no fornecimento de ração para os animais de criação. É por isso que o sentimento relacionado cósmico não é relacionado apenas à fé católica, a festa de São João deriva da mistura entre a celebração do santo com a festa da colheita do milho, sagrado para os povos indígenas. O sincretismo é uma das formas de resistência desses povos que não tiveram opção, a não ser camuflar seus ritos e costumes dentro da religião católica.

Nos discursos das pessoas entrevistadas fica muito evidente a importância dos roçados na alimentação e na reprodução da própria cultura. Como nos descreve [Palma]: “Eu acho que o que perdura entre a religião e a agricultura é questão de plantar o milho no dia de São José que vai garantir o lucro no período de São João”. Quando [Palma] descreve o início e o fim dos roçados, ela especifica o plantar no dia de São José, dia 19 de março, que coincide com as primeiras chuvas no calendário do caririzeiro, é tradição plantar no dia de São José, quando caem as primeiras chuvas. [Mandacaru] também nos traz essa informação quando relata: “Uma tradição é que tem que chover no dia 19 de março, no dia de São José, se chover nesse dia é porque o ano vai ser bom de chuva, se não chover sabe que no resto do ano vai ser sem chuva e sem fartura”.

[...] tem São José, embora ele esteja me decepcionando esse ano rapaz, oxê, esperei a chuva de São José e chegando o dia e São José não manda chuva, eu tenho que plantar no seu dia, eu tenho que plantar no seu dia, e São José não mandou, como é que eu vou

comer no São João se São José não mandou chuvas? Aí ele mandou essa semana, essa semana teve chuva, a gente ainda não plantou porque foi agora no fim de semana, mas já teve chuva de São José, depois do dia dele é que veio chuva, ele é do dia dezenove e veio no dia vinte e dois. O dia dezenove é sagrado aqui do cariri, planta no dia dezenove de março que é o dia de São José e vai colher justamente na fogueira de São João o milho que a gente colheu (Entrevista Macambira).

Na fala de Macambira fica muito clara a fé depositada em São José, a importância de plantar nesta data para o ciclo que se fecha com o dia de São João. Em geral as pessoas dizem que se chove no dia de São José é porque a “invernada” vai ser boa, na Paraíba o inverno é sinônimo de chuva, é durante esse tempo que os roçados são colocados no campo, além disso, uma das práticas utilizadas pela população são o pousio e a coivara, essas técnicas são extremamente racionais quando se pensa num universo indígena, de agricultura itinerante, descontextualizadas dessa realidade, num mundo capitalista e modernizado, foram tomadas como práticas não sustentáveis.

Este ciclo entre santos, período chuvoso e produtos da roça, resulta na maior celebração do ano na Paraíba e no Nordeste, é nesta época do ano que a família se reúne e compartilha a fartura.

Eu até olhei a data aqui porque está perto do dia de São José, 19 de março, aí bota roçado geralmente por essa data porque eles dizem que chove no dia de São José, então geralmente vai ter roçado por essa época, por exemplo a colheita do milho, colhe todas essas comidas e faz aquela comilança em junho, então tem as fogueiras, os santos, as missas, então tem muito essa ligação. Tem São José, São Pedro e São João (Entrevista Mandacaru).

Não existe apenas a relação dos santos com os cultivos, existe uma relação das famílias com toda essa tradição, é neste momento que os familiares que moram longe se reúnem e reafirmam os laços, essa percepção é parte de uma vivência própria. Eu nasci em São Paulo e me mudei com doze anos para a Paraíba, até hoje eu tento desvendar o que há por trás do São João e da celebração em torno disso, não é puramente católico, envolve a fartura da colheita, os laços familiares, a celebração da vida, o fim do sofrimento. Essa relação com o São João eu não vi em nenhum outro lugar do Brasil, em nosso caso estamos abordando o Cariri Oriental e mais especificamente o grupo de

peças entorno na temática da agroecologia, ou seja o CASACO, não podemos negligenciar a grandeza dessa dinâmica entre o cósmico e o mundo material, uma interação que move as pessoas e seus roçados, que os alimenta no período de estiagem, que garante a renda através da criação animal ao longo do ano e que motiva uma celebração que reúne a família todos os anos.

Na maior parte das entrevistas, quando a conversa se dirigia para a questão da religião, as pessoas relataram a relação dos santos com os roçados, foram figuras marcantes principalmente São José e São João, mas também surgiu Santa Luzia, pelas experiências realizadas por agricultores da região. Não foi a primeira vez que ouvi falar sobre tais experiências na Paraíba, normalmente são ligadas à previsão do tempo e do regime de chuvas do próximo ano.

No dia de Santa Luzia tem as experiências, as experiências das pedras de sal, bota umas pedrinhas de sal numa telha ou numa tábua, num canto assim e coloca pra dormir ao relento, daí as pedras de sal elas representam os meses, nomeia com os meses do ano e aí elas vão mostrar, molhar né, na sequência e se de um mês pro outro, de uma pedra para outra, se juntar no meio, é sinal que o inverno vai emendar de um mês para o outro, então aquele mês vai ser bom de inverno, esse ano teve umas experiências aí que deu que o mês de março, abril e maio ia ser bem próximo as chuvas, bem boa... eu tô animada! Teve chuva de dezenove milímetros, eu anotei, no dia vinte e dois teve onze milímetros, é pouquíssima, mas pra nossa região do cariri é ótima, no dia vinte e três teve nove, no dia vinte e quatro teve oito, e agora no dia vinte e oito teve dezenove milímetros, foi o dia que mais choveu, mas aí tá chegando mês de maio, quem sabe não vai emendando as chuvas, com fé em deus (Entrevista Macambira).

Quando questionados sobre religião, os sujeitos da pesquisa falaram também sobre rezadeiras. Fica evidente o sincretismo presente neste território, assim como foi discutido no capítulo anterior, a mistura entre culturas é extremamente relevante do ponto de vista da cosmologia desse povo.

Aqui é muito forte a religião católica, dos santos que a gente vê que o pessoal tem essa cultura, pra pedir chuva tem essa cultura forte em nossa região, tem a questão das rezadeiras que é bem forte, elas tem um papel fundamental. Quando um é mordido de cobra, o outro mordido de aranha, quando um menino tava com olhado, isso é muito forte em nossa região. Cheguei a ir na rezadeira, mainha me levava, ainda tem rezadeira e rezador. E aí eles usam as ervas né? pra rezar... tem muitos quintais produtivos que as mulheres têm essas ervas, muitas plantas medicinais para uso de chá, isso ainda é bem forte, sabe? principalmente nas hortas das mulheres, essa questão de ter as ervas, elas dão o nome de farmácia viva, elas dizem -"tenho

uma farmácia viva na minha casa”, onde faz um chá, tem aquela planta pra rezar, pra dor na barriga, como elas falam. Inclusive quando a gente fazia intercâmbio a gente sempre buscava fazer o resgate daquelas plantas que a gente já tinha perdido na nossa região pra gente multiplicar para as que não tinham (Entrevista Aroeira).

Uma história que eu já falei é a das rezadeiras, é algo que é mais presente do que as histórias que você citou, as rezadeiras ainda estão presentes no misticismo daquele povo, muitos agricultores tem parentes que são rezadeiras, elas influenciam no processo místico de proteção das crianças e de proteção dos lugares (Entrevista Jurema).

Assim como afirmam Silva e Pacheco (2011), as rezadeiras compartilham a religião da comunidade onde vivem, sujeitos praticantes do catolicismo misturado com a bagagem cultural afroindígena.

Falar em rezadeira é adentrar num universo cultural rico em detalhes e singularidades, sobretudo, por dizer respeito a mulheres que sedimentam suas sabedorias através da oralidade. Gestos, vozes, posturas e valores são delineados em virtude das experiências, olhares e sensibilidades desenvolvidos entre rios e florestas. Essas mulheres têm diversos elementos em comum, compartilham o arsenal religioso da comunidade onde vivem: sujeitos praticantes do catolicismo popular/devocional, mesclados à bagagem cultural afroindígena. Entretanto, ao mencionarmos essas práticas culturais, não devemos pensar a identidade das rezadeiras como permanente e unificada, e sim como uma “couraça” forjada nos diversos confrontos, agenciamentos, diferenças e trânsitos sociais (SILVA E PACHECO, 2011, p. 40).

A fusão entre cultura está muito presente no território estudado e é plenamente presente nas falas das pessoas com quem dialoguei, uma mistura entre os mundos indígena, de povos africanos e europeus (catolicismo). A questão das rezadeiras expõe essa fusão, quando Macambira explica sobre as melhores plantas para benzer e rezar, está explicitando uma hibridização entre o mundo católico e afroindígena.

Benzedeira tem sim, as benzedeadas de mal olhado, espinhela caída, quando dá torcicolo, dor de dente, pra cabeça, dor de cabeça, tem as benzedeadas sim, aqui a gente tem. Pra rezar elas têm as plantas que elas gostam mais, de benzer é o pinhão, é a arruda, a vassourinha, as benzedeadas têm essa cultura de buscar aquelas plantas pra benzer com os galhos. Eu sei que a arruda é pra essa questão do mal olhado, gosta da arruda pra questão do mal olhado, inclusive é recomendado ter em casa pra espantar os mal olhados (Entrevista Macambira).

Voltando para a música que é a espinha estrutural deste tópico, aparecem as palavras “Banzo Batista, bagaço e banguê”. Temos uma referência ao sofrimento dos escravos (banzo¹⁴) ao serem retirados de sua terra natal e colocados em situação de trabalho forçado, seguido pelas palavras bagaço e banguê, o bagaço subproduto da moagem da cana e banguê, ferramenta para transporte do bagaço. Como visto na revisão de literatura há uma forte influência das culturas africanas na formação da sociedade no Cariri Oriental, a própria figura do vaqueiro possui forte influência de uma dinâmica social própria da exploração da mão de obra, que era assalariada mas ainda utilizada como forma de dominação.

Assim como as rezadeiras aparecem nos discursos, religiões de matrizes africanas são citadas quando o diálogo segue pela via da religião, assim, aparecem nas falas a existências de terreiros, que nem sempre são bem vistos pela sociedade, mas que continuam a resistir nessa realidade, isso fica evidente da fala de Célia: “Aqui na região, a maioria dos lugares ainda existe terreiro, mas os terreiros estão escondidos, invisibilizados, como se fosse algo proibido, mas estão presentes, muito presentes”.

A maior parte são católicos, o próprio movimento das ONG's aqui na Paraíba é ligado à igreja católica, as comunidades eclesiais de base deram origem ao PATAC e ao próprio CASACO também, eles seguem a religião católica, tem essa relação tradicional de missa, dia de São José, dia de São João, essas coisas todas, tem algumas pessoas que a gente conhece, **são ligadas ao candomblé** e as rezadeiras que tem uma função muito importante nessa região, apesar de não serem ligadas ao catolicismo, são muito bem aceitas pra resolver problemas, inclusive, até de cobras. Teve um agricultor que matou mais de sete cascavéis em um mês e a rezadeira soube e foi lá e rezou, nunca mais apareceu cascavel, tem este misticismo que vai além do catolicismo, mesmo as pessoas se dizendo católicas, elas não abandonam as rezadeiras (Entrevista Jurema).

A influência africana na cultura desse povo pode ser explicada pelas crises do açúcar que fizeram com que os donos de engenho vendessem seus

¹⁴ Banzo - o banzo, melancolia que acometia muitos negros africanos tirados de suas tribos e de seu país para o regime escravocrata [...] é o banzo, definido como uma “paixão da alma” que atingia os africanos escravizados, um intenso ressentimento que poderia ser causado por saudades da terra natal, por amores perdidos, injustiças e traições sofridas e, principalmente, pela “cogitação profunda sobre a perda da liberdade” (SIRELLI & MAURANO, 2018).

escravos para coronéis do interior, a formação de quilombos pela fuga nos períodos de guerra e também pelas relações estabelecidas entre os coronéis com escravos de confiança, na figura dos vaqueiros, como visto na revisão, os proprietários de terra buscavam residir em outras localidades, mais úmidas e fartas em alimentos, deixando a administração das terras do sertão na responsabilidade dos vaqueiros.

Há influência de várias etnias na cosmologia caririzeira, porém todas elas submetidas à igreja católica e toda a violência que isso gerou na ontologia do ser do cariri. É como diz Totonho¹⁵, artista paraibano, “desde que fui batizado, minha alma amarelou, minha pele era negra, desbotou”.

Conseguimos extrair dessa letra a observação do mundo e a relação com a natureza que os povos do semiárido possuem, a leitura de que o sabiá só canta na chuva faz parte da relação estabelecida entre os agricultores e a natureza, essa leitura ainda é fundamental nos dias de hoje para o planejamento das roças. Essa relação cósmica está presente também no manejo de aves, como expressado na fala de Mairla: “Eles falam também das galinhas de capoeira, tem a lua certa pra deitar as galinhas e a lua que os pintos nascem, só deita as galinhas na lua crescente, vou até perguntar isso a meu pai, eles têm esse costume”. Ou quando Macambira fala de São Sebastião como aliado para o combate às lagartas, temos um grande exemplo da cosmologia relacionada ao mundo material de produção de alimentos.

Aí tem São Sebastião a questão da lagarta, ele é o espantador das lagartas, aqui pra São Sebastião é feita as novenas e é pedido que afaste as pestes, aí é a peste geral, a peste da fome, a peste que vem pra atrapalhar a agricultura, é o santo que protege das pestes (Entrevista Macambira).

Zierer e Bomfim (2017) relacionam São Sebastião ao vodum Xapanã (encantado), nos hinos cantados para ele nas rezas católicas de terreiros é representado como protetor contra as pestes.

Portanto, há forte influência das diversas culturas, povos de matriz africana e indígenas fundiram sua cultura e cosmovisão ao longo do tempo. Isto

¹⁵ Nascido em 1964 no município de Monteiro, no sertão da Paraíba, o cantor, compositor e produtor cultural Totonho teve contato ainda na infância com as cantorias dos repentistas da sua cidade natal. Autor da música nhem nhem nhem.

explica a presença de uma diversidade muito grande de religiões, mesmo que disfarçadas pela narrativa católica.

Chover, chover

5.3 Cego Aderaldo peleja pra ver

Chover, chover

Já que meu olho cansou de chover

Chover chover

Até Maria deixou de moer

Chover, chover

Banzo Batista, bagaço e banguê

O constante pedido pela chuva expresso pela passagem insistente da música “chover, chover” expressa a realidade do semiárido brasileiro, o desespero é marcante na passagem “já que meu olho cansou de chover”. Em seguida os autores trazem a referência de Cego Aderaldo¹⁶, que se tornou poeta após sonhar com um verso já pronto. O poeta cego, enxergou aí uma forma de escapar da fome.

É possível associar a cegueira com a omissão do estado em relação ao semiárido, que mesmo quando investe, aprisiona os recursos para beneficiar os coronéis latifundiários. A indústria da seca continua a ser o *modus operandi* para “solucionar o problema” da estiagem, e o povo do Cariri já entendeu isso, as pessoas que estão envolvidas no processo de extensão rural agroecológica promovida pelo CASACO, possuem pensamento crítico com relação às políticas assistencialistas e os efeitos do coronelismo, essa compreensão se traduz na fala de Jurema: “[...] caminhão pipa não deve ser uma rotina... é emergencial, são milhões e milhões gastos no emergencial e esquece da infraestrutura, isso foge do interesse de alguns porque caminhão pipa dá voto”. A indústria da seca é uma realidade, o esquema de carro pipa serve como cabresto para o voto.

¹⁶ O cego Aderaldo descobriu o dom da rima em Quixadá, pouco depois de perder a visão em um acidente.[1] Segundo o próprio, a descoberta ocorreu quando teve um sonho em versos. Quando sua mãe faleceu, cego Aderaldo decidiu viajar pelo sertão nordestino fazendo suas rimas.

Uma referência possível para a cegueira seria a própria narrativa do desenvolvimento, eurocêntrico, com receitas prontas, focado no crescimento econômico, desconsiderando o contexto e potencial local, aprisionando mentes, a cegueira não permite a valorização de um ser não globalizado.

Outra via de interpretação sobre a cegueira seria a fusão da ideia da cegueira com a figura de Maria, neste sentido Maria também peleja para ver, ver o mundo do lado de fora da residência das famílias, ver para além da porta, ver sua interação com a comunidade e com o mundo, ver sua independência econômica, ver seus talentos se afluírem para além da vida privada. Na fala abaixo fica exposto como o machismo presente no cotidiano esconde um vasto mundo de possibilidades para o próprio entendimento de ser das mulheres em certas realidades.

[...] só que tinha as reuniões e meu ex-marido, pai dos meus filhos, ele não deixava participar, chegava o chamado de reunião em Boqueirão, ficava bem pertinho do dia de ir e ele não me deixava ir, a minha vizinha ia e eu não ia, quando minha vizinha chegava dizia assim: "ei, tem outra reunião tal dia", e aí tinha os eventos de bancos de sementes, tinha alguns eventos dentro de todo o movimento da ASA e minha vizinha dizia quando chegava "eita Fran, vai ter assim, assim, disseram que era pra tu ir", eu ficava toda animada, dizia que ia e quando chegava perto eu dizia que não precisa eu ir porque tinha outras pessoas, eu passei mais de anos nessa peleja (Entrevista Macambira).

A figura de Maria no Nordeste e no próprio Cariri Oriental é muito significativa, quantas Marias estão moendo neste exato momento? Moer teria significado da própria moagem do milho para diversos tipos de alimento. Deixou de moer, neste sentido, pode significar que o estoque de grãos já está no fim e há necessidade latente de chuva para que um novo ciclo de fatura se inicie. Quando a estiagem é muito longa o sertanejo sofre com a falta de recursos, logo clama pela chuva para voltar a moer.

Maria tem a tarefa de prover alimentos para a família, esse trabalho geralmente fica a cargo das mulheres, porém este papel na economia das famílias é invisibilizado, este fator é mais uma herança da colonização, neste caso, o patriarcado estabelecido é refletido em todas as camadas sociais, a questão de gênero pode ser exemplificada na fala abaixo.

Aí a questão das mulheres é pela questão da vulnerabilidade que tem, nós mulheres, do machismo que é entranhado muito no nosso cariri, o machismo é entranhado, inclusive a maioria das mulheres que pensa com um pensamento machista, não aceitam que a mulher possa ir e vir, que possa trabalhar, que possa ter sua vida bem independente (Entrevista Macambira).

A sobrecarga sobre as mulheres é uma questão relevante, é marcante o relato abaixo quanto à responsabilidade específica das mulheres em prover a água da casa.

Eu lembro muito bem a dificuldade nos cursos elas relatavam muito a questão da perda do horário pra ir buscar água, era muito sacrifício, principalmente pras mulheres, gastavam muito tempo, sem falar que muitas vezes a água não era adequada para consumo humano. As mulheres sempre iam buscar água e tinham que lavar as roupas lá nos barreiros de longe, eu acho que as mulheres estavam em todas as atividades (Entrevista Aroeira).

Em outro sentido, Maria mói porque, além da água, garante o alimento através de roçado e também o beneficiamento dos produtos, a criação de pequenos animais e a produção de ervas medicinais, Maria cuida dos filhos e lava roupa no barreiro. Moer, neste sentido, teria relação com reclamar, essa expressão popular na Paraíba se traduz em um resmungo: - Maria já está moendo, significa Maria já está reclamando.

Assim, Maria espera que a chuva alivie vários de seus duros fardos, espera moer o milho para deixar de moer sua própria vida, peleja pra ver já que seu olho cansou de chover.

5.4 Meu povo não vá "simbora"

Pela Itapemirim

Pois mesmo perto do fim

Nosso sertão tem melhora

O céu tá calado agora

Mas vai dar cada trovão

De escapulir torrão

De paredão de tapera

Os autores da música suplicam pela permanência do sertanejo (caririzeiro) contra a infame migração realizada pelo ônibus da Itapemirim,

amarelado pelo longo tempo em que insiste em transportar muitos carros cheios de sonhos e vazios pelo desapego do lar, é na insistência de se negar a cegueira do desenvolvimento, é na esperança de que São José mandará um bom inverno, de que será possível receber parentes já distantes para compartilhar o milho de São João, de que Santa Luzia abençoará as pedras de sal, de que as rezadeiras terão ervas para benzer, de que os terreiros continuarão a bater seus tambores.

Aceita-se que a dura condição da estiagem é semelhante ao fim, absolve-se os que não resistiram ao migrar, mas suplica pela permanência de quem ainda não foi, pois “o nosso sertão tem melhora”, se o céu passou nove meses calado é porque vem a tão aguardada chuva, que cai com a mesma violência dos nove meses de omissão, chega a “escapular torrão da tapera”.

Quantos filhos foram vistos partindo para “ganhar a vida” e perder o sertão? Essa realidade nos faz refletir sobre o grupo estabelecido pelo CASACO, que apresenta uma contraditória organização da juventude que se contrasta com o envelhecimento dos que reproduzem a agricultura cósmica dos roçados.

Há uma grande preocupação com a questão da sucessão, com os jovens do CASACO, as falas denotam a grande necessidade de uma mudança de narrativas com relação ao próprio ambiente semiárido e suas possibilidades de inserção da juventude nas atividades da agri(cultura).

Ronaldo mesmo tentou a vida na construção civil no sul do país, então se ele tivesse ficado lá, qual seria o futuro de Jeremias, filho dele? Ele não teria essa consciência que ele tem hoje em dia, de dizer “eu faço parte do GT da juventude aqui do CASACO”, ele não teria esse nível de consciência. Então é evitar que essa turma saia do semiárido por não ter água de qualidade, por não ter uma perspectiva econômica (Entrevista Jurema).

Ao mesmo passo que os jovens são destacados como frente de atuação do CASACO, os mais idosos permanecem em grande número na frente dos roçados e da criação animal. A propaganda da modernização fez efeito, ser agricultor tornou-se indesejável, no semiárido bombardeado pela omissão e incompreensão do estado, massacrado pela indiferença capitalista, é cada vez mais difícil a valorização dos tradicionais roçados cósmicos.

Mesmo assim, a juventude do CASACO foi citada como uma importante frente nas atividades de extensão rural agroecológica, e por distintas vertentes. São filhos de agricultores que conheceram a agroecologia e optaram por graduarem-se no bacharelado ou então são jovens que se inserem e se interessam pelas atividades produtivas muito cedo e que possuem uma narrativa positiva do cariri e do ser caririzeiro, que possuem consciência política e que discutem as causas e efeitos da omissão do estado, que buscam a desconstrução do patriarcado, que sabem a importância do MST e buscam justiça no acesso à terra e água no território.

No CASACO eu conheci primeiro o grupo de jovens, participei do primeiro grupo de jovens em 2013, isso de um grupo de jovens da zona rural mesmo, que trabalham com agricultura, eu participava mais no grupo da parte de artesanato, foi no final do ensino médio e aí a partir desse contato e por influência de meu pai que é agricultor eu me interessei por agroecologia, fiz o ENEM, passei e comecei a cursar, quando eu comecei na universidade comecei a fazer parte do NERA, núcleo de extensão rural lá da UEPB e fui entrando na outra parte do CASACO que era com os agricultores, então eu conheci os projetos do NERA, passei a ser bolsista em 2014, a partir daí eu comecei a participar de algumas reuniões dos agricultores experimentadores (Entrevista Mandacaru).

Mesmo perto do fim nosso sertão tem melhora, mesmo com tantas dificuldades a juventude floresce, o céu tá calado agora, mas vai dar cada trovão...

5.5 Bombo trovejou a chuva choveu

“fica tudo cinza, você vê tudo cinza, as pedras e as árvores ficam da mesma cor, tudo cinza, mas na primeira chuva todo mundo se anima, fica todo mundo feliz, todo mundo fazendo seu roçado e tá tudo verde” (Entrevista Mandacaru)

Após o período de estiagem no Cariri, ao cair das primeiras chuvas, a caatinga ou mata branca¹⁷ rapidamente recupera suas folhas e sua coloração esverdeada e como vimos anteriormente marca o início do ciclo dos roçados em consonância com a crença religiosa e o mundo cósmico. A volta das chuvas traz esperança ao caririzeiro, a resistência e a resiliência são tão fortes que basta a perspectiva de um novo ciclo para que a população vislumbre o verdejar e o florescer da caatinga.

Quem não conhece de perto o Cariri ou o Sertão, possui no imaginário apenas a pobreza, a fome, terra rachada, migrações forçadas, miséria, morte. Essa é a imagem construída pela mídia sobre o semiárido, e de fato, ao longo do texto temos evidenciado as dificuldades inerentes a esse ambiente, porém, as narrativas de quem não conhece o semiárido de perto, normalmente não alcançam as causas das mazelas. Para refletir sobre o semiárido é necessário observar os diversos efeitos da colonização, concentração de terras, patriarcado, domínio sobre a água, desmatamento e substituição da mata nativa por pastos, escravidão, catequização forçada, assassinatos em larga escala, e principalmente o epstemicídio ou processo de ocultação das contribuições culturais e sociais não assimiladas pelo “saber” ocidental.

Quando falamos sobre o epstemicídio, não estamos falando do passado, estamos em pleno processo de violência em relação aos saberes ancestrais, a globalização nada mais é do que a continuação da colonização das mentes, quando se narra o semiárido de forma negativa, dá-se continuidade ao esquecimento das causas. Qual o custo ambiental da colonização sobre o semiárido brasileiro? A qual custo os engenhos de cana foram abastecidos pelos produtos do sertão? Para onde foram as riquezas geradas por esta perversa trama socioambiental gerada pela colonização?

Assim, Galeano (2021), nos responde de forma rápida, “nossa derrota esteve sempre implícita na vitória dos outros. Nossa riqueza sempre gerou

¹⁷ O próprio nome do bioma, Caatinga, faz referência à sua ecologia – em tupi-guarani significa “mata branca”. A explicação para isso está em uma de suas principais características, a seca, que pode durar de 7 a 9 meses e faz com que o caule de diversas árvores fique esbranquiçado durante esse período. Se a Caatinga parece ser um grande deserto repleto de vegetação morta, ela na verdade apresenta uma flora e fauna de grande diversidade e adaptadas ao clima local (Schinaider, 2013).

nossa pobreza por nutrir a prosperidade alheia [...] Na alquimia colonial e neocolonial o ouro se transfigura em sucata, os alimentos em veneno”.

O semiárido foi engolido por ciclos de exploração e massacres, quando Galeano (2021) afirma, “o capitalismo central pode dar-se ao luxo de criar seus próprios mitos e acreditar neles, mas mitos não se comem”, nós temos uma boa base para discutir o mito do semiárido brasileiro, o mito de que as regiões áridas do mundo não serão palcos do desenvolvimento. Neste sentido o próprio desenvolvimento é o mito, quando a mídia narra o semiárido de forma negativa, está fechada no eterno ciclo de mitos criados para nos roubar a vida e a nossa própria noção do ser.

É um mito a noção de que o semiárido é pobre, improdutivo, de que passa fome e que é um problema para o Brasil. O semiárido vem sendo saqueado há muito tempo, o ciclo açucareiro no Brasil forjou o sertão nordestino exaurindo a maior parte das matas nativas por demandar animais de tração e alimentos do sertão. O capitalismo aliado a noção de desenvolvimento, com suas fórmulas prontas, desconsidera o próprio ser do semiárido, nega todo o seu potencial natural, massacra a cultura local, desconsidera os saberes, nega a própria existência dos povos ancestrais. Numa sociedade cada vez mais iludida pelos avanços científicos, nega-se a cosmovisão dos povos do semiárido.

Mas assim como o sabiá, que passa nove meses sem cantar e depois retorna a cantar com as chuvas, o semiárido e seus povos continuam a reproduzir a vida, se reinventa a cada novo ciclo de chuva. E para aqueles que desconhecem o semiárido, o CASACO é um exemplo da cegueira dos *outsiders* do semiárido. Basta observar que apesar de todas as dificuldades impostas pelas diversas formas de exploração e dominação não conseguiram ditar o fim do sertão.

Quando chove no Cariri vem a fartura!

**Choveu choveu
O bucho cheio de tudo que deu
Choveu choveu
suor e cansa depois que comeu
Choveu choveu
Zabumba zunindo no colo de Deus**

**Choveu choveu
 Água dos olhos que a seca bebeu
 5.6 Quando chove no sertão
 O sol deita e a água rola
 O sapo vomita espuma
 Onde um boi pisa se atola
 E a fartura esconde o saco
 Que a fome pedia esmola**

O bucho cheio de tudo que deu, os frutos do roçado, a partilha do alimento, a perspectiva de produzir para estocar, suor e canseira depois que comeu, a satisfação de garantir os estoques para a próxima estiagem. Esse trecho da música possui forte vínculo com o discurso citado abaixo, é um retrato da riqueza do Cariri, traduzido em alimentos de boa qualidade e que são reflexos da hibridização cultural, resultado de todas as condições já descritas.

[...] produzem o próprio alimento, vendem o leite mas produzem o próprio queijo... o leite, o queijo, a galinha de capoeira, os ovos, a carne, produzem o máximo que eles podem, se importam muito com a alimentação. Não é só pra venda ou para propaganda de seus produtos, realmente acreditam nisso e começam pela casa, pela alimentação. Sempre o feijão, a época de feijão verde é a melhor daqui, quiabo maxixe, milho, jerimum, leite e carne de caprino sempre tem, criam porcos, tem batata doce e as hortaliças, no arredor de casa sempre tem um canteirinho, mesmo que não dê pra vender mas tem alface, couve, alguns pés de tomate, geralmente tomate cereja que é bem mais fácil, uns pezinhos de pimentão pra casa mesmo, porque pimentão é um dos que tem mais veneno aqui, eles fazem questão de produzir o deles, mesmo que não seja pra venda fazem questão de produzir o deles, tem pimenta, maracujá, quase toda casa tem, os roçados é por época, só quando chove (Entrevista Mandacaru).

Com tamanha fartura, fruto dos roçados que uniram as diversas religiões para abençoar o caririzeiro com a chuva, a zabumba aparece no colo de Deus, são as religiões todas somadas na fé deste povo, para que finalmente o olho umedeça, não pela tristeza, mas pela felicidade, “a água dos olhos que a seca bebeu”. É através dessa resistência e resiliência que enxergamos a diversidade e riqueza do semiárido, das contradições nasceu um povo forte e ciente do local que o cerca, que disfarça suas crenças para sobreviver, que se finge de cego com o descaso do mundo capitalista, que desafia o preconceito

da noção de desenvolvimento. É a fatura escondendo o saco da esmola, os sapos voltam para as poças e vomitam espuma, o boi se atola na lama.

Chega o tempo da colheita, a gente colhe, quando a gente tem roçado todo dia a gente colhe, a gente tem essa obrigação de colher todos os dias, pra gente ter, guardar, armazenar, em 2020 eu enchi um freezer de feijão verde, já debulhava, lavava direitinho, já guardava em saquinho já congelava os saquinhos pronto pra ir pro fogo, então eu comi feijão verde ainda até muito tempo, maxixe a mesma coisa e depois o resto que seca no roçado, o feijão, a fava, o milho, então assim que seca tem também o tempo da colheita deles, depois debulhar, a gente faz tudo isso manual (Entrevista Macambira).

No Brasil, os anos 90 marcam a queda da chuva no semiárido no campo das novas ideias, das novas organizações, da perspectiva de uma reconciliação entre o semiárido e o ser humano. São as primeiras chuvas da Articulação do Semiárido, organizada enquanto movimento social, ganha um marco teórico, a Declaração do Semiárido Brasileiro¹⁸, para uma promover uma mudança na própria noção de ser no semiárido, coloca em xeque a noção de combater a seca e faz emergir o entendimento sobre como conviver com o semiárido.

O entendimento da convivência com o semiárido renovou a fé e a esperança do povo, estruturou e instrumentalizou as pessoas para que elas narrassem suas próprias histórias, empoderou o povo para que pudessem se reinventar e reencontrar seus próprios “eus”, possibilitou a ontologia do ser caririzeiro ou do ser dos povos do semiárido. Libertou o povo das narrativas da mídia, desmistificou o desenvolvimento, gerou alternativa ao capitalismo cego, permitiu que as pessoas pudessem encontrar sua própria forma de vida mesmo com as condições impostas por todos os ciclos de exploração e invisibilização do potencial endógeno do semiárido.

A ASA é o levante dos povos do semiárido, esta movimentação social, fluida como a água que cai do céu em forma de chuva, tem a difícil missão de desfazer o imaginário sobre o semiárido, assim como dá a possibilidade do

¹⁸ Considerado um documento de ruptura com a filosofia e as ações do combate à seca, a Declaração aponta medidas estruturantes para o desenvolvimento sustentável da região, pautada um conjunto de medidas políticas e práticas de convivência com o Semiárido e, nesse contexto, propõe a formulação de um programa para construir um milhão de cisternas no Semiárido Brasileiro (ASA, 2022).

surgimento e desenvolvimento de novas identidades, que podem ser formadas a partir de antigas práticas, como a agricultura de roçados cósmicos.

Ninguém melhor do que o povo para narrar sua própria realidade, é por isto que os movimentos sociais conseguem imprimir a real narrativa sobre o semiárido. A ASA como fio condutor da revolução de narrativas sobre o semiárido deu voz a quem não a tinha, deu visão a quem foi cerceado por muito tempo, permitiu a retomada da autoestima, choveu em terra rachada pela exploração.

5.7 Seu boiadeiro por aqui choveu Seu boiadeiro por aqui choveu Choveu que amarrotou Foi tanta água que meu boi nadou

Como vimos no capítulo 4, a cultura desse local foi moldada pela criação de gado, os índios tapuias, empurrados pelo avanço dos bandeirantes, foram mortos em guerras sangrentas, os que resistiram, foram catequizados em incorporados ao sistema de produção dos colonizadores, formando assim uma cultura híbrida, na qual a criação animal conduziu a dinâmica social e a exploração da mão dessas pessoas.

[...] então o roçado geralmente é cheio de palma, porque aqui tem a questão forrageira, é a palma forrageira, todo mundo cria, **e o fator da criação de animais é a nossa cultura**, isso aí é essencial, então o roçado ele sempre tem palma e em seguida no tempo de inverno a gente enche de milho, feijão, fava, jerimum, melancia, aquele melão doce, quiabo, então tem uma variedade, e a gente faz o roçado e faz a limpa, aqui a gente não tem a questão de colocar veneno (Entrevista Macambira).

Ainda hoje a criação animal segue sendo um fio condutor de dinâmicas sociais, somadas à ausência do estado e os efeitos da colonização, a população do Cariri segue se reinventando.

Na verdade, a agricultura familiar, as famílias dessa região, pelas condições climáticas, pela limitação da água, a estação chuvosa ela é bem curta e irregular no tempo e no espaço e aí você tem essas famílias agricultoras que buscam resistir nos seus agroecossistemas de forma muito criativa, eles fazem uma verdadeira engenharia de

estratégias para poder conviver ali, e se viabilizar economicamente, socialmente e isso é bastante desafiador (Entrevista Juazeiro).

A questão da ocupação do sertão pelas criações de gado gerou uma situação de degradação da caatinga, sendo que em algumas áreas do território já apresentam índice severo de desertificação. Esta condição aliada ao regime escasso de chuvas impõe ao caririzeiro um desafio único para a manutenção de uma produção estável.

É um território semiárido, temos cerca de 70% ou mais em processo de desertificação, o trabalho de retirada de matas nativas nos latifúndios ainda é uma realidade, é um lugar que ainda polui o rio com uso de agrotóxicos e ainda mantém muito a questão do coronelismo e grupos políticos das oligarquias da região (Entrevista Palma).

É por essa razão que práticas como coivara e pousio não são utilizadas com tanta frequência pelo grupo de pessoas envolvidas com o CASACO, a caatinga que restou após a intensa exploração com gado no sertão já não permite a ancestral prática da agricultura itinerante tupi, origem das práticas de pousio e coivara, outro ponto relevante é que a agricultura familiar, ou os camponeses que interagem com o CASACO, possuem espaços limitados de produção, reitera-se a questão dos latifúndios e domínio do coronéis na região.

Apesar da degradação da terra, porque essa cultura de queimar é muito forte, do uso do veneno, muito forte em nossa região e assim como a gente sabe que a agricultura familiar, que as famílias têm poucas terras, quem tem muita terra aqui na região é quem tem bastante poder, quem comanda as terras da região do Cariri são o poder, são as pessoas que tem o poder, quem tem muitas terras, aí fica aquelas famílias que querem fazer algo diferente mas que muitas vezes não tem terra ou quando tem fica comprometida com o uso do veneno, uso da degradação, eu diria que é um canto bom de se viver, o Cariri é rico, mas assim como tem esses casos fica complicado, mas é uma ambiente que a gente vê que tem (Entrevista Aroeira).

Portanto, é complicado continuar a reprodução da prática completa dos tupis com relação aos roçados. Este contexto exige uma readaptação dos roçados cósmicos, porém os aproxima de outras técnicas indígenas, ligada aos Sistemas Agroflorestais.

Quanto mais o agricultor consegue avançar na transição agroecológica de cada propriedade e de cada experiência, mais ele se distancia da prática da coivara porque uma das estratégias é a estocagem de ração e com a estocagem de ração você diminui essa prática da coivara, quando você consegue avançar na estruturação e divisão da propriedade você consegue avançar na proposta do pousio e quando você consegue estruturar a parte do manejo de solo você consegue salvar um maior número de plantas, aí você consegue estruturar um processo agroflorestal (Entrevista Palma).

Todo o processo de ressignificação do semiárido estimula o debate sobre formas de reaproximação do ser humano com a natureza. No Cariri Oriental e de acordo com os relatos das pessoas entrevistadas, foi possível perceber uma especificidade muito relevante sobre isso. Trata-se de uma herança indígena muito importante para este povo, trata-se de uma forma de uma forma de regulação entre o ser humano e a natureza. Todas as pessoas entrevistadas, quando perguntadas sobre o mundo dos encantados, tinham a resposta na ponta da língua, começaram a contar inúmeras histórias sobre a Comadre Florzinha (ou Maria Florzinha).

Ah! Maria Florzinha eu vejo sempre, ainda essa noite ela assobiou, foi, assim, a gente sempre teve essas histórias... a questão de Maria Florzinha, a gente criou-se com isso, muito forte de ter noite que os cavalos corriam a noite todinha, amanheciam com a crina toda trançada, com o rabo trançado, aí teve uma vez, meu tio, ele disse que foi a Comadre Florzinha que deu uma surra nele, de uma pisa de urtiga lá no riacho. Ainda ontem o neto dele disse que o avô tinha levado uma pisa de urtiga porque não respeitou Maria Florzinha. Aqui na minha comunidade é um pouco barulhenta já, mas quando fica certas horas da noite, aí essa semana mesmo ela assobiando, de ontem pra hoje eu escutei ela assobiar (Entrevista Macambira).

A comadre florzinha é uma entidade que protege as matas, as florestas e os bichos, faz parte da cosmovisão de povos indígenas. Esse tipo de coisa presente no imaginário e na vida cotidiana dessas pessoas colabora como uma forma de regulação da natureza, como descrito no relato abaixo.

Já ouvi demais [sobre a Comadre Florzinha], é o que mais tem, aqui essas histórias dá pra passar uma tarde e uma noite todinha ouvindo, que fazia as tranças nos cavalos, que quando você ia caçar tinha que levar fumo e deixar numa pedra para ela, tinha o tempo de caçar também se fosse no tempo errado elas não deixavam caçar, assustava os cachorros, assobiava, dava pisa de urtiga, ouvi muito essas histórias de Comadre Florzinha, segundo meu pai e meu tio eles passaram por uma situação dessas aí quando foram caçar, não era o tempo de caçar e eles foram atrás de rolinha, só que elas

estavam no ninho ainda e não era pra eles pegarem rolinha nesse tempo porque os filhotes estavam muito pequenos ainda, aí eles disseram que viram um casal de coruja que não era comum de se ver, quando chegaram perto com o candeeiro, assopraram e apagaram o candeeiro deles e saíram assobiando perto deles, acharam o caminho de casa rapidinho (Entrevista Mandacaru).

Com o surgimento da ASA, a narrativa da agroecologia torna-se presente na vida das pessoas entrevistadas, a ASA é justamente a porta aberta para tudo que a agroecologia representa na vida dessa população. Neste contexto surgiram diversas possibilidades que ressignificar a produção e a vida no semiárido, inegavelmente com grandes desafios, como vimos na fala de Célia, a condição de degradação do solo se soma ao regime pluviométrico restrito do Cariri, pensar na estabilidade de produção nestas condições é um enorme desafio para a população.

Abre-se também uma porta para além do mundo material e de produção capitalista, abrem-se portas para que o roçado, que já foi chamado de consórcio da fome, se torne o roçado cósmico, que estamos citando ao longo do texto.

O Cariri Oriental e mais especificamente o grupo formado no CASACO passam por uma série de dificuldades, que são ligadas à exploração das terras do sertão paraibano com produção de gado, dinâmica estabelecida ainda no processo de colonização. Essa condição de exploração gerou degradação ambiental, concentração de terra e água e desencadeou muitos problemas sociais, o epistemicídio de povos afro indígenas através da catequização ou do extermínio de povos inteiros, além da característica extração de recursos naturais pela atividade de criação de gado, deslocando essa riqueza para o litoral.

A situação de exploração do povo e do meio ambiente não foi cessada após o período de colonização, o avanço do capitalismo gerou maior contradição do meio natural com as atividades com fins lucrativos, a modernização seguiu a cartilha epistemicida da colonização, na esteira do desenvolvimento os saberes dos povos do semiárido foram totalmente invisibilizados, as estratégias governamentais desconsideravam até mesmo o próprio ambiente semiárido, suas receitas prontas não cabiam nessa realidade.

Assim o semiárido permanecia como reserva de mão de obra barata, desencadeando migrações em massa para os centros econômicos do país. A fragilidade social gerada por estes fatores deixou marcas profundas que atingiram grupos sociais específicos como jovens e mulheres. A cegueira em relação ao semiárido somado aos efeitos da colonização construiu uma dinâmica social perversa e exploração da vida humana.

Apesar de todas as formas de exploração e da negação das diversas culturas presentes nessa frenética dinâmica social, foi possível identificar na realidade estudada, uma série de elementos que nos remetem à cultura de povos afro indígenas, relacionadas a fé, religiosidade e sua intrínseca relação com a produção de alimentos. Foi possível identificar que os ciclos dos roçados tradicionais são entrelaçados a modos de produção indígenas, santos católicos e ainda a mistura de tudo isso na figura das rezadeiras.

Essa relação de fé, essa questão religiosa, se entrelaça com a condição de longas estiagens, característica natural da localidade. Toda a degradação ambiental gerada pela colonização, modernização e avanço do capitalismo, acentua muito os efeitos das longas estiagens, a questão da água entra em fusão com a produção de alimentos, religiosidade e manutenção da própria vida.

Apesar das dificuldades citadas, houve uma grande virada com relação às narrativas do próprio semiárido com o levante dos povos por via da organização popular. O trabalho desenvolvido através da ASA proporcionou a valorização do semiárido como espaço de produção de sua própria história, permitiu a emergência de narrativas positivas e criação de estratégias endógenas de melhoria das condições de vida e inclusive de repensar a identidade e a própria noção do ser, no contexto estudado.

A agroecologia tornou-se presente na vida dessas pessoas, assim como as políticas públicas viabilizadas pela ASA. Neste sentido a organização social pode ser entendida como a chuva que retornou ao semiárido após um longo período de estiagem. Há esperança depositada nas mãos das agricultoras e agricultores, jovens e idosos somam suas energias na (re)criação do ser do semiárido.

6 CON (BEM) VIVER NO SEMIÁRIDO: PORTAS ABERTAS PARA SE PENSAR O BEM VIVER NA EXTENSÃO RURAL AGROECOLÓGICA

A extensão rural agroecológica pode ser considerada como um importante fator na mudança de narrativa em relação ao semiárido e especificamente na vida das pessoas que atuam junto ao CASACO, porém isso não quer dizer que seja protagonista neste processo. Muito antes das políticas geridas pela ASA ou da própria inserção da agroecologia na vida dessas pessoas, longas batalhas foram travadas, como foi visto, a colonização impôs desafios imensos aos povos do sertão, depois o avanço do capitalismo e a modernização da agricultura impuseram outras dificuldades.

A modernização da agricultura e a própria noção de desenvolvimento desprezavam o conhecimento popular da agricultura, os “milagrosos” pacotes tecnológicos não deram conta das dificuldades impostas pelo ambiente semiárido, pelo contrário, a agricultura modernizada colaborou para acentuar a diferença social e degradação ambiental, decorrente do processo de colonização.

As agricultoras e os agricultores do Cariri Oriental lidam com essas questões constantemente e buscaram alternativas ao modelo vigente. Neste sentido, a igreja católica e várias ONG's que já trabalhavam a temática da agricultura de base ecológica interagiram com o coletivo de agricultores experimentadores, que mais tarde viriam a se chamar de CASACO. A história do CASACO parte principalmente da necessidade das pessoas em lidarem com as longas estiagens e o domínio dos coronéis, que aprisionam terra, água e recursos, uma ampla concentração de poder.

Com o início do Programa 1 Milhão de Cisternas, o CASACO ganha mais um aliado na busca por autonomia, com a emergência da narrativa de convivência com o semiárido, o CASACO passa a incorporar a agroecologia em suas ações em mais de uma frente, com influência de universidades, institutos de pesquisa, ONG's, Movimentos Sociais do Campo, passou a construir conhecimento de forma coletiva, se beneficiando de cada nó firmado em uma complexa rede de relações.

6.1 Os fios tecidos: As histórias do CASACO

É interessante notar, como o primeiro tópico das entrevistas, sobre como o indivíduo interage com o CASACO pela primeira vez, gerou a narrativa das histórias de vida das pessoas. Como [Angico], que conta a história de como chegou a fazer contato com o CASACO e interagiu com o coletivo durante o trabalho realizado em diversas organizações pela qual passou.

[...] eu estou falando disso porque eu vim pra Paraíba, exatamente, para trabalhar no PATAC, então eu trago esse histórico, participei muito do diálogo e do trabalho com Padre Porciano e eu, particularmente, já tinha um diálogo com [Palma], de formações e encontros da própria ASA Paraíba, então já havia esse elo e essa construção [...] e aí, eu, particularmente, só acompanhava isso um pouco de longe, porque depois eu saí do PATAC, depois fui pra AS-PTA e depois passei um tempo fora da AS-PTA e aí eu me encontrei com [Palma] [...] Nesta estrada, neste caminho, eu cheguei no NERA, e lá eu tinha uma tarefa de reaproximar a UEPB, a universidade, das organizações que fazem agroecologia na Paraíba e ainda, os movimentos sociais de uma forma geral, neste processo eu me aproximei do CASACO (Entrevista Angico).

A Entrevista com [Angico], nos revelou sua interação com o CASACO em diferentes organizações, PATAC, AS-PTA, NERA e INSA, em momentos diferentes de sua vida.

A entrevista com [Juazeiro] também nos revela que o sujeito migrou de seu lugar para encontrar com o CASACO na Paraíba, [Juazeiro] também não é paraibano, natural do Ceará, chegou na Paraíba para estudar e daí em diante permeou por algumas organizações que interagiram com o CASACO, como AS-PTA, INSA e hoje em dia o Procase, programa de desenvolvimento e de apoio à agricultura de base sustentáveis para a região do Cariri, financiado pelo FIDA - Fundo Internacional de Desenvolvimento da Agricultura.

Quando foi em 93, eu chego aqui na Paraíba, pra fazer o curso de engenharia florestal na UFPB [...] nesse período eu trabalhei como estagiário na AS-PTA e quando foi em 99, eu fui contratado e passei a fazer parte da equipe técnica da AS-PTA, do projeto Paraíba, região do Agreste, nessa região da Borborema, trabalhei durante doze anos nesse projeto e quando foi em 2012 eu vim fazer parte da equipe do núcleo de desenvolvimento social no Instituto Nacional do Semiárido - INSA, e a partir dessa experiência nossa no INSA, eu passei a ter um contato mais direto com as experiências do trabalho que o CASACO desenvolve nessa região do Cariri, especificamente mais o Cariri Oriental (Entrevista Juazeiro).

Já [Facheiro] e [Jurema], entram em contato com o CASACO por meio do NERA-UEPB, através de projetos de extensão rural em articulação com movimentos sociais. [Jurema], porém, já tinha contato com o PATAC, atuando na criação e multiplicação de tecnologias sociais.

Eu conheci primeiramente, das ONG's da Paraíba, o pessoal do PATAC, na época eu era extensionista da UEPB e a gente ficou tomando conta de um projeto chamado: Projeto de Execução descentralizada, onde tinha a prefeitura de Campina Grande, prefeitura de Puxinanã, PATAC e UEPB, na época eu representava a UEPB, era um projeto de revitalização da bacia do rio Bodocongó. Foi quando eu conheci Irmão Urbano e a Utopia, que é a organização não governamental de pesquisa que ele criou, Irmão Urbano foi o criador do PATAC, a partir desse momento a gente começou a entender um pouquinho esse universo da agroecologia em todas as suas dimensões, a dimensão ambiental, a dimensão ética, a dimensão política, a dimensão cultura e a partir do PATAC nós começamos a adentrar no universo de outras instituições não governamentais que buscam viabilizar tecnologias sociais (Entrevista Jurema).

As falas nos mostram uma complexa rede formada entre instituições e pessoas, que permite uma densa interação interinstitucional, grande transição dos sujeitos entre as instituições.

[Macambira] se aprofunda mais e relata um passado mais distante, que acaba desembocando na chegada das cisternas.

Minha participação no CASACO foi a partir de 2006, de fato eu sou uma pessoa que nasci lá no mato numa comunidade bem distante e até a escola eu fui frequentar a escola pela primeira vez com treze anos de idade, foi quando eu vim alcançar uma sala de aula, porque a escola era muito longe e a minha família muito pobre [...] Quando foi em 2005 chegou essa história de um padre que ia conseguir cisterna [P1MC] pra comunidade, eu mesma fui fazer o levantamento nas casas com um caderno e um lápis, peguei o nome de vinte e duas famílias que precisavam, que eram todas as famílias que tinha na comunidade (Entrevista Macambira).

[Aroeira] relembra que o grupo de jovens, organizados no CASACO, formou-se durante o processo de interação com a ASA, a sua própria história se mistura com a do CASACO.

Assim, eu entrei no CASACO enquanto jovem, eu comecei a participar do CASACO, dos movimentos, das reuniões e foi quando

eu entrei no GT de juventude, na verdade não existia, quando eu entrei não existia o GT formado, mas com o decorrer do tempo foi se organizando e aí conseguimos organizar um GT de juventude dentro do CASACO, a partir da ASA - a Articulação do Semiárido (Entrevista Aroeira).

Houve também o relato de [Mandacaru], que escolheu seu curso de graduação após a interação com o CASACO, outro relato relevante é o da família de [Umbuzeiro], que voltou ao Cariri após morar no Sudeste, seu filho foi citado com muito orgulho, como jovem que faz parte do GT de Juventude. Dá para perceber que, para contar como a trajetória de cada um se encontra com a experiência do CASACO, é necessário expor o histórico da própria vida, isso porque a experiência do CASACO se soma à história de vida das pessoas.

Já sobre a história do próprio CASACO, [Angico] nos dá algumas pistas, sabe-se que já havia uma organização antes da chegada da ASA.

Se formos para as sementes que foram lançadas, que deram origem ao CASACO então você vai para o final de 90 e início de 2000, onde o PATAC, pela história do PATAC, já mantinha relação com várias paróquias da diocese de Campina Grande e aí a paróquia de Boqueirão tinha um dos padres que tinha um trabalho com o PATAC desde quando ele era pároco de Soledade, então quando ele foi pra Boqueirão, daí a ASA Paraíba começou os primeiros projetos que deram origem ao Projeto Um Milhão de Cisternas. Eles tiveram como organização de vínculo, um convênio o PATAC, então nisso o trabalho que a própria ASA faz, de parceria com as organizações, então o PATAC, oficialmente, assumiu o projeto piloto depois do demonstrativo do P1MC e foi executando sempre em parceria com as organizações da ASA e aí nesse caso foi a paróquia de Boqueirão uma delas e aí o pároco, o Padre Porciano, ele que vem dessa abordagem e da tradição da teologia da libertação, da comunidade fé e política, o projeto fé e política (Entrevista Angico).

Antes da relação estabelecida com a ASA, entre 70 e 90, o PATAC desenvolvia projetos articulados com Comunidades Eclesiais de Base e movimento sindical, dentro do escopo de trabalho, multiplicação de bancos de sementes comunitárias, curva de nível, criação de abelhas e uso de tecnologias sociais, como cisternas e canteiros econômicos. [Jurema] citou Irmão Urbano, dentro do PATAC, como uma das pessoas que estavam buscando tecnologias sociais e formas alternativas para a agricultura no contexto semiárido, é importante destacar esse tipo de ação para reafirmar a origem dos trabalhos realizados pelo PATAC, que posteriormente influenciou na chegada da política

pública de cisternas ao território e também o trabalho desenvolvido pela parceria NERA / UEPB e CASACO, pela implementação de tecnologias sociais, como dessalinizadores solares.

Os dessalinizadores começaram com Irmão Urbano, na verdade ele encontrou na literatura e levou pra Redentorista, lá para a Utopia e quando eu levava os alunos pra conhecer os projetos que ele desenvolvia lá, foi quando eu conheci o dessalinizador, as ONG's, de uma maneira geral, não acreditaram no dessalinizador como um tecnologia que pudesse, de fato, chegar até o agricultor. Acreditavam na cisterna, acreditavam no canteiro econômico e outras tecnologias que eram desenvolvidas por Irmão Urbano (Entrevista Jurema).

É justamente a década de 70, período demarcado pelas narrativas da agricultura de base ecológica, que se iniciam os trabalhos do PATAC, essa mesma organização, anos mais tarde, viria a se somar com várias outras do semiárido inteiro, gênese da ASA Paraíba. A partir de 90, o PATAC inicia a discussão sobre acesso à água.

Na década de 90, começa a desenvolver junto com organizações parceiras, ações em rede em várias comunidades e municípios onde também foi protagonista do acesso à água de beber de qualidade no Semiárido paraibano, construindo assim, a primeira cisterna de placas, no município de Soledade no Cariri. Em 1993, em pleno período de estiagem prolongada que atingia o semiárido brasileiro, o PATAC fundou com outras organizações a Articulação do Semiárido Paraibano (ASA Paraíba), rede estadual de famílias agricultoras e organizações que atua na perspectiva da agroecologia e da convivência com o semiárido (ASA 2021).

O PATAC é uma organização extremamente relevante na linha histórica do CASACO, em parceria com o PATAC, se iniciam as discussões em torno da construção de cisternas. Anos mais tarde essa articulação resultou na chegada do P1MC – Programa 1 Milhão de Cisternas ao Cariri Oriental, por meio de padre Porciano.

Depois que o Padre Porciano sofreu pressão por parte dos políticos locais de Boqueirão, que não se interessavam que as comunidades se organizassem, que fossem desconstruindo essa relação clientelista e assistencialista, foi feita uma pressão muito grande e o Padre Porciano saiu de Boqueirão e aí essas comunidades já estavam organizadas em torno desse trabalho na perspectiva de convivência com o semiárido (Entrevista Angico).

A ASA, ao chegar no território do Cariri Oriental, encontra um coletivo que já se organizava em torno da agricultura alternativa no contexto do semiárido, influência de padre Porciano, que conforme os relatos, sofreu pressão por parte dos políticos locais, sendo transferido para outra paróquia.

[...] a gente chegou a reunir 300 agricultores e agricultoras com apoio da igreja católica e com isso os poderes políticos da região não gostaram e começaram a perseguir esse trabalho, com isso, foi retirado o padre da paróquia que nos dava apoio e perdemos o apoio da igreja católica, daí a gente começou a discutir que precisava de um nome, não dava pra ser só um grupo e através da política de cisterna, nós nos tornamos um coletivo, o Coletivo ASA Cariri Oriental, aí a gente criou a sigla que chama mais atenção que é o CASACO (Entrevista Palma).

A experiência com Padre Porciano deixou terreno fértil para a articulação do grupo de agricultoras e agricultores, a partir das formações e do aparato institucional da ASA, o coletivo se estruturou e fomentou a narrativa da agroecologia e da convivência com o semiárido. A fala abaixo denota a importância de [Palma] no processo de construção do CASACO, assim como o encontro com [Angico], outra figura central no processo de desenvolvimento do coletivo.

[...] e aí [Palma] tem um papel muito importante, começou a se organizar enquanto rede e depois oficialmente passaram a se chamar Associação CASACO, existe um nome formal, mas enquanto rede era o Coletivo Cariri Oriental e aí, eu, particularmente, só acompanhava isso um pouco de longe, porque depois eu saí do PATAC, depois fui pra AS-PTA e depois passei um tempo fora da AS-PTA e aí eu me encontrei com [Palma] (Entrevista Angico).

Falar da história do CASACO é impossível sem citar a figura de [Palma], citada com referência no trabalho com o CASACO por todas as pessoas entrevistadas. Sua fala é muito significativa quando relata: “Ao mesmo tempo que a gente se formava, formava também novas pessoas”.

No relato a seguir, [Palma] nos conta como se deu o processo de institucionalização do CASACO e como os sujeitos do coletivo passaram a assumir a condição de quem descobria a agroecologia e compartilhava com os demais membros do coletivo. Estes sujeitos passaram a assumir o papel de

extensionistas, tendo a agroecologia como fonte da descoberta de alternativas e guia condutor das ações.

O CASACO, hoje, é um coletivo, Coletivo ASA Cariri Oriental, mas também é uma associação. Criamos um CNPJ e se transformou em uma pessoa jurídica, mas não iniciou como CASACO, a partir de 2006 com a atuação do PATAC, para a construção de cisternas, a gente inicia fazendo a gestão territorial do projeto, na seleção de famílias, no apoio à construção das cisternas, na parte de formações, promoção de intercâmbios, tudo que tinha relação do trabalho de agroecologia no estado da Paraíba, pra gente era tudo novidade, na época eu era professora concursada do município de Boqueirão, fazia um período professora e outro me aproximando desse trabalho com agroecologia no território do Cariri Oriental da Paraíba, então a gente passa, de 2006 até 2012, mais nesse processo de construção do conhecimento, ao mesmo tempo que a gente entendia essa questão toda da agroecologia, estávamos buscando pessoas que pudessem somar na causa. Em 2006 a gente começou a fazer encontros regionais da agricultura familiar (Entrevista Palma).

O CASACO se institucionalizou com apoio de diversas organizações que formam uma rede de apoio, porém, diferente de outros territórios, não possuíam assessoria técnica própria. Então, o P1MC deu início a um novo ciclo da organização popular, agora denominada CASACO e com CNPJ próprio, permitiu estrutura e apoio para sistematizar experiências, promover intercâmbios e formações, para fortalecer sua organização. No caso, o CASACO se tornou sua própria assessoria, as pessoas que integravam o CASACO assumiram papéis mistos de interagir com as instituições (serem formados) e promover o diálogo dentro do coletivo.

[...] diferente das outras organizações de outras dinâmicas territoriais da ASA, o CASACO, tinha que cumprir também um papel de assessoria, então tinha essa figura integrativa, complementar. Eu digo que é diferente das outras dinâmicas por que você tem o coletivo que tem como assessoria o PATAC, tem o território do Polo da Borborema, que tem como assessoria a AS-PTA ou você tem o território do Curimataú, que tem como assessoria o CEOP, se for pro Médio Sertão, lá tem sua assessoria também, tem cerca de três assessorias... tem inclusive a Caritas de lá [...] De certa forma o CASACO é uma organização relativamente nova, e daí quando foi se construindo, foi exatamente a partir desses processos e das oportunidades que teve para constituir a sua equipe, sua estrutura foi a partir da própria ASA Paraíba e ASA Brasil, a partir desses convênios, é diferente de organizações como o próprio PATAC e AS-PTA, até mesmo a CPT né? No caso, a CPT, como organização mais antiga, num processo de construção bem mais anterior, então essas organizações passaram e vivenciaram processos que o CASACO não vivenciou, que é o fato de você ter organizações da cooperação nacional e internacional que possibilitava essa construção e essa

organização e montagem dessas equipes, inclusive formando equipes profissionalizadas, e essa oportunidade o CASACO não teve, foi se fazendo pela ação (Entrevista Angico).

O CASACO é formado por um grupo de agricultoras e agricultores, que já estavam organizados entorno da narrativa das tecnologias alternativas, neste ponto chegaram as políticas públicas de cisternas e aqueceram as discussões sobre organização social e agroecologia, promovendo a virada da narrativa pela da noção de convivência com o semiárido.

Por meio da ASA, o coletivo conseguiu apoio para realizar formações e intercâmbios, ao passo que iam se formando, perceberam a necessidade de institucionalização para acessar recursos e manter quadros.

Em 2008 a gente criou a associação pelo fato de ter CNPJ, a gente precisava construir projetos e em 2012 a gente decidiu criar o grupo de agricultores experimentadores porque a gente entendeu que uma coisa era fazer agroecologia no Brejo e outra coisa era fazer agroecologia no Cariri Oriental. Depois, em 2013, a gente entendeu que o conhecimento tinha que ser sistematizado e compartilhado, em 2015 a gente entendeu que não dava pra discutir agroecologia e depois comer comidas convencionais, aí a gente criou a Cozinha Olaria e começou a cozinhar só com produtos agroecológicos produzidos pelos próprios agricultores... Dentro do nosso território foi se expandindo para cidades e eventos fomentados pela ASA e depois também fora da ASA. Rompemos a barreira da comercialização de produtos para além do grupo estabelecido entorno da agroecologia, a gente foi fazendo isso tudo em paralelo ao programa um milhão de cisterna, o programa nos dava condição de fazer intercâmbios e formações (Entrevista Palma).

O CASACO começou a surgir nesse tempo, justamente pela chegada do projeto no Cariri Oriental, o CASACO teve necessidade e buscar em cada município, duas ou três, que se unia num cordão só, pra pensar, pra planejar, pra buscar melhorias, e aí foi que surgiu o CASACO, foi surgindo dentro do território pessoas chave pra participar dos eventos e reuniões, planejar e dar encaminhamento ao programa, Então a gente diz sempre que o CASACO é filho, ele foi criado pela necessidade do P1MC, foi a necessidade que fez criar o CASACO e ele é filho da ASA porque aí já tinha a Articulação do Semiárido, a ASA que era algo maior que já pensa em nível do Estado (Entrevista Macambira).

Portanto, no contexto da extensão rural agroecológica desenvolvida pelo CASACO, encontramos sujeitos com diferentes origens, alguns são profissionais das ciências agrárias e que trabalham com a temática da agroecologia em universidades, instituições de pesquisa e ONG's. Mas existem

os sujeitos que são atendidos e ao mesmo tempo colaboram no processo de construção do conhecimento, ou seja, esses sujeitos não são parte da mudança, eles são a própria mudança, eles vivem o processo no todo.

Acho que todo o processo de formação proporcionado pelo P1MC, formação das equipes, também foi interessante nesse processo e percebo que a equipe foi se formando pela prática, associado a esses momentos de formação e muito assim, na coragem, na coragem de tentar fazer e conseguir fazer, eu acho que a presença das mulheres traz esse perfil, essa característica da coragem de fazer e fazem, quando elas pegam uma tarefa elas fazem (Entrevista Angico).

Nessa dinâmica entre formações, intercâmbios e institucionalização, o CASACO formou um coletivo formalizado apto a receber e gerir recursos de políticas públicas e de fundos internacionais. Ao passo que recebiam formações políticas e técnicas.

O CASACO é um importante ator da Articulação do Semiárido e do movimento agroecológico e é fundamental, porque consegue incidir em políticas públicas, acaba funcionando como instrumento dos movimentos sociais, os movimentos devem criar, inclusive, esses tipos de instrumento, é uma organização jurídica que pode receber recurso, pode ser fortalecida, pode ter um programa. Mais do que reuniões de articulação existe uma vida de organização da sociedade civil ali que é pulsante no território e se articulando com esses movimentos maiores, bebendo desses movimentos maiores e aportando nesses movimentos maiores, então esse exemplo CASACO e ASA é uma referência muito importante (Entrevista Facheiro).

O CASACO foi se costurando a partir de relações interinstitucionais e das oportunidades geradas, no processo foi se rasgando, costurando e se reinventando. É resultado de todas as relações estabelecidas, desde o final dos anos 90, até sua institucionalização. Destaca-se da história do CASACO a origem de auto-organização, com auxílio de relações já existentes e de novas relações estabelecidas a partir das políticas de cisterna e dos diálogos em torno da agroecologia.

6.2 Extensão Rural Agroecológica: As costuras para a formação do CASACO

O CASACO, enquanto organização social, precede a chegada da ASA no território, com a institucionalização, assume-se como gestor do P1MC, passando então a planejar as próprias ações. Através de convênios e articulações também fomentou a entrada agentes externos como universidade (UEPB), instituto de pesquisa (INSA), organização que faz gestão de fundos internacionais em parceria com o governo do estado (PROCASE) e também com o Projeto Eco-Mudança. Os sujeitos do CASACO também participam de redes compostas por diversas organizações, que discutem as temáticas: sementes, geração e gênero, comercialização, fundo rotativos e reforma agrária.

Dessa experiência, conseguimos destacar dois tipos de sujeitos que passam a exercer papel de mediadores na construção do conhecimento no contexto da agroecologia, os técnicos e profissionais da UEPB, INSA, PROCASE, ASA e os próprios membros do CASACO como sujeitos protagonistas na extensão rural. Com os convênios e acesso às políticas de cisternas, o CASACO conseguiu construir um quadro de trabalho para animar, formar, sistematizar e promover troca de saberes. Já por meio de convênios e articulações conseguiu apoio técnico da UEPB, PROCASE, e INSA, além dos momentos de formação através das diversas redes estabelecidas.

Existe aí uma diferença fundamental em como as ações são desenvolvidas, de um lado técnicos e profissionais formados para a ação extensionista focada na agroecologia e do outro, um conjunto de agricultoras e agricultores, que se organizam em torno do coletivo e que passam a desenvolver a ação extensionista desde dentro.

Vamos chamar de Agentes Extensionistas Externos (AEE), os sujeitos envolvidos nos trabalhos de PROCASE, UEPB, INSA e de Agentes Extensionistas Internos (AEI), as pessoas envolvidas diretamente no trabalho do CASACO. Podemos observar que existem muitas interações entre os sujeitos, o diagrama poderia ser bem maior se considerássemos outras organizações que atuam de forma indireta, mas o recorte da pesquisa abrange apenas as relações diretas.

No quadro abaixo, uma sistematização sobre os objetivos e formas de colocá-los em prática das instituições que se relacionam diretamente com o CASACO.

Instituições	Objetivos	Formas	Fonte
ASA	Fortalecer a sociedade civil na construção de processos participativos para o desenvolvimento sustentável e a convivência com o Semiárido	Comunicação Popular, sistematização, intercâmbio entre as famílias agricultoras, gestão descentralizada dos recursos	ASA, 2022; Pesquisa de Campo
Procase	Contribuir para o desenvolvimento rural sustentável do semiárido paraibano; Reduzir os atuais níveis de pobreza rural; Fortalecer as ações de prevenção e mitigação da desertificação; Fortalecer cadeias produtivas já consolidadas, em expansão	cursos de capacitação e formações; disponibilização de recursos financeiros destinados ao apoio e fomento a novos ou já consolidados empreendimentos rurais, agrícolas e não agrícolas (caprinoovinocultura, fruticultura, agroindústrias, artesanato, pequenas indústrias de beneficiamento de minério, empreendimentos associativos e cooperativos e outras atividades relativas às novas ruralidades que serão firmadas a partir das dinâmicas locais, voltadas ao fortalecimento da economia rural local)	Procase, 2022; Pesquisa de Campo
NSA	Promover inovação tecnológica e social para o Semiárido brasileiro	Executar e divulgar estudos e pesquisas na área de desenvolvimento científico e tecnológico para o fortalecimento do desenvolvimento sustentável da região	NSA, 2022; Pesquisa de Campo
NERA	Integrar extensão, pesquisa e educação; Contribuir com o ensino/aprendizagem no Campus II da UEPB; Fortalecer as organizações e movimentos sociais do campo e seu movimento agroecológico; E atuar como uma ponte entre os/as agricultores/as familiares, organizações e movimentos sociais e a Universidade.	Investigação Ação Participativa	MOREIRA et. al., 2018; Pesquisa de Campo
Eco-Mudanças	Construir 70 unidades de dessalinizadores solares no Cariri Oriental paraibano	Oficinas e Mutirões	Pesquisa de campo

Quadro 08. Objetivos e ferramentas para extensão rural

Fonte: elaborado pelo autor, 2022

Por meio das entrevistas foi possível traçar perfis, os AEE são pessoas formadas em cursos das ciências agrárias e que possuem a agroecologia como fio condutor das ações, com forte articulação com movimentos sociais e trabalho focado em projetos para a agricultura familiar, possuindo forte influência do movimento ambientalista e da agricultura alternativa. Geralmente este grupo estabelece o agroecossistema como ponto central do trabalho. Neste caso, podemos relacionar a agroecologia aos conceitos com centralidade no agroecossistema, tomando a agroecologia como uma ciência que colabora com os processos da transição, como Gliessman (2008), Altieri (1998), Caporal (2009). Essa abordagem, focada na transição agroecológica, tem influência da integração entre a economia, ecologia e sociologia. Luzzi (2007) relata que a agroecologia no Brasil, inicialmente se restringiu a grupos de profissionais das ciências agrárias, que colocavam a agricultura alternativa como centro das discussões.

Já os sujeitos da AEI, fazem parte da comunidade, o entendimento sobre agroecologia extrapola o agroecossistema, sua formação parte da organização social estabelecida com a ASA, neste caso, o entendimento sobre agroecologia integra ciência, prática e movimento. Estes sujeitos refletem o que

Luzzi (2007) discute sobre a agroecologia extrapolar o foco nas questões estritamente tecnológicas e incorporar temas pautados pelos movimentos sociais nas discussões e ações ligadas à agroecologia.

Nesta posição em que se encontram os sujeitos AEI, a agroecologia é trabalhada com foco nas práticas, principalmente de convivência com o semiárido, tratada como movimento, uma vez que há sentimento de luta contra os efeitos da colonização e da modernização, e também como ciência, pela integração com as universidades e institutos de pesquisa ou pela própria noção de agricultores experimentadores, realizando ensaios em seus próprios agroecossistemas.

A interpretação múltipla da agroecologia como movimento, prática e ciência foi descrita também por Wezel et. al (2009) e Schmidt (2018), como uma característica do Brasil e da América Latina, o que torna o conceito e o entendimento sobre agroecologia muito mais complexo. Neste caso a agroecologia possui desafios imensos e chega a ser entendida como um novo paradigma. Autores como Hecht (1999), Gomes e Borba (2002), Guzmán (2002) e Gomes e Rosenstein (2000), discutem a agroecologia da perspectiva da pluralização teórico-metodológica e do pluralismo epistemológico, neste sentido, a hierarquização dos saberes é combatida.

Entende-se aqui uma construção diferente entre os AEE e os AEI, tanto pela origem do debate em torno da agroecologia, como pelo entendimento sobre o que é agroecologia.

Os AEE possuem entendimento sobre a agroecologia influenciados pela origem e tradição de estudos, que levaram em conta a multidisciplinaridade, respeitando os diversos tipos de saberes, mas tomando a agroecologia como uma ciência. Foi esse entendimento sobre a agroecologia que tornou possível a criação de cursos de graduação e facilitou a franca evolução de aparatos institucionais que utilizam a agroecologia como guia metodológico.

Já os AEI possuem um entendimento mais amplo sobre agroecologia, ciência, prática e movimento. A própria pluralidade na forma como é entendida, neste caso, reforça o caráter de combate a hierarquização dos saberes. Uma vez entendida como uma prática, é colocada em movimento, poderá dizer se é eficiente ou não, a partir da análise crítica e da análise empírica. Para os AEI

a agroecologia foi descrita como uma porta, ressalta-se aqui a agroecologia como descoberta, como porta para outros mundos possíveis, vai muito além dos agroecossistemas.

6.3 AEE – Agentes Extensionistas Externos

Como visto, os AEE, possuem forte influência do movimento ambientalista e da agricultura alternativa, sendo um grupo fortemente influenciado pela interpretação da agroecologia como ciência. As ações executadas por este grupo possuem foco na parte técnica de produção dos agroecossistemas, como por exemplo o PROCASE - Projeto de Desenvolvimento Sustentável do Cariri, Seridó e Curimataú, que atua fomentando quintais produtivos no contexto da segurança alimentar e sustentabilidade dos sistemas.

Eu vim para o estado, para o governo da Paraíba, fazer parte de um projeto financiado pelo FIDA - Fundo Internacional de Desenvolvimento da Agricultura, que é o projeto PROCASE, é um programa de desenvolvimento e de apoio à agricultura de bases sustentáveis para a região do Cariri, eu fiquei com a responsabilidade de coordenar o território do Cariri Oriental e aí as ações desse programa no território estavam abrangendo também as comunidades que o CASACO apoia, então eles apresentaram um projeto que passou a ser uma das instituições parceiras e foi um projeto diferenciado porque ele era um projeto que atendia mais de uma comunidade e mais de um município dentro da proposta das experiências de uso e manejo sustentável do quintais produtivos, de reuso de água, da parte de beneficiamento e da parte de comercialização (Entrevista Juazeiro).

O PROCASE, é fruto de uma parceria entre o governo do estado da Paraíba e Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola (FIDA), Organismo das Nações Unidas (ONU), beneficiando 56 municípios do semiárido paraibano (PROCASE, 2022).

O Projeto tem como objetivo contribuir para o desenvolvimento rural sustentável do semiárido paraibano, reduzindo os atuais níveis de pobreza rural e fortalecendo as ações de prevenção e mitigação da desertificação em sua área de intervenção. A materialização destas ações é feita através do apoio a empreendimentos produtivos,

buscando o fortalecimento da produção das cadeias produtivas já consolidadas, em expansão, ou nas quais há fortes indicadores de crescimento e necessidade de apoio (PROCASE, 2022).

A narrativa do PROCASE é de combate à fome, pobreza e também à desertificação, tendo o desenvolvimento sustentável como fim. Essa narrativa possui total influência dos fundos internacionais de combate à fome e pobreza, que tomam a agroecologia como um meio para se atingir o desenvolvimento sustentável. Neste caso, a agroecologia é tomada como método para a transição.

O CASACO se colocou como articulador e animador dos processos de elaboração e implementação das tecnologias e dialogou diretamente com as ações do PROCASE, no sentido de estruturar ao máximo as propriedades dos agricultores que fazem parte do coletivo. Ou seja, se beneficia desse tipo de projeto, focado no agroecossistema, pela estruturação das propriedades, que acaba colaborando com a segurança alimentar e geração de renda.

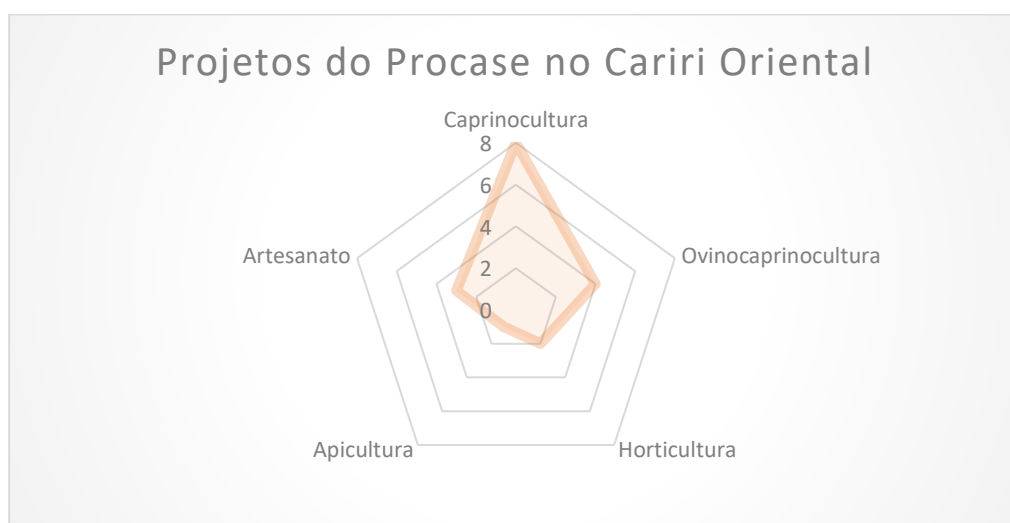


Figura 14. Tendência do tipo de trabalho realizado pelo PROCASE
Fonte: Procace, elaborado pelo autor

Através da imagem acima é possível perceber o grande foco nas tecnologias apropriadas aos agroecossistemas, com pouco número de projetos ligados a questões socioculturais, que quando aparecem, como no caso do turismo, é apenas para fomento de atividades que geram renda. É importante ressaltar que os sujeitos do CASACO não recebem passivamente a assessoria

do Procace ou de qualquer outra organização, as ações dos sujeitos externos são planejadas juntamente com o coletivo, sendo utilizado o intercâmbio como forma de troca de experiências e métodos, assim como mutirões para o dia de campo, dessa forma o conhecimento não fica restrito a um limitado grupo de pessoas.

Os sujeitos do CASACO aproveitam a oportunidade de contar com projetos que fomentam a estrutura das propriedades, mas as ações não se esgotam aí. O sistema de troca de informação, através de intercâmbios e rodas de diálogo, faz a informação circular, além disso, as técnicas são avaliadas e testadas em campo pelos agricultores experimentadores, ou seja, não são receptores passivos de informação.

Outra oportunidade de estruturar as propriedades dos associados, assim como de buscar alternativas para o consumo da água, que também colaborou com a segurança alimentar, foi o projeto Eco-Mudanças, para construção de dessalinizadores solares, teve a UEPB como apoio técnico e o CASACO como instituição proponente e gestora dos recursos. Ressalta-se a institucionalização do CASACO como importante instrumento que confere autonomia aos sujeitos, permite a seleção e escolha dos projetos, assim como a gestão dos recursos e a liberdade de propor métodos.

Como visto no capítulo anterior, a tarefa de prover água para casa, é geralmente destinada aos jovens e às mulheres, certamente os dessalinizadores solares mudaram a dinâmica de vida e o cotidiano de muitas pessoas, denotando a importância de contar com esse tipo de projeto estruturante.

Nós tínhamos uma parceria enquanto universidade, era o Projeto Eco-Mudanças, financiado pela Fundação Banco Itaú, nós não poderíamos ser proponentes, a UEPB, esse foi o projeto de dessalinizador solar, então entramos em contato com [Palma] e fizemos um acordo para que o CASACO fosse o proponente, a gente teve esse contato maior com [Palma] a partir desse momento [...] O dessalinizador é uma tecnologia simples que tem um tanque raso de evaporação, a água bate no vidro e cai, cada unidade produz de dez a quinze litros de água potável para o agricultor, é uma tecnologia que pode ajudar a melhorar a qualidade de vida de muitas pessoas com relação à questão da água potável (Entrevista Jurema).

A entrevistada Umbuzeiro relata as mudanças ocorridas depois da construção do dessalinizador para as famílias: “a construção do dessalinizador, a água de nosso consumo, a água de beber e cozinhar, hoje a gente tem autonomia de beber e de cozinhar”. A entrevistada complementa: “a água de beber e de cozinhar aqui, antigamente, vinha de carro pipa”.

O projeto dos dessalinizadores solares foi desenvolvido através de mutirões, o fundo da Eco-mudanças bancava os custos de material e a contrapartida da comunidade era a mão de obra. As dinâmicas de construção da tecnologia envolviam estudantes e bolsistas no NERA – Núcleo de Extensão Rural Agroecológica da UEPB, assim os mutirões eram compostos de professores, estudantes, agricultoras e agricultores. Os momentos de vivência alternavam entre o tempo trabalho e o tempo reflexão, para sistematização e reelaboração para os próximos momentos.

A experiência de integração entre a UEPB e o CASACO é interessante, primeiro porque alguns jovens do coletivo já estão formados em agroecologia pela instituição ou ainda estão se graduando. Este é o caso de [Mandacaru], após contato com o GT da Juventude do CASACO, se interessou e cursou agroecologia na UEPB, esse sujeito transitou, durante este período, entre os AEE e AEI, uma vez que, quando bolsista do NERA, participou do processo de extensão rural por via da UEPB, ao mesmo passo integrava o GT Juventude do CASACO e colocava em prática o conhecimento sobre agricultura alternativa em sua propriedade.

A entrevista de [Facheiro] nos revelou como o NERA iniciou a articulação com o CASACO, por meio de jovens estudantes que já faziam parte do coletivo, assim, a UEPB firma parceria como apoio técnico do coletivo.

Eles foram no NERA e fizeram uma apresentação do trabalho do CASACO, a gente automaticamente falou “uau, que legal a experiência deles” e ela como liderança também [sobre Palma]. Então a partir disso, a gente começou a estabelecer um vínculo para fazer ensino-aprendizagem junto às dinâmicas do CASACO e das outras dinâmicas também, do Polo da Borborema e também algumas organizações de ATEs. E daí foi uma questão de tempo pra gente bolar uma metodologia junto com eles, junto com essas organizações, daquela disciplina de extensão rural, então como é que a gente poderia voltar a disciplina de extensão rural para reforçar os processos de sistematização, construir ações através do ensino-aprendizagem, pequenas intervenções que fossem de interesse desses agricultores de referência do processo (Entrevista Facheiro).

Então, essas atividades de formação do CASACO, projetos desenvolvidos e assistência técnica do NERA, foram se tornando integradas. A entrevista [Facheiro] revela algumas dificuldades no processo de integração entre universidade (na figura do curso de agroecologia) e dinâmicas das agricultoras e dos agricultores.

A dificuldade era mais a questão da logística, o campus não estava preparado pra sair, então era sempre uma dificuldade a questão dos transportes, a dificuldade do currículo que era muito engessado e a gente não conseguia fazer parcerias, para que a gente conseguisse ficar com essa dinâmica entre educando e agricultores durante dois ou três anos, num curso de cinco anos, por exemplo, dinâmicas mais longas, então as intervenções eram sempre semestrais, então aí eu já dou uma dica, era justamente construir um processo de ensino e aprendizagem da extensão no território mais longo (Entrevista Facheiro).

Ressaltamos mais uma vez que, os sujeitos do CASACO é quem demandam os assuntos a serem tratados com os profissionais da UEPB. A posição de demandar e planejar ações por parte do CASACO torna as intervenções mais eficientes.

A gente se inseriu já em dinâmicas consolidadas, o CASACO é uma dessas organizações que têm uma dinâmica permanente de diagnósticos e inovações agroecológicas, então a gente chegou e a metodologia desse diálogo já estava pronto, junto do CASACO é que a gente estabeleceu a metodologia, a metodologia partiu de agricultores de referência, então a gente fazia um diagnóstico rápido desse sistema, depois a gente bolava um modelo do agroecossistema, a gente trazia os agricultores para dentro da universidade para apresentarem seus agroecossistemas, então esse era o ponto alto desse diálogo, então dá pra dialogar perfeitamente a cosmovisão científica com essa cosmovisão mais do lugar, daquele lugar do Cariri (Entrevista Facheiro).

A figura [Angico] aparece aqui com uma função específica dentro do NERA, articular as ações do núcleo com movimentos e organizações sociais do campo. [Angico] foi responsável por mediar as demandas e articular formas de assessorar tecnicamente o CASACO.

Estamos fazendo um esforço no sentido de tentar separar em categorias para análise, os AEI e os AEE, mas cabe ressaltar que houve grande trânsito entre os sujeitos, no sentido em que vários desses sujeitos interagiram

em ações de outros sujeitos ou instituições. Ou seja, as ações eram integradas e partiam das necessidades dos sujeitos do CASACO. Os métodos utilizados seguiram o ideal do CASACO, portanto as ações do NERA / UEPB contribuíam numa dinâmica já estabelecida de agricultoras e agricultores experimentadores, de realização de intercâmbios e ensaios práticos em suas propriedades.

A figura [Angico] é muito relevante neste processo e aqui fica a impressão de que este trabalho avançou de forma significativa para extrapolar a parte técnica ligada puramente aos agroecossistemas.

[...] eu me lembro bem que nós estávamos lá no NERA e que as mulheres né, que é uma característica muito forte do CASACO a liderança das mulheres, expressaram isso, o interesse de ter um suporte e um processo de formação junto com a equipe que estava em construção [...] um campo mais geral onde eu percebia que o CASACO precisava enquanto equipe e enquanto lideranças ter uma leitura mais aprofundada de sua realidade onde estava atuando inclusive no intuito de dizer assim, nessa época o CASACO estava em onze municípios ou estava em nove e aí, todo os municípios são iguais? Eles têm diferenças? Onde estão essas diferenças? do ponto de vista de relevo, de vários tipos de agriculturas, das várias expressões da agricultura, o esforço de tentar compreender um pouco isso e aí neste sentido nós dizemos algumas reflexões, estimulando para que a partir do conhecimento deles e delas pudessem ir colocando suas leituras e depois fizemos trajetórias, no sentido de fazer caravanas com carros, nós íamos em determinado canto e observávamos a paisagem e depois tentava dialogar com o que eles tinham dito anteriormente e também fizemos um esforço neste momento de tentar entender e evolução da agricultura, por exemplo a gente tá aqui agora, mas como era antes? Tá igual? O que mudou e porque mudou? Pra perceber que as agriculturas vão se modificando e quais são as influências disso aí (Entrevista Angico).

Posteriormente [Angico] nos revelou o início de um projeto de pesquisa e reflexão em torno das raças nativas dos animais de criação, especificamente no contexto das mulheres. A pesquisa ocorreu por meio do INSA, que também colaborou com intercâmbios, com os fundos rotativos solidários e com o processo de formação dos sujeitos.

Eu, enquanto pessoa, que de certa forma, foi contribuindo nessas várias instituições que fui passando, sempre foi no intuito de partir do chão, da realidade, da vivência e da experiências das famílias agricultoras, por exemplo quando eu falei assim, vamos fazer uma reflexão sobre raças nativas, a gente ajudava a verbalizar a compreensão que tem sobre raças nativas, ou trazer a história da criação e aí eles perceberem que tinham de fato determinadas raças que desapareceram e depois com tantas feiras regionais espalhadas

ali pelo Cariri, foram chegando as outras raças e os projetos (Entrevista Angico).

Estas ações relatadas por [Angico] faziam parte do processo de formação permanente proposto pelo NERA, mas que refletiram na construção de níveis de consciência sobre o território, desdobramentos da colonização como questões de gênero, reforma agrária, papel da juventude e também fomentou o pensamento crítico entorno dos efeitos da modernização sobre a agricultura e sobre a condição dos agricultores familiares neste contexto.

Foi possível perceber que mesmo centrado nos agroecossistemas e na parte técnica e produtiva, as ações relacionadas a agroecologia neste grupo estudado (AEE), alcança as normativas da extensão rural agroecológica, alcançam o diálogo permanente com os sujeitos, descortinam alternativas produtivas de base ecológica, promove segurança alimentar através da viabilização de tecnologias sociais, elaboram DRP's e sistematizam as experiências.

O trabalho técnico é extremamente relevante no contexto do semiárido, a urgência pela água e os desafios de manter a produção estável no contexto da degradação ambiental e da diferença social, heranças da colonização, revelou a urgência em se pensar uma abordagem científica que levasse em consideração o conhecimento popular, a especificidade do meio e a necessidade de acesso à renda. Neste caso, a parte técnica e focada nos agroecossistemas, teve papel fundamental, aliado a já estabelecida dinâmica de organização social do CASACO, iniciou processos para a recuperação da autoestima dos sujeitos, em conjunto com as ações da ASA, colaboraram fortemente para a virada da nativa em relação ao semiárido para estas pessoas.

6.4 AEE – Agentes Extensionistas Internos

[...] do ponto de vista organizativo e político, o CASACO tem uma rede de agricultores e agricultoras experimentadores, esses programas da ASA permitiram intercâmbios entre

agricultores, permitiu conhecer experiências de outros territórios, intercâmbio como elemento de formação (Entrevista Angico).

Os Agentes Extensionistas Internos são pessoas que integravam o grupo do CASACO ainda antes da chegada da ASA, são agricultoras e agricultores que se organizaram em torno da criação de alternativas às dificuldades encontradas no meio rural, são pessoas que já buscavam soluções para as contradições impostas pela colonização e modernização da agricultura. Muitas delas sem formação acadêmica, mas que possuem amplo conhecimento sobre as atividades desenvolvidas no território, sobre a cultura, sobre o meio ambiente e acima de tudo, são pessoas que vivem a realidade e as dificuldades do Cariri Oriental.

Por meio das políticas de cisternas e também das formações da ASA, relacionadas à agroecologia, conseguiram abrir portas, conseguiram enxergar alternativas e se dispuseram a levar a agroecologia como bandeira de luta, como nos revela a entrevista com [Palma]: “Eu acho que a gente consegue fazer se a gente assumir a bandeira da agroecologia, assim a gente consegue abrir as portas”.

Portanto, as ações desses sujeitos concentram-se no intercâmbio como a principal forma de elaborar estratégias e alternativas produtivas, considerando o conhecimento dos sujeitos, como central nas ações desenvolvidas.

Aqui na Paraíba a gente tem uma estratégia que são os intercâmbios, a partir disso as pessoas podem conhecer novas experiências, novas estratégias e novas tecnologias que outros agricultores já fizeram em outro lugar, então você promove reflexão e criação de novas estratégias e nível local, além disso tem as oficinas, dias de campo, quando se tem projetos que consigam garantir esse tipo de ação que a gente promove (Entrevista Palma).

A Entrevista Macambira permitiu a observação de que é possível abrir várias portas através das diversas descobertas: “quando eu comecei a estudar comecei a ver um mundo diferente e fiquei muito feliz, só que quando eu fui morar com ele [ex-marido], ele não deixou mais eu estudar e aí eu fiquei cuidando somente de casa”. Os estudos, neste caso, abriram as portas do

mundo para [Macambira], porém o patriarcado na forma de machismo as fecharam: “Então é como se eu conhecesse o mundo da porta da frente, pra trás, de fato tinha dificuldade de ir a uma missa, não ia pra lugar nenhum mesmo, fui sempre muito isolada”.

A colonização deixou heranças e marcas profundas na população do Cariri Oriental, uma delas é a opressão sofridas pelas mulheres, como visto no relato acima, outra foi a concentração de fontes de água nas mãos dos coronéis. E foi justamente dessa forma que [Macambira] conseguiu acessar outra porta. Através da articulação de padre Porciano com o PATAC, o P1MC chega até a comunidade de [Macambira], ela mesma iniciou o cadastramento dos vizinhos e espalhou a notícia:

eu fui passando uma informação [...] eu achava que o padre ia arrumar a cisterna pra gente ir pagando pra ele. Quando foi fazer a mobilização e a reunião para explicar o que era o projeto, aí ficamos sabendo que era o projeto de fato que ia conseguir as cisternas pras famílias” (Entrevista Macambira).

Através do P1MC, [Macambira] teve oportunidade de participar de reuniões e formações, viabilizadas pela política pública e cisternas, articulada e realizada pela ASA.

Quando foi em 2006 foi que eu fui para a primeira reunião e aí eu saí de lá, foi lá que eu descobri que tinha outro mundo para se caminhar, a gente podia buscar muito mais, a gente tinha muitas possibilidades de busca de melhorar a nossa vida e melhorar a vida de outras que sofriam tanto quanto eu, e aí quando eu voltei pra casa eu voltei querendo ir pra toda reunião e aprecia outra e aparecia outra e entre uma briga e outra eu ia numa, eu sei que foi assim minha entrada no CASACO, depois eu fui assumindo as coisas, assumia pra mobilizar, representar o CASACO (Entrevista Macambira).

Neste caso, a porta aberta foi por uma política pública extremamente necessária para a realidade estudada, essa política, idealizada com auxílio da ASA, se apoia na agroecologia como ferramenta para auxiliar o processo desencadeado pela mudança de narrativa em relação ao semiárido. A partir das formações realizadas no CASACO, [Macambira] passa pela descoberta de alternativas, que têm ligação com a noção da agroecologia como prática, mas que leva a uma crítica profunda sobre o sistema alimentar.

Aí a questão da agroecologia é muito importante porque a gente vai aprendendo a questão de cuidar do solo é questão de cuidar da vida e da saúde porque o que você produz num solo limpo, num solo fértil, num solo sem veneno, sem agrotóxico, sem as substâncias pesadas, porque até mesmo o adubo químico ele tem substâncias pesadas, as vezes não bota veneno mas tá botando adubo químico que não deixa de envenenar sua plantação, suas folhagens, suas coisinhas que você produz e aí você tá se alimentando disso, você tá se alimentando de doença, eu digo assim, tá comendo doença (Entrevista Macambira).

Não há protagonismo dos AEI nos momentos de troca, as formações ocorrem de forma horizontalizada, uma vez dentro do CASACO, as informações circulam, não há hierarquia na forma como se compartilha a informação desde dentro. Essa forma de tratar o conhecimento dialoga com o entendimento de Gomes e Borba (2002), sobre a democratização do conhecimento e com o entendimento de Guzmán (2002), quando discute a descentralização do poder que permeia a noção do conhecimento.

Eu acho que a principal ferramenta para se trabalhar com agroecologia é o conhecimento porque a partir do momento que você tem o conhecimento aí abre a visão, como sabemos, existem várias agriculturas e pra fazer uma agricultura de base agroecológica eu acho que tem que ter o conhecimento e assim, na verdade elas praticam já, na verdade a gente não impõe nada, aquelas pessoas que realmente tem esse cuidado, já fazem na verdade, quando a gente vê que o conhecimento, a com a partilha e a troca, sabe, são afirmações e aí elas vêm, aí isso aí dá certo no seu quintal, então a gente faz essa parte de partilha, de troca, de intercâmbio, eu acho assim, que são ferramentas chave (Entrevista Aroeira).

Não há contradição entre o agente extensionista e o público beneficiado, isso porque os agentes internos fazem parte do público beneficiado pelas ações, as subjetividades comentadas no capítulo anterior colocam os agentes internos como iguais nesta relação.

No começo do ano você já faz um calendário pra ir visitar aquela propriedade e passar o dia reunido trocando as experiências, então às vezes você tá fazendo algo no seu quintal e não tá dando tão certo e você chega no outro agricultor e você já aprende uma experiência diferente e aí você traz aquilo pra você, não é invejando não, é questão de melhorar mesmo, então a questão da troca de experiência é muito bom (Entrevista Macambira).

Entendemos aqui a agroecologia como descoberta de que há alternativas ao modelo vigente, através da chegada de uma tecnologia social vital para a vida das pessoas, as cisternas, foi possível discutir a agroecologia como forma de superar parte das dificuldades impostas pela colonização e modernização, isso faz parte da mudança de narrativa em relação ao semiárido neste contexto, isso pôde ser observado da entrevista realizada com [Umbuzeiro], quando nos relata sobre as reuniões promovidas pelo CASACO: “A gente discutia como sobreviver, como conviver com o Cariri e também sobre agroecologia. A gente passa a ter conhecimento sobre várias outras coisas que a gente não conhecia e às vezes a gente até conhecia, mas, fazia diferente”.

Assim, a agroecologia faz parte da narrativa construída através da luta dos movimentos sociais e da implementação de políticas públicas específicas para o semiárido. Como comentado anteriormente, os AEI descobriram as alternativas ao mesmo passo que as compartilhavam.

Ao mesmo tempo que a gente aprende com a agroecologia, a gente também constrói, então o CASACO é fruto do trabalho cumulativo do trabalho com agroecologia com os próprios agricultores associados da região, então a gente através das formações e dos intercâmbios, conhecendo as outras experiências da Paraíba, participando do trabalho junto do NERA, trabalho de extensão e pesquisa e colocando em prática, é muito próximo o que a gente aprende e o que a gente pratica (Entrevista Palma).

Cabe destacar que as ações de extensão rural agroecológica realizadas por via do CASACO extrapolavam os limites do agroecossistema e tocavam muitas pautas de movimentos sociais.

A gente tá sempre muito bem articulado com os movimentos sociais, enquanto os movimentos nos alimentam, a gente também alimenta os movimentos sociais, o CASACO sempre foi muito aberto aos movimentos sociais e isso gerou um sentimento de pertencimento da luta e estimulou a transição agroecológica, assim como a mudança de postura política, a tomada de consciência da população (Entrevista Palma).

A questão da opressão sofrida pelas mulheres no contexto estudado é muito relevante, é importante discutir que além de grupos de agricultores experimentadores, o CASACO formou e promoveu encontros de grupos de jovens e mulheres.

Eu estou no GT de mulheres do CASACO, saí do GT de sementes e foi um grupo que me identifiquei muito, eu gosto muito de trabalhar com as mulheres e aí, a partir do momento que eu passei por todos esses GT's e cheguei aqui no GT de mulheres, eu vi como é possível as mulheres terem sua autonomia, sua renda através da agricultura. E assim, o primeiro contato com elas sempre foi essa questão de produzir pra dar aos outros e não tinha essa questão, aí hoje eu faço parte desse grupo de aproximadamente 20 mulheres, quando a gente se encontra uma vez por mês pra estar debatendo diversos temas troca de experiência, intercâmbio entre elas, como elas estão mais animadas, estão valorizando mais seu quintal produtivo, tem a questão da criação da horta do guardar as sementes, hoje eu vejo que elas se preocupam mais em guardar suas sementes de vender seus produtos, tem vários relatos que elas colocam que é uma liberdade, a partir do momento que elas entraram no CASACO (Entrevista Aroeira).

Além da descoberta, o trabalho dos AEI colaborou com o processo de gerar autonomia para estes grupos, que geralmente são invisibilizados pelo patriarcado, no caso de jovens e mulheres a autonomia perpassou pelo estímulo à produção e geração de renda.

Assim, no início, quando foi criado o GT de mulheres, tinha essa questão delas não poderem participar de reunião, porque assim, as coisas vão acontecendo, eu vejo o quanto as mulheres estão se empoderando, hoje temos um grupo de vinte mulheres, mas no começo não foi assim, a gente marcava e elas não iam, foi feito todo um trabalho porque é complicado, quando se passa a fazer formação com mulheres é bem difícil e assim, hoje eu vejo que estão mais empoderadas, eu vejo nas fala que elas decidem criar galinha e vão criar galinha, “eu quero ter minha horta eu vou ter minha horta, não quero ter essa semente no meu quintal” [sobre sementes comercializadas], isso foi construído a partir de toda formação e intercâmbios que elas foram participando aí vai criando esse empoderamento (Entrevista Aroeira).

Outra pauta de movimentos sociais a ser destacada foi a concentração fundiária e a reforma agrária, por meio de articulação com o MST o CASACO chegou a participar de ações relevantes, como nos revela [Macambira]: “Olha, aqui o MST e o CPT têm uma certa parceria... tiveram algumas ações do CASACO junto ao MST, é porque na época eu não entendia o que tava acontecendo senão que tava assentada hoje era eu”. Esse detalhe da entrevista nos faz refletir sobre os movimentos sociais também como descoberta, neste caso, como a descoberta de que existe o direito à terra.

O MST atua em alguns assentamentos aqui no território. Em 2011 eles chegaram na região e nós apoiamos o processo de atuação no

território. Aqui tinham dois acampamentos, mas é muito difícil, já foram desarticulados, a questão do coronelismo não deixa avançar (Entrevista Palma).

É interessante como os AEI possuem forte articulação com vários sujeitos e instituições das mais diversas áreas, é relevante do ponto de vista da consciência de que o território todo foi formado por meio de uma forte concentração de poderes nas mãos dos coronéis. Mesmo com a ação do MST, não foi possível, conforme relato acima, dar continuidade ao trabalho de reforma agrária através do CASACO, porém, destaca-se a articulação e o envolvimento dos sujeitos.

Como vimos em momentos anteriores, as atividades produtivas do Cariri Oriental, pela questão cultural que foi se formando por meio da colonização, são direcionadas à atividade de criação animal. Isso fica bem claro nas entrevistas.

A maioria está ligada a parte de produção agropecuária na criação de caprinos e gado bovino, hoje, depois do trabalho com agroecologia, a gente já tá mais voltado para o trabalho com pequenos animais, poucos ainda fazem o manejo com bovinos, os que fazem é com o pé duro, foi uma raça nativa que nós conseguimos através de um trabalho com o INSA, um detalhe que nos limita é que a maioria tem uma idade avançada sendo que alguns nem estão mais na linha de produção, na famílias são poucas que tem todos os membros envolvidos no trabalho com a agroecologia (Entrevista Palma).

Como citado anteriormente, houve trabalho desenvolvido com animais de raça nativa, fruto da parceria entre AEI e AEE, assim, essas atividades partiram da reflexão e resgate de raças nativas que tiveram origem nas articulações realizadas pelo CASACO com instituições como UEPB e INSA. Além da questão das raças nativas, as redes estabelecidas pelo CASACO colaboraram diretamente com o trabalho realizado a partir das sementes crioulas e dos bancos de sementes fomentados pelo trabalho realizado em torno da agroecologia. A questão das sementes é relevante na fala de [Macambira]: “essa questão de semente me apaixona muito, gosto muito das sementes e me criei no meio das sementes, a gente não tinha essa questão de ser guardião, de saber que aquilo tem muito valor e não vale a pena trocar por outra”.

Assim, as famílias que eu acompanho, eu vejo que as famílias que tem aquelas tradições dos seus avós e de seus pais, a gente vê bem claro quando vê o seu arredor de casa, nas suas sementes, como muitas mulheres relatam, “ah isso aqui é minha galinha que vem desde o tempo de minha avó, que eu venho multiplicando e guardando as sementes”, são famílias muito conscientes apesar das dificuldades, são famílias que ainda trazem consigo de não usar veneno, de usar uma semente saudável, são famílias que se preocupam, selecionam o que querem comer, tem a preocupação de plantar, multiplicar pra não perder aquela cultura (Entrevista Aroeira).

Esse trabalho de resgate e guarda de sementes e de animais de raças nativas colabora de forma direta com a autonomia das famílias, uma vez que as libertam da dependência de grandes empresas de melhoramento genético de sementes e animais. Além disso, o trabalho permitiu avançar na transição agroecológica, conforme a noção de Gliessman (2008), na qual se viabiliza estratégias produtivas em consonância com o contexto social, ambiental e econômico.

Quanto mais o agricultor consegue avançar na transição agroecológica de cada propriedade e de cada experiência, mais ele se distancia da prática da coivara, porque uma das estratégias é a estocagem de ração e com a estocagem de ração você diminui essa prática da coivara, quando você consegue avançar na estruturação e divisão da propriedade você consegue avançar na proposta do pousio e quando você consegue estruturar a parte do manejo de solo você consegue salvar um maior número de plantas, aí você consegue estruturar um processo de agroflorestal (Entrevista Palma).

A estruturação das propriedades e a noção de estocar ração para os animais é fundamental neste contexto, uma vez que a realidade climática exige o estoque pelo longo período de estiagem e a situação da cobertura do solo foi afetada historicamente pela atividade de criação de bovinos. Avançar na estocagem de alimentos significa poupar a mata nativa, assim, a perspectiva da criação de sistemas agroflorestais dialoga diretamente com a noção de estoque de forragem para os animais em períodos de estiagem.

Com as experiências que a gente foi vendo, a gente foi implantando mais plantas forrageiras além da nossa caatinga, isso tem nos ajudado bastante com os animais. Nos ajuda a implantar algumas coisas que a gente vê e acha interessante [...] aqui é caprino, bovino e ovino, a caatinga tá bem devastada, morreu muita madeira nativa nessa última seca, como a baraúna, o umbuzeiro, essa última seca pra gente foi ruim, foi difícil essa seca agora, mas como a gente já vinha em todo um trabalho da agroecologia, nos ajudou muito, porque

a gente já conhecia outras plantas teve no ano de 2004, tinha plantado uns gravatás ali no roçado e a gente tirava pra dar aos animais, nos ajudou bastante, não quer dizer que a gente não sofreu, sim a gente sofreu muito, mas com o conhecimento que a gente tinha foi bem melhor (Entrevista Umbuzeiro).

Através da estruturação das propriedades, com tecnologias sociais e pensando a transição agroecológica como forma de criação de alternativas produtivas, foi possível manter a produção nas propriedades, com essa estabilização produtiva os desafios passam pela comercialização dos produtos, neste sentido o CASACO elabora um conjunto de estratégias para a viabilização da comercialização.

Com relação a comercialização é a própria experiência da tenda, que é uma loja que a gente montou em Boqueirão, onde os produtos vêm para a loja e daqui a gente vende nas feiras que a gente atua no estado da Paraíba e também na loja em Boqueirão (Entrevista Palma).

No CASACO, a dificuldade de comercializar os produtos, levam os sujeitos a criar mecanismos de venda através da tenda agroecológica, uma estrutura física no município de Boqueirão onde os produtores e produtoras podem levar seus produtos para serem comercializados. Além disso, se organizam para que estes produtos possam ser comercializados em grandes centros, como Campina Grande e João Pessoa.

Tem a tenda agroecológica dentro dela tem as feiras que acontecem em Campina Grande na UEPB em João Pessoa, tinha esse meio de comercialização também, bem abrangente e assim, ficam muito animado colocando os produtos gerando renda principalmente as mulheres que não sabiam que era possível gerar renda do arredor de casa e tudo foi abrindo um novo olhar ali, foi se criando, aquele ovo, a galinha o coentro alface elas viam que aquilo ali dava pra gerar renda então teve vários métodos, teve a caderneta agroecológica onde elas anotavam tudo que elas produziam, o que elas tinham de quantidade e de valor também (Entrevista Aroeira).

Além da comercialização apontamos como forte ponto de cooperação dos sujeitos a iniciativa de criação de fundos rotativos solidários, os fundos foram criados para multiplicação de tecnologias sociais e aquisição de animais.

A gente teve a necessidade de fazer fundo rotativo solidário logo no início, quando a gente começou em 2005 nas construções de cisternas porque não tinha recurso suficiente pra fazer cisterna e aquilo foi uma graça, uma maravilha, no município de Alcântara a gente fez muita cisterna pelo fundo rotativo solidário, no território do CASACO nós fizemos mais ainda, depois disso começou a vir mais cisterna pelo programa, então já não tinha necessidade de fazer fundo rotativo pra cisterna, mas a gente tinha outras necessidades [...] e aí tinha necessidade de cercas, num arredor de casa pequeno como o meu, se eu botar um pé de cebola com as galinhas soltas, ah Jesus, não fica nem o pensamento [...] Depois veio a questão de criação de animais, então tinha fundo rotativo de caprinos onde se adquire uma certa quantidade de animais pra um grupo e aquele grupo que recebe três animais, com dois anos ele vai devolver pra outra família, já tem uma lista de famílias para entrar no fundo rotativo [...] Também temos o fundo rotativo de gado resistente ao nosso cariri aqui, é o pé duro do Piauí, agora tem o de fogões ecológicos que são os fogões a lenha, com forno e ele consome pouquíssima lenha. Porque o preço do gás do jeito que tá, a gente tem até pena de usar o botijão de gás, o fogo de lenha tem um forno potente, teve umas encomendas de bolo que a gente sempre faz que o fogo do fogão de lenha dava de três a um no fogão de gás, eu tirava três fornadas de bolo enquanto tirava um do fogão a gás [...] Também teve o biodigestor, teve famílias que fez o biodigestor pelo fundo rotativo, e aí tem uma taxa, se meu fogão ecológico custou quinhentos reais, o meu teve também um parte pra melhorar a cozinha, quando juntou tudo foi mil e poucos reais, e aí eu não tive que desembolsar tudo numa vez, até porque a pessoa não tem, mas você tem condição de pagar vinte ou trinta reais por mês para adquirir o seu projeto, aquilo que você precisa. A minha tela também foi de fundo rotativo, o chiqueiro das galinhas, a horta, foi tudo fundo rotativo (Entrevista Macambira).

Neste tópico nos dedicamos a expor e discutir as ações dos AEI, destacamos que enquanto os AEE concentraram as ações pontualmente em temas relacionados ao agroecossistema, os AEI participavam de discussões nas mais diversas áreas, entre a produção e formações de cunho político, utilizando-se de pautas dos movimentos sociais como a questão de gênero, caminhando no sentido de uma mudança do próprio entendimento como ser. Como foi possível observar, a agroecologia, neste sentido, foi extremamente ligada às pautas dos movimentos sociais, colocando as questões sociais como centro das ações.

Iluminar a questão social como relevante para a compreensão da agroecologia permite discutir o papel dos movimentos sociais que buscam a via agroecológica de atuação. Desta forma, a agroecologia se manifesta na condição de bandeira e identidade de alguns movimentos sociais e estes dão vida ao termo, construindo-o simultaneamente (MORAES E SORRENTINO, 2017, p. 136).

Destaca-se aqui o potencial dos AEI para mobilizar, animar e construir, de forma coletiva, o conhecimento. A agroecologia, neste sentido, foi interpretada como bandeira de luta (movimento), como prática e também como ciência.

Conforme a noção de Norder et. al. (2016), a agroecologia pode ser compreendida em quatro diferentes campos, além de movimento e ciência, os campos político e educacional. No CASACO, a experiência de extensão rural agroecológica nos permite enquadrá-los em todos os campos, em uma complexa interação entre os campos.

O entendimento da agroecologia nas esferas de movimento, prática e também, como ciência, torna o conceito da agroecologia extremamente complexo, como comentado anteriormente, porém, percebe-se que internamente, a agroecologia foi uma das formas de mudança da própria vida, como forma de reconstruir a identidade, como no caso de [Macambira], quando ela toma a agroecologia como uma porta para enxergar outros mundos, percebe-se que a complexidade da agroecologia pode sim gerar a mudança sobre o entendimento do próprio ser.

Através da experiência da extensão rural agroecológica dos AEI, podemos compreender a agroecologia no auge da complexidade de seu conceito, que vai muito além da noção condicionada aos agroecossistemas. Isso, de forma alguma, não nega a importância e a urgência de se pensar os agroecossistemas como alternativa, apenas retira seu foco, extrapola o seu entendimento como prática e ciência, carrega consigo toda a complexidade do próprio conceito de agroecologia.

Este entendimento sobre a agroecologia extrapola a noção da transição agroecológica estudada por Gliessman (2008), onde o foco é o agroecossistema, neste caso, a transição se inicia individualmente pela descoberta, atinge o coletivo através da partilha do conhecimento e finalmente chega ao agroecossistema, que por sua vez, pode até seguir os passos descritos pelo autor, mas neste caso, o agroecossistema é apenas o palco onde se passa a transição, pois protagonismo está nas pessoas que o manejam.

6.5 Alguns apontamentos sobre o bem viver na realidade estudada

Como vimos no capítulo 3, o Bem Viver nasce da luta de povos originários dos Andes, através de uma longa jornada estes povos sistematizaram uma forma própria de ver, sentir e interagir com o mundo, tornou-se uma filosofia e foi integrada à constituição de Equador e Bolívia, possui forte ligação com o mundo espiritual e partiu de críticas à noção de desenvolvimento, consequências da colonização e modernização. De forma alguma, o presente texto não possui a pretensão de sistematizar o Bem Viver dos povos do semiárido, muito menos o Bem Viver do Cariri Oriental ou das pessoas que compõem o CASACO, isso é tarefa do povo. Afinal de contas, “até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caça continuarão glorificando o caçador”¹⁹.

Porém aqui temos uma missão também importante, sabendo que o Bem Viver é tema de debate dos movimentos sociais e de eventos científicos da agroecologia, sendo estudado, inclusive, no contexto da pesquisa em extensão rural, temos aqui a tarefa de discutir quais são as possíveis relações entre a extensão rural agroecologia e a abordagem do Bem Viver.

Na experiência do CASACO foi possível perceber que a temática da agroecologia foi trabalhada por diferentes sujeitos, que possuem interpretações e posturas diferentes sobre a agroecologia, sendo que suas ações se tornaram complementares, em consonância com a mudança de narrativa em relação ao semiárido.

Nesta experiência houve avanço significativo na criação de alternativas em relação à fatores produtivos urgentes através do GT de agricultores experimentadores, como captação e armazenamento de água, viabilização de quintais produtivos garantindo a segurança alimentar, resgate e partilha de semente crioulas e animais de raça nativa, criação de estratégias para armazenamento de ração para os animais, viabilização de tecnologias sociais de convivência com o semiárido, fomento à sistemas agroflorestais, estratégias de beneficiamento e comercialização dos produtos.

¹⁹ Provérbio africano.

Houve também avanço significativo na questão social, as pautas de movimentos sociais foram amplamente debatidas e isso colaborou diretamente para a construção de pensamento crítico por parte dos associados do CASACO.

Os GT's de juventude e de mulheres permitiram a construção de nível de criticidade que proporcionou a geração de autonomia para estes grupos.

Parece que o mundo era da porta da frente pra trás, porque eu não tinha essa visão de mundo, essa visão do quanto a gente podia fazer por nós mesmos e pelas outras pessoas e a questão da melhoria do alimento, da produção, então isso foi muito importante pra mim, o CASACO foi muito importante, a ASA, foi não, ainda é, eu digo sempre é uma famílias que eu arrumei fora de casa, fora da família de sangue, foi a família CASACO, é uma família pra você contar pra tudo, nós mulheres, contamos em tudo uma com a outra, eu já tive mês de precisar sair daqui pra uma viagem ou qualquer outra coisa, de não ter dinheiro e falar com as meninas, aí uma arruma cem conto, duzentos, então até nisso as mulheres se ajudam, elas fazem essa partilha umas com as outras, é mais uma família que a gente tem fora de casa, teve a questão do conhecimento também, da valorização como mulher, de me posicionar como mulher que sabe o que quer, sabe seus direitos e defende seus direitos, defendo o direito da outra com unhas e dentes, pra mim é mágico mesmo, é muito importante (Entrevista Macambira).

Quando [Macambira] relata as relações criadas a partir do CASACO e das novas narrativas em sua vida, a agroecologia, as alternativas produtivas, a reciprocidade entre as mulheres, sua autovalorização, estamos enxergando aí os frutos do trabalho do CASACO. A extensão rural idealizada e colocada em prática por esta complexa rede, amalgamada pela agroecologia, gerou além de alternativas à modernidade ocidental e colonização na forma produtiva, gerou a reconstrução de identidades que levou a novos entendimentos de como ser, de como sentir e viver no Cariri e o mundo.

É impossível falar de Bem Viver sem antes citar a resistência de povos indígenas ao processo colonizatório, quando Salazar (2016) constrói chaves conceituais para o Bem Viver, inicia pela resistência indígena à colonização e no levante de povos indígenas da América Latina como marco inicial para a sistematização das várias formas de ser e estar no mundo.

Ao estudar o processo de colonização do Cariri Oriental, especificamente, foi possível perceber que a resistência se deu de forma extremamente violenta, sendo apontados vários motivos para o extermínio de

povos indígenas que ali residiam, porém, como apontou Pires (2004), apesar da sujeição à religião católica, na formação de aldeamentos, os povos tapuias (Cariris e Tarairius) continuavam a reproduzir a sua cultura. Muitas vezes de forma hibridizada ou mimetizada com a cultura ocidental, conforme a compreensão de Costa (2012) e Pompa (2001), assim, as formas de resistência cultural dos povos indígenas do Cariri Oriental perpassam pela mimetização e / ou hibridização de sua cultura como forma de resistência. Essa forma de resistência cultural foi descrita por Salazar (2016) como pacífica, através do sincretismo, a outra opção era fuga e refúgio em zonas remotas.

Foi possível encontrar vários elementos da cultura indígena no capítulo 5, quando foi descrito o Cariri Oriental como um mundo do pluriverso. Quando os entrevistados citam e Comadre Florzinha, ou Maria Florzinha, estão relatando uma outra dimensão do território, a dimensão espiritual e dos encantados. Muito semelhante ao relato de Salazar (2016), sobre *Amazanga* e *Nunguli* (da cultura andina), encantados que regulam as florestas para que delas apenas seja retirado o necessário para a sobrevivência, na garantia de um futuro para as gerações posteriores.

Sobre as dimensões espirituais, podemos avançar realizando comparações entre a realidade estudada e o mundo andino, quando Salazar (2016) e Gudynas (2011) discutem a hibridização e a mimetização das culturas, podemos pensar o Cariri Oriental pelo sincretismo, quando os roçados cósmicos levam em conta uma série de santos católicos para previsão de questões climáticas, marcações temporais para plantio e colheita, celebrações e festas da colheita, orações e rezas contra pragas e doenças para uma colheita próspera.

Essa relação entre os roçados e o mundo espiritual nos lembra a capacidade de seguir ritmos naturais, os ciclos vitais para a vida plena descrita por Salazar (2016), no contexto andino-amazônico. A época do semeio, o período de observação, a colheita, a em gratidão ao pai sol (*Taita Inti*) e à mãe terra (*Pachamma*), a celebração da vida através das sementes. As sementes representam a vida e a fertilidade para um novo ciclo e na Paraíba são chamadas sementes de Paixão, são as sementes crioulas.

Conforme Salazar (2016), a visão holística, que contrapõe o conhecimento ocidental cartesiano, também é descrita como chave conceitual.

Podemos vislumbrar a agroecologia através do conceito de Hecht (1999), como um pontapé inicial, onde conceitualmente e em sua própria gênese, propõe a multidisciplinaridade e a pluralização teórico metodológico como princípio. Sendo que para Salazar (2016), a espiritualidade é algo transversal, neste sentido ainda há um longo caminho a ser percorrido na experiência da agroecologia no contexto da extensão rural agroecológica.

Porém existem avanços significativos quando discutimos a chave conceitual da vida no centro, a reconexão do ser humano com a natureza. É possível fazer um paralelo da noção de convivência em contraposição ao combate, proposta pelos povos do semiárido, a capacidade da vida em sociedade, o comunitarismo, a reciprocidade e a solidariedade.

Quando as entrevistas no revelam as experiências dos fundos rotativos solidários e a sororidade entre as mulheres do coletivo, nos faz refletir sobre o *Ayni* (reciprocidade) e o *Ayllu* (comunidade), descritos por Salazar (2016), onde a comunidade é onde se reproduz a reciprocidade, no caso do CASACO, o grupo estabelecido entorno da agroecologia resgatou princípios de coletividade, fomentou a solidariedade e reproduziu a reciprocidade através dos fundos rotativos.

É muito significativo que a *pacha* relacionada ao útero e ao alimento possa ser relacionada ao feminino no caso do CASACO. As mulheres são quem fazem a diretoria do CASACO, são as mulheres que fazem a gestão e colaboram com a garantia da segurança alimentar do coletivo, através de uma noção de produção de alimentos saudáveis. É através do grupo de mulheres e da afirmativa “Sem feminismo não há agroecologia”, que os grupos relacionados ao CASACO pautam suas reivindicações para superação da histórica opressão do patriarcado.

A experiência da Tenda Agroecológica do CASACO nos remete aos “Tampus”, descritos por Salazar (2016), como bodegas para estoque de alimentos, remédios e ferramentas, assim como para assegurar recursos financeiros e épocas de escassez.

Até agora, foi discutido neste tópico, a questão da resistência indígena, a reciprocidade e solidariedade, a questão cósmica e de espiritualidade, e as questões sociais nas figuras das pautas de movimentos sociais, relacionadas à experiência do CASACO. Quando analisamos essas questões e

relacionamos ao Bem Viver, sistematizado e discutido no contexto dos povos andino-amazônico, é possível refletir sobre o caminho trilhado até aqui e também elaborar questões para o futuro no contexto do CASACO.

Por exemplo, quando pensamos na estruturação dos agroecossistemas e na geração de alternativas produtivas proporcionadas pela extensão rural agroecológica, podemos associar ao que Escobar (2016) chama de resistência ao projeto neoliberal ou a noção de pós-desenvolvimento, onde o CASACO foi chave para vencer dificuldades históricas, como da água, da degradação ambiental, da segurança alimentar, da opressões à grupos específicos como as mulheres e os jovens, aprisionamento da genética de sementes e animais por grandes empresas.

Podemos aqui discutir essas questões como superação da euromodernidade imposta desde a colonização. A experiência do CASACO avança no sentido na luta pela emancipação da vida, como nos descreve Acosta (2016), em consonância ao que o autor entende por Bem Viver.

Porém, para avançar na sistematização de um princípio ético-filosófico, ainda existem muitas lacunas a serem preenchidas, como por exemplo a questão da transversalidade da religiosidade. Conforme estudado na experiência do CASACO, pouco se discutiu na extensão rural agroecológica sobre as cosmovisões indígenas, e pouco se discutiu com relação a cosmovisão dos membros do CASACO, sobre a religiosidade relacionada aos roçados ou sobre os fluxos naturais da vida em relação aos calendários. Como foi possível observar no capítulo 5, existe uma grande riqueza na noção dos roçados cósmicos, a relação religiosa associada às atividades produtivas. Isso poderia desencadear uma série de discussões, que sistematizados poderiam avançar no sentido de uma filosofia própria.

Compreendemos aqui que faltam recursos, falta o estado presente e bem equipado para lidar com tais questões, além do mais, falta entendimento das organizações como ONG's, Institutos de pesquisa, universidades e até mesmo dos movimentos sociais, para lidarem com a complexidade que os conceitos de agroecologia e do bem viver carregam consigo.

Por exemplo, os Agentes Extensionistas Externos, pouco avançaram no sentido de extrapolar a unidade produtiva como tema de trabalho da extensão rural, neste sentido os Agentes Extensionista Internos puderam e

tenham plena capacidade de avançar nas questões sociais e colocar a frente as pautas dos movimentos sociais. Não pretendemos aqui, de forma alguma, realizar críticas aos trabalhos destes sujeitos, entendemos aqui o estudo de caso do CASACO como uma ferramenta para tentar compreender as possíveis relações existentes entre a extensão rural, a agroecologia e o bem viver.

Neste sentido, foi possível responder e refletir sobre algumas questões, como por exemplo, a extensão rural agroecológica realizada com foco nos agroecossistemas, principalmente por parte dos AEE, foi extremamente importante para a superação de dificuldades históricas como acesso à água de qualidade e a segurança alimentar, além de suprir parte da falta do estado na estruturação de propriedades e gerar tecnologia apropriada. Já os AEI avançaram na noção da agroecologia como descoberta e como porta para buscar direitos, romper com questões estruturais como o machismo, e mudar a narrativa em relação ao semiárido, elevar a autoestima e perceber que é possível gerar autonomia em um contexto histórico de opressão.

Portanto não nos cabe aqui realizar a crítica de que essa experiência é melhor do que a outra, na realidade as experiências de AEE e AEI acontecem em profunda interação umas com a outras, em certos casos, nem é possível dissociá-las, portanto, aqui só nos cabe afirmar que são complementares, conforme a noção de Engel (1997), onde as sinergias e complementaridades entre os sujeitos pode gerar alternativas ao modelo vigente.

Com relação ao Bem Viver, não há pretensão nenhuma aqui de uma sistematização sobre o Bem Viver na realidade estudada, porém não podemos negar que é uma abordagem cada vez mais presente nas narrativas de movimentos sociais e acadêmicos que discutem a agroecologia e também a extensão rural, portanto julga-se necessário descortinar as relações existentes entre as abordagens, para que possam surgir normativas em relação à extensão rural nestes contextos, ou pelo menos para gerar questionamentos e estimular mais pesquisas em torno disso.

Foi possível perceber que a agroecologia tanto pode ser complementar como também pode colaborar efetivamente para a abordagem do Bem Viver relacionado à extensão rural, depende de como se interpreta e/ou se coloca em prática o conceito.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O ser humano é terra que anda”. Assim é a forma de ser e viver no mundo do povo Kolla, que traduz e simplifica uma relação extremamente complexa entre a natureza e o humano. É inegável que nossa ciência possui influência direta do modo de pensar do mundo europeu, nesta perspectiva nega e negligencia várias outras formas de ver, ser e existir no mundo. O capitalismo, em forma de desenvolvimento, buscou promover a pasteurização cultural, a globalização é a expressão da planificação.

Da América Latina se ouve um grito de resistência, um protesto em forma de filosofia, como quem reivindica o direito de existir como quiser no mundo. Esse grito reivindica uma ciência plural, livre das amarras disciplinares e metodológicas, amarras que pretendem objetificar o mundo e as pessoas. Lá do Cariri paraibano se ouve o grito, que vem dos Andes, trazido pelos ventos dos movimentos sociais, ventos que tiveram a ousadia de permear pelos espaços acadêmicos e refrescam as ideias da ciência brasileira. Assim como visto nos discursos dos sujeitos que constroem os movimentos sociais, o Bem Viver vem sendo tema de eventos científicos, principalmente na Agroecologia.

Ao estudar o Bem Viver, sempre que possível, relacionei-o às experiências em atividades de extensão rural que vivenciei. As influências sobre a minha noção de extensão rural estão diretamente ligadas à Agroecologia. Logo, ao estudar Agroecologia no contexto da extensão rural e vivenciar estes espaços, pude enxergar correlações com escritos sobre o Bem Viver.

As discussões sobre a Agroecologia no ambiente acadêmico indicam suas origens na integração entre diferentes disciplinas, como ecologia, economia, sociologia e antropologia, para construção de um novo paradigma. Já para os movimentos sociais é interpretada como uma bandeira de luta para contrapor o poder hegemônico em torno da agricultura modernizada.

Existem conceitos da agroecologia que indicam certa centralização dos agroecossistemas como objeto de estudo e ação, tanto na pesquisa, como nas ações de extensão rural. Podemos encontrar também, conceitos que

extrapolam os agroecossistemas, que possuem foco na mudança social como processo.

Pensar o CASACO como um mundo próprio foi necessário para argumentar sobre a possibilidade de se pensar uma extensão rural que leve em conta o Bem Viver como inspiração para sua ação. Para essa tarefa foram sistematizadas informações sobre o processo de colonização do Cariri Oriental, isso nos revelou uma complexa dinâmica de interação social onde a violência se configurou como essência do processo.

Neste sentido, a resistência indígena ao processo de colonização resultou na morte da maior parte dos povos indígenas que habitavam o Cariri Oriental. A outra forma de violência foi a escravização dos que restaram ou então catequização forçada. Essas condições se desdobram numa realidade em que os europeus dominaram os meios de produção, terra e mão de obra, enquanto povos tupis, tapuias e povos de diversas etnias da África, foram mesclando as culturas sob a forte opressão da cultura europeia.

O sincretismo foi a forma não violenta de resistência das culturas originárias no Cariri Oriental, isto é expresso na tradicional agricultura de roçados, a cultura alimentar do caririzeiro, ainda hoje, é baseada nos produtos do roçado. Os encantados, presentes no imaginário, regulam a relação com a natureza, como a Comadre Florzinha, as rezadeiras e os santos, cultuados num calendário essencialmente indígena. Os ciclos naturais da vida, como os ciclos da água, ditam o sentido e a motivação no trabalho com a produção de alimentos. A reciprocidade presente nas relações familiares e não familiares, colaboram para a reprodução da cultura ao longo dos séculos.

As subjetividades nos indicam a herança dos povos originários na população do Cariri Oriental. Mas a colonização do território não seria a única violência para essa população, a colonização por via da imposição sobre o conhecimento, a colonização das mentes, o roubo dos modos de vida, que se deu por meio do avanço do capitalismo e modernização como violência epistêmica, é a continuidade da violência histórica ditada aos povos do Cariri Oriental.

Enfrentando todas as contradições decorrentes da violência da cultura ocidental, “o outro”, o que enfrenta, a agricultora e o agricultor familiar do Cariri Oriental, enfrentam, ainda, uma narrativa hostil e negativa em relação ao seu

território, em relação à condição climática, uma narrativa de região problema do Brasil. As narrativas em relação ao semiárido constroem a ideia de sertão hostil, de vida difícil, de fome e pobreza.

Esse estigma encontra oposição nos enfrentamentos, por exemplo, no confronto à narrativa de que os povos do semiárido devem combater a “seca”. Sabemos que o problema do semiárido foi a dominação da água e do território no processo de colonização. Não se combate a seca, se combate a condição de desenvolvimento imposta pela euromodernidade. A narrativa da convivência com o semiárido, que chegou através da ASA, da luta e resistência dos movimentos sociais, foi a virada de chave fundamental para a mudança da vida narrada pelos sujeitos entrevistados nesta pesquisa.

Neste contexto a Agroecologia foi muito relevante, pois permeia pelos discursos de diferentes sujeitos que formam uma rede de extensão rural agroecológica, orquestrada pela figura central do CASACO. Pensando o CASACO como um mundo próprio, foi possível realizar uma leitura crítica entre as diferentes formas de interpretar a Agroecologia e as diferentes formas de colocá-la em prática. Não foi possível identificar, nos discursos dos sujeitos, o Bem Viver como utopia. O que se identificou foi que o Bem Viver ainda não foi amplamente discutido conforme sua grandeza. Nossa reflexão é sobre o papel da Agroecologia no mundo do CASACO e como pensar o Bem Viver como algo possível na extensão rural.

Foi possível identificar que a atividade de extensão rural, promovida pelos sujeitos estudados, forma uma rede de cooperação interinstitucional, onde cada nó representa o fomento a ações integradas para o fortalecimento dos membros do CASACO, seja pelo papel técnico desempenhado na extensão rural ou pelo trabalho de base realizado pelos movimentos. As ações são complementares, mesmo que os distintos sujeitos tenham diferentes entendimentos sobre a Agroecologia, o trabalho complementar acaba gerando a construção crítica do conhecimento, que é refletido na geração de autonomia das famílias.

As experiências relatadas pelo sujeitos entrevistados são visíveis e palpáveis, nos revelaram que ao gerar alternativas aos discursos negativos sobre o semiárido, foi gerado também um novo entendimento como ser no semiárido, de forma coletiva e através da noção de convivência com a natureza,

nas formas individuais, da descoberta das alternativas, na capacidade de mover-se, de abrirem portas aos mais diversos mundos desconhecidos, da descoberta dos direitos, da liberdade para escolher como ver, ser e sentir.

Neste sentido, as ações ligadas à extensão rural agroecológica, quando pensadas com foco nos agroecossistemas, auxiliou de forma significativa para as diversas alternativas criadas para superar as dificuldades produtivas, principalmente relacionadas à questão hídrica. De fato, a colaboração para a segurança alimentar e geração de renda foram fundamentais no caminho de geração de autonomia para as famílias. Neste formato, entendemos a Agroecologia como complementar em relação à abordagem do Bem Viver.

Por outro lado, é possível interpretar a Agroecologia de forma mais ampla, no sentido de libertar ontologias soterradas pelos violentos projetos de colonização e modernização. Neste sentido, interpreta-se a agroecologia do ponto de vista da retirada das hierarquias impostas sobre o conhecimento, da libertação das identidades, da capacidade de abrir portas ou de imaginar outros mundos possíveis, assim, enxergamos a agroecologia e o Bem Viver caminhando juntos, como possibilidade da autonomia.

Com relação à crítica construída, a partir das lentes do Bem Viver, sobre a experiência da extensão rural agroecológica desenvolvida via CASACO, fica a impressão de que todo processo de mudança demanda muito tempo para se adequar ao ideal traçado no mundo das ideias. É possível afirmar que a agroecologia, como existe no seu conceito mais complexo, que leva em conta a autonomia dos seres como fim, ainda não encontra forma nas instituições para cumprir seus objetivos mais complexos.

Em nosso caso, especificamente, a cosmologia agregada aos agroecossistemas, foi negligenciada como parte da extensão rural. Subjetividades que formam o mundo do CASACO, como a Comadre Florzinha, também foram negligenciadas e soterradas pelas narrativas da modernização. O aparato institucional, assim como a esmagadora influência das ciências agrárias, são fatores que dificultaram o avanço do trabalho para além do agroecossistema.

Ou seja, para avançar na abordagem do Bem Viver para a extensão rural, será necessário criar estratégias de superação das dificuldades

institucionais como, resolver a questão das hierarquias sobre o conhecimento, pensar caminhos teórico-metodológicos para superação do engessamento dos projetos, multidisciplinarização das equipes de trabalho, inclusão de sujeitos locais nas equipes técnicas, sensibilidade para trabalhos que levem em conta as subjetividades, religiosidade e cosmovisões não eurocêntricas, assim como formações dos sujeitos sobre o caráter teórico do Bem Viver e da Agroecologia.

Como ponto de partida, a experiência de redes integradas, pelo aproveitamento do potencial de diferentes segmentos da sociedade, sobre a bandeira da agroecologia, se mostrou uma excelente ferramenta de superação das dificuldades, assim como na descoberta de um caminho em busca da autonomia dos associados do CASACO.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **El Buen Vivir. Sumak Kawsay**: una oportunidad para imaginar otros mundos. Icaria Editorial, Barcelona. 2013.

ACOSTA, Alberto. **O Buen Vivir**: uma oportunidade de imaginar outro mundo. *In*: SOUSA, Cidoval Morais. Um convite à Utopia: Campina Grande, 2016. p. 203-233.

ACOSTA, Carlos Andrés Duque. **A expansão ontológico-política do Bem Viver / Viver Bem como uma prática transmoderna**. 2019. 210 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

AGUIAR, R. S. Os diversos ângulos da Caatinga. **ComCiência**, Campinas, n. 149, jun. 2013.

ALCÂNCTARA, Liliane Cristine Schleme.; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL, 17., 2017, São Paulo. **Anais**. p. 1-16.

ALTIERI, M. A. Entrevista. **Agricultura Sustentável**, Jaguariúna, v.2, n.2, p.5-11, jul./dez. 1995.

ALTIERI, M. **Agroecologia**: dinâmica produtiva da agricultura sustentável. 5. ed. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 1998. 120 p.

ANDRADE, M. C. **A Terra e o Homem no Nordeste**. 1ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1963.

ANDRADE, Manuel Correia. **A problemática da seca**. Recife: Líber Gráfica, 1999.

ARTICULAÇÃO DO SEMIÁRIDO. Disponível em: <https://www.asabrasil.org.br/26-noticias/ultimas-noticias/10467-agroecologia-como-caminho-para-o-bem-viver-e-um-dos-temas-debatidos-no-forum-social-mundial>. Acesso em: 10 maio 2021.

ASA BRASIL. História, 2015. Disponível em: <https://www.asabrasil.org.br/sobre-nos/historia>. Acesso em: 05 de março de 2019.

AZEVEDO, F. F.; PESSÔA, V. L. S. O Programa nacional de fortalecimento da agricultura familiar no Brasil: uma análise sobre a distribuição regional e setorial dos recursos. **Soc. nat**, vol. 23, n. 3 p. 483-496, 2011.

BELARMINO, M. N. Ecologia e Imaginário nos Cariris Velhos do Paraíba: memória cultural e natureza no cerimonial da vida. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). UFPB / Programa Regional de Pós-Graduação em Desenvolvimento Meio Ambiente. João Pessoa, 1999.

- BELTRÃO, P. C. **Sociologia do Desenvolvimento**. Porto Alegre: Globo, 1965.
- BENGOA, José. **La emergencia indígena em América Latina**. Fondo de cultura económica. 2000.
- BRANDÃO, A. F. **Diálogos das grandezas do Brasil**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2010.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Educação Popular Antes e Agora. **Revista do Centro de Educação e Letras**, Foz do Iguaçu, v. 15, n. 1, p. 10-24, 2013.
- BRASIL. Lei nº 11.326, de 24 de jul. de 2006. **Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais**. 2006.
- BRASIL. Lei nº 12.188, de 1 de jan. de 2010. **Institui a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária - PNATER e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária - PRONATER**. 2010.
- CALHEIROS, F. P.; STADTLER, H. H. C. Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p.133-139, 2010.
- CALLOU, A. B. EXTENSÃO RURAL: polissemia e resistência. In: CONGRESSO DA SOBER, Fortaleza. **Anais Sociedade Brasileira de Economia e Sociologia Rural**. Fortaleza: Sober, 2006. p. 1-23.
- CALLOU, A. B. F. Extensão rural no Brasil: da modernização ao desenvolvimento local. **Unircoop**, Québec, v. 5, n. 1, p.162-183, 2007.
- CAPORAL, F. R. La extensión agraria del sector público ante los desafíos del desarrollo sostenible: el caso de Rio Grande do Sul, Brasil. Córdoba, 1998. 517f. (Tese de Doutorado) Programa de Doctorado en Agroecología, Campesinado e Historia, ISEC-ETSIAN, Universidad de Córdoba, España, 1998.
- CAPORAL, F. R., RAMOS, L. F. da extensão rural convencional à extensão rural para o desenvolvimento sustentável. In: MONTEIRO, D. C. C. MONTEIRO, M. A. (Orgs). **Desafios na Amazônia: uma nova assistência técnica e extensão rural**. Belém, UFPA: NAEA, 2006. p.27-50.
- CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável: perspectivas para uma nova extensão rural. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v. 1, n. 1, p. 16-37, 2000.
- CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. **Agroecologia e Extensão Rural: contribuições para a promoção do desenvolvimento rural sustentável**. Contribuições para a Promoção do Desenvolvimento Rural Sustentável. Porto Alegre: 2004. 177 p.

- CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. Análise Multidimensional da Sustentabilidade: Uma proposta metodológica a partir da Agroecologia. **Agroecol. e Desenv. Rur. Sustent**, v. 3, n. 3, p. 70-85, 2002.
- CAPORAL, Francisco R. **Da extensão rural convencional à extensão rural para o desenvolvimento sustentável**: enfrentar desafios para romper a inércia. 2006. Disponível em: <http://frcaporal.blogspot.com/p/livros.html>. Acesso em: 05/03/2020.
- CAPORAL, Francisco Roberto *et al* (org.). **Agroecologia**: uma ciência do campo da complexidade. Brasília, 2009. 111 p.
- CARON, P. SABOURIN, E. **Camponeses do sertão**. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2003. 293p.
- CASTRO, J. **Geografia da fome**. 10^a ed. Rio de Janeiro: Antares, 1984.
- CAVALCANTI, C. Concepções da economia ecológica: suas relações com a economia dominante e a economia ambiental. **Estudos Avançados**, v. 24, p. 53-67, 2010.
- CEGO Aderaldo: biografia, causas e presepadas por ele mesmo. Disponível em: <<http://www.jornalde poesia.jor.br/cego1.html>>. Acesso em: 14 mar. 2022.
- Chambers, R. Participatory Rural Appraisals: Past, Present and Future. **Forests, Trees and People Newsletter**, v 15, p. 4-9, 1992.
- CHAMBERS, R. The origins and practice of participatory rural appraisal. **World development**, v. 22, n. 7, p. 953-969, 1994.
- CHAYANOV, Alexander. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, 342 p.
- COSTA, R. A. **Uma Nova Conquista: a família Oliveira Ledo e o processo de ocupação do sertão do Piancó (1663-1730)**. Monografia (Bacharelado em história). UFRN. Natal, 2012.
- COSTABEBER, J. A. **Acción colectiva y procesos de transición agroecológica en Rio Grande do Sul, Brasil**. Córdoba, 1998. 422f. (Tese de Doutorado) Programa de Doctorado en Agroecología, Campesinado e Historia, ISEC-ETSIAN, Universidad de Córdoba, España, 1998.
- COWEN, M. P. & SHENTON, R. W. **Doctrines of Development**. Londres: Routledge. 1996.
- CRUSH, J. **Power of Development**. New York: Routledge. 1996.
- DEAN, W. **A ferro e fogo**: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. 1. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 484 p. 1996.

DIESEL, Vivien et al. Privatização dos serviços de extensão rural: uma discussão (des)necessária?. **Rev. Econ. Sociol. Rural**, Brasília, v. 46, n. 4, p. 1155-1188, 2008.

DIESEL, Vivien. A construção de consensos sobre o futuro da extensão rural nas organizações de cooperação internacional. In: DIESEL, Vivien; NEUMANN, Pedro Salvino; SÁ, Vinícius Claudino de (Org.). **Extensão Rural no contexto do pluralismo institucional**: reflexões a partir dos serviços de Ates aos assentamentos da reforma agrária no RS. Ijuí: Unijuí, 2012. p. 35-56.

DOURADO, Nathan Pereira. Agroecologia Camponesa: muito além da produção de alimentos saudáveis - um projeto de vida no assentamento contestado, Lapa/PR. *Revista Brasileira de Agroecologia*, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 104-105, apr. 2021. ISSN 1980-9735. Disponível em: <<http://revistas.aba-agroecologia.org.br/index.php/rbagroecologia/article/view/23319>>. Acesso em: 07 apr. 2021. doi: <https://doi.org/10.33240/rba.v16i1.23319>.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar**, Curitiba, v. 666, n. 24, p.213-225, 2004.

ECOSOL. CASACO, 2018. Disponível em: <https://ecosolparaiba.webnode.com/casaco/>. Acesso em: 07 de março de 2020.

ENGEL, P. G. H. **The social organization of innovation**: a focus on stakeholders interaction. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 1997. 239 p.

ESCOBAR, A. El desarrollo sostenible: diálogos de discursos. *Ecología Política*: **Cuadernos de Debate Internacional**, n. 9, p. 7-25, jun. 1995.

ESCOBAR, A. El postdesarrollo como concepto y práctica social, *In*: Daniel Mato (Org.). **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización**. Caracas, 2005 p. 17-31.

ESCOBAR, Arturo. **Autonomía y diseño**: La realización de lo comunal. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.

ESCOBAR, Arturo. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. **Revista de Antropología Social**, Madrid, v. 18, n. 21, p. 23-62, jul. 2012.

FERNÁNDEZ, Hugo. SUMA QAMAÑA, VIVIR BIEN, EL ETHOS DE LANUEVA CONSTITUCIÓN BOLIVIANA. **Revista Obets**, Alicante, v. 18, n. 45, p. 41-48, abr. 2009.

FILHO, J. DE S. P. **Experiências vividas: escravidão e formação histórica de São João do Cariri (1783-1843)**. João Pessoa: Editora do CCTA, 2017.

FONSECA, M. T. L. **A extensão rural no Brasil**: um projeto educativo para o capital. São Paulo: Loyola, 1985.192 p.

FRANCO, E. S. **Avaliação do impacto ambiental causado pela exploração agropecuária em Boqueirão - Estado da Paraíba**. 2002. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Engenharia Agrícola, Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 2002.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?**. 8^o ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1983. 93p.

FURTADO, C. **O mito do Desenvolvimento Econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1974.

FUSCADO, Bruna. Muriel. Huertas.; URQUIDI, Vivian. O Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neo-extratativismo do século XXI. **Polis**, Santiago, v. 40, p. 1-18, 2016.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

GALLARDO-LÓPEZ, F. *et al.* Development of the Concept of Agroecology in Europe: a review. **Sustainability**, Basel, n. 10, p. 1-23, 2018.

GALLIZA, D. S. A escravidão na Paraíba. In: GUIMARÃES, L. H. (ed.). **A Paraíba nos 500 Anos do Brasil**. João Pessoa: Departamento de Produção Gráfica - Sec/dpg, 2000. p. 414.

GLIESSMAN, S. R. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2008. 653 p.

GOMES, J. C. C.; BORBA, M. Limites e possibilidades da agroecologia como base para sociedades sustentáveis. **Ciência & Ambiente**, 2002.

GOMES, J. C. C.; ROSENSTEIN, S. Geração de conhecimento na transição agroambiental: Em defesa da pluralidade epistemológica e metodológica na prática científica. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**, v. 17, n. 3, p. 29-57, 2000.

GONZAGA NETO, S.; BATISTA, A. M. V.; CARVALHO, F. F. R.; MARQUES, C. A. T.; SANTOS, G. R. A. Composição bromatológica, consumo e digestibilidade "in vivo" de dietas com diferentes níveis de feno de catingueira (*Caesalpineia bracteosa*), fornecidas para ovinos Morada Nova. **Revista Brasileira de Zootecnia**, v.30, n.2, p.553-562, 2001.

GONZÁLEZ, Juan Jaime Loera. La construcción de los buenos vivires: entre los márgenes y tensiones ontológicas. **Polis**, Santiago, v. 40, p. 1-18, 2016.

GUDYNAS, Eduardo. Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. **ALAI**, n. 462, p. 1-20, 2011.

GUEDES, P. H. M. Q. **A colonização do sertão da Paraíba : agentes produtores do espaço e contatos interétnicos**. Tese (Doutorado em Geografia). UFPB / Programa de Pós-Graduação em Geografia. João Pessoa, 2006.

- GUZMÁN, E. S. A perspectiva sociológica em Agroecologia: uma sistematização de seus métodos e técnicas. **Agroecol. e Desenv. Rur. Sustent.**, v. 3, n. 1, 2002.
- HECHT, S. B. La evolución del pensamiento agroecológico. In: ALTIERI, M. A. (Ed.). **AGROECOLOGIA: Bases científicas para una agricultura sustentable**. Norden, v.4, 1999.
- HEEMSKERK, W. & DAVIS, K. Pluralistic extension systems. In: World Bank, eds. **Agricultural innovation systems**. An investment sourcebook, pp. 194–203. Washington, DC, World Bank. 2012.
- JORNADA INTERNACIONAL DE LUTA ANTI-IMPERIALISTA. Disponível em: <https://antiimperialistweek.org/>. Acesso em: 15 julho 2021.
- JÚNIOR, Caio. Prado. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 6ª ed. Brasília: Editora Brasiliense, 1985.
- KRAISCH, A. M. P. DE O. Os Índios Tapuias do Cariri paraibano no período colonial: ocupação e dispersão. **Mneme – Revista de Humanidades**, v. 9, n. 24, 2008.
- LEFF, E. Agroecologia e saber ambiental. **Agroecol. e Desenv. Rur. Sustent.**, v. 3, n.1, p. 36-51, 2002.
- LUZZI, N. **O DEBATE AGROECOLÓGICO NO BRASIL: uma construção a partir de diferentes atores sociais**. 2007. 182 f. Tese (Doutorado) - Curso de Desenvolvimento, Agricultura e Desenvolvimento, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- MACAS, L. El Sumak Kawsay. En: Weber, G. (coord.) Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. **Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador. Quito (Ecuador)**: Centro de Investigaciones Ciudad-Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador, pp., 47-60, 2011.
- MARQUES, A. C. N. **“Vivendo entre-lugares”: A Trajetória dos Grupos Étnicos no Litoral Sul Paraibano**. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. **Anais**. 2014
- MEDEIROS, R. P. **Entre guerras, currais e missões: Povos indígenas nos sertões da antiga Capitania da Paraíba**. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa, 2003. **Anais**. 2003
- MEDINA, Javier. **Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida**. 1. Ed. La Paz: Garza Azul, 2001.
- MENDONÇA, S. R. Extensão rural e hegemonia norte-americana no Brasil. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 14, n. 2, p.188-196, 2010.
- MICHAELIS. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/>. Acesso em: 10 nov 2021.

MOLINA, M.; GUZMÁN, E. Ecosociología: Elementos teóricos para el análisis de la coevolución social y ecología en la agricultura. **Reis**, v. n. 52, p. 7-46, 1990.

MORAES, F. C.; SORRENTINO, M. Agroecologia, movimentos sociais e bem viver. *In*: SORRENTINO, M.; RAYMUNDO, M. H. A.; PORTUGUAL, S.; MORAES, F. C. de; SILVA R. F. da (Org.). **Educação, agroecologia e bem viver**: transição ambientalista para práticas sustentáveis: Piracicaba, 2017. p.153- 148.

MORAIS, Y. B. DE. Nativos e terras, colonizadores e gados: experiências e conflitos nas ribeiras do Piancó e Piranhas, Capitania da Paraíba, c. 1695 - c. 1750. **História Unicap**, v. 6, n. 12, p. 215, 2019.

MORIN, E. **Sociologia**. Lisboa Publicações Europa-América. 1984. pp. 345-359.

MOTA, N. R. Transição agroecológica do roçado tradicional para a roça sem queima: mudanças no preparo da terra. **Revista Brasileira de Agroecologia**. v. 12, n. 2, p. 117-125, 2017.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Disponível em: <https://mst.org.br/>. Acesso em: 10 maio 2021

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. Trajetória da sustentabilidade: do ambiental ao social, do social ao econômico. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 26, n. 74, p. 51-64, abr. 2012.

NIMER, E. Clima. Pp. 47-48 in: **IBGE**. Geografia do Brasil; região Nordeste. Rio de Janeiro. 1977

NORDER, L. A. *et al.* Agroecologia: Agroecologia: polissemia , pluralismo e controvérsias. **Ambiente e Sociedade**, São Paulo, v. 19, n. 3, p. 1-20, 2016.

OCAÑA, Alexander Ortiz *et al.* **Decolonialidad de la educación**: emergencia/urgencia de una pedagogía decolonial. Santa Marta: Unimagdalena, 2018.

OLIVA, A. R. A História da África nos bancos escolares. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 3, p. 421- 461, 2013.

OLIVEIRA, A. M. P. **Entre a pré-história e a história em busca de uma cultura histórica sobre os primeiros habitantes do Cariri paraibano**. Dissertação (mestrado em história). UFPB / Departamento de História. João Pessoa, 2009.

OLIVEIRA, M. A. As roças brasileiras , do período colonial à atualidade caracterização histórica e formal. **Varia História**, v. 28, n. 48, p. 755–780, 2012.

OLIVEIRA, M. M. As circunstâncias da criação da extensão rural no Brasil. **Cadernos de Ciências & Tecnologia**, Brasília, v. 16, n. 2, p.97-134, 1999.

PALITOT, E. M. **Os Potiguara da Baía da Traição e Montea-Mór: história, etnicidade e cultura**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). UFPB / Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. João Pessoa, 2005.

PARANHOS, M. G. F.; SILVEIRA; L. M. D.; NOGUEIRA, F. A trajetória da Rede Ater Nordeste: construindo conhecimento agroecológico pelo Nordeste brasileiro. In: PETERSEN, P. (Ed.). **Construção do Conhecimento Agroecológico: Novos Papéis, Novas Identidades**: Gráfica Popular, 2007.

PEIXOTO, M. Extensão rural no Brasil: uma abordagem histórica da legislação. Texto de Discussão 48, Brasília, out. 2008. 50 p. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/textos-para-discussao/td-48-extensao-rural-no-brasil-uma-abordagem-historica-da-legislacao>. Acesso em janeiro de 2020.

PEIXOTO, M. Mudanças e desafios da extensão rural no Brasil e no mundo. In: BUAINAIN, A. M. et al. **O mundo rural no Brasil do século 21: a formação de um novo padrão agrário e agrícola**. Brasília: Embrapa, p. 891-924, 2014.

PEQUENO FILHO, J. S. **Experiências vividas** : escravidão e formação histórica em São do Cariri (1783-1843). João Pessoa : Editora do CCTA, 2017. 370 p.

PIRES, M. I. DA C. **“Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: Legislação, Conflito e Negociação nas vilas pombalinas 1757-1823”**. Tese (Doutorado em História). UFPE / Departamento de História / Programa de Pós-Graduação em História. Recife, 2004.

POMPA, M. C. Religião como Tradução: Missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). UNICAMP / Instituto de Filosofia e Ciências Humanas / Programa de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas, 2001.

PUNTONI, P. **A Guerra dos Bárbaros: Povos Indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

Quijano, Aníbal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In: CLACSO. **Anais**. 2014. p. 847-859. ISBN978-987-722-018-6.

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CLACSO, **Anais**. 2014. p. 847-859. ISBN978-987-722-018-6.

Restrepo, E. **Articulaciones Coloniales, Modernidades Plurales: Aportes al Enfoque Decolonial**. América y Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad. 2012.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. 1ª edição. Companhia das Letras. São Paulo, 2006.

ROGERS, E. M. **Diffusion of innovations**. New York: Free Press, 2003.

SABOURIN, E. Que política pública para a agricultura familiar no segundo governo Lula? **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 22, n. 3. p. 715-151. 2007.

SALAZAR, A. R. **TEORÍA Y PRÁCTICA DEL BUEN VIVIR: ORÍGENES, DEBATES CONCEPTUALES Y CONFLICTOS SOCIALES. EL CASO DE ECUADOR**. 2016. 421 f. Tese (Doutorado). Universidade del Pais Vasco, 2016.

SANTOS, A. D. Construção do conhecimento agroecológico: síntese de dez experiências desenvolvidas por organizações vinculadas à articulação nacional da agroecologia. In: PETERSEN, P.; DIAS, A. (org.). **Construção do Conhecimento Agroecológico: novos papéis, novas identidades**. S/L: Gráfica Popular, 2007. p. 217-232.

SARDAR, Z. **Beyond development: an Islamic perspective**. 1996.

Schmidt, W. **Educação do campo: agroecologia [e] campesinato: três ângulos, três lados, mas não um triângulo**. Florianópolis : NEA EduCampo/UFSC, 2018. 251 p.

SEIXAS, W. N. A conquista do sertão paraibano. In: GUIMARÃES, L. H. (ed.). **A Paraíba nos 500 Anos do Brasil**. João Pessoa: Departamento de Produção Gráfica - Sec/dpg, 2000. p. 414.

SILVA, Jerônimo da Silva; PACHECO, Agenor Sarraf. Energia das águas no corpo de rezadeiras: trânsito, curas e identidades na amazônia bragantina (capanema-pa). **Revista Cocar Belém**, Belém, v. 5, n. 10, p. 39-51, jul. 2011.

SILVA, R. M. A. ENTRE DOIS PARADIGMAS: combate à seca e convivência com o semiárido. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 18, n. 1, p.361-385, jan. 2003.

SILVA, V. F.; NASCIMENTO, E. C.; ANDRADE, L. O.; LIMA, V. L. A. Variabilidade pluviométrica no município de Boqueirão PB. In: WORKSHOP INTERNACIONAL SOBRE ÁGUA NO SEMIÁRIDO BRASILEIRO, 2ª ed, Campina Grande, 2015.

SILVA, J. E. **Análise da viabilidade econômica da agricultura familiar dos arrendatários do DNOCS no açude Boqueirão PB**. 2012. 137 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Desenvolvimento Regional, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2012.

SIRELLI, Nilda Martins e MAURANO, Denise. Função e campo do recalque e do luto no contexto da cultura: reflexões sobre o racismo, o banzo e o blues. **Âgora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 21, n. 2, pp. 158-168. 2018.

SOUSA, A. **Nas veredas do sertão: Histórias de vida familiar de escravos no sertão paraibano (Vila Federal de Catolé do Rocha, 1830-1860)**. XVII Encontro Estadual de História – ANPUH-PB. **Anais**. 2016.

SOUSA, I. S. F. Difusão de tecnologia para o setor agropecuário: A experiência brasileira. **Cad. Dif. Tecnol.** Brasília, v. 4, n. 2, p.187-196, 1987.

SOUZA M. L. A Teorização sobre o Desenvolvimento em uma época de fadiga teórica: sobre a necessidade de uma teoria aberta do desenvolvimento sócio espacial. **Território**, Rio de Janeiro, 1996.

STAMATO, B. **Pedagogía del Hambre Versus Pedagogía del Alimento:** contribuciones hacia un nuevo proyecto pedagógico para las Ciencias Agrarias en Brasil a partir del programa de formación de técnicos de ATER en Botucatu/SP y de los cursos de grado en Agroecología. Tese Doutoral defendida na Faculdade de Ciências de la Educación da Universidade de Córdoba – Espanha. Córdoba: UCO, 2012.

STAMATO, B.; MOREIRA, R. M. Metodologias Participativas em Agroecologia: redes, processos e estratégias rumo a uma Pedagogia do Alimento. **Redes**, Santa Cruz do Sul, v. 22, n. 2, p.152-173, 2017.

THIAGO MATIAS (Boqueirão-PB). Comunicador Popular. **Quem somos**. 2016. Disponível em: <https://associacaocasaco.wixsite.com/casaco/quem-somos>. Acesso em: 25 mar. 2021.

TOMMASINO, H. et al. Extensión Crítica: Los aportes de Paulo Freire. In: TOMMASINO, H.; HEGEDUS, P. de (Ed.). **Extensão:** Reflexões para intervenção no meio urbano e rural. Montevideo: Universidade de La República, 2006. p. 121-126.

TORREZ, Mario. El concepto de Qamaña. In: MEDINA, Javier (org.). **Suma Qamaña:** la comprensión indígena de la vida buena. La Paz: Comunicación Padep/Gtz, 2001. p. 55-70.

TRUJILLO, F. S. de P. **Extensión agraria e desarrollo rural:** sobre la evolución de las teorías e praxis extensionistas. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca e Alimentación, 1996. 542 p.

VEIGA. J. E. **Desenvolvimento sustentável:** desafios do século XXI. Rio de Janeiro: Garamond. 2005.

WEZEL, Alexander *et al.* Agroecology as a science, a movement and a practice: a review. **Agron. Sustain. Dev.**, [s. l], v. 4, n. 29, p. 503-515, 2009.

ZARNOTT, A. V. et al. Avanços e retrocessos na política de extensão rural brasileira: análise crítica sobre a ANATER. **Rev. Fac. Agron. La Plata**, La Plata, v. 116, n. 1, p.107-119, 2017.

ZARREF, Luiz. **Agroecologia e o MST**. 2018. Disponível em: <https://mst.org.br/2018/10/24/agroecologia-e-o-mst/#:~:text=A%20agroecologia%20%C3%A9%20uma%20coevolu%C3%A7%C3%A3o,nossos%20coletivos%20e%20nossos%20territ%C3%B3rios>. Acesso em: 25 mar. 2021.

ZIERER, Adriana; VIEIRA, Ana Livia Bomfim (org.). HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL: conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violência. São Luís: UEMA, 2017. 400 p.