



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA REGIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM DESENVOLVIMENTO E MEIO AMBIENTE**

**NA TRILHA DOS KARIRI:
IMPLICAÇÕES DOS PROCESSOS DE COMUNICAÇÃO NA
DISSEMINAÇÃO DOS SISTEMAS AGROFLORESTAIS POR CAMPONESES/AS
CEARENSES**

MILENE MADEIRO DE LUCENA

FORTALEZA

2012

MILENE MADEIRO DE LUCENA

**NA TRILHA DOS KARIRI:
IMPLICAÇÕES DOS PROCESSOS DE COMUNICAÇÃO NA
DISSEMINAÇÃO DOS SISTEMAS AGROFLORESTAIS POR CAMPONESES/AS
CEARENSES**

Dissertação apresentada ao Programa Regional de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Sub-Programa da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Área de concentração: Organização do Espaço e Desenvolvimento Sustentável.

Orientador: Prof. Dr. José Levi Furtado Sampaio

FORTALEZA

2012

MILENE MADEIRO DE LUCENA

**NA TRILHA DOS KARIRI:
IMPLICAÇÕES DOS PROCESSOS DE COMUNICAÇÃO NA
DISSEMINAÇÃO DOS SISTEMAS AGROFLORESTAIS POR CAMPONESES/AS
CEARENSES**

Dissertação apresentada ao Programa Regional de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Sub-Programa da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Área de concentração: Organização do Espaço e Desenvolvimento Sustentável.

Aprovada em: 02 de março de 2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Levi Furtado Sampaio (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dr^a. Gema Galgani Silveira Leite Esmeraldo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Edilson Cazeloto
Universidade Paulista (UNIP)

Ao meu avô, Antônio Inácio de Lucena, que me ensinou a respeitar e amar a vida no campo.

Ao meu pai, Luiz Reinaldo Madeiro, pelo exemplo de força e integridade.

AGRADECIMENTOS

Ao universo, aos seres iluminados que me guiam e aos nossos ancestrais índios, por me inspirarem nesse estudo, através do qual sinto que aprendi algo mais sobre a essência da vida.

À minha mãe, dona Iracema, pelo exemplo de amor à vida no campo e por me fazer acreditar na força dos sonhos.

Aos meus irmãos, Denise e Igor, por compartilharem os desafios e alegrias dessa existência comigo.

Ao meu companheiro, Wilson Donizeti, pelo apoio incondicional e pelo amor que me nutre de alegria e anima na caminhada.

Ao meu orientador, professor Levi Sampaio, por acreditar no meu projeto de pesquisa desde que ele era apenas um pequeno esboço e por contribuir, incansavelmente, para enriquecer minhas percepções. Jamais esquecerei o seu exemplo pedagógico de respeito, ética e solidariedade.

À Associação Cristã de Base (ACB) e aos profissionais apaixonados que a fazem, em especial, Batista, Socorro, Jorge, Jeová, Tereza e Verônica, pelo apoio fundamental em todas as viagens de campo.

Aos camponeses/as e suas famílias, pelo carinho e confiança que me concederam sempre que me receberam em suas casas, mas, sobretudo, pelas boas lições de vida.

À professora Gema Galgani e ao professor Edilson Cazeloto, pelas valiosas contribuições na fase de qualificação, que me fizeram abrir novos horizontes de investigação.

Aos colegas da turma, que pela diversidade de formações tornaram as discussões que travamos, as viagens de estudo, as confraternizações e o aprendizado mais ricos e instigantes.

Às amigas Marisol Albano, Tiala de Albuquerque e Karla Cavalcante, pela generosa ajuda numa das fases mais difíceis do mestrado.

Ao querido arquiteto da turma, Armando Silveira, que se ofereceu para elaborar o mapa das agroflorestas e me doou horas de um lindo trabalho e conversa animada.

Aos amigos/as do bom e velho Cariri - Angelita Maciel, Rachel Alves, Ricardo Aguiar, Ana (Anita) de Sousa, Sandra de Sousa e Antônia (Zilma) Soares, pela amizade e valiosa ajuda durante as fases da pesquisa de campo.

À amiga Rogéria Araújo que fez, generosamente, a correção inicial do texto.

Às amigas Raphaela Bahia e Regina Ferreira, pelo apoio sempre que precisei.

Ao CNPq, pela concessão da bolsa de mestrado que viabilizou o presente estudo.

RESUMO

Sob a emergência de pensar os desafios e problemas relacionados à sustentabilidade socioambiental no semiárido cearense e tendo como foco principal o papel dos processos comunicativos nesse contexto ambiental, o presente trabalho investiga o caso da disseminação dos Sistemas Agroflorestais (SAF's) de produção entre famílias camponesas na região do Cariri, no Sul do Ceará. O ponto de partida do estudo são os registros sobre o Povo Kariri, cuja cultura é marcada por uma espiritualidade entranhada na relação com a natureza, repassada por processos de comunicação oral. Os/as camponeses/as agroflorestais de hoje são vistos aqui como herdeiros dessa cultura. À luz dessa realidade, investiga-se a complexa trama de mediações que a relação entre comunicação, cultura e política articula, de maneira que a comunicação é vista a partir da socialidade, partindo do reconhecimento da importância estratégica da comunicação no processo de afirmação da identidade e autonomia dos povos, deslocando o eixo do debate dos meios para as mediações. Dessa forma, discute-se como os processos de comunicação em torno da disseminação dos SAF's por camponeses/as no Cariri contribuem para sustentabilidade comunitária e ecológica das famílias pesquisadas e do seu ambiente natural.

Palavras-chave: Comunicação, Cultura, Contra-hegemonia, Campesinato, Agroecologia.

ABSTRACT

Under the emergence of thinking about the challenges and problems related to social and environmental sustainability in semiarid Ceará and its principal focus the role of communication processes in the environmental context, this paper investigates the case of the spread of agroforestry systems (SAF's) production among peasant families in Cariri in southern Ceará. The starting point of the study are Kariri records about the people whose culture is marked by a spirituality deeply rooted in the relationship with nature, passed by the processes of oral communication. The / the peasants / as agroforestry today are seen here as the inheritors of this culture. In light of this reality, we investigate the complex web of mediations that the relationship between communication, culture and politics articulated, so that communication is seen from the sociality, recognizing the strategic importance of communication in the affirmation of identity and autonomy of people, shifting the axis of the discussion of the means for mediation. Thus, we discuss how the processes of communication about the spread of the SAF's for peasants / Cariri in the community and contribute to ecological sustainability of the households surveyed and their natural environment.

Keywords: Communication, Culture, Counter-hegemony, Peasantry, Agroecology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
1.1	Percurso metodológico	17
1.1.1	<i>O campo</i>	21
1.2	Ordenação do texto	27
2	A TERRA SEM MALES	31
2.1	Destroços de uma colonização insustentável – uma releitura da histórica resistência indígena à negação de sua natureza	45
2.1.1	<i>Remanescentes Kariri – filhas e filhos da resistência</i>	52
2.2	Formação do campesinato no Cariri – História de muitas faces	60
3	DAS TEMPORALIDADES NA CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO	73
3.1	Modernidade – tempo de mediações e consumo de massa	81
3.2	Escola, alienação e autonomia	84
3.3	Semiárido e utopia	96
3.3.1	<i>Governar para os grandes – uma marca dos governos cearenses para além da modernidade</i>	104
3.4	Semeando pequenos territórios de Esperança – reatando laços com a utopia da Terra Sem Males	107
3.4.1	<i>ACB e camponeses/as – trinta anos de parceria na construção de um Cariri livre de amarras</i>	119
4	COMUNICAÇÃO, HEGEMONIA e CONTRA-HEGEMONIA	129
4.1	Homogeneização e comunicação de massa frente à força da diversidade	131
4.2	Memória cultural X memória eletrônica - implicações das novas tecnologias de comunicação na constituição dos sujeitos históricos	138
4.3	Mediações camponesas – Agir Comunicativo com a natureza e a sociedade	140
4.4	As feiras enquanto espaço de comunicação e sustentabilidade	146
5	LIÇÕES DA EXPERIÊNCIA CAMPONESA	151
	REFERÊNCIAS	156

1 INTRODUÇÃO

"A gente não sabe em que idade começa esse sentimento que vem da separação de classes, que eu não pude nunca compreender"
(D. Jovina em entrevista à Ecléa Bosi)

Minha história de vida levou-me por caminhos diversos que me fizeram voltar hoje ao universo camponês de minha infância. Aquilo que ficou no passado, mas que marca minha essência, retorna agora através de um estudo em que busco enxergar as conexões entre a história indígena e a história camponesa no Cariri cearense, tendo como veio central os processos de comunicação que, desde a colonização, isolam e integram, moldam e acomodam estes povos na formação contínua daquela que é uma região povoada por mitos e por uma natureza exuberante testemunha de muitas lutas, desde as mais sangrentas até aquela diária pela sobrevivência, da qual são ícones o camponês e a camponesa.

O Cariri - berço natural do sorrateiro processo de genocídio e etnocídio que a colonização impôs ao povo índio e seus descendentes, foi o lugar onde nasceram minhas primeiras inquietações sociais, fruto da observação do hiato entre poderosos e despossuídos. Nas fazendas da região, mesmo quando as relações entre fazendeiros e camponeses eram as mais serenas e amigáveis possíveis, como não enxergar as diferenças entre a casa grande, aconchegante e farta, e as casinhas de taipa, cheias de crianças seminuas de olhares que se acostumavam cedo a cobiçar outra existência? Daí, parti para o mundo em busca de respostas e fui estudar comunicação social. Não desconfiava que assim estava a me enfiar num desafio sem fim pelo entendimento da complexidade da vida e das relações sociais, que vai me custar uma vida e tantas outras, talvez.

Desde então, meu caminhar tem seguido as estradas tortuosas trilhadas pelo povo que luta por sua cidadania efetiva e toma este país envolvido em amplos movimentos sociais pela justiça e garantia dos direitos humanos econômicos, sociais, culturais e ambientais. Junto aos trabalhadores rurais sem terra, aos povos do mar, aos meninos e meninas de rua, as mulheres vítimas de opressão, aos moradores/as de rua, aos jovens das periferias, aos doentes mentais, aos trabalhadores urbanos e tantos outros grupos sociais marginalizados pelo modelo hegemônico capitalista que arrasta a maioria dos seres humanos à condição de empobrecidos, descobri as faces cruéis do Brasil e ao mesmo tempo as histórias mais corajosas e belas de entrega à luta pela transformação e conquista de autonomia. Neste percurso, precisei voltar ao início, como se ali, em meio aos camponeses/as agroflorestais de hoje, herdeiros de uma cultura indígena ancestral, pudesse encontrar respostas importantes para seguir adiante.

Como as relações desiguais e injustas entre os seres humanos não desgastam apenas a humanidade, mas a Terra – nossa grande casa, o discurso que alerta sobre os riscos ambientais do tipo de sociedade que a lógica capitalista quer impor, tem tomado vulto nas últimas décadas no Brasil, sobretudo a partir da ECO-92¹, seguindo uma tendência mundial. Entretanto, de acordo com o *lugar de onde se fala e vive*, mudam os discursos a este respeito. Aqueles que dominam o campo econômico mantêm uma atitude *duvidosa e descompromissada* quanto aos riscos da catástrofe ambiental que cientistas e ambientalistas, povos do campo, das florestas, das cidades e do mar anunciam. Aqueles que, a despeito do legado do modelo hegemônico de desenvolvimento na modernidade, mantiveram uma relação mais una com a Terra (índios, camponeses agrofloretais, pesquisadores, ambientalistas e tantos outros povos), assumem o compromisso ético com a vida e propagam a urgência de mudar os rumos da história, através da promoção da justiça social e do respeito à diversidade sociocultural e ambiental do planeta.

Diante dos conflitos e dos diálogos possíveis entre visões de mundo tão díspares, que são o pano de fundo essencial do desenvolvimento da humanidade na modernidade, busco investigar, à luz do caso da disseminação do Sistema Agroflorestral (SAF) de produção entre famílias camponesas na região do Cariri, a complexa trama de mediações que a relação entre comunicação, cultura e política articula, de maneira que a comunicação é vista a partir da socialidade, “da constituição do sentido e da construção e desconstrução da sociedade”, conforme Martín-Barbero (2003, p. 18), para quem “as transformações na socialidade remetem a movimentos [...] de reencontro com o comunitário”.

A socialidade, gerada na trama das relações cotidianas que tecem os homens ao juntarem-se, é por sua vez lugar de ancoragem da práxis comunicativa e resulta dos modos e usos coletivos de comunicação, isto é, de interpelação/constituição dos atores sociais e de suas relações (hegemonia/contra-hegemonia) com o poder. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.17).

¹ A ECO 92 foi a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD), realizada entre 3 e 14 de junho de 1992, no Rio de Janeiro, reunindo governos de diversos países. Representantes de ONGs e movimentos sociais puderam participar da Conferência, mas sem direito a participar das deliberações. O objetivo oficial do evento foi buscar meios de conciliar o desenvolvimento sócio-econômico com a conservação e proteção dos ecossistemas da Terra. Segundo avaliação de alguns governos houveram avanços, mas a avaliação de muitos movimentos sociais e ambientalistas é crítica, tanto à Conferência em si quanto ao período pós-conferência, quando poucos avanços foram percebidos nas políticas governamentais, que seguiram sob o predomínio da lógica desenvolvimentista em prejuízo da problemática ambiental.

Dessa maneira, não investigo formas específicas de comunicação, mas os diversos processos comunicativos que nesse contexto cultural e ambiental vão influenciar a formação histórica dos/as camponeses/as agrofloretais, desde a tradição oral típica das sociedades indígenas e populares do Nordeste, passando pela enculturação promovida pela colonização numa ação articulada entre colonizadores, a igreja católica e o Estado em formação, pela implantação da educação formal e pela expansão da globalização pela via tecnológica, quando os meios de comunicação de massa vão assumir papel de destaque na socialidade. Tais processo favoreceram a hegemonia da lógica econômica capitalista. Homens e mulheres do campo vão sofrer, direta ou indiretamente, as consequências de tais transformações em seu meio sociocultural e no espaço geográfico. Mas num processo dinâmico e também dialético, vão resistir e criar formas particulares de relacionar-se com esse universo complexo de interações culturais, sociais, ambientais, políticas e econômicas. Em seus depoimentos dão ricos testemunhos disso.

Nesse estudo, registro através da voz, a vida e o pensamento, de quatro famílias camponesas de quatro municípios da região do Cariri: Crato, Nova Olinda, Potengi e Santana do Cariri. Sem a intenção de realizar um trabalho de amostragem, a definição destas famílias se deu pela existência de elos significativos entre elas: a) tempo de adoção do SAF, superior a dez anos, o que permite melhor perceber as transformações provocadas em suas vidas; b) potencial e compromisso com a disseminação do sistema agroflorestral entre camponeses/as, que nos permite reconhecer os processos de comunicação que fortalecem a contra-hegemonia popular no meio rural; c) envolvimento com movimentos populares e/ou comunitários, que representa o compromisso com a transformação da socialidade.

As famílias pesquisadas também têm em comum o importante apoio da Associação Cristã de Base (ACB), organização não governamental sediada no Crato, que realiza trabalho de base junto aos camponeses/as da região com o objetivo de colaborar na organização, na conquista de autonomia e liberdade por parte dos mesmos, sendo marcada por forte compromisso com a sustentabilidade ambiental. Por essa razão, de alguma forma, os/as camponeses/as pesquisados/as vão ser beneficiados/as e mesmo participar ativamente da promoção de diversas ações da ACB. Também pela importância do trabalho da entidade junto a estes/as camponeses/as e na disseminação dos SAF's no Cariri, alguns dos/as seus/suas assessores/as técnicos/as foram entrevistados/as, em especial aqueles/as que também têm uma ligação familiar e afetiva com o campo.

No Crato, a família pesquisada é composta por Juvenal Januário Matos², 74 anos, e Dursulina Gomes de Matos, 77 anos, que moram na comunidade da Batateira, localizada há aproximadamente dois quilômetros do centro da cidade. Trabalhador rural desde os oito anos de idade, seu Juvenal, como é conhecido na comunidade, iniciou o trabalho com agroflorestação há 22 anos e desde então é um dos grandes defensores e repassadores dos princípios agroflorestais para pessoas do campo e da cidade. A sua propriedade mede aproximadamente meio hectare e é de lá que retira as mudas, frutas, verduras e parte das sementes crioulas que comercializa nas feiras de produtos agroecológicos do Centro da cidade e da Praça Dona Ceicinha. Seu Juvenal é também pesquisador nato das sementes crioulas e fundador da Casa de Sementes Comunitária Senhor do Exército, na Batateira. Dona Dursulina lembra: “aprendi a caminhar no caminho da roça”. Ela e seus nove irmãos (quatro homens e cinco mulheres) não puderam estudar e tornaram-se todos camponeses, seguindo a profissão dos pais. Mas as mulheres sempre se dividiram “entre a roça e o serviço de casa”. Hoje, por ter dificuldade para caminhar e ficar muito tempo em pé, ela se concentra nos trabalhos domésticos, mas prefere a roça “porque é um serviço só e em casa é você fazendo e desmanchando, luta o dia todo e não termina de fazer as coisas”. Para ela, a agrofloresta tornou a vida da família mais tranquila, “temos fruta e verdura sem comprar”. Os dois tiveram doze filhos, dos quais sobreviveram cinco (quatro homens e uma mulher). Entre os filhos, apenas José Januário de Matos herdou dos pais o amor pela vida no campo. Os demais não querem essa vida, admiram a coragem dos pais, mas acham tudo muito sacrificante.



Seu Juvenal e dona Dursulina, na sala de sua casa, com o filho José e suas filhas Taniara (à direita) e Débora (à esquerda). Fonte: arquivo da autora (2012).

² Os nomes de todos/as os/as camponeses/as entrevistados/as e de seus familiares são reais. Todos/as concordaram com essa divulgação.

Em Nova Olinda, a família camponesa pesquisada é composta por José Raimundo de Matos, 68 anos, conhecido como José Artur, e Sebastiana Luiza de Matos, 68 anos, conhecida como dona Bastinha, proprietários de um sítio de dois hectares na comunidade Lagoa dos Patos, distante da sede do município cerca de quatro quilômetros. Eles tiveram dez filhos, dos quais morreram dois. Hoje, quase todos trabalham no campo: dois diretamente com eles na agrofloresta. Mas todos se beneficiam do trabalho, como costumam ressaltar. Como é comum entre os camponeses, José Artur começou a trabalhar na roça ainda criança, com o pai, e aos 16 anos, já pensando em casar, começou a trabalhar individualmente. A adesão ao trabalho agroflorestal aconteceu em 1997, com assessoria da ACB. Há alguns anos o sítio de José Artur e dona Bastinha recebe estudantes, pesquisadores/as e visitantes de vários estados brasileiros e de outros países para conhecerem sua experiência que se tornou referência na região. Por isso, parte da renda familiar, além da produção agroflorestal, vem da experiência de turismo comunitário na qual estão envolvidos, com apoio da Fundação Casa Grande Memorial do Homem Kariri, organização não governamental que tem sede em Nova Olinda, cuja missão é a formação educacional de crianças e jovens para que sejam protagonistas em gestão cultural por meio de seus programas: Memória, Comunicação, Artes e Turismo. Dona Bastinha demonstra grande apreço pela vida no campo: “eu adoro porque desde a idade de oito anos, mais ou menos, meu pai já me levava pra roça”. Entre o trabalho agroflorestal e o modelo de produção convencional que usavam no passado, ela relata que

tem diferença demais! Porque de primeiro tudo era difícil, a gente não tinha uma fruta pra comer, tudo era trazido da cidade. E hoje em dia não! Quando falta uma tem a outra, nunca falta, porque todo tempo tem: quando não tem a goiaba, chega o tempo da manga, tem o tempo da siriguela, tem o tempo do caju, de tudo tem e tudo é aproveitado.

Ela mesma faz a colheita de verduras e frutas, das quais faz polpa, e o que a família não consome é comercializado na frutaria dos filhos na cidade. Além disso, é ela também quem cuida da recepção dos hóspedes.



Dona Bastinha e José Artur com a filha Elisiana e netos brincando no terreiro da casa.
Fonte: arquivo da autora (2011).

Em Potengi, a família é formada por Jeová de Oliveira Carvalho, 74 anos, e a professora aposentada Tereza Maria da Silva Carvalho, 63 anos, moradores da comunidade Vila Alecrim, localizada a nove quilômetros da sede municipal, onde há quatorze anos Jeová mantém um hectare cercado que serve de experimentação agroflorestral. Este hectare está localizado dentro de uma área maior, onde antes se plantava algodão, e há vinte anos a família vem deixando a sucessão natural acontecer. Hoje as espécies pioneiras da mata secundária já estão em estado avançado de crescimento e a área serve para extração de lenha e criação de abelhas. Mas como a área é de herança, tendo também como proprietários irmãos e sobrinhos de Jeová, não há um consenso sobre a sua preservação. Jeová é filho de camponês e trabalha no campo desde a infância, mas já trabalhou com carpintaria e tem uma história de participação no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Potengi, onde atuou duas vezes como presidente, foi tesoureiro, secretário e membro do conselho fiscal. Seu envolvimento na luta pela organização dos/as camponeses/as o levou a ser um dos fundadores da ACB e atualmente é técnico da entidade, dividindo-se entre o trabalho de assessoria aos camponeses/as e os cuidados com a agrofloresta no Alecrim. Entre as esposas, dona Terezinha é a única que não se dedica ao trabalho no campo: “não gostava muito de roça porque o sol judia muito das pessoas”. É filha de um camponês e uma costureira e teve mais oportunidades para estudar. Tem o 2º grau incompleto e foi professora dos 24 aos 56 anos de idade. Lecionou em turmas de alfabetização e de séries iniciais (até 4ª série). Ela e Jeová tiveram três filhas, sendo que nenhuma delas tem envolvimento com o trabalho no campo, mas todas têm o pai como inspiração e admiram a sua entrega à causa ambiental. No entanto, gostariam que ele estivesse mais em casa, acompanhando o dia a dia da família. Aham que está na hora de sua

aposentadoria, mas ao mesmo tempo sabem que a felicidade e a saúde dele se devem ao trabalho que realiza junto aos camponeses e à agrofloresta.



Jeová e dona Terezinha com as filhas Eliane, Eline e Erivanda e as netas Geovana e Brenda (de vestido vermelho). Fonte: arquivo da autora (2011).

A quarta família é composta por José Cazuzza da Silva, 73 anos, conhecido como José Padre, e Francisca Rodrigues, 56 anos, moradores da Serra do Catolé, distante cerca de quinze quilômetros do município de Santana do Cariri, onde possuem uma propriedade de cinco hectares adquirida por volta de 1995. Antes disso, em 1991, através da sua atuação na Associação dos Pequenos Produtores Rurais, ele conheceu a ACB no momento em que a entidade ajudava na organização de trabalhadores sem terra da região para ocupação do antigo imóvel Caldeirão (no Crato) que se encontrava ocioso desde 1936, ano em que aquela comunidade foi destruída pela ação do Estado. José Padre deveria ter participado da ocupação, mas não foi possível porque, segundo ele, a polícia apareceu no local onde ele e outros/as esperavam a pessoa que deveria levá-los até o local da ocupação. No momento em que conseguiu comprar sua propriedade, ele passou a contar com assessoria técnica esporádica da ACB para desenvolver o trabalho agroflorestral. No entanto, é dos camponeses que não aderiu completamente à proposta e se mantém oscilando entre o modelo agroflorestral e o convencional. Não usa agrotóxico na produção, não realiza queimadas, mas não chegou a incorporar a diversidade agroflorestral característica na propriedade e isso se reflete numa menor produção. Alimentava o sonho antigo de tornar-se pecuarista, investiu na compra de um pequeno rebanho, mas não teve condições de mantê-lo. Por ter tentado manter o rebanho dentro da agrofloresta, foi bastante criticado pelos técnicos da ACB, já que o modelo agroflorestral prevê a criação de animais em área separada. José Padre teve quatro filhos do

primeiro casamento, dos quais um mora em São Paulo e os demais em Nova Olinda, onde trabalham na roça. Ele e dona Francisca tiveram um filho, José Humberto, que está com 17 anos. O rapaz parou de estudar após concluir o 9º ano e trabalha prestando serviço para fazendeiros da região. No sítio mora ainda a filha que dona Francisca teve antes do casamento, Diana. Ela e seu marido também trabalham nos sítios da vizinhança. Dona Francisca, por sua vez, é bastante tímida e tem pouco convívio comunitário. Teve uma infância pobre ao lado dos pais que trabalhavam para fazendeiros da região. Na infância e na juventude o mais marcante foi a carência de água, que obrigava a ela e suas seis irmãs a irem buscar água a longas distâncias com latas na cabeça “pra sustentar a casa todinha”. Apenas os dois irmãos puderam estudar um pouco, as mulheres não. Seu único sonho era casar e ao lado do marido sente-se feliz. Um dos reflexos de tantas privações em sua vida é o fato de não ter conseguido a aposentadoria como trabalhadora rural por não ter conseguido responder as perguntas dos peritos. A timidez e o medo de falar lhe deixam confusa e nervosa perto de pessoas estranhas. Com a agrofloresta, a vida “melhorou muito por causa da água³, a casa é mais fresca e tem mais fruta”, diz.



José Padre e dona Francisca com os filhos Diana e José Humberto (no centro), os netos (José Carlos e Bruna), o marido de Diana (no canto direito) e um adolescente da vizinhança (no fundo). Fonte: arquivo da autora (2012).

À luz da realidade dessas famílias, o objetivo geral do presente estudo é analisar se e como os processos de comunicação em torno do florescimento do sistema agroflorestal entre

³ Com o apoio da ACB ganharam uma cisterna de placa para o consumo doméstico, através do Programa Um Milhão de Cisternas, e uma cisterna calçadão para produção, através de um projeto com apoio de uma instituição italiana.

camponeses/as no Cariri contribuem para sustentabilidade comunitária e ecológica dessas famílias e do seu ambiente natural. Como o conceito de sustentabilidade é fundamental para compreensão desse objetivo, adotamos a compreensão de Boff (2012), por sentirmos, como ele, a necessidade de ampliar a definição clássica de sustentabilidade, dada pelo relatório Brundland, segundo a qual "desenvolvimento sustentável é aquele que atende as necessidades das gerações atuais sem comprometer a capacidade das gerações futuras de atenderem a suas necessidades e aspirações". Conforme o autor, "esse conceito é correto mas possui duas limitações: é antropocêntrico (só considera o ser humano) e nada diz sobre a comunidade de vida (outros seres vivos que também precisam da biosfera e de sustentabilidade)". Por essa razão, ele nos apresenta outra formulação, "o mais integradora possível", que aqui adotamos como base:

Sustentabilidade é toda ação destinada a manter as condições energéticas, informacionais, físico-químicas que sustentam todos os seres, especialmente a Terra viva, a comunidade de vida e a vida humana, visando a sua continuidade e ainda a atender as necessidades da geração presente e das futuras de tal forma que o capital natural seja mantido e enriquecido em sua capacidade de regeneração, reprodução, e coevolução. (BOFF, 2012).

Feito este esclarecimento, os objetivos específicos do estudo são: mapear, no curso da história, os atores e os processos de comunicação que influenciaram na formação do espaço camponês, diferenciando aqueles que seguem o modelo hegemônico daqueles que adotaram os Sistemas Agroflorestais; perceber a relação entre os processos de comunicação mapeados e a construção simbólica da realidade em foco; averiguar de que maneira as relações que se estabelecem entre comunicação, cultura e política influenciam o universo dos/as camponeses/as agroflorestais; destacar as formas de comunicação usadas pelos/as camponeses/as agroflorestais em seu processo de fortalecimento e auto-afirmação; examinar a ação da mídia e seus impactos na vida dos/as camponeses/as.

1.1 Percurso metodológico

Passado e presente se cruzam, se complementam no universo da presente pesquisa. Histórias de ontem me ajudam a compreender as de hoje e, muito cuidadosamente, me lançam pistas sobre os futuros possíveis. Ouvir e apreender são os verbos principais deste trabalho. A escuta, aqui, vem em busca da construção de uma narrativa, na medida em que "a narração é uma forma artesanal de comunicação. Ela não visa a transmitir o "em si" do acontecido, ela o tece até atingir uma forma boa. Investe sobre o objeto e o transforma" (BOSI, 1994, p. 88).

Desejo fazer desse estudo um trabalho de *artesanaria*, extraindo das histórias a mim reveladas alguma essência que lhes dê sentido mais profundo que a simples concretude dos fatos repassados como notícias de jornal ou estatísticas de pesquisa. “É o tempo de se entregar a uma experiência profunda, de penetrar, como um artífice, a natureza das coisas” (BOSI, 1994, p.91), por mais perigoso e desconexo que isto pareça estar do modelo hegemônico de ciência que ainda se pratica na academia.

Para construção dessa narrativa estabeleci o desafio de tentar promover o diálogo entre o saber popular que me foi revelado nas histórias de vida dos/as camponeses/as e o saber científico de diversos autores e autoras nos/as quais fui buscar inspiração e maior consistência teórica. Assim, espero ser fiel a um dos objetivos centrais do PRODEMA, trabalhar a interdisciplinaridade na construção do conhecimento. É o desejo de compreender a realidade de forma o mais complexa possível que me leva à ousadia de tentar estabelecer conexões entre a comunicação, meu ponto de partida, e campos como cultura, história, sociologia, ecologia e economia, com os quais tenho muito menos intimidade. Corro muitos riscos, mas deixo de correr tantos outros, como o da omissão, o do medo de errar, o da preguiça, o da autocensura, o da acomodação. Sigo um dos caminhos ressaltados por Pombo (2010) para construção da interdisciplinaridade nas ciências, através da experimentação e da junção do vasto conhecimento que as disciplinas acumularam ao longo do seu desenvolvimento em favor de visões mais amplas e integradoras de mundos. Pois se o todo é de fato maior que a soma das partes, é possível que a junção das ciências disciplinares em nome da interdisciplinaridade traga à ciência em geral e à humanidade em particular uma perspectiva mais plural da realidade.

Fiz-me observadora participante das histórias de vida que me foram contadas, com tanta entrega e carinho. Sinto, como Bosi (1994, p. 38), que “uma pesquisa é um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa. E ela será tanto mais válida se o observador não fizer excursões saltuárias na situação do observado, mas participar de sua vida”. Embora as entrevistas tenham sido realizadas no decorrer de cinco visitas específicas, o presente estudo foi construído sobre uma *comunidade de destino* – o Cariri camponês que articula agroflorestas e a luta contra-hegemônica, com o qual temos vínculos afetivos e pessoais, pesquisadora e pesquisados/as. Segundo Jacques Loew (*apud* BOSI, 1994, p. 38), *comunidade de destino* “já exclui, pela sua própria enunciação, as visitas ocasionais ou estágios temporários no *locus* da pesquisa. Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados”. Embora não viva atualmente, no mesmo espaço que os/as camponeses/as

pesquisados/as, compartilhamos memórias, ideais, valores e os desafios da luta pela efetivação da justiça social e da sustentabilidade ambiental em nosso fazer cotidiano. Irmanamo-nos.

Ainda a respeito da construção metodológica da pesquisa é importante ressaltar a concordância com o sociólogo Demo (1981, p.18) quando este reconhece que “a ciência não passa de modo possível de ver a realidade, nunca único e final”, de maneira que todo conhecimento está baseado em pontos de partida ligados a “mundivisões formadas ou aceitas”. Tal opção metodológica dialoga com a leitura que faço acerca da importância estratégica da comunicação no processo de afirmação da identidade e autonomia dos povos e da concordância que tenho com a avaliação de Martín-Barbero (2003) sobre a necessidade de deslocar o eixo do debate dos meios para as mediações. Da mesma forma, ressalto a necessidade de

reconhecimento de uma mestiçagem que, na América Latina, não remete a algo que passou, e sim àquilo mesmo que nos constitui, que não é só um *fato* social, e sim *razão* de ser, tecido de temporalidades e espaços, memórias e imaginários que até agora só a literatura soube exprimir. Talvez somente aí a mestiçagem tenha passado de objeto e tema a sujeito e fala: um modo próprio de perceber e narrar, contar e dar conta. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.271, grifo do autor).

Desta maneira, o espaço e os/as camponeses/as agroflorestais pesquisados/as, à luz da dinâmica histórica, são vistos sob a ótica

de uma nova sensibilidade política, não instrumental nem finalista, aberta tanto à institucionalidade quanto à cotidianidade, à subjetivação dos atores sociais e à multiplicidade de solidariedades que operam simultaneamente em nossa sociedade. E de uma linguagem que procura dizer da imbricação na economia da produção simbólica e da política na cultura sem se restringir a uma operação dialética, uma vez que mistura saberes e sentires, seduções e resistências que a dialética desconhece. É como mestiçagem e não como superação – continuidades na descontinuidade, conciliações entre ritmos que se excluem – que estão se tornando pensáveis as formas e os sentidos que a vigência cultural das diferentes identidades vem adquirindo: o indígena no rural, o rural no urbano, o folclore no popular e o popular no massivo. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.271).

Nessa mistura de saberes e sentires, seduções e resistências ressaltada por Martín-Barbero (2003), busco perceber de que forma a práxis comunicativa dos/as camponeses/as agroflorestais os/as fortalece hoje diante dos imperativos da globalização econômica que nega a diferença ao mesmo tempo em que a adota em seu discurso ideológico e publicitário. Nesse cenário eles/as se constituem sujeitos que lutam pela transformação de um modelo de relação sociedade e natureza que favorece a existência de relações de poder desiguais e formas de produção degradadoras do meio ambiente. Ao seu modo, cada uma das quatro famílias

camponesas pesquisadas, insere-se num movimento amplo de luta pela transcendência e de construção de um modelo contra-hegemônico de sociedade, com propostas de transformação das esferas social, política, cultural, econômica e ambiental. E neste sentido, compartilham de um movimento amplo que se dá na América Latina, ressaltado por Alier (2007, p. 280), para quem

a luta nos países do Sul pela agroecologia tradicional e contra as empresas transnacionais de sementes não é – ao menos por enquanto – minoritária, sendo potencialmente relevante para centenas de milhões de famílias camponesas. A racionalidade ecológico-econômica dos sistemas camponeses proporciona um ponto de partida prático para uma modernização alternativa. Na América Latina, o pensamento ambiental está marcado pela consciência da exploração estrangeira e do intercâmbio ecologicamente desigual.

Por esta razão é que, para além do plano econômico e da produção, sob os quais normalmente se concentram as análises clássicas de cunho marxista, vislumbra-se estudar as relações e os conflitos sociais focalizados também a partir da cultura. Pois, acredita-se que

o afã de referir e explicar a diferença cultural pela diferença de classe impedirá de pensar a especificidade dos conflitos que a cultura articula e dos modos de luta que a partir daí se produzem; o papel das identidades socioculturais como forças materiais de desenvolvimento da história. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 51, 52).

Através das mediações culturais, que propiciam a tomada de consciência e o comprometimento com outro ideal societário, os/as camponeses/as vivem processos de tensão e rompimento com a lógica hegemônica de dominação da natureza e dos seres humanos, em busca de construir uma sociedade justa e harmônica ambiental e socialmente, estando aí englobada as esferas política e econômica. Neste percurso histórico, os processos de comunicação têm lugar especial no tensionamento do jogo de forças entre a tentativa de manutenção do “status quo” e a busca pelo rompimento e geração de uma nova ordem social potencialmente revolucionária pelo que carrega de compromisso com a liberdade e autonomia dos povos.

Desta forma, no decorrer da pesquisa busca-se investigar, mais detidamente, os processos de comunicação que contribuem para o rompimento com o modelo hegemônico, buscando perceber de que maneira eles se apresentam como alternativa contra-hegemônica no processo de desconstrução do modelo social, cultural, ambiental e econômico capitalista, que forçosamente alçado à condição de única alternativa viável, tenta minar a energia vital da diversidade no âmago da nação brasileira.

Procurou-se, por fim, realizar a abordagem relacional na perspectiva apontada pela Teoria Crítica, na medida em que esta propõe “investigar o que ocorre nos grupos e instituições relacionando as ações humanas com a cultura e as estruturas sociais e políticas, tentando compreender como as redes de poder são produzidas, mediadas e transformadas” (ALVES-MAZZOTTI, 2004, p.139). Desta forma, a história de vida dos/as camponeses/as pesquisados/as vai adentrar a construção teórica da pesquisa, a fim de ilustrar os conflitos sociais e o jogo de forças que constroem a realidade. Outra motivação para esta opção metodológica é demonstrar como a práxis comunicativa, feita de ação e interpretação do mundo por parte dos atores sociais, é parte fundamental na constituição da trama social.

Entre as implicações desta definição metodológica, não caberia, portanto, ignorar a dimensão subjetiva da realidade, caracterizada, por exemplo, pelos sentimentos e motivações das pessoas pesquisadas. Ao se posicionarem social e politicamente estas estão imbuídas por crenças e paixões, de maneira que aqui serão valorizadas e não escondidas ou filtradas.

Por um posicionamento político vai-se, ao longo da escrita do texto, considerar a questão de gênero e incorporar o feminino e o masculino em substituição à corrente forma masculina de se referir ao ser humano. Isto vem reforçar e reconhecer a luta de mulheres, no campo e na cidade, por fazer parte na história com a devida valorização.

1.1.1 O Campo

A pesquisa de campo aconteceu em diversas fases. No decorrer desses dois anos realizei cinco viagens ao Cariri, nas quais visitei as famílias. A intenção dessas visitas, para além de realizar entrevistas e observar a realidade, era conviver com as famílias para daí compreender melhor seu universo cultural e simbólico, suas motivações para o trabalho agroflorestal, seus limites e potencialidades. Em razão dessa convivência é que foram possíveis as mais ricas percepções desse estudo. Mas entrar no cotidiano das pessoas, penetrar no seu mundo, não é algo que se possa fazer superficialmente, apenas em busca de cumprir objetivos e metas. Exige, essencialmente, confiança e abertura para o encontro e, dessa forma, foram estabelecidos laços de carinho e amizade com as famílias pesquisadas. O que termina por significar, aos moldes da ciência convencional, o velho risco da não objetividade. Corri este risco sem receios, porque não acredito na existência de uma ciência descomprometida com a construção da realidade, sobretudo quando os estudos envolvem os seres humanos e sua relação com esta mesma construção. Entretanto, isso não significa ignorar a necessidade de rigor na interpretação da realidade em foco, para não cair no erro de romantizar os fatos,

negar ou esconder os problemas e as limitações percebidas no objeto de estudo. Espero não cometer aqui estes pecados à luz do modelo científico hegemônico.

As visitas de convivência foram realizadas nos meses de maio de 2010, março, julho/agosto e novembro de 2011. E em janeiro de 2012, como última etapa da pesquisa, visitei as famílias para apresentar-lhes minhas conclusões, para validação dos resultados. Mas também para manter a honestidade em nossa relação - não poderia apresentar “resultados” em qualquer outro espaço sem antes ouvi-los, já que faço reflexões a partir de suas histórias de vida. Na verdade, tivemos mesmo boas conversas, dessa vez em pequenos grupos com as pessoas de cada família que puderam participar, não mais as entrevistas individuais. Houve concordância quanto às reflexões que faço e no final dessas conversas, o futuro sempre apareceu como uma interrogação, sobre o qual eles teceram suas opiniões. Felizmente, a esperança deu o tom dessas conversas.

Graças a tal opção metodológica, foi possível conviver com as famílias em épocas diferentes do ano, percebendo mais claramente sua relação com a terra, por presenciar épocas de plantio e colheita. Como a distância de Fortaleza para o Cariri é longa (são mais de 500 quilômetros), para otimizar recursos e tempo, a cada viagem tentava visitar todas as famílias, o que nem sempre foi possível, sobretudo com a família de José Padre. O celular era a forma de contato que tínhamos para marcar as visitas e nem sempre se consegue ligações para as zonas rurais, porque elas não têm boa cobertura das companhias de telefonia móvel⁴. O deslocamento foi feito nas vans que circulam entre os municípios e dos municípios para os sítios, de mototáxi, o meio de transporte mais acessível na região.

Visitei a família de José Artur e dona Bastinha em cinco ocasiões. Em 27 de maio de 2010 realizei a primeira visita⁵, juntamente com um grupo de estudantes do curso de Geografia e do PRODEMA, ambos da UFC. Foi uma visita rápida, de uma tarde, mas rica. Almoçamos em sua casa e em seguida presenciamos uma aula de José Artur aos mais de trinta estudantes presentes, percorremos sua agrofloresta com ele explicando todo o processo de produção e desenvolvimento do SAF. Foi visível o encantamento que José Artur provocou entre os/as estudantes que se admiraram de sua sabedoria para lidar com a terra. Por fim,

⁴ Em alguns municípios só pega a Claro, em outros a Tim e a Oi

⁵ Como resultado dessa visita foi escrito o artigo *O Florescer dos Sistemas Agroflorestais no Cariri-CE: uma Contribuição ao Desenvolvimento Humano e ao Resgate do Verdadeiro Amor no Lavar da Terra*, pelas mestrandas Albano, M. G., Cavalcante, A. K. B., Lucena, M. M., Morais, T. C. A. e pelo professor Sampaio, J. L.F. O mesmo foi publicado no livro *Diálogos em educação ambiental*, organizado por Kelma Socorro Alves Lopes de Matos; José Levi Furtado Sampaio; Alan Ripoll Alves [et al]. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

entrevistei dona Bastinha, juntamente com um grupo de colegas, para percebermos como se dão as relações de gênero na família. A segunda visita aconteceu nos dias 20 e 21 de março de 2011. Fiquei na casa deles, como hóspede da pousada que mantêm, voltada para o turismo comunitário. Nesses dois dias com eles, vivenciei seu cotidiano de trabalho e familiar, intercalando conversas “descomprometidas” com entrevistas semi-estruturadas. Na ocasião, participei também de uma reunião ordinária da Associação de Moradores da Lagoa dos Patos, sobre a organização da festa do padroeiro local. A terceira visita foi em 29 e 30 de julho de 2011, passei outros dois dias com a família, mas dessa vez pernoitei na casa de uma vizinha com quem fiz amizade, pois sentia-me constrangida de ficar na pousada sem poder pagar, já que os recursos eram escassos. Isso foi importante para ampliar meu raio de visão, podendo perceber também as relações comunitárias da família. Nessa ocasião foram feitas as entrevistas estruturadas com eles e alguns filhos e esclarecidas muitas dúvidas. Entre 06 e 07 de novembro de 2011 foi feita a quarta visita para checagem de informações, esclarecimento de dúvidas e novas entrevistas com os/as filhos/as e netos/as, tentando abranger o maior número de familiares possível. Da família, além dos pais, foram entrevistados/as cinco dos oito filhos/as do casal, e três dos dezesseis netos/as. Como nem todos/as moram no sítio, dificultava o fato de nem sempre coincidir de encontrá-los nos momentos da visita. Por isso, nas duas últimas visitas me desloquei até Nova Olinda para tentar ampliar as entrevistas, visitando-os/as em suas casas. Isso também foi importante para confirmar muitas reflexões deles/as sobre o quanto a vida da família melhorou, como um todo, após a adoção do SAF. O encontro para validação dos resultados foi realizado no final da tarde do dia 03 de janeiro de 2012 e estiveram presentes José Artur, dona Bastinha e seu filho Evanildo. Os demais não puderam estar presentes.

A família de José Padre e dona Francisca foi a mais difícil de ser visitada, pela dificuldade de contato e por não haver condições de pernoitar, necessitava sempre de um transporte para ir e voltar no mesmo dia. Para esses deslocamentos contei com o apoio da ACB na segunda viagem e nas seguintes necessitei pagar mototaxistas. Por isso só foram realizadas quatro visitas. A primeira delas foi no dia 27 de maio de 2010, ainda dentro da viagem de campo dos estudantes de Geografia e do PRODEMA. Visitamos o sítio de José Padre pela manhã, tivemos dele uma aula, como a de José Artur, o que nos permitiu perceber as diferenças entre os modos de cada um trabalhar o SAF. O primeiro contato com dona Francisca foi nesse dia e foi bem difícil entrevistá-la porque ela não conseguia falar muito, estava adoentada de gripe, ria e dizia que não sabia responder as questões que eu e o grupo de colegas perguntávamos, ainda para analisar as relações de gênero. Em março não foi possível

visitar a família, pelas dificuldades ressaltadas antes. De forma que a segunda visita foi realizada no dia 28 de julho de 2011, com apoio da ACB, que viabilizou um carro e a assessoria de Francisco de Assis Batista para que eu e um grupo de pesquisadores do Centro Ecológico do Rio Grande Sul pudéssemos chegar até a casa de José Padre. Lá, acompanhei o trabalho dos pesquisadores em campo, conversando com José Padre. Terminado o trabalho, o grupo seguiu viagem e eu fiquei no sítio para almoçar e entrevistar José Padre e dona Francisca com mais calma. Como sempre, a conversa com José Padre foi animada, ele gosta de prostrar, como bem diz, e tem muita história pra contar. E nesse dia, a conversa com dona Francisca fluiu melhor, porque ela lembrou do nosso primeiro encontro e, então, sentiu-se um pouco mais à vontade. Saí de lá no final da tarde, graças à ajuda do genro de dona Francisca, que se dispôs a me deixar em Nova Olinda, em sua moto. A terceira visita foi no dia 07 de novembro, para tirar dúvidas e tentar entrevistar Diana, filha de dona Francisca, e José Humberto, filho do casal. Nesse dia foi possível conversar com Diana. Mas José Humberto mais uma vez não estava em casa. O encontro de validação aconteceu na manhã do dia 04 de janeiro de 2012, com a presença de José Padre, dona Francisca e Diana. Finalmente, José Humberto chegou no final da conversa e pude conhecê-lo e entrevistá-lo muito rapidamente, porque ele não mostrou muita abertura para o diálogo. Embora a vivência com a família tenha sido a mais limitada, deu para perceber que é a mais fechada de todas. Há muita timidez e insegurança por parte de dona Francisca, Diana e José Humberto para falarem. Apenas José Padre é mais expansivo ao lidar com pessoas de fora do convívio familiar e comunitário, talvez em decorrência da cultura machista e patriarcal, em que os chefes de família transitam facilmente nos espaços públicos, de forma que ele é a pessoa da família que mais mantém relações na esfera pública, através de sua participação na Associação de Pequenos Produtores Rurais e nos encontros promovidos pela Associação Cristã de Base.

A família de seu Juvenal e dona Dursulina foi visitada em quatro ocasiões. Na viagem de maio de 2010, apenas fiz uma entrevista breve com seu Juvenal na Feira de Produtos Agroecológicos no Centro do Crato, no dia 28, porque isso não estava previsto no roteiro da viagem com os outros estudantes. O primeiro contato com a família foi, então, no dia 18 de março. Após encontrar com seu Juvenal na mesma Feira, subi com ele, a pé, os dois quilômetros até sua casa no bairro da Batateira, na periferia da cidade. Nessa ocasião, seu Juvenal, do alto dos seus 74 anos, me deu mostras de sua força e coragem, porque no sol de meio dia, como faz costumeiramente há mais de seis anos, levava no carrinho de mão mais de trinta quilos, com os produtos que não havia conseguido vender naquele dia (de madrugada, ele saía de casa com cerca de 60 quilos para comercializar). Ao chegar em casa é recebido

com festa por seus cachorros e pela esposa. Almoçamos e em seguida, enquanto o entrevistava, ele me mostrou sua pequena agrofloresta, toda sombreada; a casa de sementes, que fica vizinho a sua casa, e o trabalho de agroflorestação que estava iniciando num terreno abandonado próximo de casa cedido pelo proprietário - o qual tempos depois desistiu, com medo que seu Juvenal quisesse se apossar do mesmo. Como sua área é pequena, a parte de roçado anual ele planta em terras de terceiros, sempre longe de sua casa e para isso já conta com a ajuda de alguns netos adolescentes (Daniel, Elizeu e Zaquel), na esperança de que eles continuem seu trabalho. Em 01 de agosto de 2011 fiz a segunda visita à família e realizei entrevistas estruturadas com seu Juvenal, dona Dursulina e seus filhos José e João. No dia 09 de novembro de 2011 fiz nova visita, para realizar novas entrevistas e tirar dúvidas. Mas logo ao chegar na casa de seu Juvenal me deparo com o fato de que ele mantém uma caixa de som no alto de uma árvore, desde 1989, para retransmitir às 7 horas e às 12 horas, o programa Jornal do Cariri, da Rádio Educadora do Crato. Quando pergunto sobre o por que disso, ele me conta histórias de pessoas incomodadas com mais esse seu trabalho pela educação da comunidade e mostra sua teimosia ao resistir tantos anos nessa tarefa que colocou para si mesmo. Tarefa ainda mais árdua por ter que realizá-la numa área urbana, onde os apelos do consumismo são muito fortes, como ressalta seu Juvenal. Nesse dia foi possível entrevistar uma das suas netas, Taniara, que ressaltou a teimosia do avô como uma virtude da qual é herdeira, além dos filhos Antônio e Zilma. Mas as visitas não eram feitas apenas de entrevistas, houve momentos de “jogar conversa fora”, almoçar, jantar e lanche, sempre o mais natural possível, como exige seu Juvenal. Apenas um dos filhos do casal não pôde ser entrevistado porque mora em São Paulo e os/as outros/as netos/as maiores porque muitos moram fora ou longe da casa deles. O encontro de validação dos resultados aconteceu na noite do dia 02 de janeiro de 2012, com a presença de seu Juvenal, dona Dursulina, seu filho José e as netas Taniara e Débora.

A família de Jeová e dona Terezinha também foi visitada quatro vezes, mas como Jeová foi o assessor da ACB durante a viagem de campo de maio de 2010, pude entrevistá-lo já nessa primeira ida ao Cariri. Em 21 e 22 de março de 2011 fiz a primeira visita à família, na acolhedora comunidade do Alecrim. Diferente dos sítios com casas afastadas, a pequena vila reúne dezenas de famílias morando bem próximas umas das outras. E quase todas têm laços de parentesco. No Alecrim, Jeová e dona Terezinha têm irmãos, tios/as, primos/as, sobrinhos/as, as filhas, os genros e netas. De forma que as visitas foram sempre recheadas desse convívio comunitário, já que a casa deles é aberta a todos/as, inclusive aos visitantes que como eu são recebidos de forma cativante. O açude da comunidade é palco de uma das

mais animadas festas da região – a Festa do Peixe, e é a fonte maior de diversão do lugar, sobretudo para as crianças. Marca também a divisão da vila e a área que pertence à família de Jeová. Nesse primeiro momento conheci a agrofloresta que Jeová cultiva com tanto carinho e o apiário que entregou para o genro Paulinho e o primo Alberto, ambos numa área que é de herança e na qual ficamos caminhando por mais de três horas, eu, ele e sua filha Erivanda, envolvidos numa conversa que tratou desde as formas de manejo do SAF até as memórias de criança de Jeová e Vanda (como sua filha é conhecida), diante de um passado que lhes surgia enquanto caminhávamos e caminhávamos nas terras que marcaram a infância de ambos. Nesse primeiro contato as entrevistas foram semi-estruturadas. A segunda visita foi feita nos dias 28 e 29 de julho, para realizar as entrevistas estruturadas e tirar dúvidas com Jeová, dona Terezinha e suas filhas Vanda e Eline. No dia 04 de novembro foi feita a terceira visita, na qual realizei entrevistas estruturadas com Eliana, filha do casal, e Brenda, neta. O encontro de validação dos resultados aconteceu na noite do dia 06 de janeiro, com a participação de Jeová, dona Terezinha, Vanda, Eliana e Eline.



Jeová e sua filha Vanda na travessia do açude do Alecrim. Fonte: arquivo da autora (2011).

Foi também durante as viagens de campo que conversei por duas ocasiões (março e julho de 2011) com a historiadora Rosiane Limaverde. Sendo pesquisadora da história dos Kariri, ela me relatou descobertas importantes de suas pesquisas.

Nos encontros com os/as camponeses/as e suas famílias, regados a boas conversas e comidas deliciosas feitas com o muito ou o pouco do que eles/as produzem em suas áreas, algumas descobertas foram importantes e a principal delas é que quanto mais valorizada a cultura, a história e os saberes familiares e locais, maior é a vitalidade nas relações, maior é o

seu potencial de permanência e sustentabilidade, frente aos desafios da globalização hegemônica.

1.2 Ordenação do texto

O desenvolvimento da dissertação está dividido em três seções que procuram mapear e investigar as esferas fundamentais em que se dão as mediações para construção da sociedade local pesquisada. As duas primeiras tratam dos campos simbólico, cultural, político e ambiental na construção do espaço geográfico e das relações sociais. A terceira é voltada ao campo da comunicação, para uma análise mais detida acerca do mesmo.

A seção 2 [*A Terra Sem Males*] é dedicada à investigação sobre os aspectos históricos, culturais, políticos e ambientais, permeados pelos processos de comunicação, que influenciaram na constituição da identidade dos sujeitos pesquisados e na caracterização do próprio espaço da pesquisa, considerando a luta entre hegemonia e contra-hegemonia na construção simbólica da realidade. Fazendo o recorte temporal, o ponto de partida são os registros, oficiais e não oficiais, sobre o povo Kariri, que está na origem da formação da população local, cuja cultura é marcada pela importância da espiritualidade, repassada por processos de comunicação fortemente orais. É pela espiritualidade que a cultura indígena se fortalece, uma espiritualidade entranhada na relação com a natureza e que por isto mesmo vai entrar em choque com a cultura da razão econômica trazida pelos colonizadores, em que o mítico perde lugar e as percepções impostas são outras. Quais as implicações desse conflito histórico entre povos de tempos e modos de ser diferentes, para a formação dos/as camponeses/as agroflorestais de hoje?

Nos dias atuais, a transformação, pelo enfrentamento popular, daquilo que a colonização gestou em termos de sociedade camponesa, está levando ao desenho de nova conformação da relação sociedade e natureza, de forma mais orgânica através da agroecologia e dos sistemas agroflorestais, pautando a reconfiguração do próprio espaço camponês, como sugerem as experiências pesquisadas em que camponeses/as que antes adotavam o modelo convencional de produção aderiram a outro que se pauta pela sustentabilidade ambiental e pela liberdade.

É necessário perceber o que tais transformações representam para quem as realiza. Segundo Jeová Carvalho, “o camponês que trabalha com agrofloresta é mais livre de tudo, porque nem vai ser obrigado a comprar as sementes, nem vai cair na onda da mídia. Aos poucos ele vai criando um outro pensamento”. De forma que busco referências nas histórias

de vida dos/as camponeses/as e de suas famílias que permitam perceber a profundidade e o grau destas transformações, tanto neles/as próprios/as, quanto nas comunidades que integram. Ao contrário da lógica de alheamento e descompromisso com o meio ambiente e o sentido comunitário, percebe-se o aprofundamento dos vínculos sociais e do respeito para com a vida, numa reaproximação com os modos culturais indígenas por séculos renegados. Neste sentido, a luta por liberdade associa-se à construção de uma relação renovada com a natureza, uma liberdade que se faz pelo respeito à vida e às novas relações sociais que se vão estabelecendo a partir daí.

A seção 3 [*Das temporalidades na construção do espaço*] trata mais detidamente sobre os impactos do paradigma hegemônico da modernidade ocidental capitalista na configuração do território pesquisado e na vida dos/as camponeses/as. Nela, a noção de território é enfocada “como forma de compreender o espaço, a sociedade e a natureza, ou a dinâmica socioespacial, destacando-se as redes de circulação e comunicação, as características e a importância da natureza exterior ao homem, as relações de poder e as identidades historicamente constituídas” (SAQUET; SPOSITO, 2008, p. 15).

Aqui se discute quais processos de comunicação contribuíram ou contribuem tanto para a configuração do espaço agrário marcado pelo poder das oligarquias, quanto para a resistência de grupos de camponeses/as que rompem com o paradigma convencional capitalista de produção no Cariri e assim se inserem num movimento amplo que toma forma em diversos países e que Martínez Alier (2007) denomina de “ecologismo popular”. Busca-se (re)conhecer as pontes que vêm permitindo transpor os limites que se impõem fortemente a qualquer tentativa de libertação camponesa e de transformação das práticas agrícolas pelo viés da ecologia profunda.

Para os propósitos dessa pesquisa é primordial perceber o momento particular de cada pessoa, o “estalo” pessoal que a faz transgredir o modelo produtivo hegemônico e aderir ao agroecológico, para a partir daí, buscar descortinar os outros ambientes de troca e construção deste espaço camponês ressignificado. Por esta razão, uma das opções metodológicas da pesquisa é valorizar a história de vida dos/as camponeses/as, construindo com a ajuda delas um retrato da realidade investigada. Afinal, são eles/as que estão rompendo com o modelo de produção que tem por consequências diretas o êxodo rural, o desmatamento, o risco crescente de desertificação, a fome, a miséria, a perda da diversidade cultural e ambiental. De um modelo de desesperança, típico das sociedades alienadas, estão construindo um no qual “começam a se ver com seus próprios olhos e se tornam capazes de projetar” (FREIRE, 1999, p.62). Mudando as práticas agrícolas disseminadas desde a colonização e mais fortemente a

partir da Revolução Verde, os/as camponeses/as agroflorestais redesenham a realidade a sua volta, a partir de uma nova compreensão ambiental e de uma mudança cultural estimulada pela práxis coletiva nova, a qual incita a autonomia, ao contrário das práxis comandadas pelos processos da globalização globalitária (SANTOS, 2002).

Na 4ª seção [*Comunicação, Hegemonia e Contra-hegemonia*] investiga-se o acontecimento de diversas ações comunitárias, que, ao articularem comunicação, cultura e ecologia, favorecem o uso de práticas agrícolas que rompem com a rapidez e a lógica globalizante do agronegócio e das formas de produção que geram degradação ambiental, problemas sociais e de saúde pública, para valorizar a produção numa dimensão solidária. Tais experiências caminham na direção de construir comunidades ecologicamente sustentáveis, organizadas de tal modo que as tecnologias e instituições sociais – estruturas materiais e sociais – não prejudiquem a capacidade intrínseca da natureza de sustentar a vida (CAPRA, 2005).

Questiona-se, com base na experiência destes/as camponeses/as, a visão tecnológica e mercadológica da comunicação,

que se sustenta na fragmentação do processo comunicativo, não raro reduzindo-o ao de transmissão de informação. Nos anos mais recentes este modelo hegemônico vem sendo questionado, a partir da emergência de se pensar os processos de comunicação a partir da cultura, como ressalta Martín-Barbero (2003). (LUCENA, 2006, p. 80).

Concordando com essa visão, é a partir da perspectiva cultural que se investiga os processos de comunicação com vistas à disseminação da agrofloretação no Cariri.

Partindo do enfrentamento da problemática que assola a população rural da região, camponeses/as e organizações da sociedade civil vêm contribuindo para rearticular o espaço social e cultural, numa perspectiva ecológica e cidadã. Nas experiências que são foco dessa pesquisa, sem o uso dos aparatos tecnológicos modernos, as estratégias de comunicação adotadas pelos/as camponeses/as e organizações têm considerável potencial transformador da realidade e caminham no sentido de estimular as inovações culturais e as tecnologias sociais. Em consequência disso, a voz camponesa vem assumindo-se com maior autonomia na miscelânea da sociedade civil, se fortalecendo na formação de um espaço econômico novo, reaproximado da ecologia, marcado pela lógica da solidariedade e do compromisso com a sustentação da vida.

“Se não fosse a comunicação a gente não seria o que é hoje”, afirma o camponês Jeová Carvalho. Mas de que comunicação fala ele?

Esses cursos e eventos que fui, o sindicato me ensinou muito, aprendi muito na ACB. E todo evento que eu vou trago uma lição para repassar. O primeiro curso de abelha que eu fui eu repassei, o primeiro curso de agrofloresta repassei, o primeiro curso de agricultura orgânica repassei, todos os cursos que eu vou eu repasso.

Fala, pois, de um tipo de comunicação que fortalece os laços, que aproxima as pessoas, que as incita para ação por valorizar seus conhecimentos, suas experiências, sua cultura, sua capacidade de agir e decidir sobre a melhor forma de lidar com o seu ecossistema, porque são elas conhecedoras de suas potencialidades e limitações.

Por fim, a última seção [*Lições da experiência camponesa*] é dedicada não a tecer conclusões, mas a apontar reflexões a partir da vivência dos/as camponeses/as. O que eles/as comunicam para o mundo com suas histórias?

2 A TERRA SEM MALES

"A maior contribuição que os povos da floresta podem deixar ao homem branco é a prática de ser uno com a natureza interna de si. A Tradição do Sol, da Lua, da Grande Mãe ensinam que tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada de relações e inter-relações, de modo que tudo se conecta a tudo. O pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes. Esse conceito só pode ser compreendido através do coração, ou seja, da natureza interna de cada um. Quando o humano das cidades petrificadas largarem as armas do intelecto, essa contribuição será compreendida. Nesse momento entraremos no Ciclo da Unidade, e a Terra sem Males se manifestará no reino humano."

(Kaka Werá Jecupé)

A ancestralidade indígena que marca culturalmente o Cariri cearense é o ponto de partida para a investigação que ora se realiza acerca da história camponesa na região. Parte-se da compreensão de que o genocídio e o etnocídio promovidos pelos colonizadores na região levaram remanescentes indígenas à condição de camponeses dispersos no sertão caririense. No entanto, a realização de uma leitura histórica acerca da influência indígena na formação do campesinato local encontra as primeiras barreiras na carência de informações precisas sobre o povo Kariri. Os relatos e documentos que existem acerca do mesmo repassam ricamente a visão dos colonizadores, contrários ao modo de ser e viver desse povo, o que exige que se faça uma leitura crítica dos mesmos, a fim de perceber, nas entrelinhas, de que maneira os Kariri influenciaram a forma como o/a camponês/a relaciona-se historicamente com a natureza.

Passados mais de cinco séculos desde o início da colonização, na Chapada do Araripe muitos/as camponeses/as, por mais que ainda carreguem alguns traços de inegável herança cultural indígena, não se reconhecem nessa história de dor e esquecimento. Sobre a existência de povos indígenas em Potengi, o camponês Jeová de Oliveira Carvalho, declara: “eu posso dizer que aqui tem a família Cariri e que acredito que eram descendentes de índio. Só que eu não tenho muito conhecimento das tradições indígenas e eles também não demonstram muita coisa assim”. José Padre, quando interrogado sobre o que falavam em sua infância sobre os índios Kariri, respondeu:

Não lembro porque meus pais eram como índio, nesse tempo não tinha comunidade, não tinha reunião, viviam isolados. O camarada ia na cidade e voltava logo porque tinha até medo de ir na cidade. Então não contavam muita história. Meu pai morreu novo e eu fiquei com doze anos, com cinco irmãos (três homens e duas mulheres). Eu trabalhava o dia por 500 reis, a semana todinha pra ganhar 2,50, se dava muito era pra fazer a feira. Minha terra eu comprei foi trabalhando o dia por 4 conto, fui juntando e já foi no tempo que eu me juntei com Francisca.

Entre os/as camponeses/as entrevistados/as, Francisco de Assis Batista, 70 anos, técnico da ACB e natural de Milagres, tem conhecimento de sua descendência indígena: “lá

em casa uma parte é africana, negra, e outra índia. A bisavó da minha mãe era nativa”. Também dona Dursulina, esposa de seu Juvenal, relembra: “no tempo de meus pais eles cansavam de falar dos índios. Até que o Juvenal, o povo dele tinha parte com os índios. Ele tinha uma sobrinha que era uma índia escrito”. E seu Juvenal complementa: “Minha bisavó era índia, ela foi pega por meu bisavô a dente de cachorro. Realmente é a nossa história, é a nossa vida”.

Ainda que oficialmente se acredite que o massacre indígena tenha dizimado a sua cultura, um mergulho mais profundo nas lembranças, nos anseios e manifestações populares demonstra outra coisa. Em muitas das comunidades rurais da região, as tradições de amor à terra, de fino trato com a natureza, são pulsantes, embora a história dos governos cearenses, sobretudo com o impulso da modernização conservadora⁶, tenham imposto às famílias camponesas um modo de trabalhar a terra em desacordo com sua concepção ecológica particular, a exemplo do que aqui fizeram os primeiros colonizadores:

uma verdadeira revolução econômica se dá é com o salto da múltipla roça indígena, que se cultivava, misturando dezenas de plantas, para a fazenda de monótonos canaviais açucareiros. Era o passo da fartura-fome para quem lavrava, porque iam deixando de cultivar o que se comia e usava, para produzir mercadoria. (RIBEIRO, 2006, p. 81, 82).

Como Bosi (1994) em sua belíssima obra sobre memórias dos velhos, nesse estudo tão mais limitado, deparo-me com o grande desafio de *reconstruir a fisionomia dos acontecimentos*. Ciente de que “um aspecto importante desse trabalho de reconstrução é posto em relevo por Halbwachs [Maurice] quando nos adverte do processo de “desfiguração” que o passado sofre ao ser remanejado pelas idéias e pelos ideais presentes” (BOSI, 1994, p. 63). Nesse sentido, também a memória dos/as camponeses/as está sujeita à *pressão dos preconceitos, aos padrões e valores* da sociedade que integram, quando interrogados/as sobre a questão indígena, sua herança cultural e as possíveis relações de parentesco com o povo que está na base da formação da sociedade local. “De uma vibração em uníssono com as idéias de um meio passamos a ter, por elaboração nossa, certos valores que derivam naturalmente de uma práxis coletiva” (BOSI, 1994, p. 407). “Uma memória coletiva se desenvolve a partir de laços de convivência familiares, escolares, profissionais. Ela entretém a memória de seus membros, que acrescenta, unifica, diferencia, corrige e passa a limpo” (BOSI, 1994, p. 410,411).

⁶ Este tema será aprofundado na seção 3 do estudo.

Barrera-Bassols (informação verbal)⁷ considera que

la memoria permite a los individuos y a las sociedades recordar los eventos del pasado. Ayuda a comprender el presente, da elementos para la planeación del futuro, y sirve para remontar eventos similares ocurridos anteriormente, y aún sucesos inesperados. [...] Permite develar las relaciones que la humanidad ha establecido con la naturaleza, soporte y referente de su existencia, a lo largo de la historia.

De forma que a “especie humana es la unica que puede hacer consciente los recuerdos que integran su propia historia con la naturaleza”. Daí, o autor chega à compreensão de que a memória da espécie humana é “biocultural”, resultado do “legado de 10 mil años de experiencia agraria de dichos pueblos [tradicionales e indígenas] e, hoy en riesgo por el inminente arribo de la lógica tecno-científica, biotecnológica y mercadológica”. Segundo ele, a memória biocultural

es por lo menos, triple: genética, lingüística y cognitiva, y se expresa en la variedad o diversidad de genes, lenguas y conocimientos o sabidurías. La memoria genética y lingüística permiten reconocer el grueso de la heterogeneidad humana y trazar la historia de la humanidad en sus diversos contextos ecológicos y geográficos. La memoria cognitiva, la menos explorada, revela las maneras cómo las poblaciones humanas se fueron adaptando a la diversidad de condiciones del planeta Tierra.

Com base nessa compreensão, Barrera-Bassols (2011) ressalta a importância da memória biocultural na perspectiva histórica de construção do conhecimento humano, ressaltando a existência da ciência paleolítica, que se desenvolveu ao longo de 100 mil anos, da ciência neolítica, no decorrer de 10 mil anos, e apenas por último da ciência moderna, que teria aproximadamente 300 anos. Assim ele conclui que menos de um minuto da história da espécie humana está ligada à ciência moderna e sua forma de racionalidade fragmentada, responsável pelas crises que vivenciamos e que se aprofundam, à medida que se desconsidera o vasto conhecimento acerca da diversidade biocultural que a humanidade foi capaz de acumular ao longo do seu desenvolvimento.

Através do desrespeito a essa memória biocultural, na luta pela dominação dos povos, vão se destruindo as culturas e as naturezas, em nome da homogeneização social, cultural e ambiental do planeta. “Hace unos 5.000 años, la especie humana alcanzó su máximo nivel de

⁷ Narciso Barrera-Bassols, da Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, por ocasião da Conferência “Diversidad de culturas campesinas, culturales y movimientos sociales: El Bien Vivir como mirada biocultural para el cambio”, durante o VII Congresso Brasileiro de Agroecologia, dia 15 de dezembro de 2011, em Fortaleza. A este respeito ver: Víctor M. Toledo e Narciso Barrera-Bassols, no livro “LA MEMORIA BIOCULTURAL: *La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*”, Icaria Editorial, 2008.

adaptación y/o co-existencia con la naturaleza, cuando existían unas 12.000 culturas de escala local (aldeas) que distribuidas por todo el planeta aprendieron a convivir a partir de los recursos de su entorno inmediato”, argumenta Barrera-Bassols (2011).

No Cariri, apesar do massacre sofrido pelo povo indígena local, percebemos um movimento de resistência entre as/os camponesas/es pesquisadas/os, na medida em que elas/as são hoje guardiãs e guardiões de parte do conhecimento acumulado pelos Kariri em sua relação com a natureza. O camponês Francisco de Assis Batista fala das semelhanças entre o modelo agroflorestal e a roça indígena:

essa questão do consórcio de plantas, acho que tem muito a ver. O que se tem é que o índio mantinha a área dele, a mata era a casa, então ele procurava manter, embora fizesse algumas clareiras pela questão do fogo, mas tinha essa coisa de preservar. Acho que isso é uma coisa que é real.

Ao mesmo tempo, há fortes indícios do esquecimento a que se relegou aquele povo ao longo de séculos de perseguição, preconceito e massacre. A este respeito, são significativas as lembranças do camponês de Nova Olinda, José Artur⁸:

Meu avô quando chegou aqui no Tabuleiro falava que tinha uns índios lá e aqui na Lagoa dos Patos, tinha uns índios Kariris que eram brabos, foram pegados a dente de cachorro e moravam bem pertinho de onde eu tô morando agora. Acho que hoje se tiver família já é bisneto desse povo. Eu sei que eles lutavam com caça porque existia muita caça nessa região, as madeiras que se tirava pra fazer as casas, mesmo de meus pais, a gente tirava encostado de onde eles fizeram as casas deles. Eles chegaram aí há muitos anos, quem sabe mesmo eram os [nossos] avós? Eu acho que [o trabalho deles] caminha no sentido da agrofloresta, em virtude deles não agredirem a natureza.

E uma interrogação sua fica a ecoar em minha mente: “quem sabe mesmo eram os avós?”. Em ocasião anterior, já havia interrogado José Artur sobre uma possível descendência indígena e ele ressaltou: “se tiver descendência eu não conheço, porque o pai de meu pai eu não cheguei nem a conhecer”. Sua esposa, dona Bastinha, relembra mais fatos que podem ajudar na construção desse mosaico:

falavam que no tempo dos índios tinha umas aldeias. Aqui era tudo mata e quando o povo veio pra cá encontrava os torrão onde era a casa dos índios. Tinha uma mulher que era metida a índio, dizia que tinha muita alimentação pra eles, a tal da mucunã, eles lavavam e faziam as tapiocas, os beijus que ela trazia pra casa da minha avó,

⁸ Coincidentemente, José Artur é primo de dona Dursulina, esposa de seu Juvenal. De forma que as lembranças deles sobre os índios são muito parecidas. José Artur e seu Juvenal usam, inclusive, as mesmas expressões para se referirem aos índios. Exemplo disso é o fato de dizerem que os índios foram “pegos a dente de cachorro”. Isso denuncia que fazem parte de um universo simbólico muito próximo e, de acordo com suas histórias, é muito provável que sejam descendentes do povo Kariri, embora não se autodeclarem.

porque minha avó dava as coisas pra ela, arroz, milho, feijão, de tudo que tinha dava pra ela. Acho que deles herdamos a mandioca, muita fruta... mas começaram a destiorar, queimar, matar muita caça e muita coisa acabou-se, como as toiceiras de croatá que eles comiam e hoje desapareceram.

Sabidamente, Bosi (1994, p. 421) nos alerta: “quando morrem as vozes dos avós, sua época nos aparece como um caminho apagado na distância. Perdemos os guias que o percorreram e saberiam conduzir-nos em suas bifurcações e atalhos”. De forma que reconstruir o que veio sendo esquecido é tarefa das mais complexas, porque “para localizar uma lembrança não basta um fio de Ariadne; é preciso desenrolar fios de meadas diversas, pois ela é um ponto de encontro de vários caminhos, é um ponto complexo de convergência dos muitos planos do nosso passado” (BOSI, 1994, p. 413). Ainda de acordo com a autora,

as lembranças grupais se apóiam umas nas outras formando um sistema que subsiste enquanto puder sobreviver a memória grupal. Se por acaso esquecemos, não basta que os outros testemunhem o que vivemos. É preciso mais: é preciso estar sempre confrontando, comunicando e recebendo impressão para que nossas lembranças ganhem consistência. (BOSI, 1994, p. 413).

Assim é que o veio condutor da presente pesquisa são os processos de comunicação que ao longo do tempo vão influenciar as trocas culturais que levam ao surgimento dos/as camponeses/as agroflorestais como ação contra-hegemônica. Tais trocas, acredita-se, acontecem num processo dialético de construção da realidade, de maneira que aí vão influenciar tanto a herança indígena quanto os ideais e o modelo de sociedade trazidos pelos colonizadores, que são as duas forças principais que se enfrentam na constituição da cultura e do território camponês investigado.

O conhecimento produzido e reproduzido no espaço rural é produto de complexas interações entre os conhecimentos tradicionais de caboclos, índios, negros e colonos europeus, mas também e, nos dias atuais, fundamentalmente, por redes de pesquisas de alto nível que produzem conhecimentos científicos validados pela academia, políticas de desenvolvimento rural centralizados em gabinetes, baixa formação escolar e técnica dos agricultores, e a atuação de uma competente rede de comercialização de insumos. Tal cenário só pode produzir híbridos e não tipos puros, como querem sugerir algumas teorias. (ALVES, 2008, p.75).

As considerações de Alves são importantes nesse contexto para alertar que não há nesse mergulho às raízes indígenas nenhuma tentativa de mascarar a realidade e fazer ressurgir o mito de um passado puro e belo, tornando assim o camponês e a camponesa agroflorestais atuais espécies de herdeiros sagrados de uma tradição a ser colocada em pedestal. Busca-se, ao contrário de limitar a rótulos, enriquecer a história desses sujeitos da luta contra-hegemônica, ao passo que índios e camponeses/as agroflorestais bebem de fontes comuns e se interconectam por uma ancestralidade.

Como Dulce Whitaker e José Galizia Tundisi (WHITAKER; BEZZON, 2006, p. 31) em seu diálogo sobre as interfaces entre cultura e ecologia, em busca de construir um *olhar poliocular* para compreender um problema de ecologia humana, busco “captar esse homem que sobrou como resultado dessa dupla desarticulação – a sociocultural e a ambiental. Quer dizer, desarticularam-se a sociedade e a cultura paralelamente à desintegração da natureza. Então, sobrou um homem... solto...” forjado pela imposição daquilo que os autores denominam homogeneização do globo. Conforme Tundisi,

essa homogeneização, sempre feita em função de uma pressão dos mais ricos sobre os mais pobres, não é um sistema endógeno, o que não é bom. Homogeneização nunca é bom, mas se pelo menos ela fosse um sistema endógeno... Ela não é um sistema endógeno, mas sim um sistema exógeno. Ela sempre vem dos mais ricos para os mais pobres. (WHITAKER; BEZZON, 2006, p. 33).

Na tentativa de reconstruir a história indígena local, diante dos conflitos trazidos pela lógica de homogeneização, as informações deixadas ao longo do caminho são como pedras preciosas que necessitam ser garimpadas em diversas fontes. De início, é preciso que se diga que a própria denominação dos habitantes da região quando da chegada dos colonizadores é ambígua. Kariri, palavra que denomina a nação que entrou em confronto com os colonizadores, não tem significado claro. Alguns historiadores a traduzem como silencioso, taciturno e tristonho (FÉRRER, 2007; PINHEIRO, 2009), mas isto ao que tudo indica traduz a leitura dos colonizadores acerca deste povo, também com base na visão dos povos do tronco tupi sobre estes, e não necessariamente a auto-imagem dos Kariri. O que representa o nome Kariri para seu povo não se sabe de fato. Mas a historiadora Rosiane Limaverde (informação verbal)⁹, que há anos dedica-se a pesquisas sobre o povo Kariri e suas manifestações culturais, dá outras pistas:

a leitura que eu faço é uma ligação também com a água, porque o kari é um peixe. Peixe da cabeça chata, de água doce. Não tenho uma tradução ao pé da letra, mas a leitura que eu faço é também de um homem ligado à água e à terra. Tem alguns autores, como o Paulino Nogueira, que também tem uma tradução que liga à água. Essa coisa do tristonho, do calado, eu vejo que é muito mais uma leitura do outro. Porque realmente eles [os remanescentes] ainda são muito cismados no primeiro contato, quando a gente consegue contactar. Geralmente eles ficam desconfiados, depois é que se demonstram como pessoas alegres. Mas no início são esquisitos. Tem um lugar no pé da serra de Santana, onde fui fazer uma pesquisa, e é um povoado bem isolado, eu andei praticamente o povoado todo sem ver ninguém porque eles entravam em casa, se escondiam. A gente batia na porta e eles sumiam, como se não existissem.

⁹ Em entrevista no dia 29 de julho de 2011.

A este respeito, também é esclarecedora a avaliação do Instituto Socioambiental (ISA) de que “por não possuírem escrita alfabética nos tempos da "atração e pacificação"¹⁰, os povos indígenas foram (e continuam sendo) "batizados" por escrito pelos não-índios, em um processo que deu (e ainda dá) margem a muitas confusões em termos de grafias e significados”¹¹.

No entanto, mesmo com toda carga de ambiguidade e negatividade colocada pelos colonizadores sobre este povo, ele afirma-se ainda hoje quando denomina as regiões onde habitou tanto no Ceará quanto nos estados da Paraíba e Pernambuco. Este fato é significativo para a presente investigação à medida que aponta para existência de considerável força simbólica das raízes do povo Kariri na constituição da cultura e do espaço caririense no Ceará, mesmo diante das pressões contrárias a sua afirmação. A permanência do nome comunica ainda a vitalidade da memória ancestral dos seus primeiros habitantes, que não se perdeu por completo no processo de gestação do povo brasileiro¹².

O hiato sobre a história dos Kariri, que se inicia com a dificuldade de reconstituir sua etnonímia, se estende por outros campos. Muitos historiadores concordam que há carência de informações precisas sobre esse povo, sendo uma das maiores dificuldades o fato de que sua história é narrada ora a partir do olhar dos colonizadores, numa visão eurocêntrica, ora a partir da visão de povos nativos inimigos pertencentes ao tronco tupi (FÉRRER, 2007, SOBRINHO, 1939). Por não pertencerem ao tronco tupi, os Kariri eram classificados como tapuias, designação pejorativa dada pelas tribos tupi àqueles que não eram descendentes de seu grupo étnico-linguístico, os quais consideravam inimigos e inferiores.

As diferenças culturais que marcam estes povos vão ser lembradas por pesquisadores, a exemplo de Sobrinho (1939, p. 225), que diz que “em muitos pontos, a civilização tapuia se mostrava superior e mais humana que a tupí; em outros, porém, principalmente no que se relacionava com a arte da guerra, se revelava sensivelmente inferior”. Ainda sobre estas diferenças, mais adiante o autor ressalta: “para nós, tapuia é o índio não tupí, o ameríncola que não se expressa na língua geral ou qualquer dos seus dialetos, que fala uma língua

¹⁰ **"Atrair e pacificar"** os índios, impondo-lhes arbitrariamente denominações, tem a ver historicamente com práticas coloniais de controle social: concentração espacial da população (com a conseqüente contaminação por doenças e a depopulação pós-contato), implantação de sistemas paternalistas e precários de assistência social, confinamento territorial e exploração dos recursos naturais disponíveis. Tudo em nome da "integração dos índios à comunhão nacional". Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/sobre-o-nome-dos-povos>>. Acesso em: 31 mai. 2011.

¹¹ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/sobre-o-nome-dos-povos>>. Acesso em: 31 mai. 2011.

¹² Sobre isto ver O Povo Brasileiro, de Darcy Ribeiro (2006).

travada, conforme a pitoresca designação dos cronistas coloniais” (SOBRINHO, 1939, p. 225). É perceptível que muitos estudos sobre os povos tapuiaais ou não tupis, a exemplo dos Kariri, carregam consigo a carga de preconceito que tanto os tupis quanto os colonizadores colocavam sobre estes.

Sobre o preconceito com os povos indígenas em geral, é elucidativo o estudo sobre a onomástica indígena cearense, no qual Sobrinho usa termos diferentes para se referir aos povos primitivos e aos portugueses ao falar sobre a chegada de um e de outro à América. Enquanto a chegada de representantes portugueses é vista como descobrimento, ele refere-se aos “primitivos habitantes” do continente americano como “invasores”, quando o lógico seria o contrário, já que os primeiros habitantes deveriam ser vistos como descobridores e os portugueses como invasores, por terem chegado depois, promovendo guerras pela conquista do território. Desta forma se expressa o autor:

antes que novos fatos surjam capazes de modificar as idéias atuais que norteiam a história do primitivo povoamento dêste Continente (1), o que não parece muito provável, teremos de admitir: a) que o homem não é autóctone na América; b) que o povoamento desta parte do mundo se fez a custo de imigrações oriundas do Velho Continente no período aproximado de 30 a 2 milênios a.C.; c) que as duas primeiras correntes de invasores saíram da Sibéria e transpuseram o estreito de Bering; d) que estes imigrantes eram paleolíticos, caçadores primitivos, de economia coletora [...]; f) a terceira corrente de invasores, também oriunda da Sibéria, conduzida por tôscas embarcações, alcançou a América, pelo menos em grande parte, através da fileira de ilhas Aleutinas; g) tratava-se de gente [...] com cultura já francamente mesolítica, vida particularmente marinha [...]; j) as duas últimas correntes de invasores chegaram por via marítima (Pacífico); l) a quarta proveio do sudoeste da Ásia e processou-se entre o 7º e o 5º milênio a.C. [...] traziam já uma cultura tipicamente neolítica, com agricultura, cerâmica e tecidos [...]; n) a quinta corrente, de imigrantes, pelo número reduzido de seus elementos humanos, não teria tido o caráter propriamente invasor; o) proviera da Polinésia no 3º e 2º milênio a. C. [...] a sua penetração continental foi muito reduzida e no povoamento primitivo do Brasil foi inapreciável, e absolutamente negativo no Nordeste e muito particularmente no Ceará. (SOBRINHO, 1964, p. 7, 8, 9).

Já adentrando na história do Ceará, ainda Sobrinho (1964, p. 19) diz:

depois dos Tremembés, os invasores do território cearense foram os Cariris, que alcançaram o sul, ocupando o que agora se chama “Vale do cariri” e suas imediações. Isto teria acontecido aproximadamente no espaço de tempo que decorre do 2º ao 1º milênio pretéritos, isto é, já na nossa era.

De acordo com estudos de Pinheiro (2009) e Férrer (2007), os Kariri fixaram-se nos sertões após longa peregrinação ao longo do litoral, de onde foram expulsos em decorrência de guerras intertribais com os tupiniquins e tupinambás, do tronco tupi. Em seu percurso em busca de terras para habitar e produzir, eles seguiram margeando e navegando rios afluentes

do Amazonas, como o Araguaia e o Tocantins, até chegarem ao rio São Francisco, onde teriam se fixado em longos trechos e após adaptados dispersaram-se, chegando a ocupar

vastas áreas na serra da Borborema [...] e o vale fresco e ferraz do Cariri no Ceará, bem como nas adjacências, as melhores terras do rio Salgado e Cariús, as baixadas da serra do Araripe e alhures outros rincões ajustáveis às suas atividades agrícolas na área dos atuais Estados da Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia. (SOBRINHO, 1964, p. 21).

A dispersão dos Kariri por diversos estados do Nordeste é também confirmada por outros autores como Férrer (2007). Conforme Ribeiro (2006, p. 26), em referência aos índios do tronco tupi, “eram, tão-só, uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começavam a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam”. O Povo Kariri, embora pertencente ao tronco jê, pela sua condição tribal, também deveria seguir essa lógica da bipartição à medida que crescia, gestando várias etnias que foram ou são referidas como pertencentes ou relacionados a ele¹³.

Na saga dos Kariri até sua fixação no Nordeste, Sobrinho (1964, p. 20) considera relevantes “sua superioridade cultural e as potencialidades energéticas herdadas dos seus antepassados Protomalaios”. O autor também destaca o fato de que os mesmos conseguiram vencer os desafios da jornada sem quebrar tanto a unidade étnico-social quanto cultural, isto teria permitido a formação de descendentes ou “subfamílias, principalmente diferenciadas no campo linguístico em vista da tendência para formação de dialetos e breves modificações em outros domínios da cultura, tudo em face das contingências mesolíticas” (SOBRINHO, 1964, p. 21).

Confirmando a existência de cultura agrícola entre os Kariri, a historiadora Rosiane Limaverde vem descobrindo, através de pesquisa arqueológica, uma linha de roçado dos Kariri em regiões altas da Chapada do Araripe. Segundo ela,

os limites desse povo que habitou a Chapada do Araripe iam, pelo menos, até Tauá na região dos Inhamuns, das nascentes do Jaguaribe, na Serra da Joanhina, onde o Jaguaribe nasce e corre no sentido de lá pra cá. Do outro lado da Serra da Joanhina nasce o Rio Poti que corre na direção do Piauí. Então a Serra da Joanhina é um limite importante que a gente tem que considerar. Como tem esse divisor dessas águas, então se a gente for pelo caminho das águas, vamos considerar que esse território Kariri era pelo menos das nascentes do Jaguaribe pra cá. Estavam lá o povo Jucá e o povo Karius [pertencentes à Nação Kariri], a gente tem todos os relatos dos cronistas, dos historiadores, das pessoas antigas. O Jucá que significa matadores, que eram muito ferozes segundo dizem, e o Karius que foi o primeiro povo que habitou o pé da serra da Chapada do Araripe. Isso é confirmado pelos

¹³ Na subseção *Remanescentes Kariri – filhas e filhos da resistência* este tema será aprofundado.

relatos de historiadores como J. Figueiredo Filho e outros. A gente encontra muitos vestígios da presença desse povo e estamos conseguindo fazer uma linha desses vestígios, do pé da serra de Santana do Cariri até Assaré, que liga provavelmente aos Inhamuns. Assaré é o lugar de atalho. Falta só a gente caminhar mais um pouquinho, porque estamos fazendo a pesquisa da lá pra cá e de cá pra lá. Já mapeei 47 sítios arqueológicos só na região de Tauá. O que a gente quer é encontrar esse caminho das águas que faz essa ligação do sertão com o Cariri. Estamos já ligando, falta apenas Antonina pra fecharmos essa linha. E nessa linha é onde temos encontrado os vestígios de um povo agricultor, de um povo que já praticava agricultura, isso já está bem claro, porque o material que a gente encontra é um material de utensílios de roçado, e a terra ainda hoje, embora já esteja sendo trabalhada para exploração de areia, a tradição é da roça, do cultivo da mandioca. Provavelmente essa tradição vem desse período bem mais antigo. Então a gente encontra ainda o sítio quase perfeito se não fossem as extrações de areia que estão danificando eles. Não tenho encontrado sepultamentos nessas regiões, só materiais ligados à agricultura. Instrumentos líticos muito pesados, muito rústicos, de pessoas que tinham força no braço pra trabalhar, não são materiais que passem uma delicadeza, um polimento. Sempre nas linhas mais altas da chapada.



Artefatos líticos utilizados para agricultura pelo povo Kariri, provavelmente para cultivo de mandioca, encontrados por Rosiane Limaverde, em sítio arqueológico no sítio Mororó, na cidade de Santana do Cariri (Acervo da Fundação Casa Grande Memorial do Homem Kariri).

Fonte: arquivo da autora (2011).

Ainda de acordo com Limaverde, o Povo Kariri comunica a existência de forte identidade com a região que habitou, o que ficou como marca do lugar até os dias atuais.

É uma identidade mesmo muito forte. Certa vez um colega me questionou porque, segundo ele, o material que é encontrado no vale do Crato e Barbalha não seria um material Kariri, mas Tupi, porque a cerâmica, os elementos da cerâmica, a pintura, para ele é Tupi-guarani, não é Kariri. Ele questionava porque um lugar onde só se encontra material tupi é chamado Cariri. E eu disse: vai dizer às milhares de pessoas que vivem na região que elas não são Cariri, que são tupi pra você ver o que acontece contigo? Porque a identidade é tão forte, não tem como negar! Então eu sou mais a identidade. Acho que esses elementos da cultura material são importantes, mas o importante mesmo é o espírito do lugar. O que é que o lugar traduz, o que é que o lugar fala, o que o lugar demonstra? É uma cultura muito forte, é uma resistência muito forte desse povo Kariri que a gente vê nas manifestações populares, na alegria, no artesanato, na música, no folclore, nas expressões... é essa Terra sem Males. Por que essa Terra Sem Males? Porque é um lugar de convergência. O Cariri cearense se tornou mesmo um lugar de convergência dos povos, de celebração, de vida, de fertilidade por ser um vale fértil, com água.

É significativo o questionamento de Limaverde: “[...] o que é que o lugar fala [...]?”. A permanência da identidade Kariri na região, apesar de toda tentativa oficial de calar a cultura indígena, sinaliza para resistência da diversidade cultural entranhada na vida simples do povo. Miscigenados, híbridos, somos todos/as. Mas como não cair no vazio da simples afirmação multirracial que nos constitui, relegando ao passado aquilo que o paradigma hegemônico nega? A questão essencial é buscar quais vozes calam, por que, como e para que calam; e quais vozes se sobrepõem nesse processo.

A este respeito é esclarecedora a reflexão de Bourdieu (2010, p. 120, 121):

Nada há de menos inocente do que a questão, que divide o mundo douto de saber se se devem incluir no sistema dos critérios pertinentes não só as propriedades ditas “objectivas” (como ascendência, o território, a língua, a religião, a actividade económica, etc), mas também as propriedades ditas “subjectivas” (como sentimento de pertença, etc), quer dizer, as *representações* que os agentes sociais têm das divisões da realidade e que contribuem para a realidade das divisões. [...] As razões da repugnância espontânea dos “doutos” em relação aos critérios “subjectivos” mereceria uma longa análise: há o realismo ingênuo que leva a ignorar tudo o que se não pode mostrar ou tocar com o dedo; há o economismo que leva a não reconhecer outras determinantes da acção social a não ser as que estão visivelmente inscritas nas condições materiais de existência; há os interesses ligados às aparências da “neutralidade axiológica” que, em mais de um caso, constituem toda a diferença entre o “douto” e o militante e que impedem a introdução no discurso “douto” de questões e de noções contrárias à decência; há, enfim e sobretudo, o *ponto de honra* científico que leva os observadores – e de modo tanto mais enérgico quanto menos seguros estão da sua ciência e do seu estatuto – a multiplicarem os sinais de ruptura com as representações do senso comum e que os condena a um *objectivismo* redutor, perfeitamente inadequado a fazer entrar a realidade das representações comuns na representação científica da realidade.

Limaverde prossegue em sua reflexão:

Então não dá pra negar essa identidade forte do Cariri. E, simplesmente, porque uma peça tem elementos da suposta tradição tupi, a gente vai dizer o contrário, ignorando, inclusive, as trocas que houveram? A colonização oficial entrou pelo Rio Salgado - Icó, Missão Velha, Crato - com a presença dos tupis, que eram os guias, eles que fizeram esse contato do europeu com o índio do interior. Nesse momento da entrada da colonização com os tupis, entrou também a aculturação dos tupi mais forte na região. Então, esses elementos da cerâmica, se percebe como se estivesse apagando, como se fosse uma capa que estivesse em cima da cultura material do povo Kariri. Eu vejo que pode ter se dado esse processo. Já essa região dos Inhamuns pra cá - Nova Olinda, era uma região mais braba, pode ter sido uma região de resistência onde esse povo se demorou mais tempo, porque aqui não chegou a colonização oficial, aqui chegaram os currais, o vaqueiro com o gado livre e solto, sem cercas, o processo foi diferente, não foi a aristocracia que chegou. Então eu vejo que isso preservou mais a territorialidade indígena dessa região que vai de Santana do Cariri, Nova Olinda, passando até os Inhamuns, essa região dos Karius.

Conforme Bourdieu (2010, p. 115),

a diferença cultural é sem dúvida produto de uma dialéctica histórica da diferenciação cumulativa. [...] O que faz a região não é o espaço, mas sim o tempo, a história. [...] Nada há, nem mesmo as “paisagens” ou os “solos”, caros aos geógrafos, que não seja herança, quer dizer, produtos históricos das determinantes sociais.

Passados mais de cinco séculos, é inegável a herança cultural dos Kariri na região que, hoje, compreende o extremo sul do Estado do Ceará. Ela se manifesta através do forte sentimento de pertença ao lugar que ainda se mantém entre a população, através da culinária, da medicina natural praticada pelo povo, na cor da pele, nos modos de trabalhar a terra por parte de alguns camponeses/as, em algumas palavras, na forma como o sagrado e o profano se misturam. “O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto” (BOURDIEU, 2010, p. 118).

Hoje, oficialmente, o Cariri cearense denomina a macrorregião de 16.350,40¹⁴ Km², que abrange 28 municípios¹⁵ ligados por um rico patrimônio material e imaterial, que tem como ícone natural a Chapada do Araripe, ainda considerada um oásis no sertão nordestino apesar do crescente processo de degradação ambiental que vem sofrendo ao longo desses séculos. Abaiara, Altaneira, Antonina do Norte, Araripe, Assaré, Aurora, Barbalha, Barro, Brejo Santo, Campos Sales, Crato, Caririaçu, Farias Brito, Granjeiro, Jardim, Jati, Juazeiro do Norte, Mauriti, Milagres, Missão Velha, Nova Olinda, Penaforte, Potengi, Porteiras, Salitre, Santana do Cariri, Tarrafas e Várzea Alegre – cidades, não mais aldeias, abrigam uma população de 930.234¹⁶ habitantes, dos quais apenas 282.135¹⁷ residiam no meio rural em 2010.

Como já se ressaltou, discutir esse território no presente, presume, é evidente, contemplar o que se tentou esquecer no passado, na tentativa de apreender, como Bourdieu (2010, p. 118, grifo do autor), a lógica específica do mundo social,

¹⁴ Fonte: Plano Territorial de Desenvolvimento Rural, Sustentável: Território Cidadania do Cariri. Disponível em: <http://sit.mda.gov.br/biblioteca_virtual/ptdrs/ptdrs_qua_territorio131.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2012.

¹⁵ “Esta configuração estabeleceu-se a partir das Leis Complementares do Estado do Ceará, que são as seguintes: Lei Complementar nº 03, de 26/06/1995 – D.O. de 27.06.1995, Lei Complementar nº 18, de 29/12/1999 – D.O. de 29.12.1999 e Lei Complementar nº 34, de 21/05/2003 – D.O. de 23.05.2003” (p. 20). Fonte: Plano Territorial de Desenvolvimento Rural, Sustentável: Território Cidadania do Cariri. Disponível em: <http://sit.mda.gov.br/biblioteca_virtual/ptdrs/ptdrs_qua_territorio131.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2012.

¹⁶ População calculada a partir da soma de habitantes de todos os municípios da região, com base no Censo Demográfico de 2010 do IBGE. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 06 mai. 2011.

¹⁷ População calculada a partir da soma da população residente rural de todos os municípios da região, com base no Censo Demográfico de 2010 do IBGE. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 06 mai. 2011.

essa “realidade” que é o lugar de uma luta permanente para *definir* a “realidade”. Aprender ao mesmo tempo *o que é instituído*, sem esquecer que se trata somente da resultante, num dado momento, da luta para fazer existir ou “inexistir” o que existe, e as *representações*, enunciados performativos que pretendem que aconteça aquilo que enunciam, restituir ao mesmo tempo as estruturas objectivas e a relação com estas estruturas, a começar pela pretensão a transformá-las, é munir-se de um meio de explicar mais completamente a “realidade”, logo, de compreender e de prever mais exactamente as potencialidades que ela encerra ou, mais precisamente, as possibilidades que ela oferece às diferentes pretensões subjectivistas.

Em busca, enfim, de compreender o presente, recorro à Boaventura de Sousa Santos¹⁸ (1999-2001) em sua crítica ao modelo de racionalidade ocidental – que seguindo Leibniz, chama *razão indolente*. O termo indolente não poderia ser mais adequado para designar o paradigma que negligencia a existência de “outros saberes, não científicos nem filosóficos, e, sobretudo, os saberes não ocidentais” (SANTOS, 1999-2001, p. 5) e, dessa forma, conduz a uma compreensão limitada do mundo. Como alternativa, Santos propõe outro modelo de racionalidade que designa como *razão cosmopolita*, fundada sobre três procedimentos: a *sociologia das ausências*, a fim de expandir o presente; a *sociologia das emergências* para contrair o futuro; e o trabalho de *tradução*, para permitir o diálogo entre as experiências.

A sociologia das ausências objetiva “combater o desperdício da experiência, para tornar visíveis as iniciativas e os movimentos alternativos e para lhes dar credibilidade” (SANTOS, 1999-2001, p. 2).

Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. [...] O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças. Fá-lo centrando-se nos fragmentos da experiência social não socializados pela totalidade metonímica. O que é que existe no Sul que escapa à dicotomia Norte/Sul? O que é que existe na medicina tradicional que escapa à dicotomia medicina moderna/medicina tradicional? O que é que existe na mulher que é independente de sua relação com o homem? É possível ver o que é subalterno sem olhar a relação de subalternidade? (SANTOS, 1999-2001, p. 11, 12).

Ao ressaltar a necessidade de ampliação do mundo através da ampliação do presente, Santos (1999-2001) quer tornar visíveis e possíveis centenas de milhares de experiências

¹⁸ Fonte: Boaventura de Sousa Santos. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” (sem referência precisa de data. Por isso adotaremos, de acordo com o Guia de Normalização de Trabalhos Acadêmicos da Universidade Federal do Ceará, o intervalo possível no qual foi escrito: entre 1999 e 2001). Trata-se do capítulo que sumaria a reflexão teórica e epistemológica do projeto “A reinvenção da emancipação social”, dirigido pelo autor, que se propôs a estudar as alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global produzidas pelos movimentos sociais e pelas organizações não governamentais na sua luta contra a exclusão e a discriminação em diferentes domínios sociais e em diferentes países. O projeto teve início em janeiro de 1999 e terminou em dezembro de 2001 e pode ser consultado na íntegra na página: www.ces.fe.uc.pt/emancipa

contra-hegemônicas que se pautam por concepções de espaço e tempo diferentes do modelo hegemônico capitalista. Nesta perspectiva caminham as experiências dos/as camponeses/as agroflorestais no Cariri, à medida que dialogam com uma diversidade tal de saberes, resignificando cada um deles à luz da realidade social, ambiental, econômica, cultural e política locais.

Entretanto, antes mesmo de encararmos o presente, faz-se necessário olharmos um pouco mais para o processo que levou à declaração da “não-existência” de índios no Ceará, fruto de ações articuladas ao discurso hegemônico, através de espaços de poder e de construção da sociedade como a escola, a igreja, o parlamento, a mídia. Essa história vai se repetir, no presente, com os camponeses agroflorestais, que enfrentam ainda as pressões do agronegócio que ameaça segregá-los mais uma vez no tempo e no espaço. Acerca disso, Santos (1999-2001, p. 11, 12) é direto:

Há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não-existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional.

Cinco modos de produção de não-existência são destacados pelo autor: *monocultura do saber e do rigor do saber*, que transforma a ciência moderna e a alta cultura em únicos portadores da verdade; *monocultura do tempo linear*, que impõe a crença de que os países centrais do sistema mundial estão a frente do seu tempo, devendo ser seguidos pelos demais atrasados; *monocultura da naturalização das diferenças*, que se assenta na ideia de que há inferioridade natural de algumas raças, classes, sexos, etc; *lógica da escala dominante*, que na modernidade ocidental aparece sob as formas do universal e do global, assim ficam condenadas à não-existência as experiências particulares e locais, desqualificadas como alternativas inviáveis segundo o modelo hegemônico; por fim, a *monocultura dos critérios de produtividade capitalista*, que qualifica de improdutivo tudo que escapa ao padrão de crescimento econômico e geração de lucros (SANTOS, 1999-2001).

As experiências indígenas tanto quanto as dos/as camponeses/as agroflorestais estão entre as que sofreram e sofrem as pressões da razão indolente, mas diante disso, inspirando a sistematização teórica de Santos (1999-2001), fizeram e fazem de suas práticas, de sua resistência, aquilo que a razão cosmopolita deseja: ampliam o mundo e dilatam o presente. Gritam sua existência, ainda que o discurso oficial os desqualifique, porque enfrentam os imperativos da monocultura racional com uma perspectiva ecológica. Aos modos de produção da não-existência, respondem com: a *ecologia dos saberes*, que questiona a lógica da

monocultura do saber e do rigor científicos, pela valorização e prática do diálogo entre saberes diversos; a *ecologia das temporalidades*, provocando o diálogo entre a ideia de tempo linear, que a monocultura racional quer impor, com outras temporalidades possíveis, o que permite ser contemporânea e não residual a experiência dos camponeses/as agroflorestais em relação, por exemplo, ao modelo agroindustrial; a *ecologia dos reconhecimentos*, que rompe com a visão colonialista do poder capitalista que identifica a diferença com desigualdade; a *ecologia das trans-escalas*, que visa a desglobalização do local e a sua reglobalização contra-hegemônica; por fim, a *ecologia de produtividade*, que consiste na recuperação e valorização dos sistemas alternativos de produção, desqualificados para manter uma relação de subalternidade dentro do sistema capitalista (SANTOS, 1999-2001).

Dos Kariri, em sua luta pela existência, muito se perdeu na ausência de diálogos, mas muito permaneceu ao ser transmutado pela socialidade, resultado dos modos e usos coletivos de comunicação, conforme Martín-Barbero (2003). Os/as camponeses/as agroflorestais no Cariri, herdeiros de sua cultural ancestral, resgatam parte da sua práxis ecológica, envoltos no desafio de se contrapor e dialogar com a diversidade e multiplicidade das práticas sociais atuais.

2.1 Destroços de uma colonização insustentável – uma releitura da histórica resistência indígena à negação de sua natureza

A importância da área natural povoada pelos Kariri, onde hoje é o Ceará, está associada à riqueza da fauna e da flora, à existência de fontes de água em abundância, à localização privilegiada da Chapada do Araripe que permite boa visibilidade e segurança contra ataques de inimigos e, também, a fatores de natureza cultural e mítica. Essa riqueza propiciou as relações orgânicas e inorgânicas transformando-a no lugar, o Cariri, onde os índios vivenciavam sua relação sagrada com a Terra.

A despeito das qualidades e particularidades ambientais do lugar, a marcha civilizatória e de apropriação do território sul americano prosseguiu sertão adentro pelos colonizadores, levando-os a entrarem em guerra contra os índios por seu domínio para fins de pecuária, entre finais do século XVII e início do século XVIII, já pela ação dos bandeirantes. Segundo Sobrinho (1939, p. 224), a devassa dos sertões do Ceará se deu através de tremendas lutas com os “*tapuias*” Kariri, “lutas que exigiram a cooperação dos paulistas, já afeitos à arte de destruir índios ou escravizá-los”.

Para Férrer (2007, p. 190), os índios Kariri foram “exterminados em nome do ‘progresso’ e da ‘civilização’”. A violência de que foram vítimas percebe-se em uma recomendação feita pelo capitão-mor Manuel Soares de Abreu:

Vossa Mercê dirija a entrada e a guerra que há de fazer aos bárbaros como possa ser mais ofensiva, degolando-os e seguindo-os até os extinguir, de maneira que fique o exemplo desse castigo a todas as mais nações que, consideradas com eles não temiam as armas de sua Magestade. (FÉRRER, 2007, p. 191).

De acordo com Férrer (2007), os Kariri foram os que mais resistiram à dominação dos colonos. Devido ao seu poder de organização promoveram o que foi documentada pela historiografia colonial como a Guerra dos Bárbaros, denominada também de Confederação dos Cariris, por Horácio de Almeida. Sobre a capacidade de organização dos índios neste conflito, Maria Idalina da Cruz Pires diz:

os Tapuyas desenvolveram uma forma de luta quase singular na história da resistência indígena no Brasil. Apesar de um passado caracterizado por conflitos internos entre as diversas tribos, o povo Tapuya conseguiu através de uma série de alianças, alcançar um certo grau de unidade na luta contra os brancos (*apud* FÉRRER, 2007, p. 195).

A batalha se estendeu por período incerto, mas alguns historiadores adotam as datas de 1694 para seu início e 1702 para seu término, e foi relatada predominantemente com base em documentação dos colonizadores. Por essa razão é que autores como Studart Filho (1965, p. 49) consideram que a missão que coube aos paulistas foi “restabelecer a paz nas regiões assoladas por hordas nativas”. Em suas palavras os índios são classificados como bárbaros, rebeldes, agressivos e os colonizadores como valentes, bravos e experimentados, mas também frios e cruéis. Subjetivamente justifica-se a necessidade da guerra em nome dos ideais civilizatórios impostos pelos colonizadores. Em nenhuma ocasião se considera a resistência indígena sob o enfoque da luta pela garantia de sua existência.

As comunicações oficiais deste período são basicamente cartas e requerimentos enviados de ou para o rei de Portugal, o governador geral do Brasil, os governadores das províncias e outros homens de cargos públicos elevados, os padres e bispos da igreja católica. É através destes documentos que parte importante da história indígena brasileira e cearense é contada, sempre a partir de olhares estranhos ao universo indígena particular. São ressaltados nomes de colonos que se destacaram pela violência como Teodósio de Oliveira Ledo e Domingos Jorge Velho (FÉRRER, 2007), mas muito pouco se fala sobre os personagens nativos. Apenas Férrer (2007) ressalta alguns eventos em que foram importantes a participação do cacique do Janduís-Canidé e do cacique Nhonguge, cunhado daquele.

Sobre a Guerra dos Bárbaros não se tem número exato de mortos, índios ou colonos, mas Studart Filho (1965, p. 55) dá pistas sobre como e porque os índios foram vencidos no Rio Grande do Norte onde a “restauração da paz” resultou especialmente do “enfraquecimento numérico das tribos guerreiras mais belicosas e hostis aos brancos recém-vindos. Dependeu, ainda, do progressivo alargamento das áreas de colonização”. Além da ação violenta dos colonos, foi fundamental para “pacificação geral da indiada”, conforme o mesmo autor, “a ação dos missionários católicos” que “penetraria profundamente na hinterlândia nordestina, para espalhar a palavra de Cristo entre nativos e lhes abrandar a natureza rude” (STUDART FILHO, 1965, p. 54, 55). Isto através da implantação de “novas aldeias, onde os indígenas encontrariam o desejado refúgio e a proteção contra a violência dos brancos e, sobretudo, contra as suas tendências escravistas, que eram a grande causa do alongamento da guerra” (STUDART FILHO, 1965, p. 55). É pela “pacificação” ou silenciamento da cultura, dos anseios e revoltas indígenas que a igreja católica contribui para legitimação dos planos de Portugal e seus colonos no Brasil.

No Ceará, “em 1702, eram pacificados os Icós pelo Padre João de Matos Serra, primeiro vigário colado da freguesia de S. José de Ribamar” (STUDART FILHO, 1965, p. 56). No entanto, ainda em 20 de outubro de 1708, o capitão Bernardo Coelho de Andrade recebe regimento “para ir fazer guerra às nações icós, cariris, cariús e cratiús, até destruí-los” (STUDART FILHO, 1965, p. 57).

Sobrinho (1939, p. 225) diz que as primeiras sesmarias no rio Salgado, domínio dos tapuias icós, foram concedidas em 1705.

Pelo meado deste mesmo século, entretanto, já quase todos os recantos do Rio-Grande e do Ceará estavam colonizados e mais ou menos habitados por gente branca, oriunda de S.-Paulo e Baía através do Rio S.-Francisco, de Cergipe, Alagoas ou Pernambuco e Paraíba. Poucos negros e muitos mamelucos iam rapidamente substituindo a população tapuia dos sertões.

Muito embora alguns documentos registrem que a Guerra dos Bárbaros tenha como seu término oficial o ano de 1702, diversas outras revoltas indígenas continuariam a acontecer nos sertões até que os contingentes de imigrantes brancos vão se avolumando e organizando, se fortalecendo pelas armas, ao ponto de imporem a fuga das últimas comunidades indígenas ainda organizadas para lugares distantes. Segundo Studart Filho (1965, p. 57), a Guerra dos Bárbaros foi um “verdadeiro conflito étnico [que] quebrou, para sempre, a resistência dos nossos gentios e lhes marcou o mais inglório dos ocasos, que é findar-se um povo na servidão”.

É através dos aldeamentos sob a responsabilidade de padres da igreja católica que os remanescentes indígenas sobreviventes vão, paulatinamente, ser “incorporados” à sociedade nordestina em formação. A partir de então, passam a compor as classes populares da região, servindo de mão de obra barata no campo e nas cidades. Miscigenados com negros e brancos, muitos remanescentes indígenas vão compor o campesinato no Cariri cearense, como em outras regiões do país. Como brasileiros de segunda classe vão se constituir à sombra da garantia de direitos, à luz de um processo de hibridação cultural em que vai se transformando a relação sociedade e natureza, em detrimento da ancestral relação de simbiose que marcava a relação entre índios e natureza.

À luz destes fatos, percebe-se que o processo de colonização no Cariri foi semelhante ao que ocorreu em outras regiões do país. Conforme Ribeiro (2006, p.28): “Na escala da evolução cultural, os povos tupi davam os primeiros passos da revolução agrícola, superando assim a condição paleolítica, tal como ocorrera pela primeira vez, há 10 mil anos, com os povos do velho mundo. [...] o faziam por um caminho próprio”. Foi este caminho próprio, também trilhado pelos Kariri, que os colonizadores atropelaram no tempo e no espaço, a fim de relegar este povo à condição de não-existência, que Santos (1999-2001) denuncia.

Se os vestígios arqueológicos são inquestionáveis, pouco ficou oficialmente registrado sobre a herança cultural deixada pelo povo Kariri. O que aconteceu na região em termos de genocídio e etnocídio, não está devidamente registrado, confirmando a caracterização de Ribeiro (2006, p.26, 27) sobre o “grupelho europeu” que aqui chegou: “embora minúsculo, era superagressivo e capaz de atuar destrutivamente de múltiplas formas. [...] no nível biótico, no ecológico, no econômico e social.”. Também Pinheiro (2009, p. 10), ao mesmo tempo em que fala da “terrível resistência dos cariris”, relata: “foi-lhes fatal, aos nossos avós índios, o trato com o homem civilizado, a quem tiveram de submeter-se a bem e a mal”.

Sob o argumento de construção da unidade nacional é que foram dizimados índios, assim como escravizados negros e reprimidos quaisquer movimentos de resistência ao processo de colonização em terras brasileiras.

Essa unidade resultou de um processo continuado e violento de unificação política, logrado mediante um esforço deliberado de supressão de toda identidade étnica discrepante e de repressão e opressão de toda tendência virtualmente separatista. Inclusive de movimentos sociais que aspiravam fundamentalmente edificar uma sociedade mais aberta e solidária. A luta pela unificação potencializa e reforça, nessas condições, a repressão social e classista, castigando como separatistas movimentos que eram meramente republicanos ou antioligárquicos. (RIBEIRO, 2006, p.20).

No rastro dessa lógica de possessão e destruição, foram inviabilizadas as trocas/partilhas que a comunicação presume. Aqui se estabeleceu o clima de ferocidade na vida social que inviabilizou a construção de consensos e daquilo que Demo (1981) chama de “comunicação crítica”. Para ele, “a existência de consenso é uma consequência apenas possível da superação de certos dissensos e [...] o possível consenso não se define pela inexistência de pontos de vista diversos e divergentes, mas pela renúncia crítica da absolutização” (DEMO, 1981, p.53). Na gestação do Brasil, ao contrário da construção de consensos, deu-se um processo de absolutização extrema dos colonizadores europeus sobre índios, negros e seus descendentes.

As relações que se estabeleceram no plano étnico-cultural buscaram assegurar a gestação de uma etnia nova, unificada na imposição da língua e dos costumes portugueses. “Era a humanidade mesma que entrava noutra instância de sua existência, na qual se extinguiriam milhares de povos, com suas línguas e culturas próprias e singulares, para dar nascimento às macroetnias maiores e mais abrangentes que jamais se viu” (RIBEIRO, 2006, p. 35).

À época foram usadas as formas de comunicação possíveis, de maneira que a adoção do tupi como língua materna e do “nheengatu”, fruto da fusão do tupi como o português, como língua geral falada nos núcleos neobrasileiros e nos missionários, até meados do século XVIII (RIBEIRO, 2006), foi fundamental para assegurar o repasse da cultura estranha àquele universo, gerando conforme Ribeiro (2006, p. 39) o enfrentamento dos mundos:

sobre esses índios assombrados com o que lhes sucedia é que caiu a pregação missionária, como um flagelo. Com ela, os índios souberam que era por culpa sua, de sua iniquidade, de seus pecados, que o bom deus do céu caíra sobre eles, como um cão selvagem, ameaçando lançá-los para sempre nos infernos. O bem e o mal, a virtude e o pecado, o valor e a covardia, tudo se confundia, translocando o belo com o feio, o ruim com o bom. [...] A cristandade surgia a seus olhos como o mundo do pecado, das enfermidades dolorosas e mortais, da covardia, que se adonava do mundo índio, tudo conspurcando, tudo apodrecendo.

A adoção do tupi e do nheengatu relegou ao esquecimento diversas outras formas linguísticas, como é o caso da língua falada pelo povo Kariri, da qual não se tem muito registro. Juntamente com ela perdeu-se muito do conhecimento acumulado por esse povo e sua consequente cosmovisão. O golpe final em termos linguísticos veio no século XVIII, com a adoção do português como língua materna dos brasileiros, o que já vinha se efetuando nas regiões de economia mais dinâmica e nos núcleos de maior concentração de portugueses e escravos negros (RIBEIRO, 2006).

Aqui cabe um parêntese acerca da importância dos negros para afirmação do português como língua materna do Brasil, pois sabe-se que estes adotaram o português como estratégia de sobrevivência, já que membros de etnias distintas na África, eram aqui vendidos em grupos diferenciados para dificultar sua comunicação e organização social. E assim foram essenciais na afirmação da língua portuguesa. Sob esse mosaico étnicocultural, paulatinamente se estabeleceu o processo de uniformização da língua e de enculturação, na perspectiva da homogeneização do globo, ressaltada por Whitaker e Tundisi (WHITAKER; BEZZON, 2006), “unificando” povos pelo apaziguamento dos anseios mais íntimos, pela domesticação, pelo medo, pela imposição do silêncio, pela negação de uma existência livre e multicultural, enfim.

A relação entre diversidade cultural e linguística é esclarecida por Marcondes Helene e Marcondes (1996 *apud* WHITAKER; BEZZON, 2006, p. 79):

Segundo essas autoras, o mundo possui 6.000 diferentes culturas. Entre 4 e 5.000 ainda são nativas. Mas o impressionante é que das línguas, apenas 5% não estão em extinção. Como as culturas são teias formadas por significados (símbolos portanto), é fácil compreender que nenhuma cultura pode sobreviver sem a segurança dada pela linguagem. Ou seja, são os falantes da língua que perpetuam a cultura. Sem a linguagem, não há comportamento humano possível. Tal como a biodiversidade é destruída pelos grandes cultivos dominantes e pela biotecnologia, a diversidade cultural (com seus idiomas específicos) é destruída pela economia triunfante do industrialismo.

Barrera-Bassols (2011) ressalta ainda a correlação entre diversidade biológica e diversidade linguística, demonstrando como o extermínio de centenas de línguas ao redor do mundo foi fundamental para chegarmos à crise socioambiental atual. Refere-se a um “epistemicídio” que culmina com a “pérdida de lenguas mayor a un 400% en relación a la extinción de especies”. Segundo ele, cada vez que se perde um idioma, se perde a natureza, que é construída culturalmente. Por isso, no México, para os povos indígenas não existe “la naturaleza, pero las culturales”, afirma.

Sob o peso da civilização européia, riquíssimas culturas nativas como a Kariri foram quase que totalmente devastadas e juntamente com elas o rico conhecimento sobre a biodiversidade da qual eram guardiãs. “As comunidades tradicionais, até dois séculos atrás, controlavam quase todos os habitats do planeta. Atualmente, ocupam apenas 15% das terras e possuem apenas 6% delas, do ponto de vista legal (MARCONDES HELENE E MARCONDES, 1996 *apud* WHITAKER; BEZZON, 2006, p. 80). Demonstrando que diversidade cultural e biodiversidade caminham juntas,

os povos indígenas (referidos às vezes como povos nativos ou tribais), que incluem caçadores, coletores, pescadores, pastores nômades e sazonais, agricultores de subsistência e agricultores florestais, praticam um manejo coletivo dos recursos naturais, conhecem técnicas de rotação de culturas e os ciclos de reprodução de animais e plantas nativas. Suas relações sociais apresentam fortes laços entre indivíduos, e as decisões costumam ser tomadas em grupo, embora obedçam a uma hierarquia entre os indivíduos. Essas comunidades dispõem de um enorme acervo de conhecimentos ecológicos, que estão codificados em seus ritos, costumes sociais e práticas de subsistência. Além disso, esses conhecimentos estão codificados nas próprias línguas que esses povos falam. (MARCONDES HELENE E MARCONDES, 1996 apud WHITAKER; BEZZON, 2006, p. 80, 81).

O etnocentrismo da civilização ocidental a faz ignorar a importância da cultura do “outro” para manutenção do equilíbrio dinâmico tanto no âmbito da ecologia quanto da cultura. Conforme Tundisi, ignora-se que o homem local tem embutido dentro dele conceitos e teorias, com base em uma experiência interdisciplinar extra universo escolar, que o permite viver em perfeita empatia com o sistema (WHITAKER; BEZZON, 2006). As informações que esses homens e mulheres possuem sobre a natureza e a comunidade locais se perdem no processo de homogeneização, também denominado enculturação por alguns autores.

P. Burke estuda o processo de enculturação do mundo popular e distingue nele duas etapas: uma primeira que vai de 1500 a 1650 e durante a qual o agente da enculturação é o clero; e uma segunda, de 1650 a 1800, na qual o agente primordial já é plenamente laico [...] em nome das “novas virtudes” cristãs como a sobriedade, a diligência e a disciplina, quer dizer, as que compõem a mentalidade pela produção. [...] Na segunda etapa, mais importante que a repressão é o processo de laicização, o des-encantamento do mundo induzido pela expansão dos novos modos de conhecer e trabalhar, e que radicalizam a ruptura entre a cultura da minoria e a da maioria. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.111-113).

Dessa forma vai-se aprofundando o distanciamento entre povo e elite. Asseguradas as condições básicas de comunicação, pela unificação linguística, vai-se aprofundar o processo de enculturação através da mudança gradativa da tecnologia de produção indígena, que se estendia pelo território brasileiro, através da incorporação de técnicas européias, não adaptadas às condições ambientais, na perspectiva de favorecer o processo de integração econômica e mercantil. A cultura extrativista e a roça de subsistência, esta caracterizada pela diversidade de cultivos e pela rotatividade dos campos, formas tipicamente indígenas de se relacionar com o ambiente, foram sendo substituídas pelos campos de monocultura, voltados à exportação. Foi pela via do conflito entre modos de vida e produção contrários que os processos de comunicação se deram na constituição do país.

2.1.1 *Remanescentes Kariri – filhas e filhos da resistência*

No século XXI ainda uma diversidade de povos indígenas vive no Brasil, segundo o Instituto Socioambiental (ISA). Hoje 234 povos vivem no país, falando mais de 180 línguas diferentes, em milhares de aldeias situadas nas 672 terras indígenas localizadas no território nacional.

A população indígena no Brasil atual está estimada em 600 mil indivíduos, sendo que deste total cerca de 450 mil vivem em Terras Indígenas (e, em menor número, em áreas urbanas próximas a elas), enquanto outros 150 mil encontram-se residindo em diversas capitais do país. É importante ressaltar que o censo populacional realizado em 2000 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicou que a parcela da população brasileira que se auto-declarou genericamente como "indígena" alcançou a marca de 734 mil pessoas¹⁹.

São os/as filhos/as da resistência secular indígena ao etnocídio é ao extermínio sistemático a que foram submetidos seus ancestrais, os quais na época da chegada dos colonizadores europeus estima-se que fossem mais de mil povos, somando entre 2 e 4 milhões de pessoas²⁰. Em oposição a este processo, o historiador e antropólogo José Maurício Arruti, refere-se à importância da etnogênese, termo usado para descrever a constituição de novos grupos étnicos, como “a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos”²¹. Segundo ele:

desde os anos de 1970, mas em especial nos últimos cinco anos, tais etnogêneses vêm se multiplicando de forma surpreendente para qualquer observador, leigo ou especialista. Em um levantamento inicial e, sem dúvida, precário, pudemos localizar o registro de mais de 50 grupos novos com demandas pelo seu reconhecimento como indígenas. Estão distribuídos por 15 estados da Federação, de norte a sul, mas especialmente concentrados no Nordeste (22 no Ceará e cinco em Alagoas) e Norte (sete no Pará), dos quais sabe-se muito pouco além das próprias demandas²².

A complexidade da temática indígena na atualidade, passa tanto pela garantia de direitos das comunidades indígenas, que de acordo com o pesquisador e professor de

¹⁹ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/introducao> <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/introducao>>. Acesso em: 31 mai. 2011.

²⁰ Fonte: Portal do ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/introducao>>. Acesso em: 31 mai. 2011.

²¹ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas> <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/introducao>>. Acesso em: 31 mai. 2011.

²² Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas> <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/introducao>>. Acesso em: 31 mai. 2011.

antropologia Eduardo Viveiros de Castro, “é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas”²³, quanto pela auto-afirmação dos índios emergentes²⁴ no Brasil.

Da nação Kariri, que povou grande parte do Nordeste brasileiro, restam poucos descendentes reconhecidos oficialmente, embora não se possa afirmar a inexistência de comunidades que reivindicuem seu reconhecimento como tal, seguindo o movimento de auto-afirmação indígena que, de acordo com Eduardo Viveiros de Castro, trata-se de fenômeno que

surge de modo mais evidente nas últimas décadas, quando as histórias regionais passam a ser reestudadas; os direitos indígenas, mais reconhecidos e respeitados; e as organizações de apoio aos índios se consolidam de forma mais efetiva e passam a ser agentes importantes da causa indígena²⁵.

Na relação de povos indígenas no Brasil atual²⁶, os Kariri só estão localizados no Ceará, entretanto a relação não apresenta maiores informações como estimativa de sua população atual, localização, rituais e organização sócio-econômica. Mas matéria do jornal Diário do Nordeste, publicada em setembro de 2008, com a manchete “Índios Kariri lutam por reconhecimento da tribo”²⁷, relata o acontecimento histórico do I Encontro do Índios Kariri, no sítio Poço Dantas, distrito de Monte Alverne, situado na zona rural do Crato. O encontro marcou a reorganização dos Kariri, que se reuniram com estudiosos para debater o processo de autorreconhecimento de seu povo e a criação de uma entidade para defender seus interesses.

Ainda de acordo com a matéria, a comunidade contava com apoio de várias instituições como: Instituto Ecológico e Cultural Martins Filho (IEC), Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Regional do Cariri (URCA); Secretaria de Cultura; Fundação Nacional de Saúde (FUNASA); Casa Lilás; Conselho Municipal de Defesa dos Direitos da Mulher Cratense; Rede Educação Cidadã (RECID); Associação Cristã de Base (ACB), além

²³ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/quem-e-indio>>. Acesso em: 31 mai. 2011

²⁴ De acordo com Alexandre Oliveira Gomes, antropólogo e professor da Universidade Federal de Pernambuco, em informação verbal, durante roda de conversa sobre “Agroecologia e os povos e comunidades tradicionais”, no VII Congresso Brasileiro de Agroecologia, em Fortaleza, dia 14 de dezembro de 2011, os povos indígenas não aceitam essa denominação de índios emergentes. Consideram o processo de afirmação de sua identidade como resistência.

²⁵ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/Indios-emergentes>>. Acesso em: 31 mai. 2011.

²⁶ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/Indios-emergentes>>. Acesso em: 06 mai. 2011.

²⁷ Fonte: Diário do Nordeste. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=569510>>. Acesso em: 01 jun. 2011.

dos próprios educadores indígenas, já que na cidade do Crato existe uma sala de aula indígena. Em seu processo de autorreconhecimento, os Kariri estavam mantendo contato com índios de Crateús, além de terem participado do III Encontro dos Índios Kariri, na Aldeia Carnaúba, em São Benedito, e de audiência pública realizada na Assembléia Legislativa do Ceará, em Fortaleza, no mês anterior.

Para a pesquisadora da Língua Portuguesa, Aline Brussons, entrevistada pelo jornal²⁸,

o processo de reconhecimento dos índios no Cariri é muito importante. A idéia estabelecida pelos poderes, principalmente com a imposição dos europeus, é que os índios no Nordeste deixaram de existir desde o século XIX e o aparecimento desses povos remanescentes, mesmo miscigenados, é uma prova do resgate dessa cultura. Os índios Kariri tinham uma língua própria, que não era o tupi, e sim um dialeto travado, daí o preconceito. Os povos indígenas estão reivindicando o que lhes foi tirado.²⁹

Na ocasião do encontro o índio Elias Kariri da Silva dizia:

estou vendo esse reconhecimento como uma forma de valorização do meu povo. É necessário para os benefícios chegarem na comunidade de Poço Dantas, onde há muitas famílias de índios. Minha tia, Nilza Kariri, 72 anos, é uma das mais antigas. Ela sempre falava muito dos nossos costumes. Somos Kariri através do meu pai. Estamos resgatando a cultura para o reconhecimento agora. Então, tem muita gente agora que quer ser índio Kariri.³⁰

Já de acordo com o Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável: Território Cidadania do Cariri (2010, p. 155), os conflitos pela posse das terras indígenas no Cariri, juntamente com “a influência exercida sobre os hábitos ocasionando a perda dos costumes entre outros fatores proporcionaram a extinção destes povos no Território”. Porém, contraditoriamente, o mesmo Plano (*Ibidem*, p. 155) reconhece que,

por processo de autorreconhecimento, foi identificada apenas uma comunidade de remanescentes de índios, sendo estes descendentes da tribo Kariri, composta por 50 famílias e localizadas acerca de 25 quilômetros do município de Crato, no Sítio Poço Danta [...]. A comunidade indígena ainda mantém hábitos semelhantes aos de seus ancestrais. Vivem da pesca tradicional no Açude Thomás Osterne e da agricultura de subsistência, sendo que o milho continua sendo a base da alimentação. Produzem também objetos de cipó (cestos e balaios), utensílios de barro (potes e panelas) e remédios tradicionais utilizados em seu dia-a-dia. Muitos deles, derivados da imburana, da quina-quina, do alecrim, da malva-corama, da erva cidreira, entre outras espécies. As terras dos Kariri ainda não estão demarcadas nem regulamentadas. A comunidade não está localizada em área de reserva. Sofre processos de degradação decorrentes do próprio sistema de produção dos indígenas.

²⁸ Fonte: Diário do Nordeste. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=569510>>. Acesso em: 01 jun. 2011.

²⁹ Fonte: Diário do Nordeste. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=569510>>. Acesso em: 01 jun. 2011.

³⁰ Fonte: Diário do Nordeste. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=569510>>. Acesso em: 01 jun. 2011.

Contudo, não se identificou ameaça de terceiros quanto a invasões da área ou impactos ambientais provocados pela especulação imobiliária, mineradoras, cerâmicas, entre outros. Não foram identificados quaisquer tipo de conflito social envolvendo a comunidade.



Índios Kariri reunidos em encontro no sítio Poço Dantas, no Crato, em 2008³¹

Confirmando a tendência à bipartição dos povos tribais, Ireneu Joffily divide os Kariri em várias tribos: Sucurus, Ariús, Pegas, Icós, Paiacus, Caiacós, Janduis, Caracarás e Canidés (FÉRRER, 2007, p. 88). Dentre elas, os Paiacu ainda figuram na relação de povos indígenas no Brasil atual, mas hoje se denominam Jenipapo-Kanindé, descendentes dos Payaku, e contabilizando uma população de 302 pessoas habitam a Lagoa da Encantada, no município cearense de Aquirás, onde foram aldeados, em 1707, por missionários jesuítas. Atualmente, os Jenipapo-Kanindé têm uma mulher como autoridade maior, a cacique Pequena.

Sua economia está baseada na agricultura, pesca e coleta. Plantam mandioca o ano todo e no período das chuvas cultivam milho, feijão, batata-doce, jerimum, maxixe e hortaliças. A coleta de caju, murici, manga, coco e outras frutas é sazonal. Os homens fazem trançados de cipó e palha de carnaúba, na forma de cestos, chapéus e caçuás (cestos longos para cargas), além de tarrafas e redes de pesca. As mulheres são exímias rendeiras e fazem louça de barro³².

Entretanto, esse povo ainda sofre questionamentos e pressões por parte de alguns setores da sociedade, sobretudo por razões econômicas. "Inexiste qualquer registro histórico da presença de índios naquela área do litoral cearense, sendo oportuno assinalar que o nome

³¹ Foto: Elizângela Santos. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=569510>>. Acesso em: 01 jun. 2011.

³² Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>. Acesso em: 06 mai. 2011.

jenipapo-kanindé foi criado por interessados no ressurgimento de índios no litoral cearense"³³. Este trecho, publicado no jornal Diário do Nordeste, é parte de um documento da empresa Ypióca, em questão judicial com a etnia Jenipapo-Kanindé, que acusa a empresa de provocar danos ambientais à Lagoa da Encantada por suas atividades agroindustriais na região. Ao negar a existência do povo Jenipapo-Kanindé, a empresa contraria o governo federal brasileiro que, no Diário Oficial da União nº 159, de 18 de agosto de 2004, reconhece essa etnia e delimita sua terra.



Povo Jenipapo-Kanindé³⁴

Com base em parecer de Manuela Carneiro da Cunha, Férrer (2007, p. 196) levanta também a hipótese de que “os Xucuru, de Pernambuco, vivendo no limite com o antigo território dos Sucuru, na Paraíba, sejam Cariri, e tenham habitado regiões, juntamente com os ‘Sucurus’, que teriam pertencido à nação Cariri”. Ainda de acordo com a relação de povos indígenas no Brasil atual, os Xukuru ou Xucuru estão localizados no Pernambuco e têm uma população estimada em 12.139 pessoas que atualmente vivem em um território localizado na Serra do Ororubá, distribuídos em mais de vinte aldeias, e também em alguns bairros da cidade de Pesqueira. Mas dando conta da espoliação de que foram vítimas, no passado as terras habitadas pelos Xukuru ocupavam área imensamente superior à atual.

Segundo a tradição oral do grupo e das diversas fontes históricas existentes, abrangiam a Serra do Felipe, Serra da Aldeia Velha, Serra do Aió, Serra do Mají (Pedra Furada), Poço do Mulungu, Serra Isabel Dias, Serra da Gangorra, Serra da

³³ Fonte: Diário do Nordeste. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=599880>>. Acesso em: 01 jun. 2011.

³⁴ Foto: Dário Gabriel, 1995. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/jenipapo-kaninde/634>>. Acesso em: 30 mai. 2011.

Ventania ou do Vento e atrás da Serra do Felipe, em perímetro de aproximadamente 40 léguas. Em termos atuais, este território compreenderia, no sentido leste-oeste, do Brejo da Madre de Deus (PE) à proximidade de Arcoverde (PE), e no sentido norte-sul, da região limítrofe aos estados da Paraíba e Pernambuco até a Pedra Serrana no município de Pedra/PE (Atlas, 1993). Outras informações encontram-se nas referências sobre a Congregação do Oratório da Madre de Deus que, em terras doadas pelo governo, era responsável pela catequese dos índios na Missão Ararobá. Documentos oficiais do Governo de Pernambuco, em meados do século XVIII, apontavam que a colonização da região onde se localizam os Xukuru se iniciou a partir da Vila de Cimbres, local anteriormente denominado aldeia Ararobá, a qual serviu como ponto de catequese de vários grupos indígenas locais por aproximadamente dois séculos. Em 1836, a sede da Vila de Cimbres foi transferida para a povoação de Pesqueira que, segundo história oral xukuru, tratava-se de local tradicional de pescaria daqueles índios³⁵.

Atualmente,

a maior parte da população vive da agricultura, com plantações principalmente de banana, feijão, mandioca, milho e hortaliças, além da criação de gado leiteiro e cabras. Os alimentos produzidos são vendidos na feira da cidade de Pesqueira, que reserva o sábado para a venda dos produtos comercializados pelos Xukuru e a quarta-feira para produtos comercializados de forma conjunta com não-índios. [...] A produção da renda denominada de “renascença” é uma outra atividade econômica importante para os Xukuru. Sua prática é majoritariamente feminina e está presente em todas as aldeias; a comercialização das peças é feita na feira das cidades de Pesqueira e Poção³⁶.



Jovens da Cia de Teatro Mandaru do povo Xukuru do Ororubá, localizado no município de Pesqueira (PE), encenando a peça teatral Mandaru no Reino de Ororubá, no Instituto Cajamar, Cajamar, São Paulo³⁷.

³⁵ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>. Acesso em: 06 mai. 2011.

³⁶ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>. Acesso em: 06 mai. 2011.

³⁷ Foto: Moreno Saraiva Martins, 2007. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xukuru/2105>>. Acesso em: 30 mai. 2011.

A relação de povos indígenas no Brasil atual faz referência ainda à existência de tribos Xukuru-Kariri nos estados da Bahia e Alagoas, no entanto sem maiores informações sobre população, área que ocupam, tradições e situação sócio-econômica atual.

Outro povo que a relação de povos indígenas no Brasil atual apresenta como possível descendente dos Kariri é o Kariri-Xocó, em Alagoas, descendentes da fusão entre os Kariri de Porto Real de Colégio e parte dos Xocó da ilha fluvial sergipana de São Pedro. A política fundiária do Império provocou a extinção das aldeias indígenas dos Xocós, que tiveram suas terras aforadas e invadidas, indo buscar refúgio junto aos Kariri da outra margem do rio. Por essa razão, os Kariri-Xocó representam o que resta da fusão de vários grupos tribais depois de séculos de aldeamento e catequese³⁸.

Os Kariri-Xocó têm uma população atual de 2.311 pessoas, que moram na região do baixo São Francisco, no município alagoano de Porto Real do Colégio. A prática de agricultura de inundação que praticavam, obedecia ao ciclo de enchente e vazante do rio São Francisco, e foi afetada com a instalação da Hidroelétrica de Sobradinho, que começou a funcionar em 1979. Assim sendo, as áreas anteriormente inundáveis foram desapropriadas para dar lugar a projetos de agricultura de irrigação. Como forma de resistência, ainda no ano de 1978, após se fortalecerem durante a realização do ritual do Ouricuri, os Kariri-Xocó invadiram a Fazenda Modelo, onde a CODEVASF planejava criar um programa de piscicultura. As várzeas inundáveis foram em grande parte desapropriadas para implantação de projetos de irrigação baseados em lotes distribuídos num sistema de cooperativa agrícola.

Alguns índios conseguem nele inscrever-se como parceiros, com acesso a empréstimo bancário pagável com produção agrícola, participação nas reuniões dos cooperativados, devendo obedecer aos horários de abertura da água para irrigar seus lotes e aceitar a supervisão dos agrônomos da CODEVASF, que distribuía a semente de arroz padronizada. A maioria, porém, se sente discriminada. Em 1980, os mesmos Kariri-Xocó que invadiram a Fazenda Modelo pressionam a CODEVASF para que alguns dos seus sejam selecionados como parceiros. Organizam um piquete à entrada da sede administrativa do Projeto e conseguem que mais índios, em número superior a quarenta, sejam aceitos como parceiros. Estes, porém, ficam separados dos primeiros, em lotes de um outro setor, de cuja má qualidade se queixam, passando posteriormente a ser assistidos por um técnico contratado pela Funai. A situação, porém, não é satisfatória e poucos parceiros, índios ou não, conseguem obter um saldo positivo junto à cooperativa. Alguns vão trabalhar no corte de cana de usinas localizadas no sul do estado de Alagoas em áreas onde esta cultura é recente. Outra fonte de renda é o uso do barro para a fabricação de tijolos pelos homens, sendo as mulheres do grupo famosas ceramistas. Normalmente a

³⁸ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kariri-xoko/672>>. Acesso em: 31 mai. 2011.

cerâmica é feita na entressafra, quando as mulheres não trabalham na agricultura. Fabricam potes e outras peças utilitárias.³⁹



Povo Kariri-Xocó⁴⁰

As nossas pesquisas localizaram estes povos como remanescentes diretos da nação Kariri que habitava o sertão nordestino nos tempos da colonização portuguesa. Em suas aldeias eles ainda mantêm viva sua relação com o sagrado, alimentada por seus rituais de poder e comunhão com a natureza. Cada um apresenta rituais particulares, mas os Jenipapo-Kanindé, os Xukuru e os Kariri-Xocó mantêm a Dança do Toré, manifestação comum entre os índios da região Nordeste. Suas formas de comunicação e socialidade ainda são fortemente orais. É pela oralidade que repassam suas tradições e cosmovisão para as novas gerações. Mas embora não haja informações sobre a existência de educação indígena em suas comunidades, algumas salas de aula indígenas já são um espaço de resgate das suas raízes e afirmação da sua identidade, rompendo com o modelo hegemônico de educação formal que, durante séculos, quis impor uma cultura universal aos filhos/as deste país, a despeito da diversidade cultural que reina em seu imenso território⁴¹.

Fato marcante em todas as tribos é a manutenção das tradições agrícola e extrativista, assim como a prática artesanal, o que reafirma sua forte ligação com a natureza. Exímios nas artes naturais, eles seguem praticando o roçado diversificado, incorporando pouco ou quase nada do modelo agrícola convencional, baseado no uso de insumos químicos, monocultivos e

³⁹ Fonte: ISA. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kariri-xoko/678>>. Acesso em: 31 mai. 2011.

⁴⁰ Foto: Celso Brandão, 1998. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kariri-xoko/673>>. Acesso em: 30 mai. 2011.

⁴¹ Este tema será aprofundado na subseção *Escola, alienação e autonomia*.

fontes de energia não-renováveis. Seguem suas tradições, teimando pela existência e expandindo o presente, mesmo contra os anseios do modelo hegemônico de modernidade ocidental capitalista.

2.2 Formação do campesinato no Cariri – História de muitas faces

A passagem do tribal para o campesinato insere-se no processo de intercâmbio que Alier (2007) qualifica como ecologicamente desigual, que marca a expansão do imperialismo e a acumulação de capital, em que o “tempo econômico” triunfa sobre o “tempo ecológico”. Segundo ele,

visando a extrair recursos naturais, o capitalismo necessariamente inclui novos espaços através de novos meios de transporte. Mas, ao serem modificadas as relações espaciais, as relações temporais também se alteram, dado que os espaços recém-incorporados deixam de ser governados pelo tempo de reprodução da natureza. O capitalismo solicita novos territórios, acelerando os tempos da produção. O antagonismo, notado faz muito tempo por Frederick Soddy, entre um tempo econômico que se comporta segundo uma ordenação temporal calcada na rapidez imposta pela circulação de capital, assim como por meio de uma taxa de juros, e um tempo geoquímico e biológico controlado pelos ritmos da natureza expressa-se então na destruição irreparável da natureza e das culturas que valoravam de um modo diferente seus recursos naturais. (ALIER, 2007, p. 290).

Um olhar mais investigativo sobre o processo lento e violento de extermínio das nações indígenas, na tentativa de mapear o percurso histórico da cultura ameríndia até os dias atuais, leva à suposição de que muitos remanescentes indígenas no Cariri passaram à condição de camponeses/as dispersos/as para serem assimilados social e culturalmente. Aqueles que não conseguiram manter sua unidade tribal tradicional, por força das pressões sociais, culturais e econômicas impostas pela razão indolente, conforme Santos (1999-2001), ou pela expansão do imperialismo, segundo Alier (2007), certamente assumiram novos papéis sociais no meio rural ou urbano para fugirem da marginalidade e dos riscos que ela representa para manutenção da vida.

A este respeito, é esclarecedor o pensamento de Whitaker em seu estudo sobre a zona rural e os trabalhadores da cana, no interior de São Paulo⁴². Embora voltado para uma realidade mais atual, o mesmo dá conta das transformações culturais e ambientais impostas pelo processo de homogeneização que apenas vai se aprofundando ao longo do tempo.

⁴² Ideologia e práticas culturais: o controle ideológico do trabalhador da cana – Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – USP – São Paulo - 1984 (mimeo).

Minha tese basicamente observa como as transformações econômicas vão desarticulando as comunidades – tanto no nível do rural como no do urbano – o que pode ser considerado como erosão cultural. Perdem-se as práticas culturais, os dados culturais acumulados historicamente e tradicionalmente por certos grupos. Como parte desses dados culturais corresponde aos comportamentos e ao significado simbólico que controla esses comportamentos, surgem os controles artificiais. O que observei corresponde mesmo a uma desintegração equivalente a essa desintegração ou degradação do solo e da natureza – seria uma correspondente desintegração da cultura e da sociedade. (WHITAKER; BEZZON, 2006, p. 23, 24).

Mesmo diante dos imperativos desse processo, no espaço do campo, mais que nas cidades, algumas das tradições culturais indígenas conseguiram resistir e foram sendo repassadas ao longo de várias gerações até chegarem hoje a compor o mosaico de muitas faces que colore o espaço camponês agroflorestral atual de uma diversidade ecológica infinitamente maior do que os campos de monocultivo. Surge daí um maior potencial de sustentabilidade comunitária e ecológica. Conforme Tundisi,

o aspecto ecológico está embutido no cultural. O envolvimento do indivíduo com o sistema local, regional não veio por acaso. Ele veio através de uma longa experiência de tentativa e erro sob influência do sistema de transmissão oral do conhecimento que se constitui, na verdade, uma tradição cultural. E, às vezes, até religiosa. (WHITAKER; BEZZON, 2006, p. 42).

Sendo guardiões e guardiãs de conhecimentos ancestrais sobre a reprodução da natureza e da cultural local, mas também guiados/as por uma *racionalidade ambiental nova* (LEEF, 2001), que se fortalece na sociedade civil através da ação de movimentos sociais e ONGs, os/as camponeses/as agroflorestrais constroem pontes entre tempos diferentes. Na perspectiva agroecológica, o campesinato é mais que uma categoria histórica ou sujeito social, é “uma forma de manejar os recursos naturais vinculada aos agroecossistemas locais e específicos de cada zona, utilizando um conhecimento sobre tal entorno condicionado pelo nível tecnológico de cada momento histórico ou grau de apropriação de tal tecnologia” (GUZMÁN; MOLINA, 2005, p. 78).

Acerca do conceito de campesinato, Guzmán e Molina (2005, p. 81, 82) consideram que ele

evoluiu desde a sua consideração como um segmento social integrado por unidades domésticas de produção e consumo [...] até a sua conceituação agroecológica atual. Isto é, o campesinato aparece como uma forma de se relacionar com a natureza ao se considerar como parte dela num processo de coevolução (Nogaard, 1994) que configurou um modo de uso dos recursos naturais ou uma forma de manejo dos mesmos de natureza socioambiental.

O depoimento de seu Juvenal, guardião das sementes crioulas, é significativo a este respeito e demonstra o forte compromisso ecológico que o move:

Em 98, de um caroço de arroz, uma semente que peguei, plantei e cresceu um pé de arroz, tirou 15 cachos. Tirei os cachos e pendurei numa sacola, numa cerca, aí me esqueci, choveu e parte dos caroços que estavam dentro d'água nasceram, peguei os que nasceram, coloquei num canteiro, aí ele cacheou, quando cacheou as galinhas comeram uma parte, aí peguei o que sobrou e guardei numa lata, a mulher [sua esposa] pegou e eu não encontrei mais. Depois de um tempo eu achei novamente e resolvi plantar de novo, a mulher falou que não dava, mas eu teimei e plantei pra não perder. Num cantinho assim, rocei a terra, catei as jitiranas e plantei, aí tirei três quilos desse arroz. No final de 99, já estava com um ano da casa de sementes, e todo final de ano a gente fazia intercâmbio das sementes em Madalena [município do sertão cearense] e eu levei uma garrafinha de um litro pra lá e foi feita a distribuição desse arroz pro Maranhão, pra Paraíba, pra Alagoas, pro Ceará e outros cantos. O garrafão de dois litros eu deixei e no ano 2000 eu plantei na minha área e tirei vinte litros de arroz. Aí guardei os vinte litros, de um caroço de arroz! Aí em 2001, plantei numa área dezoito litros e deixei dois, porque se não desse eu não perdia tudo. Plantei em dezembro, 13, 14, 15 e 16, quatro dias de trabalho. O povo dizia que não era tempo de plantar, mas eu plantei. Aí quando terminei, deu uma ventania com uma chuva grande que aterrou uma parte. Mas uma parte do arroz nasceu e, pra encurtar a conversa, eu bati oito sacos desse arroz. E desse arroz ainda tem aí, tá no saco ali, chama arroz cano roxo ligeiro. É um arroz que o cara pode plantar sem medo, é gostoso, é pesado, é bom pro comércio. Não é história de trancoso não, é história que se realiza. Agora tem dois P, paciência e perseverança. Porque se você tiver pensando: eu vou plantar isso aqui, mas amanhã eu vou comer, não é assim. Tem coisa que é amanhã, tem coisa que é depois, tem coisa que é daqui há um ano, tem coisa que é daqui há dez anos... então, você tem que ter essa sabedoria, saber que a natureza tem um tempo e se a gente não respeitar esse tempo, quem se atropela é a gente, não é ela não.



Sementes do arroz cano roxo ligeiro, recuperadas por seu Juvenal.

Fonte: arquivo da autora (2011).

Como seu Juvenal, desafiando o modelo de modernização agrícola, parte da população rural do Cariri ainda guarda semelhanças com a ancestralidade indígena, através do amor à natureza, da adoção de modelos produtivos que respeitam o tempo de reprodução da natureza, do respeito às diversas formas de vida, de uma espiritualidade que embora já carregada de

simbologia cristã, também se manifesta na relação íntima com a natureza e suas manifestações. O próprio Juvenal, quando interrogado sobre as possíveis semelhanças entre o seu modo de trabalhar a terra e o dos Kariri, responde: “tem semelhança porque a posição deles é diferente. Eles foram e são os brasileiros verdadeiros. Tem semelhança com a forma de cuidar, porque quando eles se serviam da caça, dos frutos, eles não destruíam. Na preservação da natureza é onde está a semelhança”.

José Januário de Matos, 45 anos, filho de seu Juvenal e dona Dursulina, enxerga semelhanças entre o trabalho agroflorestal do pai e a forma como os índios trabalhavam a terra: “já vi a roça de um índio em Exu (Pernambuco), é igual a de meu pai”. Ele explica que como seu Juvenal, aquele índio não desmatava, plantava sem limpar o mato e ainda produzia mais do que os outros. Para seu irmão, João Januário de Matos, 49 anos, o que diferencia seu pai dos agricultores convencionais é seu compromisso com a natureza, o que o aproxima dos índios, “porque eles não desmatam a área que plantam”. Maria Erivanda Oliveira da Silva, 38 anos, e Eline Oliveira da Silva, 28 anos, filhas de Jeová e dona Terezinha, acreditam que a semelhança entre o trabalho do pai e dos índios se dá pelos cuidados com a natureza, que trazem mais saúde. Cícero José de Matos, 35 anos, filho de José Artur e dona Bastinha, também fala sobre estas semelhanças: “É a mesma coisa, porque eles [os índios] plantavam dentro do mato, nunca vi eles queimando”. Ele, que trabalha com os pais, quando interrogado se o trabalho agroflorestal resgata a espiritualidade indígena, diz: “quando eu tô na agrofloresta eu me sinto um índio. Um índio não quer vim pra cidade. O índio gosta da mata. Me sinto mais feliz, com tudo, com a cantiga dos pássaros”. Os netos de José Artur e dona Bastinha - Gerson Felinto de Matos, 17 anos, Géssica Felinto de Matos, 18 anos, e Emerson José da Silva Matos, 16 anos, também percebem uma ligação entre o trabalho dos avós e a cultura indígena.

A busca por estabelecer relações entre a cultura indígena e a camponesa, ao contrário de simples tentativa de reencontrar formas e práticas antigas de comunicação, pretende, essencialmente, investigar “o que no hoje faz com que certas matrizes culturais continuem tendo vigência, o que faz com que uma narrativa anacrônica se conecte com a vida das pessoas” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.30). Neste sentido é que voltamos nosso olhar para os/as camponeses/as agroflorestais no Cariri cearense. Acredita-se que estes homens e mulheres são herdeiros da matriz cultural indígena que está na base histórica da formação sociocultural da região, matriz esta que possibilita a manutenção de uma relação mais orgânica entre os/as camponeses/s e o seu meio natural.

Os/as camponeses/as agroflorestais pesquisados mantêm-se conectados com algumas tradições indígenas, não pela via da afirmação étnica enquanto índios emergentes como o fazem os Kariri do sítio Poço Dantas, mas pela via da reprodução de formas de produção e de vida através das quais assumem o compromisso com a diversidade, com a manutenção do seu habitat e da vida que nele pulsa. Segundo José Artur, em sua sabedoria que extrapola os bancos escolares, “quem trabalha com a natureza, a natureza ensina”.

Neste processo, a oralidade e a partilha dos saberes tradicionais são valorizadas, ao passo que não se estimula o isolamento em suas propriedades, ao contrário do que propaga o modelo agrícola convencional. Dialogam, trocam saberes em suas reuniões, encontros e feiras, promovem trocas de experiências, criando uma espécie de aldeamento novo, não mais marcado pelo uso de uma mesma área, mas, sobretudo, por modos coletivos de produzir e relacionar-se com a natureza e a sociedade. Seu Juvenal ensina como:

o próprio Deus não fez as coisas só, ele podia, mas não fez só. Então a gente pensa no coletivo, no desenvolvimento que não seja eu, uma, duas, três pessoas, mas que esse conhecimento passe adiante e que seja posto em prática, porque também não adianta saber e não fazer. Muitas vezes a pessoa sabe e não faz, porque é uma opção, mas saber e se omitir de fazer, termina ficando como quem não sabe e sofrendo consequências de ter deixado de fazer uma coisa que devia.

Olho no olho, é assim que se dão as mais valiosas trocas entre os/as camponeses/as pesquisados/as. “Na minha vida influenciou mais esse trabalho de grupo, da década de 80 pra cá, já começamos a trabalhar com grupo, comecei a organizar o povo, juntava muita gente que vinha de longe nas calçadas, debaixo dos paus”, diz José Artur. Também Jeová ressalta a importância da participação em grupos:

eu comecei a me educar, criar uma consciência nova através das organizações. Até consciência política. Antes eu pensava que votar era por algum recurso, mas hoje não, eu penso que a gente tem que votar pelas prioridades da comunidade. Mudou totalmente a minha consciência, meu jeito de pensar.

Para seu Juvenal, marcam “a comunicação dos movimentos, a escola e a leitura, porque eu gosto muito de ler. Infelizmente é generalizado as pessoas não gostarem de ler”.

No seu cotidiano, esses/as camponeses/as mantêm uma relação de respeito e integridade para com a natureza, incorporando, do hoje, novas formas de organização social, familiar e produtiva, que mesmo não sendo mais tribais, ainda conservam espírito comunitário e envolvem maior multiplicidade de pessoas que no meio urbano e nas fazendas de monocultivo. Suas famílias ainda são numerosas, compostas de pais, mães, filhos/as, sobrinhos/as, avós e avôs, primos/as, tios/as, genros, noras, agregados/as e animais de estimação, não raro tirando a maior parte de seu sustento de uma mesma propriedade. “A

família toda se beneficia da agrofloresta. No final de semana os netos vêm tudo pra cá com os amigos”, diz dona Bastinha.

Um dado marcante em todas as famílias pesquisadas foi a importância dos avós na educação dos/as netos/as. Todos/as eles/as exercem papel ativo na educação destes/as. Também são intensas as relações entre irmãos, tios/as, primos/as, sobrinhos/as e cunhados/as. Conforme as entrevistas dos/as camponeses/as, seus filhos/as, netos e netas, eles/as têm conseguido manter um forte sentido de unidade que os faz cuidar uns dos outros com mais vitalidade do que normalmente acontece nas famílias que seguem os valores da modernidade ocidental capitalista que tanto primam pela individualidade e privacidade.

No entanto, isso fica mais restrito ao grupo familiar e amigos mais próximos. As histórias de vizinhança unida já não são tão ressaltadas e parecem pertencer à esfera do passado. Dona Bastinha fala sobre isto:

Antigamente se juntava tudo, os pais da gente, os vizinhos, os idosos pra brincar de roda em noite de São João, passava a noite todinha brincando como que era um coco, aquilo era um divertimento. O divertimento era uma renovação na casa dos vizinhos, todo mês tinha reza, era muito diferente dos de hoje... a gente se juntava de noite, meio mundo de criança, pra brincar de roda, de anel. Pra mim era melhor que hoje, porque hoje é só televisão, até quando vai na casa de um vizinho é todo mundo no pé da televisão, ninguém conversa. Assim a gente nem sai na casa de um vizinho porque não adianta, é melhor ficar conversando em casa do que ir assistir televisão na casa dos outros. Às vezes, a gente fica é nervosa com os horrores que passa.

A respeito da influência das mudanças históricas nas sociedades, Martín-Barbero (2003, p.41) fala de dois extratos ou níveis na configuração “geológica” da sociedade - “um exterior, superficial visível, formado pela diversidade, a dispersão e a inautenticidade, tudo isto resultado das mudanças históricas, e outro interior, situado debaixo, na profundidade e formado pela estabilidade e pela unidade orgânica da etnia, da raça”. Evidências levam a crer que o universo camponês pesquisado mantenha esta unidade orgânica étnica, que houve uma resistência ao problema do acesso à terra, à condição de inferioridade e isolamento a que foi submetido na história do país.

Segundo seu Juvenal, cuja propriedade tem apenas meio hectare,

a grande dificuldade é a terra, é o grande obstáculo pra nós que gosta de trabalhar. Mas mesmo assim o cara encontra, com dificuldade. Eu agora tô correndo pra tirar o milho de uma roça porque o dono da terra quer na terça-feira colocar o gado dentro. Se a terra fosse da gente plantava tudo que quisesse, tava lá tranquilo, né? Então esse é o fracasso.

Entre os/as camponeses/as pesquisados/as, José Artur, José Padre e seu Juvenal, trabalharam em propriedades alheias na infância, na juventude e em parte da vida adulta.

Desse tempo, relatam muitas dificuldades e se referem à conquista da terra como condição de libertação. A existência de milhões de sem terra no país é sabidamente consequência de um modelo de sociedade que se forjou a partir da expropriação das terras indígenas, do tráfico negreiro e do trabalho escravo, que geraram o empobrecimento progressivo da população rural, o êxodo rural e o agravamento dos problemas urbanos na modernidade. Antônio Januário Matos, 43 anos, filho de seu Juvenal e dona Dursulina, acredita que “a falta de terra para trabalhar afasta as pessoas. Eu nunca quis ir embora, mas os jovens eram mais estimulados para ir embora por falta de emprego”. Ele sempre considerou a vida no campo difícil e hoje, trabalhando como mototaxista na cidade do Crato, acredita que ganha mais do que se fosse agricultor. Afinal, o único pedaço de terra da família é o meio hectare que seu Juvenal recebeu como indenização trabalhista, após quatro anos de trabalho para um fazendeiro da região. José Januário Matos, outro filho de seu Juvenal, tem uma avaliação diferente do irmão:

Se eu tivesse em quê trabalhar eu tava na terra. Meu pai fala em comprar um terreno e eu digo: compre que eu vou pra lá. Eu só trabalho na terra se tiver a terra. Não adianta eu trabalhar numa terra o ano todinho, pra quando for mais tarde, no fim da colheita, eu entregar pro dono da terra. O que é que eu vou dar pros meus filhos? O que eu vou fazer? E ainda tem o problema da desvalorização do produto para o pequeno. Vamos supor que eu tiro duas sacas de feijão, eu tiro uma saca e vou vender a R\$ 1,50 ou R\$ 1,00. É o que eles querem dar. Hoje eu estou comprando o feijão a R\$ 3,50 ou R\$ 3,80. Ou seja, a desvalorização é grande demais. É por isso que eu digo, eu só volto a trabalhar na terra quando eu tiver uma terra minha mesmo ou de meu pai, pra eu trabalhar e dali eu tirar meu sustento e o de minha família. Se eu tivesse a terra, seria mais livre e mais sadio e mais alegre até, porque eu não ia tá sujeito a um monte de outras coisas que vem aí. Ia trabalhar sem medo, porque aqui eu tô trabalhando e isso aqui é meu, daqui eu não vou dar a agiota, a bancário, a donos e donos de fazenda. Ia tirar o meu e dar pros meus filhos. Eu trabalho alugado, eu sou um funcionário público, mas é porque eu sou obrigado, porque não tem onde trabalhar, mas se eu tivesse terra eu não taria trabalhando lá. É porque eu tenho que manter a minha família. Porque eu sei trabalhar na terra, o pouquinho de terra que eu tenho eu produzo nela, aquele tiquinho ali. E se eu tivesse muito? É claro que eu viver dali, eu ia manter minha família e viveria bem, melhor do que eu vivo com o salário que eu ganho, muito melhor!

Diante dessas condições de existência, não é estranho que o camponês seja visto com preconceito pela sociedade. “O agricultor é tão mal recebido na sociedade! Sofre discriminação”, afirma dona Terezinha, esposa de Jeová. Sua filha Maria Erivanda Oliveira da Silva, também acha que “as pessoas não reconhecem o valor do camponês”. Já a outra filha do casal, Eline Oliveira da Silva ressalta uma mudança histórica: “Antes não valorizavam, mas acho que agora melhorou, após o Lula, tem empréstimos, seguro safra, mas ainda não é o ideal”. Aqui cabe um parêntese para ressaltar que no caso do seguro safra, as agroflorestas

não são contempladas, o mesmo é destinado aos pequenos agricultores que produzem no sistema convencional, desmatando, brocando, queimando e usando insumos químicos.

Outro aspecto importante é levantado por João Januário de Matos, filho de seu Juvenal e dona Dursulina, indicando uma das razões para desvalorização da cultura camponesa no sistema capitalista: “a sociedade não valoriza o camponês devido ao mercado”. Sua sobrinha, Taniara de Lima Matos, 17 anos, diz que a cultura camponesa não é valorizada “por ter meios mais fáceis de você possuir um carro, uma moto. As pessoas saem mais do campo pra cidade depois da revolução industrial, das tecnologias. Alguns foram obrigados a deixar o campo pela cidade”. Emerson José da Silva Matos, neto de José Artur e dona Bastinha, ressalta outro viés da situação ao fazer a relação entre campo e cidade: “a sociedade não valoriza muito o camponês, porque os empregos na cidade são mais facilitados”. Para seu primo, Gerson Felinto de Matos, “a cultura camponesa é tratada com preconceito na maioria das vezes”.

Ante o imperativo da transformação, conforme Martín-Barbero (2003, p. 52), “o capitalismo pode destruir culturas mas não pode esgotar a verdade histórica que existe nelas”. Nesse sentido, apesar das estratégias do modelo hegemônico de apropriação econômica e simbólica da natureza e das culturas, os/as camponeses/as agroflorestais no Cariri ousaram romper com o modelo produtivo convencional, para assumirem outro que se destaca pelo respeito à natureza, típico das sociedades indígenas que lhes precederam, e em seus relatos falam de grandes transformações positivas. A partir da mudança do modelo produtivo, muitos acreditam que muda também a própria forma como a sociedade os enxerga. É o que demonstra o depoimento de Erisval José de Matos, 40 anos, filho de José Artur e dona Bastinha. Para ele “a sociedade valoriza o camponês, porque depois da agrofloresta vem muita gente visitar meu pai, de outros países, escolas. Diferente do que acontece com os outros [que adotam o modelo convencional]”. Erisval evidencia que é o modelo produtivo e não simplesmente o fato de ser camponês que gera o preconceito ou a valorização das pessoas. A falta de autonomia e a vitimização dos/as camponeses/as convencionais permite que a sociedade tenha sobre eles/as um olhar preconceituoso, ao passo que a conquista de maior autonomia e independência por parte dos/as camponeses/as agroflorestais os coloca numa situação de valorização e reconhecimento perante essa mesma sociedade. A conquista dessa valorização social deve-se a uma série de razões, a começar pelas transformações pessoais por que passam esses/as camponeses/as e suas famílias.

Antes de eu entrar no sistema agroflorestral, eu era como qualquer outro, não podia ver um inseto que eu começava a matar e hoje eu sou diferente, não mato nada, não

caço nada. Eu era um caçador de peba. Hoje eu faço é brigar com quem faz isso, não mato nem uma barata. Minha consciência ambiental mudou totalmente.

Diz Jeová de Oliveira. Sua esposa, dona Terezinha, tem pensamento semelhante: “Depois da agrofloresta percebi que cuidando da natureza dá pra viver”. A filha do casal, Eliane Oliveira da Silva Borges, 41 anos, diz que o trabalho do pai com agrofloresta “educou mais todo mundo. Brenda [sua sobrinha, que mora com os avós] não pega um papel e joga no chão. A educação ambiental é diferente”. Eles demonstram claramente que adquiriram, após a adoção do SAF, uma relação mais íntima e harmoniosa com a natureza. Outro que demonstra grande consciência ambiental é seu Juvenal:

O trabalho agroflorestral mudou não só a minha vida como as dos vizinhos, porque já pensou se isso fosse todo descoberto? A gente nota um clima agradável. Aqui já teve mês da gente ter três visitas, às vezes mais. Essas visitas não são à toa, certamente se não fosse bom as pessoas não voltavam, e elas voltam e ainda trazem outras pessoas. Então é uma coisa que veio ajudar muito, não só pelo clima, mas essa questão de as pessoas sentirem o que a gente tem mostrado muito, que é possível transformar. Não de um dia pro outro, mas é possível fazer a coisa mudar e mudar pra melhor. A natureza é vida, se não cuidarmos dela, nós vamos ficar sem ter pra onde ir.

Sua esposa, dona Dursulina, considera que “a vida tá mais tranquila, temos fruta e verdura sem comprar”. A neta do casal, Taniara de Lima Matos, também destaca entre as mudanças positivas o fato de que o avô sempre tinha legumes estocados para ajudar a família: “isso foi fundamental pra minha infância”. Maria Zilma Januário Matos, 30 anos, filha de seu Juvenal e dona Dursulina, também considera que as mudanças foram para melhor, porque “a maioria das coisas não precisa comprar”. Elas ressaltam um dos ganhos do SAF para todas as famílias pesquisadas, qual seja, maior segurança alimentar. A explicação para isso é dado por José Artur e dona Bastinha, respectivamente:

Hoje as terras não ajudam mais, a terra negou o pão por causa de tanto fogo, tanto agrotóxico que jogam no solo. Se planta uma roça, os legumes dão pouco. Depois que eu comecei nessa, há 16 anos, melhorou porque todo dia que a gente chega aqui tem as coisas e de primeiro não tinha. Minha roça era quinze, vinte tarefas todos os anos, quando tava todo mundo em casa, e se pegasse um ano escasso não trazia nada pra dentro de casa. Hoje com esse belo trabalho que a gente tá trabalhando, esse não tem seca pra ele, todo dia que eu chegar aqui tem as coisas.

Nossa vida mudou muito e pra melhor, porque é muito diferente, aqui era tudo descampado, quando fizemos essa casa se você procurasse um cipó pra dar num gato não tinha e hoje tá aqui a casa coberta de árvores, tem um ar puro, a alimentação é melhor que de primeiro, que não tinha porque a gente queimava tudo. Eu cansei de plantar pé de manga, cajueiro, mas eu mesmo fazia o fogo de baixo, aí não ia pra frente e morria tudo.

Os filhos do casal, Erisval e Elisiana Maria de Matos, 39 anos, reforçam esses depoimentos. Segundo ele, “a vida melhorou bastante numa parte, porque a gente chega lá e

sempre tem algo pra comer, uma fruta ou outra coisa. Não precisa tá comprando”. Para ela, “hoje dá de tudo, todas as frutas, e de primeiro não tinha”.

As novas relações que se estabelecem a partir da adoção do sistema agroflorestal também são lembradas pelos/as camponeses/as como algo positivo. Isso é ilustrado pelo depoimento de José Padre, que ainda destaca os ganhos climáticos, assim como sua esposa, dona Francisca:

Minha vida mudou muito porque através da agrofloresta já arrumei muitos amigos e benefícios que se fosse eu mesmo não tinha condição de arrumar, mas através dela eu já arrumei água. Eu não tinha água pra beber, quando eu cheguei aqui eu dava quatro viagens de bicicleta pra pegar água e hoje eu tenho água pra beber, a mulher já lava um pano e planta uma verdurinha que dá pra misturar no feijão. Mudou também porque antes da agrofloresta aqui era uma quintura que você tava dentro de casa e tava quente, agora hoje o tempo mesmo quente o clima fica frio, acho que seja por causa das árvores.

Melhorou muito por causa da água. A casa é mais fresca, tem mais fruta.

Em seu cotidiano, estes/as camponeses/as se colocam como defensores de uma ética ambiental que propõe a revalorização da vida, num movimento de resistência que, conforme Leff (2011, P. 31),

se articula à construção de um paradigma alternativo de sustentabilidade, no qual os recursos ambientais se convertem em potenciais capazes de reconstruir o processo econômico dentro de uma nova racionalidade produtiva, propondo um projeto social baseado na produtividade da natureza, nas autonomias culturais e na democracia participativa.

Seguem, neste momento histórico, o caminho inverso daquele trilhado pelos colonizadores e pelas elites que dominam o país, os quais forjaram práticas e o discurso oficial que levou comunidades indígenas e camponesas à condição de “inferioridade” social e cultural no processo de gestação do povo brasileiro, constituindo-se enquanto classe às margens de garantias sociais e de cidadania. Como diz Ribeiro (2006, p.118), o nascimento da identidade étnica dos brasileiros se dá em razão da necessidade de superação de uma carência essencial, “para livrar-se da ninguendade de não-índios, não-europeus, não-negros”, da existência numa terra de ninguém, enfim.

A respeito do surgimento do povo brasileiro enquanto classe, é preciso esclarecer aqui a concordância com E. P. Thompson (1972 *apud* MARTÍN-BARBERO, 2003) quando este propõe repensar os conceitos básicos de classe, povo e cultura. Em sua concepção, classe social está para além da relação com os meios de produção, sendo um modo de experimentar a existência social. “A classe surge quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou compartilhadas) sentem e articulam a identidade de seus interesses entre

e contra outros homens cujos interesses são diferentes dos seus (geralmente opostos)” (1972 E. P. THOMPSON *apud* MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 113,114).

Conforme Martín-Barbero (2003, p. 113, 114),

classe é assim uma categoria histórica, mais que econômica. E dizer isso significa romper tanto com o modelo estático marxista que deriva as classes, sua posição e até sua consciência, mecanicamente de seu lugar nas relações de produção, quanto com o de uma sociologia funcionalista que reduz as classes a uma estratificação quantitativa em termos de salários, de tipos de trabalho ou níveis de educação.

É nesse sentido que relaciono a vivência do povo com a cultura popular que daí nasce e sua consequente ação política no campo das relações de poder numa sociedade em que, cotidianamente, se desenrola a luta contra-hegemônica. “As relações de classe chegam a ser tão infranqueáveis que obliteram toda comunicação propriamente humana entre a massa do povo e a minoria privilegiada, que a vê e a ignora, a trata e a maltrata, a explora e a deplora, como se essa fosse uma conduta natural” (RIBEIRO, 2006, p. 21).

O modelo que vem tentando impôr o silêncio, a não-existência, às classes populares insiste em ignorar suas manifestações culturais, políticas e econômicas porque estas possuem uma verdade histórica que nega a hegemonia e convive melhor com o sentido comunitário da diversidade, tão ressaltado por Santos (1999-2001). Esse foi o caminho encontrado para segregar o povo à condição de inferioridade e incapacidade cultural, social, política e econômica. Essa leitura impõe uma postura filosófica e política despida de preconceitos tanto quanto a aceitação de novas categorias de análise dentro da discussão sobre os conflitos sociais. Para além do econômico e do político, é necessário pensar sobre as especificidades do poder exercido a partir da cultura, antes de achatar “a pluralidade e complexidade dos conflitos sociais sobre o eixo unificante do conflito de classe” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.96, 97).

É, pois, no campo cultural, tanto quanto no econômico e político, que o modelo hegemônico se fortalece através da práxis das elites econômicas e dos governos que lhes representam, que conflitam com a realidade das classes populares.

Nada é mais continuado, tampouco é tão permanente, ao longo desses 5 séculos, do que essa classe dirigente exógena e infiel a seu povo. No afã de gastar gentes e matas, bichos e coisas para lucrar, acabam com as florestas mais potentes da terra. Desmatam morrarias incomensuráveis, na busca de minerais. Erodem e arrasam terras sem conta. Gastam gente, aos milhões. (RIBEIRO, 2006, p.62).

Acerca desta classe dirigente e do processo civilizatório, é também Ribeiro (2006, p.62) quem destaca: “Tudo, nos séculos, transformou-se incessantemente. Só ela, a classe dirigente, permaneceu igual a si mesma, exercendo sua interminável hegemonia”.

As estratégias de comunicação oficiais serviram bem ao propósito de separar pobres e ricos, povo e elite, populares e eruditos. Na constituição do Brasil, enquanto povos tão distintos quanto europeus, indígenas e africanos se miscigenavam, todas as esferas da vida foram sendo transformadas, numa luta desigual entre povos culturalmente diversos.

Resistindo ao passar dos anos, percebe-se ainda hoje, no discurso destes homens e mulheres que lavram a terra, o desejo de cuidar da natureza, de ter por ela um sentimento verdadeiro de amor e não de simples exploração mercantilista. Especialmente através da implantação dos sistemas agroflorestais de produção, esta prática cultural está sendo resgatada, como podemos observar no relato de Jeová de Oliveira:

a agrofloresta é um sistema onde a gente tem uma relação muito forte com a natureza e com Deus. Não é uma religião, é um sentimento que a gente tem com a natureza. Natureza e homem. Não considero que é uma religião não. É espiritual, com Deus e com a natureza. Isso no sistema agroflorestal é forte. Você tá trabalhando num canto que você tá ligado com todos os seres vivos do lugar e também com Deus. Isso é uma coisa boa.

A fala do camponês Juvenal Januário Matos é significativa em sua crítica ao modelo agrícola convencional, porque através dela desconstrói um dos argumentos clássicos da economia de mercado. Segundo ele: “na agricultura convencional o valor agregado é a doença e não o lucro”.

No entanto, ainda é lento o processo de transformação do modelo agrícola convencional na região. Sobre os obstáculos para disseminação do trabalho com agrofloresta, Jeová de Oliveira faz a leitura na qual considera questões políticas e culturais:

a primeira coisa é que nós vivemos num sistema capitalista. No sistema capitalista as coisas têm que ser rápidas. Você tem que ter dinheiro rápido. E o sistema agroflorestal não vai chegar numa atividade tão depressa pra ganhar dinheiro. Eu acho que o maior obstáculo que a gente tem é a cultura. Essa cultura do capitalismo, eu acho que é um dos maiores obstáculos.

Confirmando a diferenciação entre os dois modelos, o camponês José Artur demonstra senso comunitário e questiona o referencial capitalista:

aqui tem sempre os grupos que vêm, tem os filhos, 14 netos⁴³ que vêm também. Quando sobra produtos do consumo a gente leva pro comércio e se não sobrar a família mesmo consome. Só eu não consumo, mas a gente se reúne aqui a família toda e consome tudo. No tempo das mangas quase não dava vencimento, eram sacos e sacos. Esse negócio de vamos apurar muito dinheiro! Rapaz, isso é pra empresário, pros pequenos produtores o negócio é sobreviver!

⁴³ Nessa ocasião não haviam nascido ainda seus dois últimos netos.

As histórias destes camponeses que romperam com o modelo convencional para adotarem formas de produção que envolvem uma concepção ambiental mais comprometida com a sustentação da vida reafirmam a utopia da “Terra sem Males”, que longe de significar a perfeição nas relações territoriais e socioculturais, apenas aponta para construção de um tipo de relação entre sociedade e natureza mais pautada pelos princípios de sustentabilidade levantados por Boff (2012), com forte potencial de superação da visão antropocêntrica que desrespeita as demais formas de vida em nome da supremacia humana. Os laços com esse ideal estão sendo reatados dia a dia através do crescimento de atitudes pautadas pelo senso ecológico e comunitário, pelo tornar comum, partilhar a experiência e seus frutos entre a gigantesca comunidade de seres vivos. São outras vozes dando vazão a formas sustentáveis de compreender e construir os espaços e a vida. Hoje mais complexo ainda que ontem, porque comprometer-se com a sustentação da vida e o respeito à diversidade biocultural, no sentido evidenciado por Barrera-Bassols (2011), no contexto da globalização presume desafios maiores do que quando os modos de viver restringiam-se a pequenos aldeamentos. Hoje os conflitos territoriais e socioculturais são maiores e talvez mais sangrentos do que os que se deram no passado entre os povos indígenas.

3 DAS TEMPORALIDADES NA CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO

“A história das chamadas relações entre sociedade e natureza é, em todos os lugares habitados, a da substituição de um meio natural, dado a uma determinada sociedade, por um meio cada vez mais artificializado, isto é, sucessivamente instrumentalizado por essa mesma sociedade. Em cada fração da superfície da terra, o caminho que vai de uma situação a outra se dá de maneira particular; e a parte do "natural" e do "artificial" também varia, assim como mudam as modalidades do seu arranjo”.
(Milton Santos)

No tocante à constituição do espaço sobre o qual se debruça esta pesquisa, à luz do jogo de forças e culturas que compõem o universo camponês atual, este capítulo discorre sobre a configuração histórica do território caririense, considerando suas implicações ambientais. O território que se vislumbra, neste estudo, é dinâmico porque fruto das relações que se dão entre sociedade e natureza. Daí o diálogo com Milton Santos (2006) quando o geógrafo discute o desenvolvimento da humanidade considerando a transformação das relações socioespaciais.

A história indígena-camponesa no Cariri, da passagem do “meio natural” ao “meio técnico” e deste ao “meio técnico-científico-informacional”, é feita a partir de mediações entre povos que viviam temporalidades diferentes, de onde decorrem também “mundivisões” diferentes. Sobrevive ainda hoje o descompasso temporal entre os/as filhos/as dessa história, que continua a dificultar o entendimento e a comunicação entre aqueles que “se fizeram” povo e aqueles que “se fizeram” elite.

Quando tudo era meio natural, o homem escolhia da natureza aquelas suas partes ou aspectos considerados fundamentais ao exercício da vida, valorizando, diferentemente, segundo os lugares e as culturas, essas condições naturais que constituíam a base material da existência do grupo. Esse meio natural generalizado era utilizado pelo homem sem grandes transformações. As técnicas e o trabalho se casavam com as dádivas da natureza, com a qual se relacionavam sem outra mediação. (SANTOS, 2006, p. 157).

Dava-se assim a relação entre os Kariri e a natureza, de forma que havia uma completude ou simbiose entre ambos.

Em essência, o índio é um ser humano que teceu e desenvolveu sua cultura e civilização intimamente ligado à natureza. A partir dela elaborou tecnologias, teologias, cosmologias, sociedades, que nasceram e se desenvolveram de experiências, vivências e interações com a floresta, o cerrado, os rios, as montanhas e as respectivas vidas dos reinos animal, mineral e vegetal. (JECUPÉ, 1998, p. 14).

Na escalada evolutiva da humanidade, o encontro destes índios com os povos europeus que chegaram às Américas na intenção de se apossar do território e de sua gente, foi responsável por promover o choque de culturas e temporalidades que se estende até os dias

atuais, quando mesmo diante do mundo globalizado, a essência da cosmovisão indígena continua a pulsar em muitas comunidades indígenas e camponesas. Exemplo disso é o tipo de relação sociedade e natureza que se projeta com a adoção do modelo de produção agroflorestal entre número crescente de famílias camponesas no Cariri.

Se fizermos o exercício de recuar no tempo e vislumbrarmos o momento mesmo da chegada dos colonizadores ao que viria a ser o Brasil, é possível sentirmos o espanto destes dois mundos se encontrando pela primeira vez. O meio natural indígena e o meio técnico desenvolvido pelos europeus passam a se confrontar desde então, numa luta desigual diante da emergência do *espaço maquinizado*, em que, conforme Santos, (2006, p. 158):

os objetos que formam o meio não são, apenas, objetos culturais; eles são culturais e técnicos, ao mesmo tempo. Quanto ao espaço, o componente material é crescentemente formado do "natural" e do "artificial". Mas o número e a qualidade de artefatos varia. As áreas, os espaços, as regiões, os países passam a se distinguir em função da extensão e da densidade da substituição, neles, dos objetos naturais e dos objetos culturais, por objetos técnicos. Os objetos técnicos e o espaço maquinizado são *locus* de ações "superiores", graças à sua superposição triunfante às forças naturais.

Eis a força simbólica de superioridade das caravelas, armas e quinquilharias trazidas pelos colonizadores. Do nascimento à modernidade, o Brasil segue marcado pela história de enfrentamento entre “mundos” de temporalidades diferentes. Em seu processo de socialidade, índios, negros e europeus vão buscar se legitimar enquanto povo no mesmo espaço permeado de vazios pela dificuldade de geração de consensos.

Vazios estes que vão aumentar com o passar dos anos. Para Santos (2006), após a segunda guerra mundial, o meio geográfico passa a se caracterizar como técnico-científico-informacional, com a união entre técnica e ciência dando-se sob a égide do mercado, que graças a isso passa a ser global. Para tanto, a energia principal de seu funcionamento é a informação. Nas palavras de Santos (2006, p.160): “a informação é o vetor fundamental do processo social e os territórios são, desse modo, equipados para facilitar a sua circulação”. Isto, logicamente, vai aumentar o hiato entre ricos e pobres.

No esteio dos processos de produção que se dão no meio técnico-científico-informacional, a ciência e a tecnologia, junto com a informação, dão forma à utilização e ao funcionamento do espaço, que tanto nas grandes cidades quanto no meio rural, está por produzir um mundo artificializado (SANTOS, 2006). Em grande medida, esta artificialização dos processos vitais vem sendo questionada pelos camponeses agroflorestais no Cariri. A pedagoga Maria Socorro da Silva, 59 anos, natural do Crato e técnica da ACB que trabalha

assessorando os/as camponeses/as há mais de vinte anos, acredita que o trabalho que realizam está contribuindo para isto:

nosso trabalho tem proporcionado a elevação da auto-estima das pessoas, elas passam a entender a questão da liberdade, da própria autonomia. Ao ponto do técnico [dos órgãos governamentais] chegar e dizer por que você não faz assim, não faz assado, e eles dizerem que eu faço assim porque é assim que eu aprendi e é assim que é o caminho certo. A gente vê hoje agricultor dizer: antes eu queimava, brocava, arrancava todos os farelos de cultura e achava bonito, hoje eu sei que não é certo. Eu sei que o caminho certo hoje é a gente compartilhar, a gente trocar os saberes. Você ouvir isso de agricultores que não sabem ler, nem escrever, é bonito demais.

Chegar a isto exige liberdade e autonomia, posturas que entram em desacordo com o tipo de relações de poder que se estabelecem historicamente na sociedade brasileira. Sobre o problema da liberdade, Bobbio (1997, p.86) ressalta que ele “se põe hoje num nível mais profundo, que é o nível dos poderes da sociedade civil. Não importa que o indivíduo seja livre em face do Estado se, depois, não é livre na sociedade [...]. Não importa que o indivíduo seja politicamente livre se não é socialmente livre”. Para Bobbio (1997), o verdadeiro problema da liberdade dos modernos relaciona-se à questão da liberdade na sociedade global. Wolton (2003), por sua vez, considera que os conceitos de comunicação, liberdade e igualdade têm o mesmo nível de importância no nosso sistema de valores ocidentais. Para ele: “uma vez reconhecido que a comunicação é uma das grandes questões da sociedade [...] a ruptura mais importante a ser feita hoje é de ordem teórica: inserir finalmente a comunicação no âmbito das grandes questões políticas, sociais e culturais” (WOLTON, 2003, p.20).

Corroborando a importância do papel da comunicação no fortalecimento da ideologia da cultura hegemônica, Bourdieu (2010, p. 10, 11) afirma que

as ideologias, por oposição ao mito, produto colectivo e colectivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Este efeito ideológico, produ-lo a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.

Ainda sobre o lugar essencial que a comunicação ocupa dentro do processo amplo de globalização, Canclini (2003, p.168, 169) destaca que ela (a comunicação) “unifica e interliga, mas também ‘estaciona’ de um modo diferente em cada cultura”, ao fazer referência as

agendas “integradora e comunicadora” e “segregadora e dispersiva”, que combinadas produzem, nas palavras de Sergio Zermeño, um “despedaçamento social”. É num ambiente de *despedaçamento social*, em que a agenda segregadora prevalece sobre a integradora e comunicadora, que vão se estabelecer as relações de poder nas sociedades capitalistas globalizadas.

Ao discutir essas relações de poder, John B. Thompson (1998) ressalta a existência de quatro tipos principais de poder: econômico, político, coercitivo e simbólico. Atendo-se mais ao que discutimos diretamente, o poder simbólico, pela própria natureza e por também estar relacionado às atividades de produção, transmissão e recepção do significado das formas simbólicas (J. B. THOMPSON, 1998), usa como recursos os meios de informação e comunicação, tendo como algumas das instituições paradigmáticas, a igreja, a escola e, na modernidade, a indústria midiática. Como em J. B. Thompson (1998, p.24), o termo “poder simbólico” é usado em referência à “capacidade de intervir no curso dos acontecimentos, de influenciar as ações dos outros e produzir eventos por meio da produção e da transmissão de formas simbólicas”. Também Bourdieu (2010, p. 09, 10, grifo do autor) considera que

o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências”. [...] Os símbolos são os instrumentos por excelência da “integração social”: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [...], eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da integração “moral”.

Para aprofundamento acerca das implicações históricas do poder simbólico no processo de enculturação na América Latina, Martín-Barbero (2003, p. 142) considera que

em dois campos se faz especialmente claro o sentido tomado pelo processo de enculturação: a transformação do sentido de tempo que, abolindo o cíclico, impõe o linear, centrado sobre a produção, a transformação do saber e seus modos de transmissão mediante [...] o estabelecimento da escola.

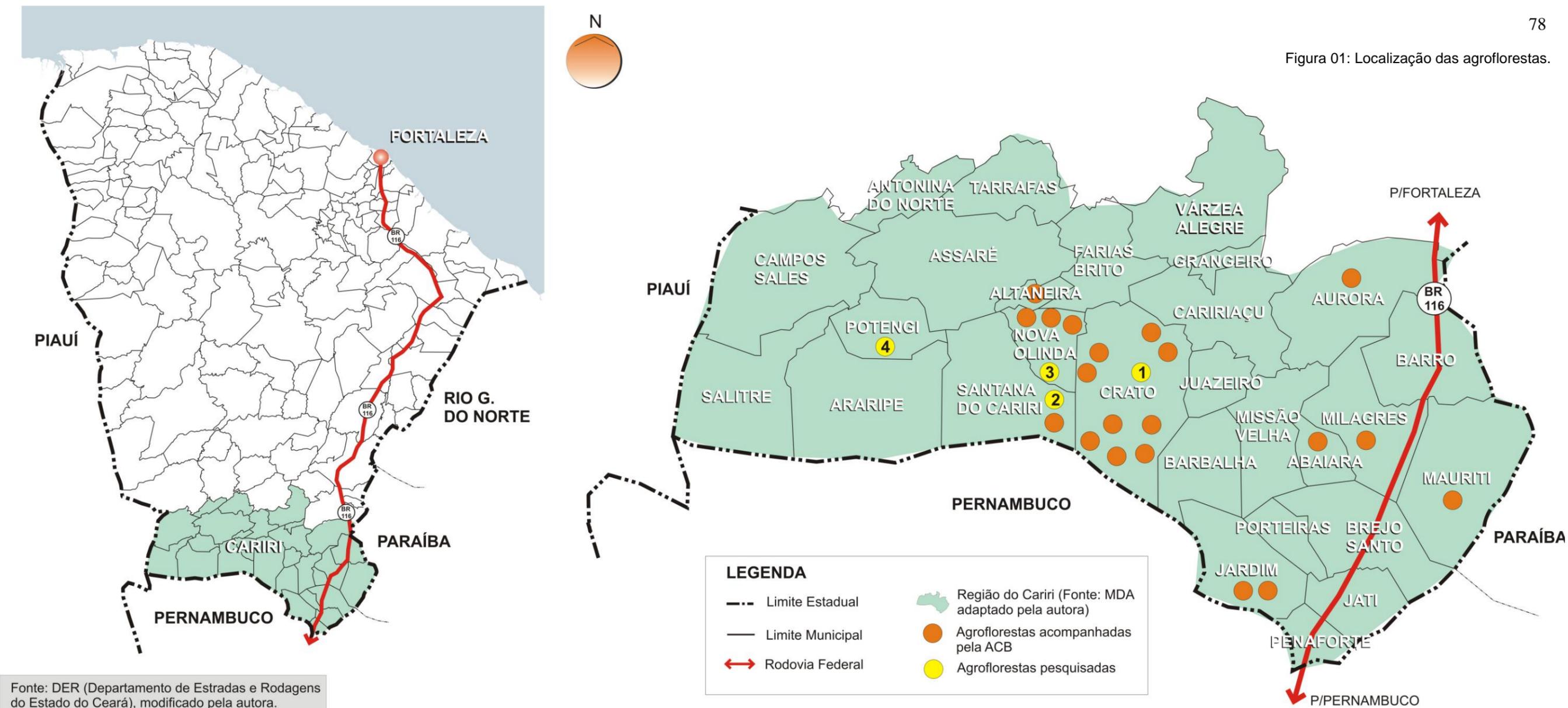
O tempo cíclico ou “tempo da vida”, marcado pela festa e pelo pertencimento à comunidade, vai ser confrontado com o tempo linear ou “tempo-medida/tempo-valor”, presidido pela razão do comércio e não pela razão da natureza, gerados no âmago da razão indolente através da monocultura do tempo linear, já ressaltado anteriormente (MARTÍN-BARBERO, 2003; SANTOS, 2006; SANTOS, 1999-2001). No Cariri, entre os efeitos mais nefastos desse descompasso na relação sociedade e natureza e da imposição do tempo linear, estão o sentimento de isolamento e baixa estima por parte de camponeses/as que adotam o

modelo agrícola convencional em suas propriedades ou que trabalham como meeiros para terceiros. Estes convivem com a pobreza rural, a desnutrição e o risco crescente de desertificação do lugar, diante de um modelo de produção que contraria tanto as condições materiais e culturais do/a camponês/a, quanto ambientais da região.

Por outro lado, a atuação contra-hegemônica dos/as camponeses/as agroflorestais os/as fortalece coletivamente no Cariri. Atualmente, a ACB tem conhecimento de 24 famílias que adotam o SAF em dez municípios da região (Crato, Nova Olinda, Milagres, Santana do Cariri, Abaiara, Jardim, Aurora, Mauriti, Potengi e Altaneira), conforme a Figura nº 01, que demonstra a localização municipal das agroflorestras. São famílias que tiveram o apoio da entidade para iniciar e desenvolver o sistema e que continuam o processo, independente dessa assistência, já que os recursos para assessoria técnica são escassos. Portanto, é importante ressaltar que este número não representa a realidade, pois segundo Batista, é possível existirem outras famílias que também adotam o SAF sem o conhecimento da ACB. Ele ressalta que existem também muitas famílias que adotam apenas parte das técnicas do SAF, sem, no entanto, compreender toda a diversidade que o mesmo incorpora, até mesmo por falta de terra para produzir. Exemplo disso são os quintais produtivos que dezenas de famílias camponesas mantêm no entorno de suas casas, com pequenos roçados anuais, árvores frutíferas e nativas. No município de Várzea Alegre, por exemplo, a ACB tem conhecimento de mais de vinte famílias que mantêm seus quintais produtivos.

Essas famílias passam a exercer considerável poder simbólico à medida que realizam experiências contra-hegemônicas viáveis, baseadas em concepções e formas diferentes de lidar com o tempo, o espaço, os saberes, a vida, e assim servem de exemplo e inspiração para outras. Realizam, como sugere Santos (1999-2001): a ecologia das temporalidades, quando rompem com o tempo linear em respeito ao tempo de reprodução da natureza em suas agroflorestras; a ecologia dos saberes, ao promoverem o diálogo entre saberes ancestrais, comunitários e científicos, buscando tirar de cada um questões importantes que enriqueçam sua existência; a ecologia de produtividade, enquanto investem em modos de produção colocados à margem pelo sistema capitalista, guiando-se pela sustentabilidade e não pela alta produtividade e lucratividade, respeitando a capacidade produtiva da terra sem uso de adubos químicos e agrotóxicos que adoecem o solo e todos os seres vivos; a ecologia das trans-escalas, ao passo que aderem a um tipo de globalização contra-hegemônica que coloca

Figura 01: Localização das agroflorestas.



Fonte: DER (Departamento de Estradas e Rodagens do Estado do Ceará), modificado pela autora.



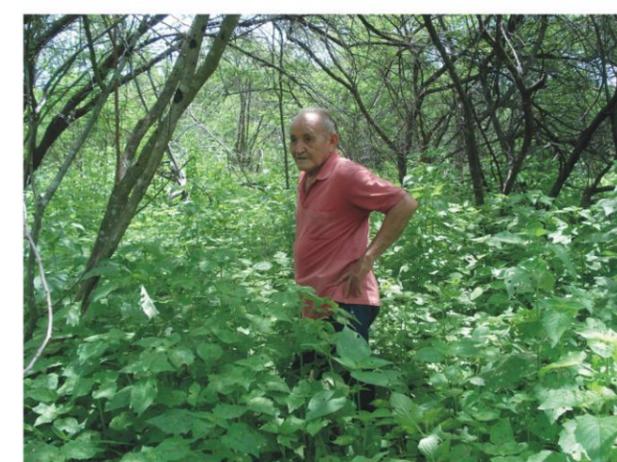
1 Seu Juvenal e dona Dursulina na horta de sua agrofloresta. Fonte: arquivo da autora.



2 José Padre com pesquisadores do Centro Ecológico do Rio G. Do Sul. Fonte: arquivo da autora.



3 José Artur nos canteiros orgânicos. Fonte: arquivo da autora.



4 Jeová em sua agrofloresta. Fonte: arquivo da autora.

em evidência formas sustentáveis de se relacionar com o meio ambiente, ao contrário da globalização capitalista que ameaça a manutenção de milhares de formas de vida no planeta com a geração de riqueza concentrada e pobreza em abundância; e por fim, a ecologia dos reconhecimentos, à medida que valorizam a diversidade de vozes e de culturas, não aceitando a diferença como desigualdade.

Desta forma assumem a direção de suas vidas com autonomia e confirmam o que diz Bourdieu (2010, p. 15, grifo do autor) quando afirma que

a destruição deste poder de imposição simbólico radicado no desconhecimento supõe a *tomada de consciência* do arbitrário, quer dizer, a revelação da verdade objetiva e o aniquilamento da crença: é na medida em que o discurso heterodoxo destrói as falsas evidências da ortodoxia, restauração fictícia da *doxa*, e lhe neutraliza o poder de desmobilização, que ele encerra um poder simbólico de mobilização e de subversão, poder de tornar actual o poder potencial das classes dominadas.

O que pensam esses/as camponeses/as e suas famílias sobre as consequências de seu trabalho? Acreditam estar contribuindo ativamente para construir um mundo melhor, diferente do que a razão indolente tem propiciado?

Com certeza, porque aqui é tudo natural, pra saúde é uma boa. (dona Bastinha)

Sim, a gente tem dado as entrevistas, vê e analisa: esse trabalho aqui traz muita saúde pra população, pras famílias, porque nisso aqui é filtrado água, toda água fica aqui. Ainda ontem falei aqui: o agricultor é quem tá fazendo essas grandes enchentes aí pra baixo, porque desmata tudo, não tem onde as águas filtrar, escorre, vai entupir o que é de riacho e rio. (José Artur)

É uma semente para o futuro. A gente acredita nisso. Vê a diferença de meu pai pros vizinhos, como é que vivem, a situação deles? (Evanildo, filho de dona Bastinha e José Artur)

Sim. Porque além do projeto de preservar a natureza, estão incentivando outras pessoas a adquirirem esse conhecimento. (Gerson Felinto de Matos, filho de Evanildo e neto de José Artur e dona Bastinha)

Sim. Porque é difícil encontrar alguém que limite a área de plantio pra plantar outras coisas. (Géssica Felinto de Matos, filha de Evanildo e neta de José Artur e dona Bastinha)

Sim. Antes da agrofloresta tinha dia de não ter água em casa e depois os cacimbões nunca mais secaram, a alimentação melhorou. (Eniranda Maria de Matos, filha de José Artur e dona Bastinha)

Sim. Porque depois da agrofloresta tudo é mais fácil para nós e para ele (seu pai). (Elisiana Maria de Matos, filha de José Artur e dona Bastinha)

Não só pra mim. Pros meus sobrinhos, pra todo mundo. Porque você viver num mundo sem árvore lá é bonito! (Cícero José de Matos, filho de José Artur e dona Bastinha)

Sim. Se todo mundo trabalhasse assim seria bem melhor. (Erisval José de Matos, filho de José Artur e dona Bastinha)

Sim. Porque eles estão, mesmo sem muita renda, procurando um meio de não maltratar o meio ambiente. (Emerson José da Silva Matos, filho de Erisval e neto de José Artur e dona Bastinha)

Eu sei que eu tô achando bom. Não sei se tá melhorando pros outros, acho que melhorou pros vizinhos também, mas eles não veem isso. (José Padre)

Sim. (dona Francisca)

Sim, porque a gente tá educando as pessoas diferentemente. Em pouca terra a gente pode produzir muito. (dona Terezinha)

Eu acredito que sim, se eu não acreditasse já tava cuidando aqui da minha vida. Outros camponeses não mudam porque tem o sistema capitalista e querem a coisa bem rápido, depois disso tem a mídia pra fazer as propagandas dos produtos, aí o pessoal entra nessa cultura que tem aí e fica muito difícil de mudar. Por exemplo, o uso do veneno aqui é uma cultura, todo mundo usa o veneno pra matar rato, mas muita gente tá trabalhando pra ver se muda essa cultura. (Jeová)

Sim, através dos cursos que [seu pai] dá para os camponeses. (Eline Oliveira da Silva, filha de Jeová e dona Terezinha)

Sim. Porque ele [seu avó] faz as coisas sem derrubar árvore, não queima, trabalha com adubo natural. Educa as pessoas para não jogar lixo na rua. Uma vez fui para praia e ao invés de tomar banho fui catar o lixo, porque isso é ruim pra gente, pra saúde. (Brenda Idaline Alves Oliveira, filha de Eline e neta de Jeová e dona Terezinha)

Sim. Porque ele [seu pai] nos ensina outras coisas que os filhos dos camponeses convencionais não sabem. (Maria Erivanda Oliveira da Silva, filha de Jeová e dona Terezinha)

Com certeza. Porque além de tá preservando o meio ambiente, as pessoas vão ter uma alimentação de qualidade. (Eliane Oliveira da Silva Borges, filha de Jeová e dona Terezinha)

Sim. Não só pra gente, mas pra todos, pro animal. Ou nós trabalhamos nessa posição ou não vamos ter uma posição digna de vida. (seu Juvenal)

Sim. Porque ele [seu pai] se preocupa com o meio ambiente, com o bem estar das pessoas. (João Januário de Matos, filho de seu Juvenal e dona Dursulina)

Sim. Aprendo a preservar. (Maria Zilma Januário Matos, filha de seu Juvenal e dona Dursulina)

Sim. (Antonio Januário Matos, filho de seu Juvenal e dona Dursulina)

Sim. Tô trabalhando pra isso. (José Januário de Matos, filho de seu Juvenal e dona Dursulina)

Sim. Principalmente com a casa de sementes, que já é bem antiga e incentiva as pessoas da comunidade a plantarem roça. (Taniara de Lima Matos, filha de José e neta de seu Juvenal e dona Dursulina)

A opção radical desses/as camponeses/as os diferencia do modelo capitalista e os fortalece por várias razões: pela existência de maior autonomia política e econômica; pelo

crescimento do poder de comercialização dos produtos agroecológicos nas feiras que realizam e para o próprio Estado através da merenda escolar; pela articulação com grupos de camponeses/as de outras regiões do Ceará, de outros estados do Nordeste e do Brasil, assim como do exterior, que os faz ter maior poder de pressão nas negociações por políticas públicas voltadas para sustentabilidade dos/as camponeses/as agroflorestais; pela defesa do paradigma de educação contextualizada nas escolas rurais, para valorização da vida no campo e a manutenção dos/as camponeses/as e suas famílias com dignidade. Por via destas ações, eles/as trabalham pela sustentabilidade comunitária e ecológica de suas comunidades e da vida em maior escala.

3.1 Modernidade – tempo de mediações e consumo de massa

No processo histórico de formação do campesinato no Cariri cearense, a modernidade irá significar um tempo de aprofundamento das transformações culturais, econômicas e ambientais, ampliando os conflitos sociais, devido à crescente supremacia do mercado. Conforme Martín-Barbero (2003, p. 225, grifo do autor),

se é verdade que as diferentes formações nacionais tomam rumos e ritmos diversos, também se pode dizer que essa diversidade vai sofrer desde os anos 30 uma readequação fundamental e de conjunto. A possibilidade de “formar nações” no sentido *moderno* do termo passará pelo estabelecimento de mercados nacionais, e estes, por sua vez, serão possíveis em função de seu ajuste às necessidades e exigências do mercado internacional.

A América Latina acessará a modernidade de maneira dependente, tornando visível “não só o desenvolvimento desigual, a desigualdade em que se apóia o desenvolvimento do capitalismo, mas também a ‘descontinuidade simultânea’ a partir da qual [...] vive e leva a cabo sua modernização” (MARTÍN-BARBERO, 2003 p. 225), donde se verifica a existência de “sociedades-encruzilhada, a meio caminho entre um subdesenvolvimento acelerado e uma modernização compulsiva” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.271).

Conforme Smith (1988, p.16), “o desenvolvimento desigual é a expressão geográfica sistemática das contradições inerentes à própria construção e estrutura do capital”, resultando na paisagem padrão que inclui desenvolvimento de um lado e subdesenvolvimento de outro. O autor defende que a teoria do desenvolvimento desigual deve integrar o processo espacial e social em vários níveis, na medida em que se dá a produção da natureza. É neste sentido que propomos alargar a discussão para o campo das mediações articuladas pela relação entre

comunicação, cultura e política, as quais contribuem para aprofundar os conflitos gerados pelo sistema capitalista.

No caso da problemática do campo, também caracterizada por relações de desigualdade entre famílias de camponeses/as que convivem com a pobreza e a submissão e latifundiários ou empresários agroindustriais que se guiam pela lógica de dominação da natureza e dos seres humanos, os graves conflitos socioambientais daí decorrentes ainda sofrem de invisibilidade. Em oposição a este modelo, os/as camponeses/as agroflorestais se inserem na luta pela construção e reconhecimento de outra alternativa de desenvolvimento a partir da qual o povo exerça sua autonomia, valorize seus saberes e suas expressões culturais genuínas e trabalhe com base numa racionalidade ambiental nova.

Segundo a assessora técnica da ACB, Maria Socorro da Silva, “tudo que é feito no sistema agroflorestral é contrário ao modelo capitalista. A assessoria trabalha também a valorização do ser humano, dos sentimentos e prima pelo princípio solidário”. Um exemplo evidente do tipo de solidariedade e racionalidade ambiental nova que move os/as camponeses/as agroflorestais pesquisados/as é dado por Jeová na forma como lida com sua produção: “quando quebro dez espigas de milho eu deixo uma pros passarinhos, em vez de eu dar à igreja eu dou pros passarinhos, é o dízimo”.



Jeová em sua agrofloresta no Alecrim, milho para os passarinhos.

Fonte: arquivo da autora (2011).

A experiência destes/as camponeses/as demonstra que é crucial pensar as diferenças que a forma de desenvolvimento desigual incorpora sem considerá-las, simplesmente, sob a perspectiva do atraso, assim como pensar a modernidade sem reduzi-la à imitação, de forma a

compreender tanto o que o atraso representou em termos de diferença histórica, mas não num tempo detido, e sim relativamente a um atraso que foi historicamente produzido (crianças que morrem diariamente por desnutrição ou desidratação, milhões de analfabetos, déficit de calorias básicas na alimentação das maiorias, queda nas expectativas de vida da população, etc.), quanto o que apesar do atraso existe em termos de diferença, de heterogeneidade cultural, na multiplicidade de temporalidades do índio, do negro, do branco e do tempo decorrente de sua mestiçagem. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 226, 227).

São imensas as contradições do modelo de sociedade que se quer global e que se constrói sob a perspectiva de que as diferenças devem ser suprimidas em favor de uma só temporalidade e racionalidade, ao mesmo tempo em que cria mais e novas diferenciações para assegurar seu desenvolvimento. Cria-se uma espécie de esquizofrenia social, que ao mesmo tempo em que gera as condições de diferenciação entre os povos, prega sua unificação pelo viés da globalização que se manifesta tanto no campo econômico, quanto simbólico cultural.

A acentuação deste modelo de desenvolvimento vai acontecer a partir do pós-guerra, quando o eixo da economia e da reflexão se desloca da Europa para os Estados Unidos, lugar onde os ideais da cultura de massa e da sociedade da democracia completa permitirão a fusão da força econômica e do controle da informação (MARTÍN-BARBERO, 2003). Dá-se assim o nascimento daquilo que se convencionou chamar sociedade de consumo, que relega ao passado o modelo produtivo da Revolução Industrial e promove mudanças no âmbito da cultura, para além do da política. “É todo o processo de socialização o que está se transformando pela raiz ao trocar o lugar de onde se mudam os estilos de vida. [...] Nem a família, nem a escola – velhos redutos da ideologia – são já o espaço chave da socialização” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 69, 70). Neste espaço os meios de comunicação de massa passam a exercer sua hegemonia, dado que a técnica e a informação serão alçadas nessa sociedade a um lugar especial.

E. P. Thompson (1998, p. 23) acredita que a remodelagem da necessidade, a elevação do limiar das expectativas materiais e a desvalorização das satisfações culturais tradicionais, iniciadas no século XVIII, prosseguem “hoje com pressão irresistível, acelerada em toda parte pelos meios de comunicação universalmente disponíveis”. Mas entender a lógica interna que operou essa transformação exige bem mais que uma leitura polarizadora da realidade e, mais uma vez, se faz necessário contemplar a multiplicidade de sujeitos, povos e etnias que

compõem as classes populares para não lhes renegar nesse processo de transformação socioespacial o lugar do vazio, sob o discurso da homogeneização cultural.

Disso decorre a necessidade de diferenciar cultura de massa de meios de comunicação massivos, para compreendê-la a partir de “sua articulação com as readaptações da hegemonia, que desde o século XIX, fazem da cultura um espaço estratégico para a reconciliação das classes e a reabsorção das diferenças sociais” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.203). O espaço aberto onde se desenrola a miscelânea da cultura de massa é o lugar que vem se estabelecendo a comunicação entre os universos simbólicos popular e erudito, permitindo o cruzamento das sensibilidades que lhes caracterizam. É no terreno da cultura de massa que as artes e o pensamento ditos eruditos vão passar por um processo de ressignificação, muitas vezes visto como desqualificação pelo pensamento etnocêntrico. Na verdade, passam por releituras, semelhantes as que se deram no processo de miscigenação que veio constituir o povo brasileiro, tão igual e diferente ao mesmo tempo. Por sua capacidade de ampliar enormemente esta experiência de troca cultural, é que os meios de comunicação vão se confundir com as próprias trocas, muito embora não passem de meios para promovê-las em grande escala.

No caso específico dos meios de comunicação de massa, há um fato agravante no que se refere às possibilidades de trocas culturais: a falta de poder popular na definição de quais trocas serão privilegiadas pelos mesmos, que em geral são pautados pelos paradigmas das classes hegemônicas. É por essa razão que o discurso que se sobressai nos veículos de comunicação de massa sobre o meio rural supervaloriza o modelo agroindustrial como o caminho mais viável. Só recentemente e graças à emergência do problema ambiental em escala planetária, é que outras vozes como as dos camponeses/as agroflorestais passam a ser ouvidas e respaldadas nestes espaços, mas ainda em pequena proporção⁴⁴.

3.2 Escola, alienação e autonomia

Na construção do espaço camponês carente de autonomia, a escola, instituição clássica de comunicação e afirmação dos modos burgueses de ver e viver no mundo, tem papel preponderante. A partir dela, o rompimento com o tempo cíclico de aprendizagem com e na comunidade será reforçado.

⁴⁴ Este tema será aprofundado na seção *Comunicação, Hegemonia e Contra-hegemonia*.

A nova pedagogia *neutralizará* a aprendizagem ao intelectualizá-la, ao convertê-la em uma transmissão desapaixonada de saberes separados uns dos outros e das práticas. E daqui [...] será de onde começará a difundir-se entre as classes populares a desvalorização e o menosprezo de sua cultura, que depois passará a significar unicamente o atrasado e o vulgar. E isto não representa nenhuma alegação utopista “contra a escola”, mas o assinalamento do ponto de partida na difusão de um sentimento de vergonha entre as classes populares de seu mundo cultural, sentimento que acabará sendo de culpabilidade e menosprezo de si mesmas na medida em que se sentem irremediavelmente prisioneiras da in-cultura. Mas o sentimento de in-cultura se produz historicamente só quando a sociedade “aceita” o mito de uma cultura universal, que é por sua vez o pressuposto e a aposta hegemônica da burguesia, esta classe pela primeira vez universal, segundo Marx. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 145, 146, grifo do autor)

A este respeito, Barrera-Bassols (2011) considera um mito da ciência positivista a existência de conhecimentos universais, globais, tanto quanto a noção de que estes se chocam com os conhecimentos locais. Para o autor, o que há são conhecimentos “*deslocalizados*”. Dessa forma, o diálogo entre os diversos saberes locais é que permite o caráter híbrido do conhecimento acumulado pela humanidade, tanto quanto pelas comunidades tradicionais indígenas e camponesas. Nesse sentido, o caráter tradicional é compreendido não como algo imutável, mas como parte de uma construção social de realidades que se transformam ao longo do tempo a partir das trocas culturais.

Em muitas das escolas rurais, o que havia e ainda há é um forte poder ideológico dos ideais dessa pretensa cultura universal, em detrimento dos conhecimentos locais e tradicionais. Acerca disto, o relato da pedagoga Maria Socorro da Silva, técnica da ACB, é esclarecedor:

em relação às escolas do campo, as escolas rurais, uma coisa que eu sempre via, até quando eu estudava mesmo, os professores diziam: menino estuda! Tu quer viver feito teu pai, puxar cobra pelos pés? Isso não é profissão, isso não dá camisa pra ninguém. Estuda, aprende pra tu ganhar o mundo, tu ver o que é o mundo, pra tu buscar outro meio de vida porque isso aqui não dá pra ninguém. Isso eu vi durante o tempo em que eu estudava e, infelizmente, quando eu vou pra sala de aula eu via muito meus colegas dizerem isso. Na época que eu iniciei era até normal dizerem isso, mas depois de vinte anos eu voltei pra sala de aula e me deparei com a mesma realidade. Minhas colegas formadas, professoras, com nível superior, dizerem isso pra alunos rurais. Pra mim, nessa altura do campeonato, eu achava isso uma aberração, um absurdo! Aí a criança o que é que vai aprender? Como é que um adolescente que escuta o professor dizer isso vai querer bem ao lugar dele, vai enxergar as potencialidades que tem no semiárido, lá na comunidade onde ele tá morando? Não, ele vai ter raiva do lugar, vai achar que é um lugar nojento, vai achar que é um lugar de pobres lascados da vida, que os pais, que a família são nada, porque se colocou naquele lugar.

O camponês Francisco de Assis Batista, também técnico da ACB, lucidamente faz a conexão entre a escola e o mundo do trabalho:

até agora as escolas preparam mão de obra pros grandes. Na maioria não prepara pra vida, prepara pra trabalhar pros outros. [...] Hoje tá se trabalhando muito essa questão da *educação contextualizada*, mas na verdade até aqui o filho do agricultor, quando tem oportunidade de ir pra escola, aprende pra sair da roça, procurar outro trabalho fora. Inclusive eu passei por essa também. Meu pai, apesar de ter uma visão ecológica, queria que a gente estudasse pra sair da roça.

Entre os/as camponeses/as pesquisados/as e suas famílias são comuns histórias de dificuldades e superação para estudar na escola formal. Apenas na geração de netos/as é mais comum a conclusão do segundo grau e a entrada na universidade ou em cursos técnicos. Também são muitos os relatos de não valorização da vida no campo pela escola, o que gera consequências diversas nas vidas dessas pessoas, desde a evasão escolar que pode ser justificada pela desconexão da escola com suas vidas, passando pelo êxodo rural e os problemas daí decorrentes até a permanência de um forte sentimento de incapacidade entre muitas delas.

Eu estou com 74 anos de idade, trabalho desde os 8 anos, trabalhei e estudei, não me atrapalhou de estudar apesar de que eu vim estudar já com 39 anos de idade, conclui o médio. Terminei com 64 anos quando conclui tudo. Eu sempre tinha muita vontade de estudar, mas não tinha condição porque era num buraco de serra, não tinha escola. Eu comecei estudando numa escola particular, pagando. Foram 45 dias de aula, porque a professora teve que viajar, o esposo resolveu ir embora. Daqueles 45 dias de aula fui começar de novo com 39 anos de idade, conclui o primeiro grau e parei. Aí com 20 anos depois comecei de novo e conclui o ensino médio, com 64 anos. Nós temos que ter interesse pelo trabalho, pelo estudo, porque nós não vamos ter nada na vida se não lutarmos pra sermos donos de si, porque hoje ninguém é dono de si, mas o cara tendo o conhecimento pelo menos tem mais independência.

No depoimento de seu Juvenal chama atenção a relação que ele faz entre trabalho, estudo e independência. Opinião que ele reforça e esclarece em outra ocasião: “Eu não vou dizer que tudo que aprendi foi só na sala de aula, porque não foi, porque tem a vivência, o trabalho, eu gosto de ler”. Ele enxerga na escola, na vivência, no trabalho e na leitura, o potencial de expandir a liberdade do ser humano. O que é confirmado pelas pesquisas do economista Sen (2010, p. 17), que apontam que “a realização do desenvolvimento depende inteiramente da livre condição de agente das pessoas”, através da expansão das liberdades substantivas, o que inclui capacidades elementares como, por exemplo, poder nutrir-se bem, saber ler, ter participação política, liberdade de expressão etc.

A situação de maior dificuldade por que passavam e ainda passam muitas mulheres na zona rural é confirmada pelas esposas dos camponeses pesquisados. Apenas uma delas - dona Terezinha - conseguiu estudar um pouco mais. Dona Dursulina diz: “não estudei porque não havia escola por perto”. Dos cinco filhos do casal, apenas Maria Zilma concluiu o 2º grau. Mas ao falar sobre a escola, não recorda nada importante que tenha aprendido sobre a sua

realidade lá. Hoje ela trabalha como cozinheira num restaurante e voltou a morar com os pais após a separação. O filho Daniel, de doze anos mora com ela e os avós maternos, e a filha Leiciane, de sete anos, mora com a avó paterna. Ambos estudam “para terem um futuro melhor”, segundo ela. Os outros filhos de seu Juvenal pararam de estudar para trabalhar, apesar de o pai valorizar muito a educação formal, como mostra a sua dedicação. Antônio Januário Matos cursou até a 5ª série e lembra que na escola não falavam sobre a sua realidade. Seus três filhos, uma menina de 16 anos, e dois meninos de 14 e 9 anos, estudam. Também seu irmão Cícero Januário de Matos, que mora em São Paulo, só estudou até a 3ª série. João Januário de Matos estudou apenas até a 6ª série “porque não gostava de estudar, queria trabalhar”. Ele lembra que “a escola não falava da vida no campo, estimulava mais para outras profissões”. Aos 18 anos resolveu ir embora para São Paulo em busca de trabalho e melhor remuneração. Lá casou, teve um casal de filhos, e diz ter batalhado para eles estudarem. Os dois concluíram o segundo grau. Após aposentadoria, como operador de empilhadeira na empresa onde iniciou como faxineiro, morou no Crato alguns anos, mas voltou para São Paulo em julho de 2011 por causa dos filhos e da neta de quatro anos. Mas “lá é 100% ruim”, diz. O que justifica achar tão ruim o lugar que na juventude lhe parecia o melhor, onde viveu por mais de vinte anos e construiu sua família? Ele chega mesmo a achar uma pena ter casado com uma baiana que gosta de São Paulo e não com uma cearense, que poderia gostar de voltar para sua terra após anos de trabalho. Hoje, ele que diz preferir a cidade, deseja “comprar um sítiozinho e ter uma criação”. Ele sofre com a sensação de *dezenraizamento* que, de acordo com Bosi (1994, p. 443),

é uma condição desagregadora da memória: sua causa é o predomínio das relações de dinheiro sobre outros vínculos sociais. Ter um passado, eis outro direito da pessoa que deriva de seu enraizamento. Entre as famílias mais pobres a mobilidade extrema impede a sedimentação do passado, perde-se a crônica da família e do indivíduo em seu percurso errante. Eis um dos mais cruéis exercícios da opressão econômica sobre o sujeito: a espoliação das lembranças.

Outro filho do casal, José Januário de Matos, estudou até a 5ª série e também parou para trabalhar. “A escola falava do campo desestimulando. Uma professora dizia: estudem senão vão pra roça. Sobre a nossa realidade não falavam. Aprendi sobre preservação do meio ambiente depois, no telecurso”, que cursou por seis meses. Ao contrário dos irmãos, José sempre gostou do campo, acha que porque morou no sítio com os avós até os doze anos, depois que os pais vieram morar nas proximidades do Crato. Mas teve que deixar o trabalho na roça por falta de terra para produzir e, há onze anos, é vigia noturno na escola da Batateira. Hoje mora nos fundos da propriedade dos pais e lá, numa área bem pequena, mantém um

pomar cheio de morangos. “Tiro o estresse com as plantas”, diz. Teve cinco filhos (dois homens e três mulheres) e apenas um é como o avô - “gosta da natureza”. Todos estudam, “porque hoje sem estudo não se consegue”, avalia. Sua filha Taniara de Lima Matos está concluindo o 2º científico na Escola Polivalente Adauto Bezerra e sonha fazer faculdade de jornalismo ou biomedicina. Ela já vive outra realidade escolar e diz que a vida no campo é discutida nas aulas dos professores de cidadania, português, sociologia e filosofia.

José Padre também não teve acesso à escola. “Foi a vida que me levou a ser camponês, se eu tivesse estudo tinha escolhido o que eu queria. Estudei quinze dias pra assinar meu nome pra votar. Na minha época os governos não incentivavam. Eu não conhecia governo, conheci de Gonzaga Mota pra cá”, diz. Também o depoimento de José Padre aponta para relação entre educação e liberdade, quando ele considera que a vida e não ele definiu sua profissão. Outro aspecto importante levantado por ele é a relação entre a política coronelista local e a condição de submissão que esta impôs ao povo e que foi a razão da permanência dos “coronéis” no poder por gerações⁴⁵. Já dona Francisca fala: “na infância não estudei, só depois de casada, mas minha vista doía, minha cabeça doía, minhas mãos, aí eu parei”. Ela é exemplo da condição de submissão a que muitas mulheres foram e são relegadas, é duplamente vítima da pobreza e de uma sociedade tradicionalmente machista. Na sua família, as mulheres foram criadas para a vida doméstica e somente os homens puderam estudar um pouco.

Sobre a educação dos filhos, José Padre ressalta:

Os quatro do primeiro casamento estudaram porque já tinha escola particular e eu paguei, eles não continuaram, aprenderam só mesmo a assinar o nome. O mais que estudou chegou à 3ª série. Hoje eles vivem um em São Paulo, os outros em Nova Olinda trabalhando no campo, porque não teve muita condição pra estudar. Já o do segundo casamento, o Zé Humberto, não quis continuar os estudos, concluiu a 8ª série, saiu da escola pra ir pra roça porque ele gosta, mas trabalha pros outros. Não ficou pra trabalhar comigo porque a agrofloresta é muito bom, mas do jeito que eu trabalho aí pra quem não tem costume não acha bom. Eu falo que ele tem o almoço, janta, merenda e não aproveita. Tem dezoito anos agora.

Segundo o próprio José Humberto, ele cursou até o 9º ano. Bastante reservado, ele diz que a escola não fala nada da vida. Seu desejo é ir embora da comunidade, como os seus amigos. Diz que não ajuda o pai por não gostar de trabalhar na roça. Mas trabalha cortando lenha para cerâmicas da região, por R\$ 5,00 o metro. Consegue cortar três ou quatro metros por dia e assim espera juntar dinheiro para comprar uma moto, seu maior sonho hoje em dia.

⁴⁵ A relação entre campesinato e coronelismo será aprofundada na subseção *Governar para os grandes – uma marca dos governos cearenses para além da modernidade*.

A filha que dona Francisca teve antes do casamento, Francisca Diana Santana, 23 anos, também não estudou muito, cursou apenas até a 4ª série e parou depois que casou. Seus filhos José Carlos, de nove anos, e Bruna, de oito anos, cursam a 3ª série na escola pública localizada numa comunidade vizinha. A menor, Camila, de 1 ano e 4 meses, costuma ficar com a avó quando Diana sai para trabalhar nos sítios da vizinhança, geralmente na época de colheita da mandioca.

Os relatos da família de José Artur e dona Bastinha demonstram também a dificuldade de acesso à escola, os castigos sofridos pelos/as alunos/as e a maneira como a educação formal desestimulava e ainda desestimula a vida no campo.

Fiz até a 4ª série, era difícil pra ir pra rua, tinha que ir a pé, não tinha nem bicicleta nessa época, eram quatro quilômetros. No nosso tempo de escola era um tempo meio perverso e muitos não aprenderam por causa da perversidade que eles faziam na escola. Era no tempo de uma tal de palmatória. Como é que a pessoa vai fazer uma coisa sem saber, sem orientação? No tempo da palmatória, você tinha que dizer uma coisa que não sabia, ou dizia ou se não ia pro bolo. Se por acaso você estivesse na escola e fizesse ou dissesse alguma coisa pra agravar um aluno, ia pro castigo debaixo de uma mesa com um bocado de caroço de milho no joelho.

Sábias palavras de José Artur sobre o modelo de educação que ignorava o saber das crianças, que lhes fazia crer que a escola era o lugar do castigo, do medo, da opressão, e não de descobertas boas sobre a vida. “Aí por isso foi que muitos ficou sem estudo, por causa da perversidade que os professores faziam”, conclui ele. Como ele, dona Bastinha estudou pouco:

Só sei assinar meu nome aperreado, só fiz até a 2ª série. A escola era longe, tinha que ir pra vila a pé, levantava cinco horas da manhã, comia uma tapioca, bolinho de caco e voltava onze horas. A primeira letra que aprendi foi indo daqui pra Nova Olinda. Os pais da gente também não sabiam ler e não incentivavam. Os professores também eram difícil, não tinha pelo sítio.

Dos oito filhos do casal, apenas Erisvanda Maria de Matos está cursando faculdade. Ela cumpre também primeiro mandato como vereadora. Foi eleita pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), mas recentemente ingressou no Partido Social Democrata (PSD).

Uma das filhas, Eniranda Maria de Matos, 44 anos, dá o único relato positivo sobre a escola primária entre todos/as os/as entrevistados/as da pesquisa: “Estudei até a 8ª série. Não pensei em ter um futuro pra frente, sentia saudade da família e do sítio. Era época do algodão e falavam que o campo era bom. Aprendi a valorizar o campo”. Ela recorda o período em que se produzia muito algodão na região, conhecido como tempo de fartura por todos/as, o que pareceu refletir na escola que estudou.

Seu irmão Evanildo José de Matos, 43 anos, já fala de uma escola diferente:

Fiz até o 3º ano quando era mais novo. Mas depois que casei, voltei a estudar, estou terminando a 8ª série na escola pública. Os professores nem falam do campo, é mais da cidade mesmo, turismo... é muito diferente. A vida no campo não aparece, não fala numa galinha, nem num porco, nem na roça. Estudo outras coisas totalmente diferente.

Outro irmão, Cícero José de Matos estudou até a 4ª série e parou devido a um problema de visão. Ele perdeu um olho, depois de sofrer uma pancada enquanto trabalhava na roça. Seu sonho era ter concluído os estudos e lembra que os professores não falavam da vida no campo. Sobre ele, pesou ainda mais forte as limitações do modelo educacional brasileiro, pela conjugação de sua leve deficiência visual e o fato de ser camponês.

Elisiana Maria de Matos cursou até a 5ª série e também parou porque tinha que se deslocar para Nova Olinda. Diz que se falava da vida no campo, que aprendeu coisas importantes sobre sua realidade, mas não soube elencar quais. Ela é mãe de três filhos – uma menina de 14, um menino de 10 anos e um recém nascido de dois meses. Acredita que a educação é importante para afastar as crianças das drogas, mas pensa que muitas vezes as pessoas se formam e não conseguem trabalho, “já como agricultor é mais tranquilo”.

Erisval José de Matos não concluiu a 1ª série, do 1º grau. Dos filhos de José Artur foi o que tentou a vida em São Paulo, entre 1994 e 2001. Desde que voltou, trabalha no matadouro público de Nova Olinda. Dois dos seus sete filhos estudam no Instituto Federal de Ciências e Tecnologia do Ceará. Um deles é Emerson José da Silva Matos, que dá um depoimento revelador e diz que se inspirou no avô para estudar agropecuária:

Faço o 2º ano do curso de agropecuária no Instituto Federal de Ciências e Tecnologia do Ceará. Lá eles valorizam a vida no campo, mas na escola comum eu não aprendi coisas importantes sobre a minha realidade. Quando eu era pequeno nem pensava em agricultura, pensava em ser médico, trabalhar com carro, e quando cheguei aqui [ao voltar de São Paulo com os pais] vi com meu avô que podia ser bom ser agricultor.

Diz ele, demonstrando que o exemplo do avô modificou sua visão anterior sobre a agricultura. A viabilidade e sustentabilidade do trabalho agroflorestal atraiu Emerson, ao contrário do modelo de agricultura convencional que vem afastando os jovens do campo há várias gerações. Sua prima, Géssica Felinto de Matos, filha de Evanildo, faz cursinho pré-vestibular e quer ser médica para cuidar da avó quando ela precisar. Estudou em escola particular, em Nova Olinda, e “sobre a vida no campo os professores falavam do êxodo rural, do atraso”.

Jeová, entre os/as entrevistados/as, é o que sempre faz referência e críticas ao sistema capitalista, talvez por sua atuação sindical e pela assessoria aos camponeses/as, através da

ACB, que o leva a participar de diversos cursos, reuniões, espaços de discussão e articulação política. Suas críticas à educação formal tradicional são profundas, por isso é defensor da educação contextualizada.

Terminei o segundo grau pelo supletivo, na década de 80. Naquela época a gente era ensinado pra ser besta mesmo, não trabalhava a história, era jeca tatu. A educação até hoje mudou pouco, geralmente sempre fomos educados pra ser empregados dos outros. Hoje é que tem uma educação contextualizada. Porque nós vivemos num sistema capitalista e fomos educados pra trabalhar pros ricos. Acho que a educação formal não faz muita diferença na vida. Você tem que ter conhecimento da educação formal, mas tem que ter também uma educação cultural, porque a escola hoje ainda é muito limitada, nós não temos uma educação ainda voltada pra realidade, mas uma educação voltada pra fortalecer o sistema capitalista. Inclusive nós estamos tendo um discurso na mídia que o jovem tá saindo do campo, que agricultura familiar não é sustentável e eu já acho diferente. Na minha visão eu acho que não é esse discurso não, principalmente quem tá no meio popular, nas assessorias, nós queremos que o camponês fique no campo, que a agricultura familiar seja sustentável. Não é esse discurso que a Ematerce faz: que o jovem tá saindo pra cidade, que o velho não dá mais pra trabalhar? Mas nós ainda temos uma agricultura familiar que sustenta 70% da alimentação do brasileiro.

Diz Jeová. Sua esposa, dona Terezinha, é testemunha de que o preconceito com o campo é amplo em nossa sociedade e antes de se aposentar ainda contribuiu com uma mudança importante para alterar as relações de poder entre as pessoas dos meios urbano e rural, através da introdução da discussão sobre a realidade local na escola:

Eu iniciei o 2º grau, mas não conclui. Eu fui professora e nos planejamentos as professoras da cidade pouco se aproximavam com a gente que ensinava no sítio. Quando ensinava me guiava pelos livros, faltando uns quinze anos pra me aposentar é que começamos a trabalhar mais o local. Hoje nas escolas falam mais do campo, mas antes era mais difícil.

As filhas do casal, Eline Oliveira da Silva e Maria Erivanda Oliveira da Silva, respectivamente, ressaltam sempre o papel do pai na sua educação ambiental, o que as diferencia das filhas de outros/as camponeses/as, segundo elas.

Cursei administração numa faculdade, mas tive que trancar pelas dificuldades financeiras e por problemas pessoais. Na escola não trabalhavam muito a questão do campo, a terra, a agricultura, mais a cultura religiosa e festiva. Eu vim conhecer mais o semiárido há dois anos com meu pai, nos cursos sobre as cisternas de placa que eu acompanhei.

Fiz até a 8ª série. Tive problemas de saúde, teria que sair daqui pra estudar e não gostava. Eu aprendi sobre o campo com meu pai, nas reuniões.

A outra filha, Eliane Oliveira da Silva Borges, demonstra como o modelo educacional não contextualizado contribui para o rompimento dos laços comunitários. O seu sentimento de pertença à comunidade apenas foi restabelecido graças ao trabalho como agente de saúde:

Terminei o 2º grau. Ia de bicicleta para Potengi. Na escola era só mesmo o que estava no livro, não discutia a realidade. E com 17 anos, eu queria ir embora pra São Paulo. Antes de terminar, em 95, já comecei a trabalhar como agente de saúde. No início não gostava, mas me apaixonei e hoje acompanho 98 famílias, sendo que umas 60 são do Alecrim. O meu trabalho foi que me fez mudar, me apaixonei pela comunidade. Mudou muito a minha mentalidade, eu era mais egoísta, hoje sou mais humana.

A neta mais velha de Jeová e dona Terezinha, filha de Eline, Brenda Idaline, de 11 anos, está cursando a 7ª série na escola pública em Potengi, mas hoje tem o transporte escolar para o deslocamento das crianças e adolescentes das comunidades rurais. No entanto, o modelo educacional continua desvalorizando a vida no campo. Ela diz que não estuda muito sobre isso e que não se fala muito sobre a realidade local em sala de aula, os professores continuam seguindo apenas o conteúdo dos livros didáticos. Alguns deles têm preconceito com a cultura camponesa e outros não. Ela deseja ser médica e na sua avaliação, os/as jovens são mais estimulados/as a saírem do Alecrim.

Os relatos, que dão conta de experiências de vidas que sofreram o choque entre o tempo e o espaço comunitários e os anseios da modernidade ocidental capitalista, demonstram que nesse meio socioespacial, “o que o capitalismo destruía era não só um modo de trabalhar, mas seu modo inteiro de viver” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.147). Através da mediação da escola, o universo camponês sofreu ataques profundos em sua forma de ser e se relacionar com a natureza.

Para entender este processo de homogeneização na atualidade, faz-se necessário recuar no tempo. No mesmo período em que se deu a chegada dos primeiros bandeirantes ao que é hoje o Cariri, na Europa, a partir de meados do século XVII, se iniciava o processo de enculturação das massas, através da repressão às culturas populares, em favor de “um modelo geral de sociabilidade” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.111).

A partir do século XVII as coisas mudam significativamente no mundo popular. [...] O Estado erige em instituições providência que religa cada cidadão com a autoridade central do soberano e vela pelo bem-estar e segurança de todos. A dinâmica própria das culturas populares se verá travada primeiro e paralisada depois por essa nova organização da vida social. A destruição econômica de seu quadro de vida pela lenta penetração da organização mercantil somar-se-á uma rede de dispositivos que reportam progressivamente a autonomia das comunidades regionais no político e no cultural. Pouco a pouco as diferenças culturais se convertem em, ou melhor, são vistas como ameaças ao poder central que através da unificação do idioma e da condenação das superstições busca a constituição de uma cultura nacional que legitime a unificação do mercado e a centralização das instâncias do poder. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p111).

E. P. Thompson (1998, p. 13), em seus estudos sobre a cultura popular tradicional, fala da resistência do povo às pressões sofridas para “reformular” sua cultura, o que ao longo do

século XVIII provocou “uma profunda alienação entre a cultura patricia e a da plebe”. Tal “reforma” estaria associada às imposições da nova economia de mercado sobre a “economia moral da plebe, baseada no costume” (*Id.* p. 21). “Ao revolucionar as ‘necessidades’ e destruir a autoridade das expectativas baseadas no costume” (*Id.* p. 22), a Revolução Industrial e a revolução demográfica modificaram a forma de aprendizagem entre as gerações, desvalorizando as satisfações culturais tradicionais.

Para além de simples colônia de Portugal, de relevante valor mercantil, o Brasil, obviamente, fez-se herdeiro dos modos de socialidade que se davam na Europa ao longo do período colonial. Diante do poderio Português, a formação do embrião da classe dirigente brasileira deu-se tendo como referência máxima o modelo europeu de sociedade e que tanto aqui quanto lá é marcado por choques com os anseios e necessidades das classes populares.

Por essa razão, a realidade social é marcada por tensão constante entre os sujeitos históricos, numa processualidade inesgotável (DEMO, 1981) em busca de hegemonia. Acerca disto, é importante ressaltar que o conceito de hegemonia aqui esboçado se contrapõe à simples ideia de dominação social como imposição. Concordando com Gramsci (*apud* MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 116), o estabelecimento da hegemonia se dá por um complexo sistema de relações e mediações, como “‘processo vivido’, feito não só de força, mas também de sentido, de apropriação de sentido pelo poder, de sedução e de cumplicidade”. Isto coaduna-se com o pensamento de Bourdieu (2010, p. 102) sobre o fato de que “quanto mais um poder dura, maior é a parte irreversível com a qual terão que contar aqueles que conseguirem derrubá-lo”. E explica porque mesmo sofrendo as consequências do poder hegemônico, as classes mais vulneráveis não necessariamente assumem a postura de crítica e rompimento com aquilo que ele representa. O que justifica, por exemplo, que muitos dos/as filhos/as e netos/as dos/as camponeses/as agroflorestais, mesmo valorizando o exemplo dos pais e avós, ainda sintam grande dificuldade para adotarem a postura radical dos mesmos. No processo de construção e desconstrução da sociedade, através das mediações entre comunicação, cultura e política (MARTÍN-BARBERO, 2003), eles/as estão fortemente envolvidos/as com o modelo hegemônico, talvez ainda lhes faltem algumas capacidades para expandirem sua liberdade, na perspectiva apontada por Sen (2010).

Desta forma, a hegemonia do modelo de sociedade capitalista vai-se estabelecendo num complexo processo através da mediação entre grupos que vivenciam temporalidades diferentes em sua relação com a natureza e o fenômeno da globalização da comunicação também “alterou a natureza do intercâmbio simbólico e transformou em certos aspectos as condições de indivíduos em todo o mundo” (J. B. THOMPSON, 1998, p.158).

Mas, sem desconsiderar as condições de desigualdade em que se dá a luta pela hegemonia, é preciso compreender, livre de preconceitos, que

o valor do popular não reside em sua autenticidade ou em sua beleza, mas sim em sua representatividade sociocultural, em sua capacidade de materializar e de expressar o modo de viver e pensar das classes subalternas, as formas como sobrevivem e as estratégias através da qual filtram, reorganizam o que vem da cultura hegemônica e o integram e fundem com o que vem de sua memória histórica. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 117).

Está, talvez, na força dessa memória histórica a maior razão para o medo das classes hegemônicas frente ao popular. Um medo que Pinheiro (2009, p. 240) transparece em seu livro *O Cariri*, no qual esboça a visão da elite local:

É verdade que entre nós, em virtude de certos fatores, entre os quais a intensa ‘miscibilidade’ das raças de que provimos, negros e indígenas haverão de desaparecer em favor dos brancos. Não se realizará o dilema de Lapouge de que o Brasil acabaria “um imenso estado negro” ou voltaria “à barbárie”.

A história demonstra que ao contrário do embranquecimento, do estado negro ou da barbárie, o que se configurou no plano étnico e cultural no Brasil foi a existência de uma pluralidade de raças e culturas em contínuo processo de socialidade, marcado por conflitos e resistências e pela mediação tanto do mercado, quanto do Estado e suas instituições, que ao longo do tempo vão se revezar, se diferenciando pelos papéis que assumem.

No contexto escolar brasileiro, a luta pela transformação do modelo hegemônico ganha contornos novos com o surgimento da ideia da Educação do Campo, em julho de 1997, durante o Encontro Nacional de Educadoras e Educadores da Reforma Agrária (ENERA), no campus da Universidade de Brasília (UnB), promovido pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em parceria com a própria UnB, o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (FERNANDES; MOLINA, p.11).

Entre os anos de 1997 a 2004 aconteceu a espacialização da Educação do Campo através de diversos movimentos e organizações camponesas, como o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Movimento das Mulheres Camponesas (MMC). Nesse ínterim foram criados cursos novos e deu-se a difusão do referencial teórico nas escolas gerando experiências que foram desdobradas em reflexões, estudos e pesquisas. Também foram realizadas parcerias com universidades federais, estaduais e comunitárias de todas as regiões e criados cursos de alfabetização de

jovens e adultos, de nível médio, de nível superior - graduação e pós-graduação (FERNANDES; MOLINA, p.12).

Tais experiências valorizam as culturas e saberes locais e a geração de conhecimentos endógenos. Por essa razão conseguem reintegrar culturas e ecossistemas, na perspectiva sugerida por Tundisi (WHITAKER; BEZZON, 2006), e contribuem para manutenção da diversidade biocultural, conforme Barrera-Bassols (2011) quando se refere a um dos papéis relevantes dos/as camponeses/as.

No município do Crato, a ACB também vem realizando um trabalho voltado para a Educação do Campo. A pedagoga e técnica da ONG, Maria Socorro da Silva participa do trabalho e mostra-se esperançosa com a experiência:

atualmente a gente tá fazendo um trabalho, através do Programa 1 Milhão de Cisternas (PIMC), do governo federal, que é a construção de cisternas nas escolas. A gente tá com uma experiência inicial capacitando professores e gestores para uma educação contextualizada e iniciando uma discussão das crianças conhecerem o chão que elas pisam, de conhecerem a realidade delas, de entenderem porque é que aquele chão ficou pobre, porque é que aquela terra tá daquele jeito, o que é que ainda é possível fazer ali, conhecer a história antiga. Essa forma em que educar parte do local, da criança conhecer seu próprio local e os professores têm se empolgado. A gente vê mesmo. Eu mesma já ministrei três cursos desses e eu começo a achar, a sonhar que pelo menos nessas escolas a gente vai conseguir botar uma pedrinha lá no meio dessa construção diferente.

O trabalho da ACB é realizado de acordo com o paradigma da Educação do Campo que segundo Fernandes e Molina (p. 2) se insere no contexto da luta pela terra, de criação e recriação do campesinato, tratando-se de “uma construção teórica que se consolida na comunidade científica, é incorporada por diferentes instituições e se transforma em um projeto de desenvolvimento territorial” com a “perspectiva de criar condições reais de desenvolver este território, de desenvolver o espaço do campo a partir do desenvolvimento das potencialidades de seus sujeitos” (*Id.* p. 7).

O território é um trunfo dos povos do campo e da floresta. Trabalhar na terra, tirar da terra a sua existência, exige conhecimentos que são construídos nas experiências cotidianas e na escola. Ter o seu território implica em um modo de pensar a realidade. Para garantir a identidade territorial, a autonomia e organização política é preciso pensar a realidade desde seu território, de sua comunidade, de seu município, de seu país, do mundo. Não se pensa o próprio território a partir do território do outro. Isso é alienação. (FERNANDES; MOLINA, p. 8).

Para os autores, o paradigma da Educação do Campo “instiga a recriação de sujeitos do campo, como produtores de alimentos e de culturas que se constitui em território de criação e não meramente de produção econômica” (FERNANDES; MOLINA, p. 29). Neste sentido, rompe com o paradigma de educação rural,

associado a uma educação precária, atrasada, com pouca qualidade e poucos recursos, tendo como pano de fundo um espaço rural visto como inferior e arcaico [...], em que o campo é visto somente como lugar de produção de mercadorias e não como espaço de vida. (FERNANDES; MOLINA, p. 9, 10).

E promove, conseqüentemente, o rompimento com “o paradigma de desenvolvimento introduzido no processo de modernização que nas últimas décadas dominou a sociedade brasileira e a partir do qual o espaço rural foi destinado a perder importância, tornando-se completamente subordinado à cidade” (FERNANDES; MOLINA, p. 28).

No Cariri, a organização da sociedade civil tem promovido experiências e pressionado os governos para reestruturação das escolas de comunidades rurais à luz do paradigma da Educação do Campo. Isso abre novas perspectivas para população que vive no semiárido e para a própria região, à medida que o conhecimento é enxergado como ferramenta para o desenvolvimento local a partir das necessidades também locais, numa perspectiva contra-hegemônica e libertadora.

3.3 Semiárido e utopia

Em consequência do modelo de desenvolvimento exógeno que predomina na região, a primeira imagem que o semiárido passa para grande parte da população brasileira é de miséria, seca e fome. Infelizmente, essa imagem não é de todo descabida. Foram anos de construção para que essa realidade se impusesse social, econômica, cultural e ambientalmente. Um levantamento feito pelo governo federal, com base em dados preliminares do Censo Demográfico de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e estudos do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), concluiu que quase 60% dos/as brasileiros/as, o equivalente a 9,61 milhões de pessoas, que vivem em situação de extrema pobreza é negra ou parda, jovem e vive na Região Nordeste. As famílias consideradas extremamente pobres apresentam renda igual ou inferior a R\$ 70 por pessoa. Nessa situação de miséria encontram-se 16,2 milhões de brasileiros/as, o equivalente a 8,5% da população do país. Desse total, 70,8% são pardos ou pretos e 50,9% têm, no máximo, 19 anos de idade. Dentro desse grupo, 4,8 milhões de brasileiros/as não têm rendimento, enquanto o restante (11,4 milhões) tem renda que varia de R\$ 1 a R\$ 70. O levantamento revela também que 46,7% dos extremamente pobres vivem no campo, onde moram apenas

15,6% da população brasileira. E que de cada quatro moradores da zona rural, um encontra-se na miséria⁴⁶.

No contexto do meio rural na região do Cariri, o modelo de desenvolvimento seguido historicamente pelas classes hegemônicas levou à adoção de práticas agrícolas que pelo corrente uso são conhecidas pelo adjetivo de convencionais. Independente do tamanho da área de produção ou do seu destino - comercialização ou subsistência, é comum o desmatamento, a realização de brocagem, queimadas e uso de agrotóxicos e adubos químicos. Estas práticas têm sido responsáveis, em grande parte, pela degradação socioambiental na região. O seu uso no semiárido do país, segundo o Programa de Ação Nacional de Combate à Desertificação e Mitigação dos Efeitos da Seca (PAN-BRASIL, 2004), torna a área mais vulnerável à desertificação.

A Organização das Nações Unidas (ONU) define a desertificação como sendo a degradação do solo em áreas áridas, semiáridas e sub-úmidas secas, resultante de diversos fatores, inclusive de variações climáticas e, principalmente, de atividades humanas. A partir de 1994, a ONU ampliou este conceito adotando a visão sistêmica, atribuindo que as origens do fenômeno estão nas complexas interações de fatores físicos, biológicos, políticos, sociais, culturais e econômicos.

O PAN-BRASIL (2004), que veio atender a um compromisso assumido pelo Governo Brasileiro quando da ratificação da Convenção de Combate à Desertificação e Mitigação dos Efeitos da Seca (CCD), define que

as áreas susceptíveis à desertificação no Brasil caracterizam-se por longos períodos de seca, seguidos por outros de intensas chuvas. Ambos os processos, secas ou chuvas intensas, costumam provocar significativos prejuízos econômicos, sociais e ambientais, que tendem a atingir com maior rigor a parcela da população menos favorecida. Assim, os mais pobres são os mais afetados pela variabilidade climática da região. (PAN-BRASIL, 2004, p.14).

Aprofundando a discussão, o PAN-BRASIL (2004) reconhece também que o modelo de desenvolvimento adotado ao longo de várias décadas tem contribuído para os processos de desertificação, determinando sua velocidade, e acentua a necessidade de ação articulada entre os governos federal, estaduais e a sociedade civil para lançar as bases do novo pacto social que encare o problema com ações inovadoras centradas sobre tecnologias apropriadas para as

⁴⁶ Fonte: jornal O Povo. Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/app/maisnoticias/brasil/2011/05/03/noticiabrasil,2204134/maioria-dos-miseraveis-brasileiros-e-jovem-negra-e-nordestina-mostra-levantamento.shtml>>. Acesso em: 03 mai. 2011.

Áreas Susceptíveis à Desertificação (ASD), conhecidas pela denominação “Convivência com o Semiárido”, as quais

partem da constatação que todas civilizações que floresceram nas regiões áridas, semi-áridas e subúmidas secas, respeitaram limites e potencialidades de seus ambientes naturais e humanos, definiram padrões específicos, típicos, de alocação de população, de uso de recursos naturais e socioeconômicos. Estes padrões têm como elemento comum o manejo cuidadoso dos recursos escassos (principalmente solo e água), a valorização dos conhecimentos das populações tradicionais e a dinamização de capital social ancorado em redes de indivíduos e entidades solidárias, procedimentos bastante diferenciados dos padrões sociais, de produção e consumo vivenciados nas regiões temperadas. (PAN-BRASIL, 2004, p.16).

A partir da defesa desse novo pacto social, o governo federal reconhece, ainda que implicitamente, o erro histórico do processo de colonização que implantou no Brasil modelos de produção e consumo inadequados, e, mais importante ainda, reconhece o valor das sociedades indígenas e dos seus saberes, assim como dos/as camponeses/as, donos/as de grande sabedoria por sua conexão com a natureza.

No âmbito do Ceará, o Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável: Território Cidadania do Cariri (2010, p. 193) apresenta a classificação dos municípios da região quanto ao Índice de Propensão à Desertificação (IPD) (ver quadro 01), com base em “modelos teóricos com diversas variáveis que permitiram obter IPD Agropecuário, IPD Econômico, IPD Social e IPD Natural, culminado com a conjugação de todos eles, sintetizando o Índice de Propensão à Desertificação”. De acordo com a classificação, “pelo menos, 26% dos municípios do Território apresentam elevado Índice de Propensão à Desertificação, requerendo cuidados especiais para a contenção e reversão do processo de degradação ambiental” (*Ibidem*, p. 194).

Classe de IPD	Índice de IPD	Município
1	0,1694-0,3253 (Baixa)	Caririaçu
2	0,3303-0,3876 (Moderada)	Tarrafas, Assaré, Milagres, Barbalha, Mauriti, Várzea Alegre, Granjeiro, Abaiara e Missão Velha
3	0,3892-0,4490 (Média)	Altaneira, Santana do Cariri, Porteiras, Farias Brito, Potengi, Araripe, Antonina do Norte, Aurora, Barro e Juazeiro do Norte
4	0,4531-0,5499 (Alta)	Jati, Jardim, Campos Sales, Nova Olinda, Crato, Brejo Santo e Penaforte
5	0,6000-0,6610 (Muito Alta)	nd

Quadro 01 – Indicadores de Desertificação dos Municípios do Território do Cariri.

Fonte: Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável: Território Cidadania do Cariri (2010, p.194).

De acordo com a análise territorial da dimensão ambiental do mesmo Plano, no ambiente interno, entre os pontos fortes do Cariri estão: as riquezas em fontes d'água e a Bacia Sedimentar do Araripe; a diversidade de riquezas naturais; o patrimônio genético; a produção agrícola diversificada; as experiências bem sucedidas em práticas agroecológicas. Entre os pontos fracos destacados estão: o desmatamento através de queimadas e outros métodos; o uso inadequado do solo, causando a degradação dos mananciais, erosão e contaminação das águas por agrotóxicos e outros resíduos; a carência de programas de educação ambiental. No ambiente externo, foram destacadas as seguintes ameaças: venda de pacotes agrícolas sem controle que contribuem com a degradação ambiental e a falta de política pública adequada à preservação do patrimônio ambiental.

Como a realidade se faz de contradições na luta entre hegemonia e contra-hegemonia, os planos e programas governamentais ainda não se materializaram, por completo, em ações efetivas de preservação e/ou conservação ambiental. O modelo agrícola que ainda hoje é fortemente reforçado pelos governos Federal, estaduais e municipais, através das políticas públicas e das instituições de fomento, de pesquisa e de assessoria técnica, é o convencional, que reconhecidamente vem causando sérios danos ambientais. José Artur explica como e porque isso acontece:

A primeira coisa é que hoje você derruba uma roça pra queimar, seja quantas tarefas for, no momento que eles queimam aquela roça, eles correm lá na Ematerce: eu broquei uma roça com tantos hectares. Aí vamos fazer seu cadastro pra você tirar o dinheiro no banco. Corre, vai tirar o dinheiro no banco, é uma facilidade! Se for perdido, vem uma avaliação que quando chega eles riscam o nome, entendeu? Tem o seguro. E nessa área [agroflorestal] não existe isso.

Jeová de Oliveira também ressalta de que forma instituições públicas de pesquisa, como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), e de assessoria técnica, a exemplo da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Ceará (EMATERCE), influenciam os financiamentos públicos para produção, em benefício do modelo agroindustrial:

As pesquisas que são feitas, até mesmo pela Embrapa, são destinadas pra produção agroindustrial. Quando os bancos vão trabalhar projetos de produção eles se baseiam muito nessas pesquisas. Então os governos incorporam muito essas pesquisas pra produção. É uma dificuldade, por exemplo, dos projetos que são encaminhados é que são na base de um pacote. O governo já tem um pacote transmitido pela Ematerce e as pessoas que vão trabalhar os projetos já têm que incorporar tudo que tá dentro do pacote. Então, pra mim, eu acho que uma dificuldade, inclusive até dos Pronaf, é incorporar essa proposta da agroecologia, devido à política agrícola dos governos.

Francisco de Assis Batista também ressalta as dificuldades que os assessores da ACB encontram para disseminar os sistemas agroflorestais entre os/as camponeses/as, mesmo que sua proposta esteja de acordo com a perspectiva de convivência com o semiárido, defendida pelo PAN-BRASIL:

a minha avaliação é que é muito difícil pro agricultor porque enquanto a gente [ACB] tá discutindo a questão ambiental, os outros grupos, principalmente os programas do governo para fomento são o contrário. Por exemplo, durante muito tempo o pessoal [do governo] falava de produtividade. Só queriam saber quantas toneladas de certo cultivo davam num hectare. Então se você planta o milho, o feijão, o andu misturado, é claro que não vai dar a mesma quantidade de toneladas que daria numa roça de monocultura. E aí não se levava em conta outras coisas como a degradação do meio ambiente, vários outros fatores nunca foram levados em conta. Aí vieram os financiamentos, essa tecnologia a Ematerce se encarregou de fazer durante muito tempo. O Banco do Nordeste que financia essas produções exigia a aração, arrancar toco, não financiava a produção se fosse no toco, inclusive se fosse no mato aí é que não financiava mesmo. Então os agricultores chegavam pra gente e perguntavam assim: como é que vocês vêm com essa proposta, se o banco só financia se for de outro jeito? Agora hoje, acho que tem mais gente falando sobre isso. Melhorou mas ainda não chegou a todo mundo, principalmente aqueles que veem muito capital, muito dinheiro, sem ver as consequências disso. Ainda não chegou pra todo mundo essa consciência, não. As próprias entidades [de fomento] que são hoje, por uma ordem superior, obrigadas a fazer, não querem fazer. Por exemplo, pra fazer um Pronaf Agroflorestal que tá numa linha de financiamento de banco [do Nordeste], os dirigentes de banco não querem fazer. Pra você fazer um tem é zé, não faz não! Só conheço na verdade um até agora, o de Zé Artur. Nós passamos uns dois anos discutindo esse projeto pra poder conseguir. Então, até agora, as entidades mesmo já tendo isso no discurso, a burocracia, a falta de entendimento dos técnicos atrapalha.

Na prática, o acesso a financiamentos para o agronegócio e para a produção agroecológica, a exemplo das agroflorestas, ainda é muito desigual. Há disputa entre os dois modelos de produção e consumo, com claro prejuízo para o campo da agroecologia. O próprio José Artur, que vivenciou a experiência de ter aprovado o primeiro Pronaf Agroflorestal do Ceará, relata as dificuldades encontradas:

o problema começou até pra saber onde fazer esse Pronaf. Disseram que era no sindicato. Fui no sindicato de Nova Olinda e quando cheguei lá procurei o presidente e ele não sabia. Depois ele viu. As dificuldades: eles não davam a DAP [Declaração de Aptidão ao Pronaf]. Fui obrigado a ir pra Santana [do Cariri], três viagens e não peguei. Me mandaram pro Crato, pro banco, pra Ematerce, e eu pra lá e pra cá. Só duas pessoas faziam o projeto na área ambiental, a Secretaria Muçambé e a Caatinga, do Pernambuco, e nós localizamos o Muçambé, aí começamos no banco e eles me botando pra marchar em busca dessa DAP. Só consegui com a ajuda de Daniel, da Muçambé, porque era uma grande dificuldade.

Consciente da importância socioambiental do trabalho agroflorestal que realiza, José Artur ressalta suas qualidades positivas, ao mesmo tempo em que denuncia a ação das instituições públicas de acompanhamento técnico e de fomento que adotam o modelo

convencional e praticamente obrigam os/as camponeses/as a segui-lo em razão das dificuldades que colocam para adoção do modelo agroflorestral:

A agroflorestra é boa pro Estado, pro município e pro Brasil, porque fica uma área bem coberta mesmo, mas tem que melhorar essa situação. Dar prioridade à agricultura, quem tem suas áreas pequenas. Você vai trabalhar pra filhos e netos. Nessa área aqui se você passar 500 anos, você tanto mais trabalha mais ela produz, porque vai melhorar seu solo. É onde precisa fortalecer, porque se não for, sabe quando vai mudar isso? Nunca! Porque na Ematerce, você vai desgastar seu solo, nem que amanhã não preste mais, mas o agricultor precisa hoje é de um recurso. Aí vem recurso pra largar um trator ou fogo, no momento que chegar lá tem sua DAP certa pra você ir no banco. E pra isso aí [o Pronaf Agroflorestral] o que tem é ferruada? Tem a carência, porque é investimento, não é custeio, tem juros. Tirei só uns 10 mil contos, porque entrou um custeio de horta e não teve carência. E agora, uma prestação deu R\$ 2.300,00. Não tem bônus, não tem nada. Aí fica ruim da gente trabalhar dentro de uma área dessa, porque se eu tivesse explorando isso aqui...Desde 65 que eu coopero com esse negócio bancário, no Banco do Nordeste, e nunca deu uma pendência desse tamanho. Aí encontrei essa dúvida: por que pra desgastar tem bônus, tem seguro, e nessa área daqui tem é juros? Isso é o que eu digo, tem que trabalhar, melhorar essa situação, porque não é só aqui, é em todo estado e, principalmente, no Ceará.

Respalado por diversas pesquisas científicas realizadas em sua propriedade, José Artur é um dos camponeses agroflorestrais que atua fortemente em defesa do SAF e tem grande poder de disseminação do mesmo. Segundo ele:

as pesquisas e os pesquisadores tão vendo isso aqui e eu digo, isso aqui é bom pro agricultor porque nunca cansa sua propriedade, pro Estado e pro município porque é revestido [com a matéria orgânica], nunca fica deserto. E hoje o que mais acaba com o município é aquela erosão. Aqui eu comecei a plantar em 97, a terra tava acabada. Foi um negócio meio devagar no primeiro ano, porque a terra tava morta, não tinha árvore, não tinha nada, só deserto e malícia, e de lá pra cá, todo ano eu planto aí. Agora se eu fosse queimando, eu tinha plantado? Quando, se não tinha matéria orgânica?

A necessidade de uma reflexão mais radical sobre as razões que levam os/as camponeses/as a enfrentarem tantas dificuldades de apoio para implantação e manutenção dos sistemas agroflorestrais, nos leva ao encontro do pensamento de Alier (1998), quando este discute os fluxos de energia e materiais na economia. Ele aprofunda a discussão sobre consumo de energia através do estudo das fontes de energia pré-industriais e industriais, confrontando duas visões econômicas – a neoclássica e a ecológica. O percurso histórico é assim compreendido não apenas em termos econômicos, mas abrangendo também o aspecto energético e de forma que a questão ecológica ganha maior importância. Por exemplo, o processo de industrialização é percebido enquanto acelerador do consumo de energias oriundas da energia solar de épocas geologicamente remotas. A velocidade de consumo destas energias maior do que a sua capacidade de reposição natural é considerada em sua análise, diferentemente do que ocorre na visão neoclássica.

Deste modo, Alier (1998) estabelece diferenças entre o tempo biológico e o tempo econômico. E nos interroga sobre questões pertinentes:

puede un economista ser competente como tal e ignorar la primera y segunda leyes de la termodinámica? Puede verse la economía simplemente como un circuito cerrado entre productores de mercancías y consumidores, coordinados por los mercados donde se forman precios que guían decisiones, o más bien debemos entender la economía humana como un sistema abierto a la entrada de energía (y de materiales) y abierto también a la salida de residuos solo en parte reciclables? (ALIER, 1998, p.11).

A preocupação com estas questões leva Alier (1998) a apregoar que o funcionamento da economia exige o fornecimento adequado de energia e materiais, assim como a manutenção da biodiversidade e a disposição dos resíduos de maneira não contaminante. E a considerar que os serviços que a natureza presta para a economia humana não estão bem valorados no sistema de contabilidade típico da economia neoclássica. Sobre isso, os depoimentos anteriores, de José Artur e Batista, podem ser usados como exemplo.

Diversos estudos de antropologia ecológico-econômica apontam que o crescimento da produtividade econômica tem sido acompanhado pela diminuição da produtividade energética. No entanto, um conceito importante para economia como o de externalidades negativas, incorporado pelos estudos sobre fluxo de energia na agricultura, normalmente não é deduzido do valor da produção nos modelos de valoração econômica convencional. É este tipo de racionalidade econômica que leva, por exemplo, instituições públicas como a Ematerce e o Banco do Nordeste a facilitarem o financiamento de projetos nos moldes da agricultura convencional, a despeito dos prejuízos socioambientais que causa, e ainda terem dificuldade de fazerem o mesmo no caso dos projetos agroflorestais, a despeito do compromisso público assumido pelo Governo Brasileiro na ratificação da Convenção de Combate à Desertificação e Mitigação dos Efeitos da Seca (CCD). Situações como esta denunciam que o Estado e suas instituições representativas, no formato que ainda mantém hoje, foram e continuam organizadas sob a lógica hegemônica capitalista de dominação da natureza e dos grupos humanos considerados, erroneamente, como minorias.

O percurso da elaboração teórica de Alier (1998) nos leva à compreensão mais ampla acerca das implicações do pensamento econômico neoclássico para a humanidade, todas as demais formas de vida e a Terra em geral. Percebe-se, mais claramente, a relação entre o acúmulo de riquezas e a crise ambiental atual. O modo insustentável de produzir e relacionar-se com a natureza, ameaça a diversidade biológica e cultural em escala massiva.

Há uma conexão entre todas as esferas para a manutenção do equilíbrio dinâmico da vida que não permite vislumbrar o desenvolvimento da humanidade apenas sob o enfoque

econômico neoclássico, que supervaloriza o lucro e o consumo desenfreado, em detrimento da justiça ambiental. Conforme Garrido Peña (2011) (informação verbal)⁴⁷, os princípios que representam a ética ecológica são mais condizentes com a humanidade que os princípios da ética neoliberal. Entre os valores da ética ecológica, ele destaca: o biocentrismo, que coloca a natureza e a vida no centro de tudo, ao contrário do antropocentrismo; a solidariedade intergeracional, na medida em que precisamos favorecer o altruísmo e assegurar nosso compromisso com as gerações futuras; a austeridade, ou seja, o contrário da sociedade de consumo, o reconhecimento de que é necessário equilibrar a tendência humana a querer sempre mais do que de fato necessita para viver bem. Como alternativa de recuperação e manutenção daquele equilíbrio dinâmico da vida, ele considera que a agroecologia e a ética ecológica formam parte de uma estratégia de resiliência.

Também para Altieri (2000, p. 17), a sustentabilidade agrícola depende de mudanças no paradigma socioeconômico hegemônico. Segundo ele,

os enfoques que percebem o problema da sustentabilidade somente como um desafio tecnológico da produção não conseguem chegar às razões fundamentais da não-sustentabilidade dos sistemas agrícolas. Novos agroecossistemas sustentáveis não podem ser implementados sem uma mudança nos determinantes socioeconômicos que governam o que é produzido, como é produzido e para quem é produzido.

Esperançosamente, Alves (2008, p. 71) observa que no cenário atual “gradualmente a atuação crítica de atores situados no espaço rural tem possibilitado a construção de redes e alternativas econômicas para as comunidades rurais”. “A capacidade de agência dos atores em sua interação e articulação com os diversos mundos (simbólico, técnico, político, global) desloca-os do eixo da vitimização. Esse deslocamento recoloca em novos papéis, ou seja, também como agentes protagonistas do processo” (ALVES, 2008, p. 74).

Pela utopia de ver o semiárido livre do modelo agrícola convencional - concentrador de terra e renda, dependente de recursos tecnológicos caros e que se por um lado propicia alta produtividade econômica para poucos, por outro tem baixa produtividade energética e gera grandes impactos ambientais como a desertificação da região e a pobreza extrema de grande parcela de sua população, é particularmente importante a resistência dos/as camponeses/as agroflorestais. Fundamentados/as no conhecimento do potencial ecológico da região e em estudos científicos que respaldam e enriquecem o saber popular, eles/as constroem outra alternativa econômica, baseada em formas de produção e consumo sustentáveis e solidários.

⁴⁷ Francisco Garrido Peña, da Universidad de Jaen, na Espanha, durante a conferência “Ética na Ciência: Agroecologia como paradigma para o desenvolvimento rural”, na abertura do VII Congresso Brasileiro de Agroecologia, em Fortaleza, dia 12 de dezembro de 2011.

“A agrofloresta é um sistema de produção que imita o que a natureza faz normalmente” (SOUSA; SILVA, 2007, p.3), o que a torna viável tanto do ponto de vista da produção, quanto ambiental e energético.

3.3.1 Governar para os grandes – uma marca dos governos cearenses para além da modernidade

A gravidade da situação ambiental do semiárido cearense está diretamente associada à forma como as classes dirigentes vêm governando o Estado ao longo de várias gerações. Seguindo o padrão vigente desde a colonização, o Ceará é um dos estados do Nordeste fortemente marcado pela oligarquia agrária que sempre esteve associada ao poder, hábil em promover o que Oliveira (1977) nomeou de a captura do Estado. Para Oliveira, o Ceará é “talvez entre todos os Estados do Nordeste o mais encarniçadamente oligárquico” (*Id.* p. 55). E não é sem razão a sua avaliação. Historicamente o Ceará é reconhecido por um forte patrimonialismo, em que “o Estado se vê constantemente submetido aos interesses de grupos particulares e de sua própria burocracia que em diversos momentos é apenas aparentemente racional, mas que age igualmente de modo privado” (MONTE, 2005, p. 73).

No desenrolar do tipo de colonização que se deu na parte sertaneja do Estado, onde a pecuária, a cultura do algodão e da cana de açúcar, essa última nas áreas mais úmidas como no Cariri, a divisão do Ceará por latifúndios seguiu o modelo de sociedade excludente que se forjou no Brasil. E da passagem do século XVIII para o século XIX, quando se estabeleceu a República do Ceará em 26 de agosto de 1824, a história político-administrativa do Estado vai ser marcada pela força do coronelismo, em referência ao poder dos grandes latifundiários, também conhecidos pela alcunha de coronéis.

No final do século XIX, em 1896 tem início a poderosa oligarquia Accioly no Estado, comandada pelo comendador Antônio Pinto Nogueira Accioly, filho de proprietários rurais de Icó, de descendência portuguesa. A partir de então a região do Cariri participa ativamente da história do coronelismo no Ceará. O século XX, por sua vez, será marcado por ciclos de poder dos coronéis, conflitos e batalhas sangrentas, como a Sedição de Juazeiro, entre 1913 e 1914, que irá misturar motivações políticas pessoais dos grupos que disputam o poder regional e

estadual com a forte religiosidade popular que se inicia na região em torno da figura de Padre Cícero.⁴⁸

Em meio a este quadro, todas as tentativas de organização popular em torno da conquista de autonomia serão combatidas. O maior exemplo disso é a história do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, comunidade organizada pelo beato José Lourenço em uma propriedade rural pertencente ao Padre Cícero, no Crato, que foi dizimada pelas forças do Estado por representar grande ameaça às oligarquias agrárias diante do seu exemplo de sociedade igualitária. A comunidade resistiu de 1926 a 1937 quando foi invadida e destruída pela primeira ação de extermínio do Exército Brasileiro e da Polícia Militar do Estado do Ceará. Na ocasião aconteceu o primeiro ataque aéreo da história do Brasil.⁴⁹

É a partir da Revolução de 1930 que a força dos coronéis passa a declinar ao entrar em choque com a direção política do governo de Getúlio Vargas que vai se inserir na perspectiva mundial de construção de nações modernas e, entre outras coisas, promove o crescimento da produção industrial, levando ao aumento do poder político de banqueiros, comerciantes e industriais em detrimento dos fazendeiros (MONTE, 2005). Mas se em âmbito nacional os coronéis perdem espaço, o mesmo não acontece em âmbito estadual. Por alguns anos ainda eles serão beneficiados pelos governos estaduais, em razão da manutenção dos currais eleitorais, predominantes no meio rural.

Nos anos 1960, pautados pelo desenvolvimentismo, os governos estaduais iniciam sua política de fortalecimento do setor industrial, predominantemente urbano. Inaugura-se, assim, a partir de 1963, com o governo de Virgílio Távora, a “modernização” do Ceará. Os coronéis ainda sobreviverão por algum tempo, até que, em 1983, o governador Gonzaga Mota rompe com o grupo e abre espaço para a geração que usou a propaganda da modernização do Estado a seu favor. Na segunda metade da década de 80, um novo ciclo político se inicia sob o comando do social democrata Tasso Jereissati, defensor do modelo econômico neoliberal, alinhado com as políticas do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial. Esse ciclo se estende de 1986 a 2006. Em 2007, Tasso Jereissati e o PSDB perdem a hegemonia no comando do Estado para o ex-colega de partido Cid Gomes, eleito para o governo estadual

⁴⁸ Fonte: Wikipedia. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_do_Cear%C3%A1>. Acesso em: 22 jun. 2011.

⁴⁹ Fonte: Wikipedia. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_do_Cear%C3%A1>. Acesso em: 22 jun. 2011.

pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB). Reeleito em 2010, Cid Gomes dá seguimento ao processo de modernização conservadora no Estado nos dias atuais.⁵⁰

Por essa dinâmica, o Ceará que abre o século XXI já é predominantemente urbano – 75,09% de sua população vivem nas cidades e apenas 24,91% no meio rural⁵¹. No campo, as políticas públicas estimulam a agroindustrialização, também sob o argumento de que a atividade industrial é a única capaz de “modernizar” o Estado, além de gerar emprego e renda para as populações pobres. As pequenas propriedades rurais, ao longo dessa história, vão ver seus filhos e filhas fugirem para as pequenas, médias e grandes cidades em busca de “melhores condições de vida”. O êxodo rural, que tanto agrava a problemática urbana, é alimentado pelos/as bisnetos/as, netos/as e filhos/as de camponeses/as, em grande parte. A pobreza no campo, que tanto os/as assusta e afasta, está diretamente relacionada à falta de reforma agrária e à existência de políticas públicas majoritariamente voltadas para expansão do agronegócio. Fato este que fica evidente nos contrastes entre a agricultura familiar e a agricultura não familiar. Segundo o Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável: Território Cidadania do Cariri (2010, p. 235, 236): os 52.030 estabelecimentos de agricultura familiar que existem na região ocupam uma área de 399.639 hectares, enquanto apenas os 5.463 estabelecimentos de agricultura não familiar ocupam área equivalente a 353.631 hectares.

Na esteira desse processo, Drew (1986, p.56) considera que “o problema até agora por resolver é até que ponto e como os solos de determinada área podem ser manipulados em benefício da agricultura, mas sem infligir prejuízos ‘inaceitáveis’ ao mundo da natureza”, como vem acontecendo desde a II Guerra Mundial, quando o pacote tecnológico da Revolução Verde foi expandido dos países desenvolvidos para aqueles em desenvolvimento. No Brasil, particularmente, a Revolução Verde, incorporada com o nome de “modernização da agricultura”, se intensificou a partir de meados dos anos 60, durante a ditadura militar.

A adoção desse pacote tecnológico, de acordo com Alves (2008, p. 63), deve-se ao modelo de desenvolvimento exógeno adotado pelos governos do país, o qual

confluía para uma proposta de articulação subordinada das atividades desenvolvidas no espaço rural pelas desenvolvidas nas economias urbanas. Nessa visão, o aspecto dinâmico da economia (com desenvolvimento de produtos, serviços e pesquisas) ocorreria no espaço urbano. Ao rural caberia o papel de receptáculo passivo de

⁵⁰ Fonte: Wikipedia. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_do_Cear%C3%A1>. Acesso em: 22 jun. 2011.

⁵¹ Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000-2010.

tecnologia e insumos e de fornecedor de matérias-primas e de alimentos para nutrir a máquina produtiva e as populações.

“Todo aparato construído pela Revolução Verde ao longo de aproximadamente meio século”, tem como uma de suas consequências “a paulatina erosão do conhecimento local e sua substituição por um conhecimento científico global” (ALVES, 2008, p. 63). E desta forma, provocou processos de desflorestamento, erosão e salinização dos solos, levando a uma perda de fertilidade da terra, com crescentes custos ecológicos e sociais. As mudanças ambientais provocadas pela modernização da agricultura, segundo Leff (2001, p. 302), “não só geraram processos migratórios, mas afetam a dinâmica populacional, inclusive as taxas de natalidade e mortalidade, ao degradar as bases de sustentabilidade do planeta e a qualidade de vida de uma população crescente”.

A história nos mostra que existem diversos fatores em meio à relação sociedade e natureza especialmente responsáveis pelos percalços maiores da atividade agrícola sustentável no semiárido. Entre os principais está a associação dos governos locais com interesses de grupos hegemônicos globais, levando à definição dos valores que norteiam as políticas públicas em desacordo com as condições ambientais locais, as necessidades e práticas culturais populares. À medida que os governos estabelecem como prioridade a agroindustrialização, os/as camponeses/as e suas famílias buscam articulações contra-hegemônicas na sociedade global para se fortalecerem e manterem-se livres.

3.4 Semeando pequenos territórios de Esperança – reatando laços com a utopia da Terra Sem Males

Paralelamente à lógica de acúmulo de capital pelo viés do desenvolvimento econômico, os anos 1960 trazem para o mundo o debate pautado pela necessidade de valorização da natureza e internalização das externalidades socioambientais ao sistema econômico, sob a bandeira do ecodesenvolvimento. Os anos 1970 presenciam a expansão dessa consciência, após a realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, em Estocolmo (1972), “quando foram assinalados os limites da racionalidade econômica e os desafios da degradação ambiental ao projeto civilizatório da modernidade” (LEFF, 2001, p. 16).

Anteriormente a isto, o campo da Agroecologia começa a se constituir ainda nos anos 1920, consumando-se após a segunda guerra mundial, quando ecologistas do mundo inteiro passam “a analisar ecossistemas de produção a fim de promover mudanças na produção

agrícola, possibilitando a sustentabilidade do agroecossistema” (CANDIOTTO; CARRIJO; OLIVEIRA, 2008, p. 223). No Brasil, o seu florescimento se dá a partir dos anos 1980, quando o padrão de modernização da agricultura brasileira vive um esgotamento. Fatos que confirmam a avaliação de Floriani e Floriani (2010, p.5), segundo os quais

a agroecologia emerge do cenário de crise da modernidade. Constrói-se no âmbito de uma epistemologia ambiental que enseja estratégias cognitivas alternativas diferenciadas do conhecimento tecnocientífico que cria condições para a radicalização dos riscos da sociedade moderna industrial.

Dentro da estratégia agroecológica, diferentes técnicas e métodos agrícolas se combinam. Estão entre eles a permacultura, o plantio direto, pousios rotacionados, a reutilização da água, os sistemas agroflorestais, entre outros (CANDIOTTO; CARRIJO; OLIVEIRA, 2008). Na contramão do modelo agroindustrial, a agroecologia enquanto ciência e a agroflorestação enquanto prática, favorecem o uso de práticas agrícolas que integram ser humano e natureza, promovendo uma formação ambiental nova, “entendida como a construção de uma racionalidade produtiva fundada no potencial ambiental de cada região para um desenvolvimento descentralizado e sustentável” (LEFF, 2001, p.221).

Floriani e Floriani (2010) situam a agroecologia como um saber ambiental do campo da complexidade, fundamentado em um novo paradigma que exige a abordagem interdisciplinar e o diálogo de saberes e apontam a sociobiodiversidade como propriedade emergente deste sistema. Segundo eles,

da mesma maneira que nos sistemas naturais, os sistemas culturais aumentam sua complexidade sistêmica com o aumento do número e da diversidade dos elementos e, também com o caráter cada vez mais flexível das inter-relações - interações, retroações, interferências (MORIN, 2008b, p. 292), apontando para a emergência de estabilidades dinâmicas (graus de sustentabilidade) dos sistemas complexos. (FLORIANI; FLORIANI, 2010, p.20).

As reflexões desses autores acerca da agroecologia como ciência do campo da complexidade são pertinentes e vêm dialogar com a compreensão que aqui se constrói sobre comunicação popular, quando a relacionamos à perspectiva proposta por Leff (2001) no âmbito do saber ambiental. Busca-se problematizar o campo da comunicação à luz do saber ambiental que questiona o conhecimento fragmentado e “leva a um diálogo e amálgama de saberes, desde os níveis mais altos de abstração conceitual até os níveis do saber prático e cotidiano onde se expressam suas estratégias e práticas” (LEFF, 2001, p 153).

Esta leitura favorece a percepção dos elos entre os processos de comunicação popular, a conquista da autonomia por parte dos/as camponeses/as, a valorização e vivência da

diversidade que os sistemas agroflorestais encerram e a retomada do prazer no processo de produção.

O ponto em comum entre a Agroecologia e os sistemas agroflorestais é que ambos pretendem otimizar os efeitos benéficos das interações que ocorrem entre as árvores, os cultivos agrícolas e animais, ou seja, obter a maior diversidade de produtos, diminuir a necessidade de insumos externos e reduzir os impactos ambientais negativos da agricultura convencional. Esta afinidade de objetivos possibilita que os sistemas agroflorestais, inseridos num contexto agroecológico de produção, contribuam significativamente para o desenvolvimento equilibrado, integrado e duradouro tanto da paisagem natural quanto das comunidades humanas que nela habitam. (CANDIOTTO; CARRIJO; OLIVEIRA, 2008, p. 226).

Nas pequenas agroflorestas cultivadas com alegria por homens e mulheres já repousam fauna e flora diversas – sabiás, mandacarus, laranjeiras, ipês, timbaúbas, faveiras, juremas, aroeiras, urucum, milho, feijão, banana, sagüis, camaleões, aves e abelhas, são algumas das espécies citadas pelos/as camponeses/as. Parte destas são exóticas e outras nativas retornam ao seu habitat aos poucos. Na sua área, seu Juvenal se alegra em dizer que já tem árvore que não consegue abraçar o tronco, a exemplo da timbaúba. E ensina com base na experiência e sabedoria de quem se dedica a esse trabalho e causa há mais de vinte anos: “É preciso respeitar o tempo da natureza, não é do dia pra noite que se recupera a terra. Demora, mas a gente consegue recuperar. Sou muito feliz”.



Seu Juvenal no canteiro de verduras e mudas em sua agrofloresta.

Fonte: arquivo da autora (2011).

Em consonância com o que aponta o PAN-BRASIL (2004) é que atuam os/as camponeses/as agrofloretais no Cariri, com apoio de organizações da sociedade civil, a exemplo da ACB. Através deste trabalho tem sido possível melhorar as condições socioambientais de comunidades antes vulneráveis, fazer a gradativa recuperação dos solos degradados, de riachos e matas ciliares, viabilizar o aumento da produção diversificada e saudável, garantir segurança alimentar para as famílias, rompendo com o ciclo de pobreza que as ameaçava, através da implementação de alternativas contra-hegemônicas ao modelo de desenvolvimento praticado no Estado, que vem desfavorecendo as famílias camponesas.

Para defender conquistas tão importantes, há entre os/as camponeses/as pesquisados/as uma entrega radical ao ideal de cuidar da vida. E em nome disso são capazes de fazer sacrifícios, adquirir novas posturas, insistir na reeducação de suas famílias, como mostram Jeová e seu Juvenal, respectivamente:

Eu era mais carpinteiro do que camponês e com a agroecologia comecei a achar que estava indo contra os meus ideais, derrubar a madeira pra fazer móveis, achei que era muito contraditório trabalhar as duas coisas, a agroecologia e a carpintaria. Aí comecei a deixar a carpintaria depois que comecei a fazer alguns cursos de agroecologia. Fui na Bahia com o Ernst Götsch, em abril de 1995.

A cultura camponesa não é valorizada porque as próprias pessoas que fazem não valorizam. Essa questão do capitalismo que quer avançar, quer tomar tudo. Aí nós mesmos compramos coisa de fora, eu brigo com os meus mesmo pra que mude, porque nós temos o milho, temos o arroz, temos diversas coisas, aí compramos coisas de fora. Um refrigerante, por exemplo, tem um suco de fruta, mas deixam a fruta apodrecer, vai pro mato e compram um suco que eu chamo de pó da morte. Querem coisa que é fantástica, eu não gosto de coisa que é fantástica. A coisa, às vezes, nem presta porque é falsa, mas não querem nem saber. Então, realmente quem não está valorizando são as pessoas, mas o valor existe e é um valor seguro. É o que eu digo à turma: eu tô com a idade que tô e não é todo caba que aguenta o que eu faço, não! Não é porque não quer, é porque não pode, é porque existe algo, eu não como essas coisas que eles comem, eu prefiro meu feijãozinho com farinha, com arroz, com cuzcuz, carne eu também não gosto muito, frango de granja não gosto.

Melhores condições de trabalho. Eis outro diferencial do sistema agroflorestral conforme José Padre, que dá um depoimento rico de detalhes sobre as transformações que observou em sua região:

Quando cheguei aqui com 5 anos de idade isso aqui tudo era mata braba, que eu cansei de brincando mais os outros meninos se deitar no chão pra ver os olhos dos paus, porque era alto. Aí o povo largou a derrubar a mata pra fazer carvão, queimava na roça mesmo, foi assim que foi destruindo. Aí ficou o cara trabalhando nas capoeiras finas. Quando eu comprei aqui fazia nove anos que tinha sido plantado mandioca, mas nem mato não nascia. A primeira coisa que eu plantei foi esse milho do governo, ainda deu uns trinta quilos de milho, o povo passava e dizia que aqui não dava nada, mas eu respondia que se desse ao menos a palha tava bom. Os meninos da ACB já tinha incentivado a gente e eu sem acreditar. Aí fui começando a plantar, a folha foi caindo e começando a estrumar. A terra é o seguinte, pode tá morta do jeito que tiver, se você for lá fora e trazer um feixe de rama e cobrir ali,

pode passar só o verão coberto, quando for no inverno você já vê nascer mato. Acho melhor a agrofloresta porque de primeiro quando a gente brocava e queimava, quando a gente ia trabalhar na roça era uma quintura que não tinha quem aquecesse e hoje você entra aí e trabalha toda hora, não se sente mal hora nenhuma, porque tem as sombras e o ar é diferente.



José Padre colhendo urucum. Fonte: arquivo da autora (2011).

Êxodo rural. Qual sua relação com o SAF? Dona Bastinha fala sobre isso:

Tinha um deles [dos filhos] que foi embora pra São Paulo e parece que levou bem dois filhos, aí lá parece que ganhou mais dois. Aí vivia também sacrificado, sofrendo em tudo né? Aí resolveu voltar, andou aqui e quando chegou disse: Não, aqui tá muito diferente do tempo de quando eu fui embora! E eu vou é voltar. Eu disse: Volte meu filho! Aí voltou e fez uma casa lá do outro lado, depois já se construiu uma casa na cidade, tá morando na cidade porque ele trabalha, né? E os filhos estudando e assim vai.

O filho de que fala dona Bastinha, é Erisval José de Matos que foi para São Paulo em 1994, com a primeira esposa e um filho. Lá eles tiveram mais dois filhos e um deles é Emerson que hoje faz o curso de agropecuária no Instituto Federal de Ciências e Tecnologia do Ceará, no Crato. A família voltou para Nova Olinda em 2001. Segundo Erisval,

a vida aqui melhorou em tudo. A vida de meu pai e de minha mãe que era uma vida sofrida, melhorou. Pra meus irmãos também melhorou. Depois da agrofloresta vem muita gente visitar meu pai de outros países e de escolas. É diferente dos outros. E a gente chega lá e sempre tem algo pra comer, uma fruta ou outra coisa, não precisa tá

comprando. Hoje em dia, graças a Deus, a gente tá bem por aqui, não penso em voltar pra São Paulo.



Dona Bastinha colhendo cheiro verde para comercializar na Frutaria dos filhos.

Fonte: arquivo da autora (2011).

“Depois que eu comecei a agrofloresta, meus filhos, meus netos voltaram para minha casa”. As palavras do camponês José Artur são elucidativas a respeito do significado do sistema agroflorestral na sua vida e da sua família. Após a adoção do sistema, o seu sítio se diferencia dos vizinhos que adotam o modelo convencional não apenas pela diversidade e riqueza ambiental da área, mas também pelo fato de que seus filhos/as e netos/as costumam estar por lá e desejam dar continuidade ao seu trabalho, como diz seu filho Evanildo:

Depois da agrofloresta de pai nossa vida mudou sim, foi o que fez a gente tá onde está hoje. A gente viu na época quando começou, que era melhor caminhar por aqui e colocar o comércio [frutaria] na cidade. Meu irmão veio embora de São Paulo até! Antes eu era mais acabrunhado, a história do matuto. A importância do trabalho lá é a saúde, porque acho que se o nosso povo trabalhasse como a gente trabalha, viveria mais. Se todo mundo tivesse a consciência de meu pai seria diferente. O pessoal tão se distanciando da roça porque não tem como trabalhar mais hoje, porque a terra não presta mais. Pai, há uns 20 anos nessa prática de não queimar, hoje tá levantando a terra dele. Hoje os nossos amigos que queimaram a terra, que destruíram com capim, tão procurando um canto de trabalhar e não acham mais.



Evanildo na Frutaria da família em Nova Olinda, que recebe parte da produção da agrofloresta dos pais.
Fonte: arquivo da autora (2011).

Diferenciando o antes e o depois da adoção do sistema, José Artur diz:

a diferença é que hoje a gente tem um bocado de neto por aqui e quando a gente trabalhava explorando o solo a gente não tinha nada não. Se desse feijão a gente trazia da roça, se desse um ano escasso não tinha o que trazer. Hoje com essa pequena área de dois hectares que a gente tem, todo dia que você descer lá tem as coisas. A netarada tem uns que moram em Nova Olinda, outros aqui perto e todo final de semana e em tempo de férias das escolas tão tudo aqui. Por que é que eles vêm? Porque tem o que ver, porque se não fosse não vinha nem aqui, ia era pra rua brincar. Mas como chegam e tem o que comerem aqui, vem direto pra cá. É porque as crianças, elas são quem passarim. Eles vão atrás de alguma coisa, né? Por isso que eles vêm, porque aqui toda vida tem o que eles mastigar, é quem passarim, como eu disse. Na floresta aqui quando não tinha nada, também não tinha passarim e hoje aqui é o que se vê.



Seis, dos 16 netos de José Artur e dona Bastinha, brincando no terreiro de sua casa.
Fonte: arquivo da autora (2011).

No decorrer desse estudo, além de José Artur, entre os/as demais camponeses/as pesquisados/as percebeu-se que há essa busca pelo comunitário e pelo rompimento com a lógica capitalista de produção agrícola. Nas reuniões, trocas de experiências, feiras, no labor cotidiano, enfim, continuamente exercitam a solidariedade e estimulam o fortalecimento da cidadania, num processo em que através da práxis comunicativa fortalecem a si e a outros atores sociais em busca de autonomia, liberdade e sustentabilidade.

O exemplo de seu José Artur também é destacado por Francisco de Assis Batista, técnico da ACB:

Antes a gente tinha até vergonha de dizer que era agricultor, porque a roça era muito triste. Agora, hoje, eu sempre coloco o exemplo de Zé Artur, que é o cara que tá lá dentro da roça ainda. E os filhos e netos de Zé Artur, quando termina a aula partem pra roça, chegam na sexta e só voltam na segunda. E antes do sistema agroflorestal era o contrário, na sexta-feira o Zé Artur já vinha dormir na rua [na cidade], pra ficar com os filhos. Agora não, hoje a roça tem o que ver. Você tendo uma roça que tem fartura todo mundo gosta.

Os/as camponeses/as agroflorestais do Cariri se inscrevem num movimento amplo que se dá na América Latina, onde, segundo Leff (2001, p. 47),

emerge um novo paradigma de produção, baseado no potencial ecológico de sua geografia e na pluralidade de suas identidades étnicas. Este paradigma ambiental promove a sustentabilidade a partir de suas bases ecológicas e culturais, através da

descentralização da economia e da diversificação dos tipos de desenvolvimento, mobilizando a sociedade a reaproximar-se de seu patrimônio de recursos naturais e a autogerir seus processos de produção.

Há neste percurso um reencontro dos/as camponeses/as com a sua memória histórica ou cultural, no sentido apontado por Martín-Barbero, que os/as liga às tradições indígenas do povo Kariri e que os/as faz retomar na modernidade o ideal de construção da “Terra sem Males”, numa espécie de “utopia ambiental”, que conforme Leff (2001, p. 57, 58), “mobiliza a sociedade a construir uma nova racionalidade social e produtiva”, o que não significa a ausência de conflitos, conforme ressaltado anteriormente, mas a busca por uma relação mais saudável, menos destrutiva, entre sociedade e natureza.

Em nome da construção dessa utopia, se no presente eles/as combatem o desperdício da experiência, conforme Santos (1999-2001), ao assumirem posturas contra-hegemônicas, o que sinalizam para o futuro? O que pensam, esses homens e mulheres, estarem construindo e o que desejam para o futuro? Afinal, é também o seu compromisso com o futuro que os/as movimenta.

Para o forte e esperançoso seu Juvenal:

O futuro pra meus bisnetos e a futura geração tá nas mãos de cada um de nós. Não tenho dúvida disso aí. Porque quando a gente diz assim, eu acho que não vai acontecer, não vai mesmo. Nós vamos ter que ficar de cabeça erguida e dizendo, não mexa aí, que aí tem dono. Quando ficar quatro ou cinco nessa frente, alguém não vai entrar ali. Porque não é só uma pessoa que tá vendo. Agora enquanto ficar uma pessoa só e o outro dizendo que não vai dar certo, aí fica ruim. Agora vamos ter que procurar empunhar essa bandeira e a minha esperança é primeiramente Deus e mais as pessoas que a gente tenta sempre cultivar. Acredito que tá nas nossas mãos, nas mãos de cada pessoa, o futuro bem próximo de o povo se organizar e ter consciência de que zelando a natureza nós vamos ter vida digna e condição de vida mais longa. Eu peço e almejo isso, já com a minha idade avançada, que eu tenho certeza que não posso viver mais trinta ou quarenta anos pra frente, mas eu ainda tenho a esperança de ver algumas pessoas segurando essa bandeira. Não é fácil, mas não é impossível. Acredito que não vai parar, nós não vamos ficar encalhados porque alguém tá ameaçando, porque a ameaça é grande, vem de longe, a gente vem nessa luta há muito tempo. Hoje [dia 02 de janeiro de 2012] nós tivemos a felicidade de uma festa, a comemoração de 50 anos do Sindicato [dos Trabalhadores Rurais do Crato]. Cinquenta anos de lutas, de desafios, 50 anos de muitos desastres, mas também temos algumas vitórias porque tem muitas pessoas segurando essa barra. Não podemos cruzar os braços diante dos obstáculos que vinham acontecendo e continuam, nós sabemos que temos muitas coisas que foram mudadas e minha esperança é que vamos vencer.

Todo otimismo de seu Juvenal foi para responder a sua neta Taniara e seu filho José, que quando interrogados sobre o futuro, responderam, respectivamente:

Se continuar a desvalorização tanto como é hoje do camponês, poderá até ser que os meus netos nem vão ouvir falar em camponês. Se ouvir vai ser só pela história mesmo, será uma coisa que irá ficar pra história, como os índios. Vai ser uma

cultura que vai ficar pra história. Assim como hoje em dia eu só soube dos índios Kariri pela história.

Acho que não vamos deixar muita coisa boa não. Pelo andar da carruagem, a tendência é piorar cada vez mais. O mundo em si não tem muito o que deixar pra meus filhos e meus netos. O trabalho de meu pai é uma sementezinha que sendo bem regada, ela pode dar bons frutos. Se não vencer o que tá ruim, pelo menos andar em patamar mais igual.

José Artur e dona Bastinha confirmam seus fortes laços familiares e, respectivamente, se preocupam com o exemplo que deixam para filhos/as e netos/as:

o futuro é o seguinte: a gente hoje tem oito filhos e dezesseis netos, se eu pegar uma pequena propriedade que tenho e acabar ela com agrotóxico, com fogo, não dá certo. Deixo ao menos uma terra pros netos e pros filhos, porque outra herança a gente não tem. É esse o futuro que agente pensa, né? Tem aí uns filhos que é muito envolvido nesse trabalho, que sempre me ajuda, como o Evanildo que tem uma frutariuzinha, começou daqui e hoje tem umas coisinhas. Hoje tem mais coisa porque também vem de fora, mas a gente sempre fazendo um meio de hoje ou amanhã a gente formar uma frutaria orgânica. No momento não dá porque é pouca gente que tá trabalhando com o orgânico. Quando vai alguma coisinha daqui pra lá e diz que é de Zé Artur vende bem. Outro dia ele arrancou os coentros, era muito coentro... aí um caba me disse aqui: eita, cheguei lá em Evanildo ele tava os gritos: aqui o coentro aguado com água de coco. Os cabas ficaram assim: oxente, esse coentro aguado com água de coco? É porque é lá de pai, esse daqui não tem veneno. Aquilo ali ativa alguém, né? Porque tem gente que planta coentro e joga uma tal de uréia, que não sei como é, diz que é pra clarear a folha, e aqui clareia por conta da natureza, do solo. É isso aí que a gente quer deixar bonitinho.

O que a gente imagina em deixar pra família, os netos, os bisnetos, um dia quando a gente chegar a se mudar desse mundo para o outro, é eles chegarem aqui e dizerem: isso aqui foi meu avô, minha avó que deixou, fazia assim, ensinava a gente como é que podia fazer. É isso que a gente imagina. Porque se a gente for desgastar, um dia quando a gente desaparecer daqui não deixa exemplo nenhum pra eles. Eu acho que isso aí é um exemplo que a gente vai deixar. Aí tinha umas matas e eu cansei de ver uns tios meus dizerem: isso aqui vai ficar pra quando um dia meus netos procurar o que é uma mata saber o que é. E hoje em dia acabaram as matas, tá só a terra morta e eles não vão chegar a conhecerem o que é essa mata onde tinha lá. E aqui a gente tá atrás de conservar pra ver se um dia, com o reflorestamento, deixa alguma coisa na terra.

Seu filho Evanildo diz:

O futuro que a gente pensa é o da criançada nova. Hoje tem muitos jovens que não participa desse trabalho florestal porque não tem a pessoa que ensine. Mas eu acho que o certo, o futuro das crianças pra frente, é os pais plantar de agrofloresta pra cobrir esse deserto que tá no mundo pra eles ficarem mais felizes futuramente. É só isso que eu tenho a dizer.

Para o futuro, o incansável Jeová também é esperançoso quanto à continuidade do seu trabalho:

alguém deve continuar esse trabalho que a gente faz, ou pouco ou muito. Porque na marcha que nós vamos, acho que vai ser obrigado as pessoas mudarem o sistema de trabalho porque a terra tá empobrecendo cada dia mais. O solo tá ficando pobre e

quando o solo fica pobre, o homem também fica pobre. Então vai ter que mudar. Ou que queira ou que não queira, futuramente vai ter que mudar.

E José Padre, em sua simplicidade, demonstra uma grandeza sem tamanho:

Eu considero que daqui a alguns anos, que eu não vou alcançar, mas já tô começando a alcançar, né? Porque quando eu comecei a plantar pequi nessa mata, o cara dizia: rapaz você é bobo, isso aí não vai servir pra você. Eu dizia: não rapaz, isso aqui eu não planto só pra mim não, eu planto é pros outros. Então isso aqui, quando eu viajar pra outro canto, vai ficar pra quem ficar aqui. Vai ficar o pequi, vai ficar a jaca, vai ficar a manga, vai ficar a tangerina, a laranja... quer dizer que tudo vai ficar. Então se eles que ficar entender que só tem aquilo porque eu plantei e for continuando, cada vez mais vai melhorando. Mas se entenderem que não vale nada, podem acabarem, podem derrubarem. Porque tem muita gente que fala que eu sou besta porque trabalho desse jeito, mas aí o cara não entende que é porque ele só pensa nele. Ele não pensa num filho, não pensa num neto, não pensa em ninguém, né? Porque isso aqui não serve só pros netos e nem os filhos da gente. Serve pra outras pessoas de fora. Eu tô com 73 anos e conheço essa serra bem. Se meus pais têm trabalhado nesse sistema, aqui era um lugar dos ricos. Se não dá de tudo, mas dá um bocado de coisa. Eu acho que tenho mais coisa que muito vizinho, é uma grande diferença se você comparar. Quando eu cheguei aqui, vizinho tinha um sítio de caju, o dono dele morava no Juazeiro, ele vinha só colher. Ele vinha com a família buscar as castanhas. Aí quando ele veio embora do Juazeiro pra cá, eu tava começando. Ele viu meu serviço e dizia: rapaz deixa de ser besta, como é que tu vai trabalhar nesse trabalho? Eu falava pra ele fazer assim também e ele dizia: não, eu vou brocar e queimar e plantar mandioca. Eu dizia: rapaz, você fazendo do jeito que eu tô fazendo, nem vai matar o caju e vai colher o feijão e a mandioca. Porque eu plantei e colhi, né? Aí ele disse que não ia fazer, ele largou a foice, derrubou tudo e vá ver hoje? Já tá com uns seis anos que foi roça e você vê como é que tá, os cajueiros acabou-se, tá só a capoeira. Aí no fim, hoje, eu vejo os filhos dele vem aqui e apanha coisa no meu terreno. Isso não é errado? Eu faço isso? Você não vê um meu sair daqui pegando coisa em canto nenhum.

É pelo compromisso com a sustentabilidade comunitária e ecológica que o florescimento dos Sistemas Agroflorestais entre camponeses/as no Cariri tem o potencial de beneficiar as futuras gerações, à medida que substitui “o vazio do futuro segundo o tempo linear (um vazio que tanto é tudo como é nada) por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através das actividades de cuidado”, conforme sugere Santos (1999-2001, p. 21) ao propor a sociologia das emergências para contrair o futuro e expandir o domínio das experiências sociais possíveis, em oposição à *razão proléptica* – “a face da razão indolente quando concebe o futuro a partir da monocultura do tempo linear” (*Idem*, p. 21).

“Enquanto a sociologia das ausências expande o domínio das experiências sociais já disponíveis, a sociologia das emergências expande o domínio das experiências sociais possíveis” (SANTOS, 1999-2001, p. 27), ou seja, das expectativas sociais e com ela busca-se

uma relação mais equilibrada entre experiência e expectativa, o que, nas actuais circunstâncias, implica dilatar o presente e encurtar o futuro. Não se trata de minimizar as expectativas, trata-se antes de radicalizar as expectativas assentes em possibilidades e capacidades reais, aqui e agora. (SANTOS, 1999-2001, p. 25).

Segundo a sociologia das emergências (*Idem*), a multiplicidade e diversificação das experiências possíveis se revelarão através de alguns campos sociais, dos quais destacamos três: *experiências de conhecimentos* – que se pauta na existência de diálogos e conflitos possíveis entre diferentes formas de conhecimento, sendo o diálogo entre a agricultura industrial e a agricultura camponesa ou sustentável uma das ricas possibilidades desse campo; *experiências de desenvolvimento* – que compreende os conflitos e diálogos possíveis entre formas e modos de produção diferentes, e aqui os sistemas agroflorestais surgem como modo possível e disponível nas margens do modo de produção capitalista; *experiências de comunicação e de informação*, que promovem

diálogos e conflitos possíveis derivados da revolução das tecnologias de comunicação e informação, entre os fluxos globais de informação e os meios de comunicação social globais, por um lado, e, por outro, as redes de comunicação independentes transnacionais e os media independentes alternativos. (SANTOS, 1999, 2001, p. 29).

Diante dos apelos do *espaço maquinizado* ressaltado por Santos (2006) ao se referir às características do *meio técnico* que se impõe no jogo de relações de força entre hegemonia e contra-hegemonia, estabelecendo ritmos cada vez mais velozes aos seres humanos, ao ponto de ameaçar em grande parte sua natureza interna tanto quanto a exterior, Santos (1999-2001) destaca a necessidade do diálogo, das trocas de experiências a fim de favorecer a pluralidade. Muitos, infinitos são os diálogos possíveis. Realizá-los exige ousadia, coragem, não acomodação, fé na utopia.

Na sombra de suas agroflorestas, as famílias camponesas pesquisadas vivenciam esse desafio. Favorecem a conversa entre modos de produção ancestrais e modernos, entre saberes científicos e populares, entre redes locais e globais de produção de conhecimento, entre as gerações de pais, filhos/as e netos/as, para que no futuro, como nos ensina Bosì (1994), os avós não sejam esquecidos e sua memória seja uma ponte confiável para um caminho sustentável. É da essência de sua práxis comunicativa, o cuidado com a vida.

3.4.1 ACB e camponeses/as – trinta anos de parceria na construção de um Cariri livre de amarras

A resistência camponesa que floresce no Cariri, tem sementes de diversas matizes. Nesse espaço muitas vezes se encontraram e encontram para celebrar e promover a utopia ambiental de que fala Leff (2001). Há trinta anos, atua em comunhão com os camponeses e camponesas, a Associação Cristã de Base (ACB), fundada em 04 de julho de 1982, após anos de germinação silenciosa no seio do movimento de base da Igreja Católica, através da Fundação Padre Ibiapina, ligada à Diocese de Crato.

E não há ninguém melhor do que os/as próprios/as fundadores/as da ACB para contarem essa história. Francisco de Assis Batista, uma dessas pessoas, dá pistas de como essa semente foi germinando:

Em 72, lá em Milagres, fundaram o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e no final de 72 fundaram uma delegacia sindical no Valdevino [sua comunidade de origem] e nessa delegacia eu me filiei como trabalhador rural e já fui secretário. Eu sempre gostei, porque a gente não teve como estudar, estudamos só a 3ª e 4ª série primária, aí não tinha mais aula, era muito distante da cidade, mas eu sempre gostei de buscar informação. Portanto, que no sindicato eu comecei a participar e fiz alguns cursos e conheci a Fundação Padre Ibiapina, participei da Escola de Líderes Rurais (ELRU) durante algum tempo e com o fechamento da escola, a gente já tinha um trabalho na região, aí fundamos a ACB. Isso tudo na condição de voluntário. A fundação oficial foi em 82, mas desde 79 já sabíamos que era uma necessidade criar uma outra coisa e quando foi em 80 que a ELRU fechou, a gente já tava no processo e acabamos fundando a ACB em 82. Como a gente veio da Escola de Líderes Rurais, então a proposta da ACB era a convivência no semiárido, como o agricultor poderia viver bem e ter uma vida mais decente na zona rural, sem ter que sair do seu lugar. Essa foi a luta que direcionou todo o trabalho da ACB, foi como a gente conviver respeitando, é claro tirando a nossa sobrevivência, tendo uma vida mais digna, e preservando o ambiente pras futuras gerações. Essa é uma preocupação que vem desde muito tempo.

Maria Socorro da Silva, outra fundadora da entidade, inicia seu depoimento fazendo a leitura dos avanços conquistados nesses 30 anos de atuação da ACB:

Tem algumas questões que a gente tem muito presente, por exemplo, a questão organizativa do campo na região. Não quero dizer com isso que a gente fez tudo, mas com toda certeza o processo organizativo dessa região do Cariri a gente esteve no meio, acompanhou, ajudou. Quando a gente começou era esse o nosso foco, o processo de organização das comunidades. Para criação das associações era a nós que o povo recorria, para discutir problemas de gestão e temáticas. Porque também a gente era muito presente no campo. E nós também éramos pessoas que em sua maioria tinha vindo do campo.

O fato de serem camponeses/as ou filhos/as e netos/as de camponeses/as é um diferencial importante do grupo que fundou a ACB. Conhecedores/as da realidade que se

propunham a transformar, sabiam quais desafios enfrentavam e se lançaram no caminho. O desafio maior da época? Mais uma vez nos conta Maria Socorro:

Era o processo de organização dos trabalhadores. A gente tava entrando num processo democrático, entre aspas, final de ditadura, aquele momento de abertura de 79. E era muito difícil porque o pessoal vinha daquela cisma ainda, todo mundo tinha medo dessas coisas que eles achavam que não era seguro, que era coisa de outras correntes, que não era do lado direito, não era certo, que tava incutido na cabeça deles pelos governantes e pela própria igreja. Aquela visão de que essas coisas têm que esperar que Deus queira, tem sua hora. E aí o povo, além da pobreza e das necessidades básicas pra sobrevivência, era mais pobre ainda na questão do conhecimento, da leitura da realidade, de entender a conjuntura daquele momento. Era uma coisa muito pesada e a gente era feito doido, desviado do caminho. Nós não nos preocupamos em dar resposta, continuamos fazendo onde era possível. Onde não era, a gente não insistia.

Manoel Jorge Pinto da Franca, que trabalha na ACB desde 2001, sendo hoje seu coordenador geral, relembra momentos históricos da entidade:

A ACB, desde sua fundação, coloca-se em apoio aos movimentos sociais, tendo desempenhado importante papel na ocupação e posterior posse de uma área pertencente à Empresa de Pesquisa Agropecuária do Ceará em Milagres, empresa atualmente extinta. Desempenhou importante papel apoiando o movimento de ocupação das terras históricas do Caldeirão do Beato José Lourenço, onde hoje se consolidou o Assentamento 10 de Abril, na cidade do Crato. Outro momento de participação da ACB foi a discussão e ocupação das terras onde atualmente está situado o Assentamento São João, na cidade de Antonina do Norte. Vale destacar que atores como Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Ceará, Comissão Pastoral da Terra, Sindicatos dos Trabalhadores Rurais e outras entidades tiveram também sua participação e foram importantes nas conquistas realizadas pelos movimentos sociais, nestes últimos anos no Cariri e no Ceará. (FRANCA, 2004, p. 30).

Franca tocou num problema que é crucial, o acesso à terra ou à posse da terra, já ressaltado antes como um dos elementos essenciais para manutenção das famílias no campo. Quem também fala sobre esse tema é Batista, já caracterizando o público alvo com o qual trabalham:

A ACB trabalha com agricultores que, na maioria, não tem terra ou tem pouca terra. Quando não tem terra fica muito difícil e geralmente quando conseguem as propriedades são pequenas áreas e geralmente são áreas mais difíceis de acesso, menos férteis pra agricultura, com problema de água etc. E aí a gente teve que descobrir, nessas áreas, o que é possível fazer e também o que é possível aproveitar do que já existe. Tem muita coisa que já existe e os agricultores não sabiam, e, às vezes, destruíam, cortavam pra plantar uma cultura diferente. Por exemplo, você cortar aroeira, marmeleiro pra plantar feijão e perdia a florada pra criação de abelha, que poderia dar mais lucro do que a cultura que ele podia produzir ali. Então, o que é que a gente pensou? No sistema agroflorestal a gente aproveita o potencial da propriedade do pequeno agricultor, pra ali dentro ele tirar o sustento dele e ver também outras formas, com maior diversidade.

Na caminhada, Maria Socorro relembra um fato marcante. Já naquela época, quando se dava a entrada do pacote tecnológico no Cariri, via ação governamental, alguns camponeses/as resistiram, questionando o modelo e demonstrando a riqueza de sua compreensão ambiental. Nesse momento se percebe viva e pulsando, em alguns camponeses/as, a memória biocultural, ressaltada por Barrera-Bassols (2011). “Uma coisa, puxa outra”, se diz popularmente. E foi assim que, paulatinamente, a ACB aderiu ao modelo agroecológico e aos sistemas agroflorestais, e vem, ativamente, construindo uma teia de interrelações entre atores do campo e da cidade, tendo como princípio maior o compromisso radical com a vida.

E nesse momento a gente foi vendo alguns vieses, observando alguns agricultores que faziam do jeito mesmo que eles estavam acostumados. A gente foi vendo que a assistência técnica oficial que existia, entre aspas, para os ricos latifundiários e donos de gado, era uma assistência técnica mais voltada mesmo pra esse pessoal e orientava a questão do uso do veneno, da queimada, da monocultura, o pacote industrial. Aí nós começamos a dar atenção pra alguns agricultores que começavam a dizer: eu não vou por aí, que eu não tenho dinheiro pra comprar veneno, minha área de terra é pequena e nela eu não vou fazer um campo de algodão ou de arroz, porque eu boto tudo no mesmo lugar e eu tiro tudo. Faziam isso não por um entendimento de que isso faria a questão da recuperação, mas por uma própria necessidade. Inclusive meu próprio pai dizia pro pessoal da Ematerce: não vou plantar um campo de algodão porque onde eu planto o campo de algodão eu posso plantar o milho, o feijão, a fava, a melancia, o jerimum, o gergelim e eu tiro de tudo. Aí eles diziam: mas o senhor não vai ter uma boa produtividade, não vai tirar muita coisa, não vai encher o bolso de dinheiro. Não tô preocupado, quero saber se eu vou ter o que eu preciso, ele dizia. Então fomos aproveitando esses momentos e também buscamos a nossa própria formação, principalmente prática. Fizemos vários cursos sobre essa questão das tecnologias alternativas junto ao Esplar [ONG sediada em Fortaleza], tivemos vários cursos interessantes e na própria região, até a gente entrar na história dos sistemas agroflorestais. Aí quando a gente foi conhecer essa experiência nova na Bahia [desenvolvida pelo pesquisador e agricultor suíço, Ernst Götsch, no sul daquele Estado], a gente já sabia que outras práticas poderiam ser adotadas na agricultura, que o uso indiscriminado do veneno não dava certo e a gente partiu também de uma observância da questão das sementes. Que a gente observou que os agricultores que tinham suas próprias sementes quando batia a chuva eles estavam plantando, então tinham mais resultado do que quem esperava pelas sementes do governo e naquele tempo era mês de fevereiro quando eles despachavam as sementes. E com isso a gente criou algumas casas de semente que ainda hoje persistem. A gente motivou muito os agricultores que já tinham o costume pra que eles fizessem isso na própria casa e lá no Triunfo mesmo, apesar de terem a casa de sementes, muitos agricultores têm também em casa. E de lá pra cá a gente veio! Depois que a gente viu a experiência lá da Bahia, do Ernst, os meninos participaram de um curso lá, depois ele veio pra cá e fez alguns cursos, aí a gente viu que esse era o caminho, a prática mais adequada pra recuperação do solo, pra produção diversificada, pra proteção do próprio ambiente, pra melhoria do clima. Isso tá beirando os 17, 18 anos.

Sobre os resultados dessa atuação junto aos camponeses ela coloca:

Em termos econômicos, do dinheiro mesmo, não é lá tanto. Mas se a gente for quantificar o alcance de toda a proposta, do que são hoje essas terras que entraram nesse projeto, da vegetação que tem nesse campo, a própria visão dos trabalhadores,

o tipo de vida que eles levam hoje... eu acho que não tem dinheiro que pague. Ninguém pode quantificar. Isso é uma coisa que todos nós, quando falamos, ficamos emocionados. Pra nós a questão dos sistemas agroflorestais é uma forma de conviver com a terra, de garantir segurança alimentar e recuperar de fato a terra, você não queima, você não devasta, maneja essa área e você vai colocando elementos na terra que leva à sua recuperação, enquanto isso você vai tirando os produtos para sua manutenção. Como eu ia dizendo, é a questão da própria sobrevivência. A gente não pode dizer que foram muitos os agricultores que entraram nessa. A gente tem um grupo mais avançado, temos também os que entraram pelo extrativismo. Agregada a essas ações do sistema, eles vão criando também pequenos animais, outros lançam mão da questão da apicultura. Por exemplo, a área de Milagres, da família de Batista [seu esposo], há mais de 20 anos que eles não queimam e eles não têm história de seca porque tem a criação de abelha e tem o habitat próprio pra essas abelhas, eles têm a florada garantida, têm a área. Então são resultados assim que a gente avalia como bons, como positivos. Tem uma área que você pode produzir a verdura, pode ter fruteiras, pode ter seu milho, feijão, tem também a questão do pasto e ainda sobra cultura pra ser incorporada à terra.

No cotidiano, Maria Socorro ressalta que o enfrentamento do modelo hegemônico é difícil:

A questão da agricultura propriamente convencional continua ainda, apesar de existirem alguns técnicos que escutam a gente e observam essa questão e tentam também fazer diferente, a gente não vai generalizar. Mas continua com o pacote tecnológico, porque aqui no Brasil a gente sempre teve a política agrícola só voltada para o dinheiro, pros interesses das grandes empresas produtoras, dos técnicos, de grandes latifundiários e nesse rolo aí entra tudo.

Entre alguns dos próprios camponeses agroflorestais que a ACB acompanha, sobrevivem resquícios do modelo convencional. Um deles é José Padre, que duvidava muito da eficácia do sistema agroflorestal e hoje, apesar de ter aderido ao mesmo e reconhecer suas qualidades, ainda mantém práticas contraditórias. O exemplo de José Padre demonstra, claramente, o caráter híbrido da cultura e também o quanto é difícil fazer a transição agroecológica, diante das pressões econômicas, políticas e culturais do modelo convencional. O depoimento de Maria Socorro nos deixa muitas reflexões:

O próprio Zé Padre que ainda vai pra lá e pra cá, eu estive em alguns momentos com uns grupos lá e percebo seu crescimento. Eu que ouvi Zé Padre me apurrinhar nas reuniões, ficava lá sentado e dizendo: só nasce se queimar, tem que queimar! Enchia o saco da gente. Quando a gente chegava lá e tinha alguma muda pros outros meninos que iniciavam as experiências, ele ficava arruando e querendo. Dizia: me dá uma muda dessa? Aí eu perguntava: mas pra que você quer? Ele respondia: não, me dê! Aí quando a gente viu, ele estava com uma área bastante significativa, toda tratada do jeito que a gente orientava sem queimar, mas ainda do jeito dele. Ele dizia que estava ajudando a terra. E eu tive dois momentos muito importantes com ele. Quando nós levamos grupos de alunos, eu me surpreendi porque ele deu aula. Apesar disso ele é um agricultor que vacila pra lá e pra cá. Essa coisa da transição, pra ele tá sendo muito difícil. Pra Zé Artur foi muito rápido, ele entendeu aquilo ligeiro e foi. Zé Padre agora inventou de criar alguns animais, comprou vacas, e um dia desses a gente passou lá e eu o questionava. Ele chegou ao ponto de dizer: mesmo que não dê certo, era um sonho que eu tinha. Quer dizer, desde quando que ele tinha esse sonho? Trabalhou muito tempo com quem tinha gado e tinha o sonho de ter o próprio gado! É preciso que ele quebre a cara com aquilo. E segundo um

vizinho dele, ele tá já quebrando a cara pra poder entender. São essas coisas que a gente vai observando. O Zé Artur, por exemplo, a área dele é visitada por ninguém sabe por quantas pessoas, só se pegar o livro dele e contar, e ele praticamente dá aula. É uma coisa muito interessante.

Outro importante aspecto do trabalho da ACB, ressaltado por Maria Socorro, é a perspectiva de gênero, através da qual trabalham o empoderamento das camponesas e a equidade entre homens e mulheres:

Por dois anos eu coordenei esse projeto, o Agroflorestação recuperando ambientes⁵², e eu vi pessoas acordarem. Você escuta depoimentos interessantes e o que é engraçado é que teve lideranças, dentro de dois anos, de simples dona de casa, que dizia: sim, sim, amém, tá bom, sim senhor, meu marido, que passou a ser produtora de hortaliças, vendendo numa feirinha, e a coordenar uma feirinha em Ponta da Serra. Hoje é líder comunitária! É uma transformação muito grande, do ponto de vista humano! Quem viu a fala dela no início, acanhadinha, pra você vê hoje... Isso fica pras próximas gerações! Ela tem uma filha que a acompanha direto na feira. Muito interessante!

Como há uma conexão entre todas as coisas, numa abordagem sistêmica, através do projeto “Agroflorestação recuperando ambientes”, paralelamente às questões de gênero, ambiental e cultural, Maria Socorro diz que se trabalhou também o aspecto econômico:

Esse projeto acho que oportunizou muito a melhoria da nossa feira⁵³. Ano passado [2010] só houve três chuvas por aqui, mas foi o primeiro ano que a feirinha não teve falta de produtos de agosto a dezembro, mesmo com o inverno não tendo sido tão bom. Consequência de uma recuperação ambiental e esse aprendizado as pessoas tiveram, porque com o projeto a gente teve condições de dar um acompanhamento melhor. Foi muito interessante esse resultado, inclusive alguns já expõem suas áreas pra visitação, já dão entrevistas, colocando o que pensam, o que aprenderam. Pra nós isso é importante. Não importa a quantidade. Se todo mundo entrasse nessa, oxe, era uma beleza! Mas não entra, é um processo lento, você vai de acordo com a cabeça de cada um, o nível de cada pessoa, alguns são mais rápidos, outros são mais lentos. Isso vai de acordo com as pessoas, eles que vão descobrindo, eles que vão entendendo, eles que vão aprendendo. Até a gente mesmo aprende com eles, e muitas coisas a gente descobre já depois de um certo tempo.

Para realizar o trabalho de assessoria junto aos camponeses/as, a ACB desenvolveu uma metodologia que associa o processo produtivo à educação e construção da cidadania, guardando ainda semelhanças com a filosofia do trabalho de base dos grupos ligados à Teologia da Libertação na igreja católica. Franca (informação verbal)⁵⁴ fala sobre a

⁵² O projeto foi patrocinado, em duas edições, pelo Programa Petrobras Ambiental e teve como espaço de atuação quatro distritos do município do Crato. Na primeira edição o projeto teve o nome de “Agroflorestação na Recuperação de Solos e Matas Ciliares” e abrangeu 18 comunidades nos distritos de Santa Fé e Monte Alverne, entre dezembro de 2004 e março de 2007. A segunda edição teve o nome de “Agroflorestação Recuperando Ambientes” e envolveu 26 comunidades dos distritos de Campo Alegre e Ponta da Serra, entre dezembro de 2007 e março de 2010.

⁵³ A subseção *As feiras enquanto espaço de comunicação e sustentabilidade* traz mais informações sobre a feira.

⁵⁴ Em entrevista no dia 03 de janeiro de 2012.

estruturação da entidade e as mudanças por que vem passando ao longo do tempo, sobretudo em função das fontes de financiamento:

No primeiro momento tinha a Secretaria de Educação para Cidadania e Secretaria de Produção Agrícola, uma com o componente mais de educação e metodologia e a outra com o componente mais de assessoria técnica. Com as mudanças de estatuto, as mudanças de formato da ACB, isso foi mudando um pouco. Criaram-se os programas e dentro dos programas os projetos e aí esse trabalho que era da secretaria de produção agrícola passou a ficar dentro dos projetos. Esse formato de secretaria de produção agrícola era muito bom quando a gente tinha financiamento internacional porque a gente tinha mais flexibilidade de recursos, podia dar assessoria a um grupo de Potengi, de Nova Olinda, do Crato. Então, como era mais flexível, um projeto maior, com possibilidade de remanejamento, a gente atendia dessa forma. Depois, com o formato de projetos, a gente acabou tendo que cumprir com a exigência de cada projeto, não tinha a possibilidade de atender a toda a região. E hoje continua assim. Nós temos os projetos, a gente atende de acordo com eles, mas com os recursos mobilizados internamente a gente acaba apoiando de forma pontual outras ações. Por exemplo, no caso das feiras, mesmo não estando ligado a nenhum projeto mais da ACB, damos um apoio institucional. Pra nós as feiras têm uma importância e a gente não pode deixar de apoiar, mesmo não sendo um apoio regular, sempre que necessário as feiras são apoiadas com recursos da ACB.

A respeito da questão financeira e da organização de trabalho por projetos, Jeová de Oliveira Carvalho, que também está entre os/as fundadores/as da ACB, levanta um aspecto importante da entidade, o fato de poder contar com a dedicação apaixonada de seus/suas fundadores/as:

A gente não se liga muito a projeto, por exemplo, agora eu tô sem projeto, tô sem nem um dinheiro da ACB e num tô aqui com vocês?⁵⁵ Pra mim, é um ponto forte da ACB. Acho que a maioria, não os novos, mas os antigos como eu, o Bastista, por exemplo, é um fã da ACB, ele não sai de lá nem que a vaca tussa e isso é bom, né? Se pensar só em projeto não faz, não continua o trabalho da ACB, porque tem época que não tem projeto. Aí nós vamos parar? Vamos fazer o que? A ACB, por exemplo, a gente começou sem dinheiro, era um grupo que não tinha dinheiro, não tinha nada. A gente cotizava, fazia uma reunião era com o dinheiro da gente, um levava uma melancia, o outro levava um jerimum, o arroz, a farinha, o feijão, e aí a gente fazia os encontros com mais de 100 pessoas se cotizando. Por isso que não é um problema. Dinheiro é problema, mas não é isso que vai acabar o nosso trabalhar não.

Na metodologia de trabalho da ACB, Maria Socorro ressalta o papel da comunicação interpessoal:

Isto é um cabedal de informação que a gente foi disseminando... eu acho que o nosso trabalho leva as pessoas a uma troca. A gente não chega lá com tudo pronto. A gente vai fazer uma oficina e nunca se preocupa de levar um monte de papel pra esse pessoal ler. Depois que trabalha aquela temática é que a gente dá alguma coisa pra subsidiar aquela temática. Então a gente faz uma troca de saberes.

⁵⁵ Nessa ocasião Jeová foi o membro da ACB que guiou a visita de campo de estudantes do curso de Geografia e do PRODEMA da UFC aos sítios de camponeses/as agroflorestais no Cariri, em maio de 2010.

Sobre a metodologia Franca (2004, p. 31, 32) acrescenta:

A metodologia do trabalho participativo, realizada através de cursos, oficinas, seminários, palestras, encontros, visitas de intercâmbios, acompanhamentos e assessoria a grupos de agricultores(as), mulheres, jovens, associações e federações de associações, apontou para a entidade a necessidade de se trabalhar propostas sustentáveis tanto do ponto de vista das iniciativas individuais como dos grupos trabalhados. A ACB passa a trabalhar nas comunidades uma proposta integrada de cidadania e de sustentabilidade econômica, social, ambiental e cultural. [...] Esse caminho percorrido pela entidade tem a função de realizar um trabalho onde as pessoas sintam-se parte do processo de criação participativa, ou seja, sintam-se atores do processo de construção de sua própria realidade.

Há na entidade a consciência da necessidade e importância das parcerias, da realização de articulações locais, regionais, nacionais e internacionais com a sociedade civil, instituições públicas e governos para fortalecimento e sustentabilidade do trabalho que realizam, segundo Maria Socorro:

Outra coisa que eu acho interessante é a questão das parcerias e de tá sempre presente nos movimentos, participando dos conselhos, porque a experiência que a gente vive com os agricultores a gente vai socializando com outros grupos, com outras pessoas, com outras entidades e como o saber é uma troca, a gente aprende muito com os outros e acredito que os outros também observam as experiências que se colocam. Acho que é mais ou menos isso que é a ACB, é uma escola, é uma universidade. A ACB é uma escola não só pro agricultor, mas pra nós também, quando eu digo escola eu me refiro mais a nós.

Entre as entidades e parceiros importantes da ACB, em debates e reuniões regionais estão, conforme Franca (2004): Fundação de Desenvolvimento Tecnológico do Cariri (FUNDETEC), Universidade Regional do Cariri (URCA), Universidade Federal do Ceará (UFC), Faculdade de Ciências Agrárias de Araripina (FACIAGRA - PE), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Serviço Brasileiro de Apoio a Micro e Pequena Empresa (SEBRAE), Cáritas Diocesana, Comissão Pastoral da Terra (CPT), Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), ESPLAR – Centro de Pesquisa e Assessoria, Centro de Estudo do Trabalho e Assessoria ao Trabalhador (CETRA), Centro Educacional São Francisco de Assis (CEFAS - PI), Centro de Assessoria e Apoio aos Trabalhadores e Instituições Não-Governamentais (CAATINGA - PE), Fundação Cultural Educacional em Defesa do Meio Ambiente (CEPEMA), Centro de Desenvolvimento Agroecológico (CENTRO SABIÁ - PE), Federação dos Trabalhadores e Trabalhadoras da Agricultura do Estado do Ceará (FETRAECE), Secretaria de Agricultura e Recursos Hídricos do Crato, Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais do Crato, entre outras entidades de atuação local e estadual.

Ainda segundo Franca (2004), a ACB já contou com apoio e recursos de organizações internacionais de cooperação como o Serviço Alemão de Cooperação Técnica e Social (DED), a Ação Agrária Alemã, a Inter-American Foundation (IAF), Associação Recife-Oxford para a Cooperação ao Desenvolvimento (OXFAM) e Broederlijk Delen (BD). E em âmbito nacional houve contribuição de entidades como a Coordenação Ecumênica de Serviços (CESE), a Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) e do Programa Petrobras Ambiental.

Em termos de articulação regional, estadual e nacional, com vistas a interferir na construção de políticas públicas, a ACB tem participação ativa no Fórum Araripense de Prevenção e Combate à Desertificação e no Fórum Cearense Pela Vida no Semiárido, que funciona como a ASA Ceará, ligado à Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA). Sobre a participação da ACB na ASA, Franca coloca:

A ACB hoje ocupa a coordenação executiva da ASA Ceará, faz parte do Fórum Araripense, nosso fórum microrregional, e junto com o Cetra faz parte da coordenação executiva nacional da ASA. A ASA tem uma atuação muito ampla na questão da convivência com o semiárido, da agroecologia, do acesso à terra, da segurança hídrica, da segurança alimentar. O P1MC [Programa Um Milhão de Cisternas] e o P1+2 [Programa Uma Terra e Duas Águas] são programas que a gente usa o artifício da captação de águas, das cisternas, pra trabalhar outras temáticas. Possibilita nossos encontros de avaliação, os encontros microrregionais, a capacitação das comissões municipais, a capacitação dos pedreiros, tudo isso é uma estratégia de fazer mais coisas com o recurso que está determinado pra um programa de captação de água das chuvas. E com o P1+2 ampliamos para o que chamamos de segunda água, que é a água pra produção: o sistema calçadão, barragem subterrânea, a bomba d'água popular e outras tecnologias sociais que a gente usa pra fazer muito mais coisas. A partir disso vem a produção, vem a comercialização agroecológica com as nossas feiras e as bodegas [populares]. Então, não se limita à simples captação das águas, vai além. Acho que uma coisa importante da ASA é que a gente acabou com esse discurso da seca. A seca pra nós é um fenômeno e a gente tem que aprender a conviver com a nossa região, com o nosso semiárido. Isso a gente não ouvia falar antigamente. A ASA [criada em 1999] deu esse toque pra sociedade, de que a gente precisa conviver com essa realidade. A ACB esteve na criação da ASA.

Jeová diz como se dá na prática o trabalho de formação nas comunidades, relacionado à segurança hídrica:

O trabalho com as cisternas iniciamos com apoio do exterior e construíamos poucas cisternas. Depois que as ONGs fundaram a ASA foi que o programa de cisternas, o P1MC, se tornou uma política pública para o semiárido brasileiro. Hoje foi um avanço muito forte, através das ONGs. Nós fizemos umas contas nos cursos de Recursos Hídricos [RH]: o valor de uma garrafinha de água mineral é um real, uma cisterna tem 32 mil litros de água, daria 32 mil reais só pra encher uma vez, e a mão de obra pra encher uma cisterna dessa tem comunidade que levaria 90 dias. Nesse mesmo período de tempo, dá pra limpar roça grande sem colocar nem um pingote de veneno. Quer dizer, eu acho que mudou a vida completamente. Depois disso tem a questão da saúde. Por exemplo, na Chapada do Araripe o pessoal bebe água de barreiro onde tem as fezes dos animais domésticos, do gado e tudo. Eles são obrigados a usar aquela água pra beber, pra tudo. Hoje não, tem as cisternas. A gente

sabe que tem algumas coisas que faltam, por exemplo, a água da cisterna tem que ser complementada com uma alimentação que tenha os sais minerais, porque a água da cisterna não contém muitos sais porque vem da chuva. Por isso a pessoa tem que comer batata, suco de palma, comer tapioca, amendoim, pra ter os sais minerais que necessita. Nesse trabalho sobre o uso da água, se trabalha também a educação alimentar. Nos cursos de RH eu sempre falo que pra você ter saúde tem que ter alimentação boa, porque vai beber uma água boa que não tem bactérias, mas tem a carência de minerais.

Em dezembro de 2011, a ASA e as instituições que a integram foram surpreendidas com o anúncio de encerramento da parceria que mantêm com o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) para realização dos programas P1MC e P1+2. Diante da pressão do governo para acabar com a parceria e destinar os recursos para que os estados e municípios realizem a instalação de cisternas de plástico nas comunidades rurais, a ASA mobilizou 15 mil camponeses/as de todos os estados do semiárido para uma manifestação pública na cidade de Petrolina (PE), no dia 20 de dezembro. A ACB esteve presente, juntamente com camponeses/as do Cariri. Segundo Franca, a tentativa de rompimento do governo federal

foi uma surpresa porque a ASA dialoga muito bem com o governo, pelos prêmios recebidos, pelo trabalho sério que vem fazendo. O CGU fez fiscalização nas organizações da ASA e não há nenhum problema de gravidade que desabone o trabalho que a ASA faz. Claro que existem algumas instituições que, às vezes, cometem erros e essas instituições devem ser punidas. O que a gente tem colocado é que a gente não pode ser colocado na mesma vala, na vala comum dos que estão ali de forma corrupta. Se estamos trabalhando bem, a gente não pode ser penalizado por isso. E o componente político, a mobilização, nós estivemos em Petrolina agora numa mobilização com 15 mil pessoas, conseguimos interditar a ponte Petrolina Juazeiro e mesmo que a mídia não tenha dado tanta notícia, o governo foi informado e surtiu efeito e a nossa expectativa é que se não conseguirmos o que a gente quer, nós vamos pra Brasília e a mobilização vai ser maior. Hoje tem uma reunião decisiva [dia 3 de janeiro], não podemos dizer que a coisa está certa, mas está bem encaminhada.

Entre os/as camponeses/as caririenses que participaram da manifestação em Petrolina, estava seu Juvenal:

Nós estivemos na manifestação em Petrolina, porque realmente aquilo é um retrocesso, é estranho. Aquilo que eu tava acabando de dizer aqui, que dentro dos grupos a gente tá tendo divergências. E temos que divergir mesmo e não aceitar coisa que está errada. Porque o que tá dando certo, alguém tá querendo desmanchar, já através de alguém que está lá e teve monopolizando o tempo todinho e pegou um ministério. Nós estivemos lá e o que colocamos foi o seguinte, se não for resolvido nada nós vamos pra Brasília. Porque realmente nós não podemos aceitar que seja retirada uma coisa que tá na mão do povo, pra ficar pra alguém monopolizar. Porque eles falam que tem corrupção nas associações e aí se for colocar para o poder público aí sim cai numa corrupção generalizada e que ninguém pode dar jeito. Nós não vamos aceitar isso, né?

Taniara, neta de seu Juvenal, demonstra como a atuação do avô contribui para sua formação política e cidadã, ao dar sua opinião sobre a atuação do MDS nesse caso:

É muito fácil alguém que tem poder maior, esperar o que uma pequena parte tá fazendo terminar e depois que tá prontinho, chegar e se apossar. É muito fácil, principalmente pra alguém que tem poder, no caso que tem dinheiro, porque hoje o que movimenta o mundo é o dinheiro, é a economia. Sobre esse conflito entre os camponeses e quem tem algo contra eles: eu acho que meu avô é só mais um guardião da natureza. Eu já vi gente chegar aqui de grandes universidades e ficar de boca aberta com esse sítio. E não é uma coisa muito grande, mas eles ficam de boca aberta com o cuidado que ele tem, como ele trata a natureza, ele trata como se fosse uma pessoa muito querida dele. Isso é uma das coisas que admiro muito nele.

Após a manifestação e as reuniões, a parceria com o MDS foi reafirmada e os programas seguirão em 2012. Esse fato recente demonstra como o cotidiano de trabalho da ACB e dos camponeses/as agroflorestais enfrenta desafios grandiosos diante do sistema hegemônico capitalista. Mas Jeová é esperançoso quanto ao trabalho que realizam:

Você sabe que uma cultura pra se mudar leva tempo. Hoje, o que eu percebo é que temos uma grande discussão na questão da agroecologia. Agora no meu entendimento, a ACB tem feito muito em muitas áreas onde já trabalhamos. Hoje já temos as agroflorestas e os quintais produtivos, onde a gente acompanha a produção dos agricultores, e temos incentivado muito. Acho que houve uma mudança de quando a gente começou pra cá e acho que não só na agricultura, como também nas escolas, nos meios de comunicação onde a gente tá levando essa proposta. Hoje a discussão é muito maior, tá muito acirrada e acho que daqui a um tempo vai mudar essa questão dos meios de produção.

O trabalho que a ACB realiza junto aos camponeses/as no Cariri, como bem falou Maria Socorro, não é passível de contabilização em termos numéricos ou econômicos, mas está deixando bons frutos para as futuras gerações. Por isso cai bem para falar sobre ele um poema de Manoel de Barros: “[...] Que a importância de uma coisa não se mede com fita métrica nem com balanças nem barômetros etc. Que a importância de uma coisa há que ser medida pelo encantamento que a coisa produza em nós”.

4 COMUNICAÇÃO, HEGEMONIA e CONTRA-HEGEMONIA

“En el siglo dieciséis, algunos teólogos de la iglesia católica legitimaban la conquista de América en nombre del derecho a la comunicación. *Jus communicationis*: los conquistadores hablaban, los indios escuchaban. La guerra resultaba inevitable, y justa, cuando los indios se hacían los sordos. Su derecho a la comunicación consistía en el derecho de obedecer. A fines del siglo veinte, aquella violación de América todavía se llama *encuentro*, mientras se sigue llamando *comunicación* al monólogo del poder.”
(Eduardo Galeano)

Após percorrer o caminho histórico de formação do campesinato no Cariri, tentando fazer as conexões entre o passado e o presente, ainda que já venhamos ressaltando as mediações articuladas pela relação entre comunicação, cultura e política na construção simbólica da realidade, há ainda a necessidade de discutir mais detidamente o papel da comunicação para a conquista de autonomia e em favor da sustentabilidade comunitária e ecológica dos/as camponeses/as agroflorestais. Dedicamos esta seção a esta tarefa.

Em seu livro *La condición humana*, Arendt (2010) discute aspectos da pluralidade humana no capítulo V, dedicado a pensar a Ação. Segundo ela, a pluralidade seria a condição básica tanto da ação quanto do discurso e teria o duplo caráter de igualdade e diferenciação. Igualdade na medida em que isto possibilita aos homens entender-se, planejar e prever suas necessidades e das gerações futuras, e distinção na medida em que “si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse” (*Ibidem*, p. 200). Seria mediante o discurso e a ação que os homens se diferenciam, de forma que para Arendt, “una vida sin acción ni discurso [...] está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres” (*Ibidem*, p.201). Mais adiante, ela associa a ação à realização da condição humana de natalidade e sugere que “el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes” (*Ibidem*, p.201). E o discurso, por sua vez, é relacionado à realização da condição humana da pluralidade, de viver como ser distinto e único entre iguais.

A imersão no pensamento de Arendt (2010) é basilar para discussão que aqui se faz acerca dos processos de comunicação na constituição do campesinato no Cariri cearense. A autora ilumina a discussão sobre a condição humana quando associa ação e discurso e a isto relaciona questões fundamentais como liberdade e pluralidade. Em qualquer tempo e lugar, o desenvolvimento da humanidade vai dar-se sob a conjunção destes fatores.

Diante do processo de colonização que se deu no Brasil, em que um grupo se fez hegemônico sob grupos socioculturais distintos, o jogo de relações de forças que conduziu a ação e o discurso de todas as partes envolvidas, embora tenha caminhado mais fortemente no

sentido de reduzir a liberdade e a pluralidade dos grupos marginalizados, não foi capaz de apagar sua memória histórica, como muitas vezes faz crer o discurso hegemônico. No Cariri, o universo indígena-camponês, enquanto parte constituinte das classes populares, traz em si tanto os traços da homogeneização cultural a que vem sendo submetido, quanto singularidades que o diferenciam e que por razões políticas são associadas a uma compreensão ingênua da realidade. Por muitos anos, essa diversidade foi ignorada nos estudos sobre comunicação.

No final dos anos 1960, estes estudos se baseavam numa concepção instrumentalista dos meios e se centravam no efeito dos processos (versão psicológico-condutista) ou na mensagem (versão semiótico-estruturalista). A partir de meados dos anos 1970, entra em vigor o paradigma hegemônico baseado num pensamento cientificista e daí surge a “teoria da informação”, quando a comunicação passa a ser definida como “transmissão de informação”, fragmentando o processo de comunicação. E deixando de fora a análise das condições sociais de produção do sentido e do poder, “elimina a análise das lutas pela hegemonia, isto é, pelo discurso que ‘articula’ o sentido de uma sociedade” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 292).

São as limitações que o modelo hegemônico carrega e os processos sociais da América Latina que estão transformando o “objeto” de estudo dos investigadores da comunicação (MARTÍN-BARBERO, 2003). Estes estudos contemplam hoje

uma nova compreensão do problema da identidade desses países e do subcontinente [...] porque a identidade não se choca apenas com a aberta homogeneização trazida pelo transnacional, mas também com aquela, disfarçada, do nacional, com a negação, a deformação e a desativação da pluralidade cultural constitutiva desses países. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.295).

Com base nessa compreensão, “o eixo do debate deve se deslocar dos meios para as mediações, isto é, para as articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais, para as diferentes temporalidades e para a pluralidade de matrizes culturais” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 270). Nesse sentido é que o estudo da socialidade vai para além do estudo dos meios, para evitar o reducionismo de uma visão míope sobre o processo comunicativo, complexo por excelência.

Não se pode ignorar que a realidade é constituída de diversidade, assim como a condição humana de pluralidade, conforme ressalta Arendt (2010). A concordância com essa compreensão faz com que o presente estudo busque na interdisciplinaridade entre diversos campos, uma forma de enriquecer a reflexão sobre a importância e o papel dos processos comunicativos na constituição e nas relações entre os grupos sociais. Cultura, Educação, Espiritualidade, Política, Economia, Ecologia. De que forma estes campos de conhecimento e

de construção simbólica da realidade se articulam e se materializam no cotidiano, senão através dos processos de comunicação? Dos desenhos rupestres ao estabelecimento dos primeiros dialetos, à superposição das línguas hegemônicas; do papel da oralidade na formação dos vínculos comunitários e da *memória biocultural* (Barrera-Bassols, 2011) à supremacia da escrita e da imprensa como formas de registro mais “confiáveis”; das ondas sonoras à expansão do audiovisual; das relações de proximidade à generalização das redes virtuais como possibilidades de relacionamento, de fazer parte com - o mundo tem presenciado e sido impactado pelos efeitos da velocidade e tecnologização dos meios de comunicação. Essas transformações interferem nas relações entre tempo e espaço de forma diferente em cada lugar, porque é no chão da existência cotidiana que estes meios vão dialogar com as heranças culturais de cada povo, suas relações econômicas e políticas, suas práticas espirituais, educacionais e ecológicas.

Por essa razão é que no presente estudo, a passagem do indígena ao camponês é analisada sob a perspectiva da mestiçagem e não da superação, como já foi ressaltado anteriormente, do estabelecimento de diálogo entre diferentes identidades culturais que se aproximam em suas diferentes temporalidades. Da mesma forma, a relação entre o/a camponês/a e a cultura de massa é vislumbrada com base nas mediações que se estabelecem entre grupos sociais distintos. Isto nos leva à necessidade de compreender a natureza comunicativa da cultura, “seu caráter de processo produtor de significações e não de mera circulação de informações, no qual o receptor, portanto, não é um simples decodificador daquilo que o emissor depositou na mensagem, mas também um produtor” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.299).

Nesse sentido se estabelecem laços entre os pensamentos de Arendt (2010) e Martín-Barbero (2003). Através das mediações articuladas pela relação entre comunicação, cultura e política vai-se desenrolar a ação e o discurso de homens e mulheres, mas é a força hegemônica ou contra-hegemônica destes que vai lhes assegurar maior ou menor grau de liberdade e, conseqüentemente, definir as condições de existência da pluralidade, de fato.

4.1 Homogeneização e comunicação de massa frente à força da diversidade

Na história recente da América Latina, os anos 1960 são marcados pela ideia limitada de desenvolvimento associado à de crescimento econômico. Por essa via se projetava resolver o problema da distribuição de bens, através do aumento da produção e do consumo de mercadorias, assim como a própria democratização das sociedades. De acordo com Sen

(2010, p. 168, 169), “as razões para adotar uma abordagem múltipla do desenvolvimento tornaram-se mais claras em anos recentes, em parte como resultado das dificuldades enfrentadas e dos êxitos obtidos por diferentes países ao longo das últimas décadas”.

Os meios massivos de comunicação são atores importantes nessa história, porque vão reforçar, ideologicamente, a voz e o pensamento das elites política e econômica que defendem, ainda hoje, uma visão compartimentada do processo de desenvolvimento, contrária, por exemplo, ao que Sen (2010) ressalta quando destaca a necessidade de expansão das liberdades, conforme sublinhado anteriormente. Nesse contexto,

o massivo passa a designar apenas os meios de homogeneização e controle das massas. [...] E de mediadores, a seu modo, entre o Estado e as massas, entre o rural e o urbano, entre as tradições e a modernidade, os meios tenderão cada vez mais a constituírem-se no lugar da simulação e da desativação dessas relações. [...] algo vai mudar, neles, enquanto tendência [...] no mesmo sentido que o desenvolvimento iria assumir: o crescimento esquizóide de uma sociedade cuja objetivação não corresponde a suas demandas. Só então a comunicação poderá ser medida em número de exemplares tirados pelos jornais e quantidade de aparelhos de rádio e televisão, sendo essa “medição” transformada em pedra de toque do desenvolvimento. Assim o proclamaram os especialistas da Organização dos Estados Americanos (OEA): não existe desenvolvimento sem comunicação. E o dial dos aparelhos de rádio ficará saturado de emissoras mesmo em cidades sem água corrente e os bairros de posseiros serão povoados por antenas de televisão. Sobretudo disto, antenas de televisão, porque esta representa a síntese das mudanças produzidas no massivo. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.261, grifo do autor).

Dentre os meios de comunicação de massa, a televisão que por muitos anos imperou absoluta, conseguiu distinguir-se tanto da imprensa quanto do rádio por sua extrema habilidade para absorver as diferenças e projetar um discurso homogeneizante. Com isso, “o que se impede é que o diverso nos detenha, nos questione, mine até o nosso mito de desenvolvimento, segundo o qual existe um único modelo de sociedade compatível com o progresso e, portanto, com o futuro” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.263).

É a associação direta entre meios de comunicação de massa e elites econômicas que vai favorecer um poderoso discurso de homogeneização cultural, de grande alcance. Diferentemente dos espaços da igreja e da escola, que apesar do modelo fortemente hierárquico/autoritário ainda proporcionam algum diálogo, o divisor de águas desses meios modernos de enculturação será a capacidade de manter, na maior parte do tempo, a hegemonia do discurso único, que vai relegar ao silêncio e ao esquecimento muitas experiências populares e seus modos de ser e viver diversos. Conforme seu Juvenal:

Nós não temos dinheiro pra pagar e aquilo é caro [aparecer na televisão]. Acho que não tem como aparecer, porque é um negócio pago e a gente não tem como. Eu acho que a casa de semente já tá aparecendo até demais, porque esse ano já vai aparecendo na televisão, na Globo, umas duas vezes, e uma na Verde Vale, porque

vieram aqui, mas é só um instantezinho, rápido. É bom, mas é só uma vez ali. Se o cara tá sonhando, quando se acorda não tem ninguém ali. Se fosse uma matéria paga passava todo dia.

“Nunca me vi ali”, diz José Padre quando interrogado sobre como ele avalia que o camponês é retratado pelos meios de comunicação de massa, especialmente na TV e no rádio que são os mais acessíveis a ele e sua família. Sobre o poder de interferência dos/as camponeses/as na programação destes meios, Jeová considera que “é muito difícil, porque são grupos que são ligados à economia que é difícil você ter intervenção. Você pode questionar, mas não muda muito não”.

As classes populares são vistas através destes espaços em algumas ocasiões. Na maior parte delas são enfocadas pelos vieses da pobreza e do abandono social, como vítimas; da crescente violência, como vítimas e/ou alvos; da ridicularização ou subestimação de sua cultura e forma de ser. “O camponês é retratado como ser inferior, que não tem recursos materiais, nem conhecimentos suficientes para se autogerir”, diz Maria Socorro, técnica da ACB.

Essa também é a percepção de grande parte dos membros das famílias pesquisadas quando falam sobre a forma como os meios retratam os/as camponeses/as. Em geral eles/as se referem à televisão. Segundo João, filho de seu Juvenal e dona Dursulina, a televisão “incentiva muito a produção que degrada, não dá ênfase para o modelo do meu pai”. No entanto, ele acha que deveria fazer “uma divulgação maior da realidade, não camuflada”. Algumas opiniões demonstram a força do veículo, ainda que sua credibilidade seja questionada: “o camponês devia assistir o jornal, mesmo que minta, mostra a realidade. Do Nordeste mostram duas coisas: a dificuldade e o sofrimento”, diz Cícero, filho de José Artur e dona Bastinha. Entre os netos do casal, as opiniões são de que os meios deveriam divulgar melhor a realidade do campo, falando bem e mostrando as vantagens. “A TV tá mudando um pouco, melhorando”, diz Géssica, que acredita que sozinha não pode interferir na sua programação, “mas em grupo, pela seleção do que assistir”. Já seu primo Emerson e seu irmão Gerson acreditam, respectivamente, que os/as camponeses/as são retratados “como pobres” e “como se fossem pessoas quase excluídas da sociedade”. Os dois acham que não podem interferir na programação.

Entre as esposas dos camponeses, dona Francisca não quis falar muito sobre o tema dos meios de comunicação de massa, mostrou-se insegura sobre isso em sua timidez. Já dona Bastinha ressaltou que pouco assiste televisão, porque “muitas coisas faz é destruir, deixa de dialogar. Os netos mais novos, uns são loucos por televisão, a gente incentiva pra não viver só

no pé da televisão e os pais e as mães castigam pra estudar. Os mais velhos já é internet e aí vai, já tem deles com oito anos que já é internet”. Sobre a vida no campo ela diz que “alguns falam bem, outros estragam”. A respeito da interferência da televisão na vida da família, Dona Dursulina diz que “tem coisas que ajudam, outras não. Dificulta a educação”. Ela não quis falar sobre como os/as camponeses/as são retratados pelos meios. Mas dona Terezinha foi incisiva: “não são retratados, raramente aparecem. Só passa miséria. Na realidade, o agricultor é quem faz a comida pra esse povo todo, por isso era pra se visto como um da cidade”. Ela acha também que a televisão não serve para facilitar a comunicação entre as pessoas, o celular sim. E nisso todos/as os/as entrevistados/as concordam, o celular é hoje um dos meios de comunicação mais usado e valorizado por eles/as.

Taniara, neta de seu Juvenal e dona Dursulina, acha que o/a camponês/a é usado/a pela TV como “objeto de venda, mas eles deviam demonstrar o que eles fazem por gostar, não como forma de vender algo”. Quando o/a camponês/a aparece, segundo sua opinião, “eles nem usam o próprio agricultor, colocam uma pessoa com chapéu, camisa xadrez e calça rasgada pra dizer que é agricultor”. Mas, como ela tem antena parabólica em casa, diz que o canal Rural já incentiva mais a vida no campo. Ela acredita que seria muito difícil interferir na programação da televisão, “porque são emissoras muito fortes e não estão abertas à crítica. Já vi protestos contra emissora que foi usado de agressão contra as pessoas”. Hoje em dia, os meios de comunicação que ela mais gosta são o rádio, a internet e o celular, pelo qual acessa o MSN e Orkut.

A filha de dona Terezinha e Jeová, Erivanda, diz que “a TV não mostra coisas boas sobre o campo, mas o rádio já é mais aberto. A internet chegará na escola e vai ser bom pra se comunicar com as pessoas, é mais democrático”. Ela é ouvinte assídua dos programas de rádio da região, participa da programação e com isso já fez amizade com vários/as radialistas. Sua irmã, Eliane, acha que os/as camponeses/as são retratados/as “sempre como pobres. Porque todo mundo que trabalha na agricultura sofre a pressão dos mais fortes”. Ela acredita que embora não tenha muito poder para interferir na programação dos meios massivos, pode contribuir para que as pessoas de sua comunidade façam uma leitura crítica sobre estes, mas reconhece que sobretudo a televisão influencia na escolha de alimentos e roupas. Para ela, “isso causa uma frustração porque para a televisão vale o ter. O ser não representa nada”.

A outra filha de Jeová e dona Terezinha, Eline, fala que os/as camponeses/as são retratados “como pessoas pobres, carentes. Não mostram o lado bom. Isso vai desestimulando as pessoas a quererem ser agricultores”. Ela mesma se diz bastante influenciada pela programação da televisão: “interfere nos meus ideais, em não me acomodar”, também nos

seus sonhos da infância e adolescência: “queria ser médica, atriz ou cantora”. Isto, inclusive, pode ter influenciado a visão sobre a comunidade onde mora, o Alecrim: “aqui é lugar de idosos. Agora mais ainda”. Na juventude seu maior sonho era “ir embora, terminar a faculdade e crescer”. O desejo de sair da comunidade é tão forte que trancou a faculdade e partiu com o marido e a filha para o interior do Rio de Janeiro, onde moraram por um ano. Voltaram porque estavam passando muitas dificuldades. Mas diz: “quero ir embora novamente”. O marido, a filha, seus pais e as irmãs não acham uma boa ideia.

Mas há também outra face nessa história. Mesmo diante da supremacia do paradigma de desenvolvimento capitalista na programação e agendamento dos meios de comunicação de massa, há nas experiências dos/as camponeses/as agroflorestais no Cariri uma força contra-hegemônica que consegue furar os bloqueios da monocultura racional e seus modos de produção de não-existência em algumas ocasiões, quando os/as camponeses/as são vistos/as à luz de sua força criativa. Entretanto, inserir-se de forma autônoma nas brechas desse modelo de comunicação de massa exige por parte dos atores sociais populares uma ação articulada e fortalecida na coletividade, que permita, por seu poder simbólico, mostrar-se e afirmar-se como contraponto ao modelo social, cultural, ambiental e econômico hegemônico. É somente aí que as classes populares são retratadas como atores sociais autônomos e seu poder transformador é propagado nos meios massivos. Seu Juvenal, crítico do modelo de comunicação de massa que se pauta pelo capital, identifica essas brechas:

muitas vezes através da divulgação do jornal, da imprensa, as pessoas têm vindo aqui. As pessoas dizem: eu te vi numa entrevista. Veio uma pessoa comprar semente aqui e ela era da Aurora. Eu perguntei: como foi que tu acertou? Aí ela disse que tava assistindo um jornal na TV Diário, que a TV Diário veio aqui e fez uma entrevista. Aí através dessa entrevista, trouxe esse cliente a conhecer a casa de semente e comprar. Então acho que é essencial a divulgação, o jornalismo é indispensável. Porque quem tá levando e trazendo as notícias, são os jornais de TV. Não é exatamente o escrito.

Há em torno de seu Juvenal uma rede que o fortalece e o credencia a ser porta-voz de um modelo agrícola diferenciado do convencional. É esta rede e os sujeitos históricos que a integram, inseridos no contexto da sociedade civil planetária, que de fato vão abrir brechas e forçar a existência da pluralidade de vozes e rostos nos meios de comunicação de massa. “Esses movimentos locais de resistência reforçam as redes globais e, por sua vez, se enriquecem em vários contextos ao incorporarem a linguagem e a força do ambientalismo global às suas formas locais de resistência” (ALIER, 2007, p. 344).

Reconhecendo que seu Juvenal aparece em programas de TV e em alguns veículos impressos (de grande circulação e também em alternativos) de forma positiva, como modelo

de agricultura sustentável, seu filho José considera que a televisão “é a única fruta que você pode tirar o azedo e o doce ao mesmo tempo, que você pode selecionar”. Também Eniranda, filha de José Artur e dona Bastinha, acostumada a ver os pais serem entrevistados e aparecerem em alguns veículos de comunicação devido ao trabalho agroflorestal, diz que vê os/as camponeses/as serem retratados “felizes, mostrando sua produção”.

José Padre tem uma opinião interessante sobre a televisão:

Assisto mais a TV Senado. Novela é sem futuro, a gente tá perdendo tempo, eu não assisto, acho ruim escutar mentira, coisa de mentira eu não gosto. A novela não educa. A maior parte das coisas que saem no mundo hoje é por causa de novela, porque o cara vê e acha que aquilo é uma realidade e vai fazer também. Eu já saí na televisão, mas não foi em novela não.

Em sua atuação coletiva, esses sujeitos legitimam a luta coletiva pelo reconhecimento de sua existência. Conforme Bourdieu (2010, p. 124, 125, grifo do autor),

quando os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado, como é o caso nas interações da vida quotidiana, não têm outra escolha a não ser a da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade ou da busca da *assimilação* a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc) e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de dissimulação ou de embuste, a imagem de si o menos afastada possível da identidade legítima. Diferente destas estratégias que encerram o reconhecimento da identidade dominante e portanto dos critérios de apreciação apropriados a constituí-la como legítima, a luta colectiva pela subversão das relações de forças simbólicas – que tem em vista não a supressão das características estigmatizadas mas a destruição da tábua de valores que as constitui como estigmas -, que procura impor senão novos princípios de di-*visão*, pelo menos uma inversão dos sinais atribuídos às classes produzidas segundo os antigos princípios, é um esforço pela autonomia, entendida como poder de definir os princípios de definição do mundo social em conformidade com os seus próprios interesses [...]. O que está em jogo é o poder de se apropriar, se não de todas as vantagens simbólicas associadas à posse de uma identidade legítima, quer dizer, susceptível de ser publicamente e oficialmente afirmada e reconhecida (identidade nacional), pelo menos as vantagens negativas implicadas no facto de já se não estar sujeito a ser-se avaliado ou a avaliar-se (pondo-se à prova na vergonha ou na timidez ou procurando acabar com o velho homem mediante um esforço incessante de *correção*) em função de critérios mais desfavoráveis. A revolução simbólica contra a dominação simbólica e os efeitos da intimidação que ela exerce tem em jogo não, como se diz, a conquista ou reconquista de uma identidade, mas a reapropriação colectiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade de que o dominado abdica em proveito do dominante enquanto aceita ser negado ou negar-se (e negar os que, entre os seus, não querem ou não podem negar-se) para se fazer reconhecer.

Outro diferencial destes sujeitos que se articulam coletivamente e em rede no espaço amplo e diverso da sociedade civil é que quando da sua “aparição” nos meios massivos, não falam de uma existência qualquer, mas no sentido que lhe atribui Freire (1999, p. 48, 49), para quem

existir ultrapassa viver porque é mais do que estar no mundo. É estar nele e com ele. É essa capacidade ou possibilidade de ligação comunicativa do existente com o mundo objetivo, contida na própria etimologia da palavra, que incorpora ao existir o sentido de criticidade que não há no simples viver. Transcender, discernir, dialogar (comunicar e participar) são exclusividades do existir. O existir é individual, contudo só se realiza em relação com outros existires. Em comunicação com eles.

A práxis coletiva dos/as camponeses/as agroflorestais, movimentos e entidades da sociedade civil tem provocado transformações na socialidade ao ponto de valorizar e fortalecer a lógica comunitária do encontro afetuoso entre sociedade e natureza, num contexto rural ainda marcado pela existência de latifúndios, pela forte influência do pacote tecnológico e pela lógica de mercado. Nesse ambiente, o florescimento dos sistemas agroflorestais no Cariri, embora não dependa dos meios de comunicação de massa para acontecer, porque guiado por valores diferentes dos que, majoritariamente, pautam os meios, tem ganhado visibilidade em razão dos impactos ambientais positivos gerados na vida das pessoas que se beneficiam dele diretamente – camponeses/as, suas famílias, as redes local e global que o articula e propaga, consumidores/as dos produtos agroecológicos.

Os/as camponeses/as agroflorestais, juntamente com as redes que integram, constroem os caminhos da globalização contra-hegemônica. E a inserção da sua proposta no agendamento da sociedade que os meios de comunicação massivos promovem significa o reconhecimento do valor de sua existência e uma abertura para o diálogo. Agora, para que esse (diálogo) seja frutífero, outros fatores entram em cena. Entre estes, Bosi (1994, p. 87) questiona o próprio receptor da comunicação de massa que, segundo ela:

é um ser desmemoriado. Recebe um excesso de informação que saturam sua fome de conhecer, incham sem nutrir, pois não há lenta mastigação e assimilação. A comunicação em mosaico reúne contrastes, episódios díspares sem síntese, é a-histórica, por isso é que seu espectador perde o sentido da história.

Talvez, por perceber isso seu Juvenal tem um conceito interessante sobre um dos ícones dos meios de comunicação de massa: “A televisão, o nome que coloco nela é tiravisão, porque a pessoa cega, pode chegar alguém em casa, matar e ninguém vê. E tiravisão no geral, a visão e a mente”.

Diante das percepções dos/as camponeses/as pesquisados/as e suas famílias, os meios massivos de comunicação exercem o duplo papel de aliados e inimigos na disseminação dos sistemas agroflorestais, à medida que são geridos e pensados, de forma macro, por outros valores, ao mesmo tempo que, em suas brechas, permitem dar visibilidade as ações contra-hegemônicas que eles/as realizam cotidianamente. Se as brechas dessa comunicação em

mosaico de que fala Bosi (1994) serão capazes de inspirar, animar, envolver os/as receptores/as da comunicação de massa, é uma questão que foge da esfera do presente estudo.

4.2 Memória cultural X memória eletrônica - implicações das novas tecnologias de comunicação na constituição dos sujeitos históricos

As novas tecnologias vão invadir o cenário da comunicação na América Latina a partir do final dos anos 1980, inaugurando uma nova era na eterna busca pela modernidade tardia. E novos paradoxos vão surgir nesse caminho, “num velho processo de esquizofrenia entre modernização e possibilidades reais de apropriação social e cultural daquilo que nos moderniza” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.265).

O paradoxo seria fabuloso se não fosse sangrento, porque em nome da memória eletrônica nossos povos estão sendo pressionados a renunciar a ter e desenvolver sua própria memória, posto que na alternativa entre atraso e modernidade a memória cultural não conta, não é informaticamente operativa, não sendo, portanto, aproveitável. Em contraste com a memória instrumental, a *memória cultural* não trabalha com “informação pura”, nem por linearidade acumulativa; articula-se, antes, à base de experiências e acontecimentos, em vez de acumular, filtra e carrega. *Não é a memória a que podemos recorrer, e sim aquela outra, de que somos feitos. E isto nada tem a ver com nostalgia, porque a “função” dessa memória na vida de uma coletividade não é falar do passado, e sim dar continuidade ao processo de construção permanente da identidade coletiva.* Entretanto, a lógica da memória cultural – operativa por exemplo na narração popular em que a qualidade da comunicação está longe de ser proporcional à quantidade de informação – resiste a deixar-se pensar com as categorias da informática. (MARTÍN-BARBERO, 2003, p.266, 267, grifo nosso).

Martín-Barbero (2003, p.268) alerta para o fato de que “as tecnologias não são meras ferramentas transparentes; elas não se deixam usar de qualquer modo: são em última análise a materialização da racionalidade de uma certa cultura e de um ‘modelo global de organização do poder’”. Neste sentido, a radicalização dos processos tecnológicos é responsável por aumentar os riscos da crise ecológica. Um dado apenas nos basta para clarear a razão desta avaliação: “um milhão, por exemplo, foram os anos necessários para que a natureza criasse a quantidade de combustíveis fósseis atualmente consumidos em um único ano” (SENNETT, 2009, p.13). Por este motivo, para Sennett (2009, p.13) “a tecnologia talvez não seja uma aliada confiável no empenho de readquirir o controle”. Na avaliação do autor, a crise ecológica é “pandórica”, na medida em que o mito grego de Pandora, deusa da invenção, simbolizava para os povos da cultura grega um elemento da própria natureza humana, alertando para o fato de que “a cultura baseada em coisas produzidas pelo homem expõe constantemente ao risco de infligir danos a si mesmo” (SENNETT, 2009, p. 12).

No entanto, tanto Sennett (*Ibidem*) quanto Martín-Barbero (*Ibidem*) são esperançosos e sinalizam para as formas de uso e apropriação das tecnologias. Sennett (*Ibidem*) acredita que o conhecimento sobre como são feitas as coisas pode tornar menos assustador o conteúdo da caixa de Pandora e Martín-Barbero (*Ibidem*, p. 268) aponta como saída “tomar o original importado como *energia*, potencial a ser desenvolvido a partir dos requisitos da própria cultura”. Os dois caminham no mesmo rumo de valorizar a união entre mão e cabeça, ou seja, o processo de construir a realidade não pode estar dissociado daquele de pensar esta mesma realidade.

Acerca do conhecimento no universo do ecologismo popular, Alier (2007, p. 66) considera que

esse é obtido por meio do saber popular sobre o manejo dos recursos, do conhecimento adquirido sobre as novas formas de contaminação e de depredação dos recursos, assim como, em muitas ocasiões, das incertezas ou ignorância sobre os riscos das novas tecnologias, que o conhecimento científico não pode dissipar.

Isso aponta para o fato de que a realidade tem ensinado os/as camponeses/as agroflorestais a valorizarem o conhecimento ecológico que têm sobre o seu ambiente e a não incorporarem impulsivamente as modernas ferramentas tecnológicas que o sistema hegemônico lhes apresenta, antes mesmo de averiguarem se elas contribuem de fato para sua sustentabilidade ou não.

Para além disso, o universo camponês é tomado pelo desafio de relacionar-se com as novas tecnologias de comunicação em sua luta por autonomia, ao mesmo tempo em que não compreende bem a lógica interna destes meios. No Cariri, o uso de antenas parabólicas e telefones celulares já é comum, mas poucos/as camponeses/as fazem uso da internet como ferramenta da comunicação. No geral, os mais velhos carecem de conhecimento instrumental para apropriarem-se destes meios e estão ainda vivenciando a condição de receptores, sem a experiência de agirem como produtores daquilo que se passa no universo das novas tecnologias de comunicação. Entre os camponeses, apenas Jeová tem e-mail e costuma usar a internet no dia a dia. Os/as filhos/as dos/as camponeses/as, com raras exceções, também não têm acesso à internet. Já entre os/as netos/as, a maioria lida com a internet para se relacionar nas redes sociais ou fazer pesquisas para trabalhos escolares. Ainda não é comum usar esse espaço para postar conteúdos próprios em blogs ou sites e a maioria não tem computador com acesso à internet em casa.

A internet, como novo espaço global de construção e troca de conhecimento, de relacionamentos e de publicização, é vista por Eline e Erivanda, filhas de Jeová e dona

Terezinha, como meio mais democrático. Eline chega mesmo a afirmar: “por não termos internet não conseguimos trocar mais ideias com liberdade”. Mas a internet bate à porta dessas famílias. José Artur e seu Juvenal já receberam propostas de universidades para instalarem computadores com acesso à internet nos espaços comunitários que presidem, próximos de suas casas. Mas seu Juvenal demonstrou uma preocupação com a autonomia para permitir essa colaboração da universidade:

Aqui a gente recebe visita de todo lugar. No dia 15 do mês passado [dezembro de 2011], recebemos a visita de um professor da Universidade da Paraíba e um da UFC. O da Paraíba aqui ficou abismado e disse: mas rapaz, você tem aqui é um sistema agroflorestal. Quem lhe ensinou? Eu disse: foi Deus. Aí ele falou: mas rapaz, você vai fazer uma visita a nós lá. Eu disse: eu vou, avise com antecedência que eu posso ir. Ele pegou semente daqui, algumas eu doe, outras ele comprou, já pra levar pra casa de semente de lá. Eu conheço também essa pessoa da casa de semente de lá, de encontros, nós já tivemos contato com as pessoas de lá. Mas ele saiu surpreso com o trabalho. O professor da UFC perguntou se aqui a gente tinha computador, internet. Eu disse que ainda não. Aí ele falou: nós vamos trazer uma pessoa aqui, trazer um computador e trazer uma pessoa pra ficar aqui assessorando. Eu digo: tudo bem, a gente recebe de bom humor mesmo, com todo prazer recebemos. Agora só uma coisa eu quero já afirmar, que como dois mais dois é quatro, se em qualquer ponto tentar monopolizar, fica pra lá que eu não vou receber.

E seu Juvenal vai mais fundo ao falar sobre o avanço das descobertas tecnológicas e sua relação direta com as classes hegemônicas:

Eu vejo um desenvolvimento na tecnologia, mas muitas vezes exageram, tanto que tão achando já um novo planeta que pode ser habitado, mas acho que bom é o nosso que Deus fez e deixou nós aqui. Se nós vamos sair pra outro, não sei quem vai chegar lá. Nós queremos ficar aqui, queremos trabalhar para que as nossas futuras gerações continuem aqui nesse planeta que Deus deixou. Nós não vamos poder tá nesse planeta mudado, que seja apresentado pelos homens, e sim no que Deus nos deu e abençoou.

Percebe-se, nas palavras de seu Juvenal, um forte sentimento de autonomia e de valorização dos seus conhecimentos e de sua espiritualidade, de forma que antes de se preocupar com o acesso à internet ou com a ocupação de outro planeta, ele se coloca como ser capaz de viver na Terra com segurança, bem estar, sustentabilidade e respeito pelas próximas gerações. É isso que ele e os/as demais camponeses/as agroflorestais comunicam com seu exemplo todos os dias.

4.3 Mediações camponesas – Agir Comunicativo com a natureza e a sociedade

No cotidiano simples das famílias camponesas pesquisadas, a forma de comunicação mais valorizada é o diálogo, que segundo seus depoimentos favorece o aprendizado, a troca de experiências, a intimidade entre as pessoas, o crescimento pessoal, o fortalecimento dos

valores e saberes locais. Em casa, na escola, na rua, nos encontros e cursos, com os/as visitantes que recebem costumeiramente, os/as camponeses/as, seus filhos/as e netos/as têm a exata noção de que a comunicação é um bem essencial para o desenvolvimento humano e a enxergam para além dos limites dos meios massivos. Na prática, demonstram o que Habermas considera ao tratar a estrutura racional do agir comunicativo, que aqui discutiremos à luz da leitura de Boufleuer (1997) sobre este autor, que embora voltada para o campo da Pedagogia dialoga perfeitamente com a discussão que nos propomos a fazer acerca da importância da comunicação para sustentabilidade comunitária e ecológica das experiências que ora pesquisamos.

Segundo Boufleuer (1997, p. 15),

resgatada e devidamente identificada, a racionalidade comunicativa mostra-se atuante no processo de reprodução da sociedade sob o ponto de vista de suas estruturas simbólicas: as tradições culturais, as solidariedades sociais e as identidades pessoais. Com isso o conceito de agir comunicativo torna-se importante e fecundo no campo das ciências sociais, uma vez que revela o modo de racionalidade presente em processos de reprodução da sociedade. Reprodução no sentido de integração social operada através da reprodução simbólica do mundo da vida.

“É através da comunicação que a pessoa descobre a cultura dos outros”, diz José, filho de seu Juvenal e dona Dursulina, demonstrando ampla compreensão do processo comunicativo. Seu Juvenal considera mesmo que “a comunicação é a alma do desenvolvimento”, mas ressalta que de nada vale ouvir, aprender e não praticar: “se nós não comunicarmos, se não procurarmos repassar as coisas fica complicado, mas muitas vezes você repassa, a pessoa ouve, aprende mas não pratica. Então morreu ali”.

Para Cícero, filho de José Artur e dona Bastinha, sem comunicação a pessoa fica “fora do mundo”. Ele se considera produtor de um conhecimento que merece ser repassado e o faz “conversando e ensinando como fazer”. Sua irmã Eniranda, se concentra na questão familiar, porque diz que não dissemina o SAF para fora: “a convivência familiar é onde a gente aprende de tudo. A comunicação é importante para repassar as coisas pros filhos”.

Outro aspecto importante das relações que se desenvolvem em torno das agroflorestas e que diz respeito à rede global que as articula e fortalece, foi ressaltado por José Padre, no momento em que recebia pesquisadores do Centro Ecológico do Rio Grande do Sul em sua propriedade para fazerem a medição da produção de biomassa para cálculo do sequestro de carbono: “acho que contribuo com meu exemplo, pra que os pesquisadores levem pra fora”, disse. Na mesma direção, os netos de José Artur e dona Bastinha, Gerson, Géssica e Emerson consideram que uma das mudanças provocadas na vida da família pelo trabalho agroflorestal

dos avós foi o fato deles se tornarem mais conhecidos e terem mais contato com o mundo, devido as visitas que recebem. O avó também fala desse intercâmbio constante: “muita gente vem aqui do Brasil inteiro, não tem um estado que não veio aqui. De fora teve gente da Bélgica, Alemanha, Suíça, Suécia, Estados Unidos, Japão, Argentina e a França. A gente dá as entrevistas e acho que eles colocam pela internet. Eles acham muito bonito esse trabalho”.

Talvez pela diversidade de pessoas que visitam a agrofloresta dos avós, o que favorece uma troca cultural intensa e um forte sentimento de valorização, assim como pela vitalidade das relações familiares que seus avós, pais e tios/as ressaltam, Gerson, Géssica e Emerson consideram que aprendem mais com o convívio familiar e entre amigos, através de conversas, do que com os meios de comunicação de massa. Isto aponta para o fato de que no seu processo de socialização, permeado pelos processos de comunicação, há importante valorização da cultura e dos modos de ser típicos de sua comunidade. Isso termina por gerar um sentimento de pertença importante que irá possibilitar maior autonomia no desenvolvimento local.

Os depoimentos demonstram que o agir comunicativo nessas famílias é orientado para o acordo, de tal forma que

pressupõe-se que os participantes da interação possam chegar a um saber comum. [...] Em outros termos, no agir comunicativo pressupõe-se que os participantes possam chegar, por manifestações de apoio ou de crítica, a um entendimento acerca do saber que deve ser considerado válido para o prosseguimento da interação. Nesse caso, as convicções intersubjetivamente compartilhadas constituem um potencial de razões que vinculam os sujeitos em termos de reciprocidade. (BOUFLEUER, 1997, P. 24).

No entanto, como o cotidiano da sociedade não é feito apenas de consensos, como demonstra a própria história indígena e camponesa no Brasil, paralelamente à racionalidade comunicativa, atua a racionalidade instrumental, que utiliza o mecanismo de influência recíproca, própria do agir estratégico, por meio do qual

o ator não vê no companheiro da interação um sujeito com o qual é possível estabelecer um acordo intersubjetivo. Por isso sua opção será de agir sobre ele, de induzi-lo a aceitar uma convicção como válida, utilizando-se, num caso mais extremo, até de mentiras e ameaças. [...] A interação que resulta desse influxo externo de uns sobre outros se assenta em convicções monológicas e por isso não consegue estabelecer o mesmo vínculo de reciprocidade que caracteriza a orientação para o acordo (BOUFLEUER, 1997, p. 24).

Conforme Boufleuer (*Ibidem*, p. 25),

toda ação social [...] implica algum tipo de comunicação linguística. [...] No mecanismo estratégico, a linguagem aparece tão somente como meio de transmissão

de informações. [...] Já no mecanismo comunicativo a linguagem aparece como geradora de entendimento e fonte de integração social.

A confusão entre estas formas de linguagem leva muitas pessoas a reduzirem o processo comunicativo à simples troca de informação, de maneira que os meios de comunicação de massa assumem papel estratégico na construção da sociedade, à medida que se “vendem” como espaço de afirmação de culturas, embora se organizem, de fato, como espaço de afirmação de ideologias. Dessa forma, incorremos no risco de “confundir cultura (que é fenômeno humanizador) com ideologia (fenômeno de dominação e, portanto, desumanizador)” (WHITAKER; BEZZON, 2006, p.61). Segundo Whitaker e Bezzon (2006, p. 62), “há uma dialética entre produção de cultura e humanização que torna o ser humano desesperadamente necessitado da cultura”. Por outro lado, “fenômenos de opressão e dominação pertencem ao plano da ideologia” (*Ibidem*, p. 62).

Há, obviamente, intersecção entre o plano da ideologia e o da cultura, na medida em que os processos de dominação colhem, da cultura, os traços que facilitam a opressão e os manipulam, encobrendo parte da cultura com sombras de perversidade e provocando o ilusionismo e a fantasmagoria que disfarçam a dominação (Marx; Engels, 1980). (WHITAKER; BEZZON, 2006, p. 62, 63).

Os meios de comunicação de massa são espaços ricos onde se desenvolve a intersecção de que fala Whitaker e Bezzon (*Ibidem*) e terminam por fazer muitas pessoas não perceberem o fio tênue que separa cultura de ideologia e comunicação de informação. Eline, filha de Jeová e dona Terezinha, associa comunicação com informação, talvez por ser bastante influenciada pelo poder simbólico da televisão: “a comunicação é importante demais. É através dela que a gente vai crescendo. A pessoa sem informação não é ninguém”. Como já ressaltado anteriormente, Eline não manifesta um sentimento de pertença a sua comunidade, sente-se como uma estrangeira, a observa com um olhar que percebe mais as carências do lugar, do que suas potencialidades. Talvez por isso ela diz não colaborar muito na disseminação do SAF, a não ser quando acompanha o pai, trabalhando como monitora nos cursos sobre recursos hídricos. Por outro lado, sua mãe, que tem fortes laços com a comunidade do Alecrim desde a infância, diz que contribui para essa disseminação nas conversas com as pessoas e se considera uma boa comunicadora por gostar de participar: “não gosto de ficar calada ouvindo o que não é certo”.

É através dos diversos processos de comunicação interpessoal que a maioria dos/as entrevistados/as diz contribuir para disseminação do sistema agroflorestal. E isto requer paciência, porque é pela pedagogia do exemplo que a disseminação acontece de fato, pela conjugação entre o falar/ouvir/apreender e o observar/refletir/fazer. Percebe-se que a

disseminação e o florescimento do SAF são lentos como o tempo da natureza, que exige calma para maturação das experiências. Nisso esses/as camponeses/as rompem com a monocultura do tempo linear, evitam a armadilha de acreditar na supremacia da urgência que caracterizam tanto os ideais da Revolução Verde quanto dos meios de comunicação de massa. Demonstram que sua práxis comunicativa vem provocando transformações na socialidade, através das mediações entre comunicação, cultura e política, favorecendo o reencontro com o comunitário e a ética ambiental, numa postura contra-hegemônica.

“Quando eu trabalho penso no futuro da gente. Se todo mundo trabalhasse no sentido que a gente trabalha, o futuro seria bem melhor”, responde Cícero, quando lhe pergunto se a sua opção por trabalhar com agrofloresta representa uma contraposição ao sistema capitalista. Mas como vivemos em uma sociedade que em grande parte é guiada pela racionalidade econômica desse sistema, José acredita que uma das dificuldades na disseminação do SAF entre camponeses/as é a “questão do dinheiro, o lucro. Mas no futuro vão perder muito”. O mesmo pensa seu irmão João: “as pessoas acham que não tem tanto lucro”. Géssica também acredita nisso e acha que “a ideia de que não é rentável” afasta alguns camponeses dessa alternativa. Já Erivanda e dona Terezinha discordam e acham, respectivamente, que é “acomodação no modelo convencional” e “porque as pessoas não acreditam na mudança”. Eliane, concorda com a mãe e a irmã, e diz que o mais difícil é “porque vai ter que mudar a cultura da pessoa todinha, que já foi criada achando que tem que queimar e usar agrotóxico. Também os poderes públicos não se interessam muito”.

São extremamente significativas as reflexões dessas pessoas que vivenciam o paradoxo de fazer diferente, de propor outra lógica de produção, consumo e socialidade, em meio à sociedade majoritariamente capitalista. Dialeticamente, elas se equilibram entre as contradições que existem entre a racionalidade comunicativa e a racionalidade instrumental.

A este respeito é importante destacar, conforme Boufleuer (1997, p. 26), que “Habermas argumenta que a racionalidade diz respeito nem tanto ao saber em si ou à sua aquisição, e sim à forma como os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso desse saber (Cf. 1992, I:24)”.

A reflexão sobre a racionalidade aponta para duas direções distintas [...]. Se tomarmos como modelo as ações do homem sobre a natureza, em que há a utilização de um saber (convicção) não-comunicativo, estaremos optando por um conceito de racionalidade cognitivo-instrumental que [...] tem a conotação de uma autoafirmação com êxito no mundo objetivo possibilitada pela capacidade de manipular informadamente e de adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente (Habermas, 1992, I:27). Mas se tomarmos como modelo as manifestações simbólicas dos homens, que encarnam saberes (convicções) intersubjetivamente partilhados, estaremos optando por um conceito de

racionalidade comunicativa. Esse conceito aponta para a capacidade de agir sem coações e de produzir consensos mediante a fala argumentativa, com que os sujeitos da comunicação “asseguram a unidade do mundo objetivo, a intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas (id. ib)”. (BOUFLEUER, 1997, p.27, 28).

Nesse sentido, de acordo com Boufleuer (1997, p. 28, 29),

o agir comunicativo resulta da aplicação, em contextos de ação social, do modelo de racionalidade que emana dos processos de entendimento linguístico que buscam o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis. Já o agir estratégico resulta da aplicação, em contextos de ação social, do modelo de racionalidade que emana dos processos de intervenção na natureza com o fim de uma manipulação com êxito. No primeiro caso a linguagem aparece com todo o seu potencial de motivar a convicção e de gerar consenso. No segundo ela não passa de um meio de transmissão de informações e de influência de uns sobre os outros e sobre a situação da ação, induzindo o comportamento.

Aqui cabe um parêntese para observar que o trabalho agroflorestral dos/as camponeses/as pesquisados/as demonstra que também é possível se pautar por uma nova racionalidade ambiental na relação com a natureza, através de um agir comunicativo e não estratégico para com a mesma, guiando-se por uma ética ambiental nova. Numa dinâmica em que os seres humanos dialogam e aprendem com a natureza, como costumam ressaltar José Artur, seu Juvenal, José Padre e Jeová. Eles conseguem manter com a natureza uma relação que se diferencia em muito do modelo de racionalidade que em geral guia os processos de intervenção na natureza, como ressaltou Boufleuer (*Ibidem*) anteriormente. Por essa razão, caminham no sentido de viabilizar uma maior sustentabilidade comunitária e ecológica, porque tanto em sua relação com a sociedade quanto com a natureza privilegiam o agir comunicativo. Isso se evidencia, ao observarmos mais detidamente a teoria da ação comunicativa de Habermas (1989a, *apud* Boufleuer, 1997, p. 38, 39) que

tem seu fundamento no potencial de racionalidade inerente à linguagem comunicativa. Tal linguagem se distingue daquela que é empregada para finalidades de manipulação, ideologização, coação e influência, ou seja, a que é empregada de modo estratégico. [...] Por essas razões, Habermas diz que a linguagem, em seu uso comunicativo, é portadora de “energias de ligação interna”, que a tornam transparente e geradora de processos de entendimento que podem ser considerados racionais. O que se observa é uma unidade de interações e de conteúdos que se expressam na fala comunicativa. [...] A transparência ou auto-evidência dos atos de fala comunicativos está, por assim dizer, na coincidência entre o “querer” (intenção), o “dizer” (conteúdo) e o “fazer” (ação). Revela-se, assim, a tríplice função da linguagem comunicativa: dar expressão de aquilo que se tem em mente (função expressiva), sobre algo no mundo (função representativa), para comunicar-se com outro (função interativa) (Cf. Habermas, 1990a: 78). A presença simultânea dessas três funções atuando numa unidade de sentido compõe a estrutura do ato de fala comunicativo.

Através de sua opção radical pela ética do cuidado e compromisso com a natureza, com as atuais e futuras gerações, esses/as camponeses/as promovem transformações

profundas naquilo que Habermas denomina *mundo da vida*, que, conforme Bouffleuer (*Ibidem*, p. 43), “equivale a um saber de fundo que intuitivamente dominamos sob a forma de auto-evidências e que adquirimos por crescermos numa mesma cultura e compartilharmos uma mesma experiência”. O mundo da vida pressupõe uma comunidade com os outros e sua reprodução simbólica se dá através da ação comunicativa, que serve à tradição e à renovação de saber cultural, à ação social e ao estabelecimento de solidariedade e ao desenvolvimento de identidades pessoais, conforme Habermas (*apud* BOUFLEUER, 1997). Na reprodução do mundo da vida em suas agroflorestas, os/as camponeses/as e suas famílias formam uma comunidade que se diferencia do modelo hegemônico ao mesmo tempo em que convive com os imperativos deste. Nesse universo complexo de relações com o poder, de disputa entre hegemonia e contra-hegemonia, se dão as mediações desses/as camponeses/as em favor de saberes que eles/as consideram valiosos e da construção da socialidade, na perspectiva apontada por Martín-Barbero (2003). Eles/as se ancoram em uma práxis comunicativa que os constitui como atores sociais autônomos/as, na medida em que

[...] é do seio mesmo da práxis comunicativa que o homem se revela como aquele que é irredutível a algo manipulável e se tematiza o sentido radical de seu agir histórico, pois a práxis comunicativa, como práxis argumentativa potencial, pressupõe, como condição de possibilidade, o mútuo reconhecimento de todos os membros desta comunidade, numa palavra, em princípio, todos os homens, como parceiros de igual direito, capazes de captar o sentido das pretensões levantadas e das razões apresentadas para sua legitimação. Ora, isto significa reconhecer o homem como um ser consciente e livre, capaz de autodeterminação a partir de sua própria razão e, portanto, como um ser autotélico, não simplesmente redutível à manipulação (Oliveira, 1989b:186). (BOUFLEUR, 1997, p. 86).

É em consequência dessa práxis comunicativa, que eles/as declaram as muitas vantagens de ser camponês/a, mesmo diante das pressões contrárias: ter uma alimentação melhor e, portanto, ser mais saudável; ter a liberdade de produzir o que se planta e não depender do comércio para se alimentar; saber o que se come e não se alimentar de produtos com agrotóxico; a união com a natureza; a satisfação quando se tira a safra; trabalhar para si; gostar do que se faz; morar no sítio; o sossego e as relações de solidariedade.

4.4 As feiras enquanto espaço de comunicação e sustentabilidade

Entre os espaços de reprodução simbólica do mundo da vida, no Cariri os/as camponeses/as agrofloretais contam com as Feiras de Produtos Agroecológicos apoiadas pela ACB. Apesar de acontecerem no Crato, as mesmas são abertas para camponeses/as de outras cidades da região que tenham o compromisso de produzir respeitando os princípios

agroecológicos. A primeira feira foi criada em 2003 e acontece até hoje no Centro da cidade, às sextas-feiras, reunindo atualmente entre quatorze e vinte camponeses/as. As outras duas são mais recentes e acontecem na Praça Dona Ceicinha, no bairro do Seminário, aos sábados, reunindo seis camponeses/as, e no distrito de Ponta da Serra, aos domingos, com participação de cinco camponeses/as. As feiras têm apoio estrutural da ACB, mas são coordenadas em conjunto com os/as camponeses/as.

Conforme Franca (2004, p. 33), as feiras têm os objetivos de “possibilitar o escoamento da produção e o acesso ao mercado para produtores e consumidores numa perspectiva de comércio justo e solidário”, além de suprir a demanda por produtos agroecológicos apontada na Pesquisa de Mercado para Produtos Agroecológicos do Cariri. Realizada pela ACB, em 2004, a pesquisa se deu “nos municípios de Crato, Nova Olinda e Jardim, envolvendo consumidores, feirantes e quitandeiros, proprietários de estabelecimentos de áreas de alimentação, como restaurantes, pousadas, hotéis, escolas, hospitais, lanchonetes” (FRANCA, 2004, p. 33).

A feira, além de viabilizar a comercialização direta daquilo que os/as camponeses/as produzem, evitando a figura dos atravessadores, é um espaço rico de comunicação da nova forma de produzir e de se relacionar com a natureza que eles/as representam. Para seu Juvenal, que comercializa nas feiras do Centro e da Praça Dona Ceicinha,

a feira da ACB é um excelente espaço de divulgação, além de comercialização. Fizemos uma feira da economia solidária no primeiro sábado de julho [de 2011] e as pessoas quiseram que a gente voltasse, todo sábado, na Praça dona Ceicinha. E decidimos três pessoas pra começarem, todo sábado, porque já é um lugar a mais pra escoar, mas agora a gente já tá tendo dificuldade é de dar conta da demanda. Hoje, graças a Deus, tá dando certo a comercialização dos produtos orgânicos. Se mostra que é um comércio que tem que respeitar o de lá, mas nós não vamos deixar que o de lá atropele o nosso não. Muita gente já tá começando a conhecer e procurando.



Seu Juvenal em sua banca na feira do Centro, no Crato. Fonte: arquivo da autora 2010.

Segundo Jeová de Oliveira, a sociedade do Crato está compreendendo bem a proposta das feiras, mas ele ressalta que

é preciso que a gente entenda que nós temos duas economias. Temos a economia solidária e a economia capitalista. Enquanto essa economia solidária não tiver peso de ir contra essa economia capitalista, nós vamos sempre ter problema. É preciso que a gente se organize pra que essa proposta tenha força de ir contra o capital. A gente sabe que até mesmo o governo Lula destinou valores desproporcionais pra agricultura familiar e o agronegócio. E isso pra nós não é uma conquista. A gente ainda tem muito o que fazer nesse sentido. Mas eu acho que a feira é uma proposta muito importante tanto pra ACB divulgar suas ideias, como também para os agricultores que vêm trabalhando na agricultura orgânica. A gente nota que já tem mudado muito a questão social, como também de produção. Os agricultores que trazem os produtos são animados e tendem cada vez mais a produzir melhor e melhorar a renda familiar. Isso pra nós é uma gratificação muito grande. A feira [do Centro] cresceu do ano passado [2010] pra cá, eram onze e já estamos em mais de dezessete feirantes.

Sobre o muito a fazer, ressaltado por Jeová, Leff (2001, p. 15) considera que no contexto da globalização e da crise ambiental que decorre dos paradigmas que impulsionaram e legitimaram o crescimento econômico negando a natureza, a sustentabilidade ecológica surge como “um critério normativo para a reconstrução da ordem econômica, como uma condição para a sobrevivência humana e um suporte para chegar a um desenvolvimento duradouro, questionando as próprias bases da produção”.

Para os/as camponeses/as em geral, a questão da comercialização da produção é um dos maiores desafios, porque há uma quebra na relação entre produtores/as e consumidores/as, através da figura dos atravessadores que ficam, inclusive, com a maior parte do lucro. As feiras vêm, então, permitir a comunicação entre produtores/as e consumidores/as, criando entre eles/as relações que antes não existiam. Criam-se assim laços de amizade e confiança que através do mercado convencional não é possível.

Outro grande diferencial dos/as camponeses/as agroflorestais pesquisados/as é o fato de não produzirem em grande quantidade, porque suas propriedades são pequenas. Dessa forma, o que produzem é, na maior parte, destinado para o consumo familiar. Apenas o excedente vai para comercialização, como explica Evanildo, filho de José Artur e dona Bastinha:

Se eu tivesse sido criado desde novo no sistema que meu pai faz hoje seria diferente, porque, há vinte anos atrás, na queima a gente não tinha nada não. O que tinha era um caroço velho de feijão, um caroço de milho, tirava o arroz pra comer, porque a gente destruí a terra, né? E aí a alimentação que a gente tinha só era essa. Outra coisa a gente não tinha. E hoje não. Hoje é totalmente diferente porque a gente trabalha na área florestal e de tudo que planta dá, tem as fruteiras, as hortaliças, o feijão, o milho... Hoje a gente não tem muitas terras pra trabalhar, de chegar e queimar e plantar vinte tarefas como nós plantava, trinta tarefas. Hoje a gente planta

uma tarefa e tira os legumes que dá pra comer. E hoje tudo que você produzir vende, mas antigamente não, era só o arroz e o feijão. Outra coisa nós não tinha.

Entre os/as camponeses/as pesquisados/as, como a comercialização da produção ainda é pequena, a aposentadoria e os benefícios concedidos pelo Governo Federal são considerados importantes fontes de renda. José Artur e dona Bastinha são aposentados como trabalhador e trabalhadora rural e vendem apenas o excedente na frutaria dos filhos em Nova Olinda. Entre as famílias pesquisadas, percebe-se que a deles é a que mais produz, ainda que a área trabalhada seja de apenas dois hectares. Isso garante a eles uma maior segurança alimentar, como demonstra José Artur:

Nosso alimento é todo daqui, os netos e filhos aproveitam também da nossa produção. Aqui tem anos que o grosseiro das panelas tira daqui, vai comprar um macarrão, um café. Até esse ano [2011] eu fiz um plantio de café, porque trouxeram uns pés e eu plantei, o bicho carregou muito, aí esse deu muita muda e eu plantei uns 200 pés de café. Quando for no tempo dos netos, pelo menos vai chegar um tempo de nem café eles comprar.

Jeová e dona Terezinha também são aposentados - ele como trabalhador rural e ela como professora. Como a produção agrícola de Jeová hoje é bem pequena em razão de sua dedicação aos trabalhos da ACB, grande parte da alimentação da família é comprada no mercado convencional. Segundo dona Terezinha, “logo que casamos, tínhamos quase a alimentação completa. Com a saída dele, mudou. Hoje, quase tudo vem de fora”. Isso incomoda Jeová e na sua avaliação:

a gente ainda tem um vício muito grande porque a gente se educou nisso e pra mudar é muito difícil. Por exemplo, o refrigerante que a gente bebe, em vez de beber suco de palma, acerola, produtos que a gente tem em casa. Só que o pessoal é educado pra beber refrigerante, finda caindo nesse desastre. E os enlatados pra mim também é uma desgraça. Quando eu trabalhava na roça nossa alimentação era mais saudável. Eu plantava tomate, batata, cenoura, beterraba, tudo. Só que como eu estou na ACB não tenho muito tempo, mas no instante que eu voltar vou me alimentar com coisa daqui mesmo.

Conforme seu Juvenal, que também é aposentado como trabalhador rural, “a maior parte da renda é da aposentadoria, porque a minha área é pequena. Mas a gente já tá fazendo uma média de dois mil reais o ano. Existem outros benefícios como a segurança alimentar, minha família é melhor alimentada hoje, a qualidade ambiental, a saúde melhorou”. Dona Dursulina também é aposentada como trabalhadora rural, o que aumenta a receita da família.

José Padre é um dos camponeses que enfrenta grandes dificuldades para comercializar sua produção. Entre as razões apontadas por ele está o fato de sua propriedade ficar no alto da Chapada do Araripe, área que segundo ele tem mais areia, onde a terra não é, naturalmente,

adubada. Trata-se de uma área de Cerrado, segundo Jeová, onde não se produz culturas anuais como feijão, arroz e milho tão facilmente como nas áreas baixas, cujo solo é mais rico. Outra dificuldade para o escoamento da produção é que sua propriedade é a que fica mais distante da área urbana. Mas, segundo avaliação dos/as assessores/as da ACB, o maior entrave é a questão cultural, porque José Padre ainda mantém alguns resquícios do modelo convencional, o que termina por tornar o seu processo de florescimento e expansão um pouco mais lento. Talvez pela conjunção desses fatores, ele diz:

A renda ainda é pouca. Ano retrasado [2009] apurei 300 reais do urucum, ano passado [2010] não deu. Esse ano [2011] tô colhendo a primeira safra. As castanhas do caju também vendo pouco. Ano retrasado deu cento e pouco. Macaxeira também tem dado pouco, mas quando tem, vendo em Nova Olinda, no Crato e na casa de farinha. A minha renda é da aposentadoria. Hoje eu tô com uns oito anos que eu me aposentei, mas também se eu não tivesse me aposentado tava passando porque afinal a gente passava, mas era apertado.

Apesar de ser trabalhadora rural, sua esposa, dona Francisca, foi a única que ainda não conseguiu se aposentar, porque teve dificuldades para responder as perguntas dos peritos. Atualmente, a família de José Padre compra quase tudo que consome para alimentação no mercado convencional - feijão, arroz, carne, açúcar, café, bolacha. Do sítio consomem as frutas e hortaliças.

Está na relação entre produção, mercado e consumo um dos grandes desafios da ação contra-hegemônica dos/as camponeses/as agroflorestais. E as feiras de produtos agroecológicos são espaços fundamentais no sentido de tornar essa relação mais sustentável, saudável e solidária. Entretanto, não se pode ignorar que isso exige a transformação de práticas culturais fortemente enraizadas na vida do povo e na vida dessas famílias, ainda que elas já apresentem muitas evidências de transformação. A dialética entre aquilo que se é e aquilo que se deseja ser, é o que move esses/as camponeses/as na construção de uma utopia. Suas histórias demonstram que isso se dá ao longo da vida, como diz Jeová, ao falar sobre seus sonhos na juventude: “Eu sonhava muito em trabalhar, enriquecer. Eu pensava muito que ia ser muito rico. Eu estou muito bem graças a Deus. Hoje a minha noção de riqueza é outra, tenho saúde, onde trabalhar, conhecimento”. Para viabilizar essa transformação, espaços como as feiras são essenciais por ampliar as probabilidades de sustentabilidade econômica dos/as camponeses/as e suas famílias, mas também por se tratar de um importante canal de comunicação direta e regular entre eles/as mesmos e com os/as consumidores/as, o que termina também por contribuir para expandir sua experiência no presente.

5 LIÇÕES DA EXPERIÊNCIA CAMPONESA

No decorrer desses dois anos de pesquisa, nos quais tentei construir pontes entre a complexa trama teórica que nos embala na universidade e o chão da existência camponesa, me fiz leitora e observadora. Felizmente, me envolvi e emocionei com a reflexão de muitos autores/as e, no convívio com os/as camponeses/as agroflorestais, muitas lições me foram dadas por esses homens e mulheres que são capazes de uma riqueza inalcançável para aqueles que não conhecem o valor de viver a favor do tempo da natureza. Hoje, tenho a exata noção de que eles/as (camponeses/as agroflorestais) são construtores/as de um “futuro de possibilidades plurais”, como propõe Santos (1999-2001). Se no presente combatem o desperdício da experiência, para o futuro sinalizam bem mais que a terrível insegurança das sociedades modernas e tecnocráticas, porque no seu fazer cotidiano promovem mais diálogos do que conflitos entre modos distintos de conhecimento, de produção e de comunicação.

Percebi em campo, que os/as camponeses/as pesquisados/as (alguns em maior proporção, outros em menor) promovem o diálogo entre a memória biocultural, destacada por Barrera-Bassols (2011), e as novas tecnologias que pesquisadores/as ligados a universidades, organizações não governamentais e ambientalistas lhes apresentam, fugindo assim do caminho que no passado os isolou e empobreceu, como ainda acontece hoje com aqueles/as que seguem o modelo agrícola convencional. Inseridos numa práxis coletiva, se colocam como sujeitos na luta contra-hegemônica e por isso enfrentam grandes desafios, representados, sobretudo, pela transformação de si mesmos e de suas famílias, para daí e só depois se tornarem modelos de transgressão para suas comunidades e a sociedade global.

Enfrentam, especialmente, o desafio de ser e fazer diferente em meio a uma gigantesca teia que os incita a seguir o caminho contrário, através dos mais diversos espaços de construção simbólica do modelo hegemônico e homogeneizante da sociedade global capitalista. No mapeamento dos atores e processos de comunicação que influenciaram na formação do universo camponês pesquisado, a igreja católica, a política governamental, a escola formal, o mercado, os meios de comunicação de massa aparecem como espaços fundamentais onde se desenrolaram e desenrolam os conflitos entre grupos sociais antagônicos. Mas, se as elites dominam historicamente estes espaços, dialeticamente, os/as camponeses/as e os grupos aos quais se unem estão conseguindo, ainda que em menor proporção, se apropriar destes mesmos espaços e ainda criar novos, em sua articulação global pela construção de outro ideal societário. Comunicando a existência de outros olhares e outras vozes, através de sua práxis coletiva, provocam o diálogo em nome do acontecimento da

pluralidade de ação e de discurso, como condição humana essencial, conforme a inspirada compreensão de Arendt (2010).

É perceptível a importância da articulação sociopolítica da qual participam nas esferas local, regional, nacional e internacional. Todos os membros familiares ressaltaram esse fato como algo que os fortalece, apóia e valoriza. Esse é um dado da realidade que, inclusive, os diferencia dos/as camponeses/as convencionais, os quais por estarem inseridos em outra lógica de produção e reprodução da vida, sofrem o isolamento de “pertencerem” a um modelo de sociedade no qual não são percebidos como iguais e portadores de direitos plenos, por parte dos grupos que controlam os espaços de poder.

Ao focalizar sua experiência, debruçando-me sobre suas histórias de vida em paralelo à história de formação do que é hoje o Brasil, pude perceber mais claramente de que maneira os processos de comunicação se casaram e casam com os processos culturais e políticos na gestação das identidades múltiplas do povo brasileiro. Multiplicidade esta ameaçada a começar pelo extermínio da diversidade linguística até chegarmos hoje ao risco de grave diminuição da diversidade ambiental e sociocultural, apontadas por Whitaker e Bezzon (2006).

Entretanto, embora o paradigma hegemônico se imponha com tanta força, é preciso não esquecer as mediações reais que se dão no dia a dia e que possibilitaram a resistência de aspectos culturais do povo Kariri entre o que são hoje os/as camponeses/as agroflorestais. Para além de romantização da história, isso significa contemplar a possibilidade real de continuidades na descontinuidade, ressaltada por Martín-Barbero (2003). O que também significa concordar com o caráter híbrido da cultura, sem, no entanto, cair na armadilha de destacar apenas as transformações que se dão pela emergência do novo e da supremacia dos ideais da modernidade ocidental capitalista, relegando ao esquecimento e ao silêncio tudo o que lembra a diversidade que nos constitui.

Diante do jogo de forças entre os ideais dos modelos hegemônico e contra-hegemônico, uma das consequências percebidas é a existência de divergências no interior das famílias pesquisadas, devido à desvalorização do modo de ser camponês, quando se considera apenas o aspecto econômico. Alguns dos filhos dos/as camponeses/as questionam a opção dos pais, por acreditarem que, economicamente, eles/as poderiam ganhar mais se adotassem outro modelo de produção. João e Antônio, filhos de seu Juvenal e dona Dursulina, pensam dessa forma e só trabalhariam com agricultura se tivessem muita terra para produzir de forma convencional, voltados para o mercado capitalista. Erisval, filho de José Artur e dona Bastinha, acredita que ganha mais trabalhando no matadouro público do que se estivesse no

campo, embora ele seja o filho que voltou de São Paulo por perceber que a vida em Nova Olinda havia melhorado com a nova forma de trabalhar dos pais.

Confirmando que a realidade é mais complexa do que a simples oposição entre modelos, ao mesmo tempo, eles reconhecem o valor da transformação e das conquistas de suas famílias após a adoção do SAF. Eles demonstram o quão difícil é romper com um modelo de sociedade que segrega, ao passo que a lógica de produção e consumo que defendem é a mesma que lhes causa privações e torna difícil para eles e seus filhos terem maior autonomia. Eles enxergam o potencial de transformação da opção dos pais, sabem que ela se dá num longo prazo, mas se concentram no curto prazo ao vislumbrarem apenas o aspecto econômico, isolando-o dos aspectos ambientais, culturais e sociais.

É quando vislumbro esses conflitos, que mais uma vez percebo a importância do trabalho agroflorestral desses/as camponeses/as. Porque sem a sua coragem e ousadia, a perspectiva de homogeneização sociocultural e ambiental seria muito maior. Do ponto de vista ambiental, a própria presença das pequenas agroflorestas em meio a uma vizinhança devastada pela erosão, pela perda dos solos, pelo desmatamento, pelo êxodo rural, comunica a existência e a força da diversidade.

Mas para que a diversidade ambiental seja possível, coloca-se o grande desafio de transformação das relações socioculturais. Muito embora o tempo de recuperação e reprodução da natureza seja lento, como ressaltam José Artur, seu Juvenal, Jeová e José Padre, parece-me que o tempo necessário para o estabelecimento do equilíbrio e da saúde nas relações socioculturais é ainda mais lento, porque para além da perseverança e paciência que o trabalho com a terra exige, depende de transformações profundas nos seres humanos, sobretudo, após longos anos de apartação da natureza. Depende de nos percebermos como parte e aprendizes da natureza, da possibilidade de vislumbrarmos a vida numa perspectiva sustentável não apenas no curto e médio prazo; não apenas tendo como preocupação central o viés econômico.

Como realizar tais transformações, que nos exigem tempo para maturá-las, em meio à crescente exigência de rapidez na esfera produtiva? Afinal, porque corremos tanto? O que estamos construindo? Há um grande hiato que nos separa da mal contada “preguiça” das sociedades indígenas. Certamente, junto com o silenciamento das centenas de línguas indígenas, perdemos o sentido mesmo que elas davam à existência, sua cosmovisão. Por isso, farei o exercício de trocar a preguiça, palavra um pouco viciada e pejorativa, pela palavra repouso, que talvez nos comunique melhor a imagem necessária de calma, de tempo para contemplação da vida. Algo não tão simples, porque exige lançar o olhar para dentro de si e

para obra que se está construindo. Acostumados que estamos a olhar para fora e muitas vezes a também pensar com olhos alheios, esse é um exercício difícil para muitas pessoas, que dirá impossível! Será que conseguimos encarar com tranquilidade, alegria e esperança, a obra que estamos construindo? De que maneira poderemos incorporar em nosso cotidiano a prática de contemplação e comprometimento com a vida e a natureza, em meio a um mundo que se urbaniza numa velocidade assustadora, ainda que sem conseguir dar respostas que tragam qualidade de vida nas cidades e nos campos?

As respostas para tantas questões são todas pessoais. É a história de cada um/a que conduzirá sua reflexão e ação no mundo. Mas nesse caminhar tão pessoal, talvez a contemplação da natureza nos ensine que “*a vida é sintropia*”, como observa Götsch (1997), que tanto inspirou Jeová, José Artur e os/as assessores/as da ACB. Para ele, “os princípios em que a vida se baseia são processos que levam do simples para o complexo, onde cada uma das milhares de espécies, a humana entre elas, tem uma função dentro de um conceito maior” (GÖTSCH, 1997, p. 4). Diversos fios tênues nos ligam a todas as formas de vida, de maneira tal que o equilíbrio dinâmico da vida se dá pela relação entre sintropia e entropia, mas o maior peso cabe aos processos sintrópicos. Enquanto a entropia nos conduz à autodestruição pela geração maior de energia inútil, os processos sintrópicos conduzem ao equilíbrio, à autopreservação, em oposição à perda de energia e desorganização.

Diante disso, questiono se nas nossas relações sociais e ambientais estamos fazendo as conexões que favorecem mais os processos sintrópicos ou entrópicos. Para responder a isso carecemos de estudos profundos - inter, multi e transdisciplinares. Apesar do quão difícil seja isso, é preciso a mesma coragem e ousadia dos/as camponeses/as agroflorestais. Como diz seu Juvenal, é preciso teimosia contra tudo que diz não, contra aquilo que nos impele à acomodação, ao ajustamento aos paradigmas que empobrecem a alma e a vida. Se o caminho do equilíbrio corre do simples para o complexo, porque haveremos nós de inverter essa lógica e insistir na supremacia da simplificação e homogeneização?

Na tentativa de fazer uma leitura interdisciplinar sobre o contexto desse estudo, é que procurei compreender como se dão as conexões entre os processos comunicativos e a trama cultural, política, social e ambiental que no Cariri levou à existência dos/as camponeses/as agroflorestais como ação contra-hegemônica. Algumas nuances foram contempladas, outras dezenas ficaram de fora. Mas percebi que é no chão de suas casas, no cotidiano de trabalho de suas agroflorestas, na força da articulação comunitária, que os/as camponeses/as vão construindo e comunicando a possibilidade de uma relação entre sociedade e natureza mais

integral e harmônica, diferente do que nos apresenta o *espaço maquinizado* de que fala Santos (2006).

Ao observar suas histórias de vida percebi um rico processo de florescimento, o que significa “viver em profunda compreensão de si mesmo e do mundo, gerando crescimento, autonomia, auto-aceitação, maestria ambiental, crescimento pessoal, [...] sentindo-se parte da comunidade, flexibilidade condutual, resiliência” (ALBANO *et al*, 2012, p. 31). Este florescer foi possível graças a uma série de fatores que vão desde a abertura inicial dos/as camponeses/as para romperem com uma lógica de produção e reprodução da vida que os alienava até a persistência necessária para remarem contra a maré dessa lógica.

Nesse percurso, eles/as incorporaram princípios próprios do agir comunicativo, com a natureza e a sociedade em geral, ao passo que contribuem com a construção simbólica da realidade, porque adotam uma linguagem portadora de “energias de ligação interna”, pela conjunção entre o querer, o dizer e o fazer (BOUFLEUER, 1997, p. 38). Fazem uso das formas de comunicação, sobretudo a interpessoal, para unificar e interligar natureza e sociedade, baseando-se nos princípios da ética ecológica. E por isso conseguem confrontar com o paradigma hegemônico, que usa a comunicação de forma estratégica e desagregadora. Conseguem, pela via oposta, intervir no curso dos acontecimentos e propor outro ideal societário, sobretudo porque fortalecidos por uma práxis coletiva e comunicativa, em busca de gerar os consensos possíveis pela sustentação da vida.

Nesse ambiente, o lento processo de transformação humana se conecta ao tempo da natureza. E não poderia ser diferente, para ser coerente. Porque na contramão da velocidade das sociedades modernas, conectadas por cabos de fibra ótica que repassam informações em milésimos de segundo ao mesmo tempo em que ameaçam o incalculável patrimônio ambiental e cultural da humanidade, eles/as estão preocupados/as em como cuidar da Vida. E assim se irmanam com o conceito de sustentabilidade sugerido por Boff (2012). Por isso promovem um tipo de sustentabilidade que aqui ressalto como comunitária e ecológica, para ser redundante mesmo, já que não há ecologia sem comunidade. Num mundo de tanto esquecimento, tão bem ressaltado por Bosi (1994), nunca é demais a redundância para refrescar a memória. Foi isso, este estudo quis ser um refrescar da memória sobre aquilo que é tão valioso: o respeito à Vida!

REFERÊNCIAS

ALBANO, M. G. *et al.* **O Florescer dos Sistemas Agroflorestais no Cariri-CE: uma Contribuição ao Desenvolvimento Humano e ao Resgate do Verdadeiro Amor no Lavrar da Terra.** In MATOS, Kelma Socorro Alves Lopes de; SAMPAIO, José Levi Furtado; ALVES, Alan Ripoll [*et al*] (org.). **Diálogos em educação ambiental.** Fortaleza: Edições UFC, 2012.

ALIER, Juan Martínez; ROCA, Jordi; SÁNCHEZ, Jeannette. **El Flujo de energía y de materiales en la economía.** Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente / Red de Formación Ambiental, Serie Textos Básicos para la Formación Ambiental, nº 1, 1998.

_____. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração.** Tradução: Maurício Waldman. São Paulo: Contexto, 2007.

ALTIERI, Miguel. **Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável.** Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2000.

ALVES, Adilson Francelino. **Conhecimentos Convencionais e Sustentáveis: uma visão de redes interconectadas.** In: ALVES, Adilson Francelino; CARRIJO, Beatriz Rodrigues; CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessoa (organizadores). **Desenvolvimento territorial e agroecologia.** 1ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O Método nas Ciências Naturais e Sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa.** 2ª ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learnig, 2004.

ARENDDT, Hannah. **La condición humana.** 1ª ed. 6ª reimpr. Buenos Aires: Paidós, 2010.

BARRERA-BASSOLS, Narciso. **Diversidad de culturas campesinas, culturales y movimientos sociales: El Bien Vivir como mirada biocultural para el cambio.** In: VII Congresso Brasileiro de Agroecologia, 15 dez. 2011, Fortaleza.

BOBBIO, Norberto. **Igualdade e liberdade.** Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade: tentativa de definição.** Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=63805&grv=N>>. Acesso em: 26 jan. 2012.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças dos velhos.** 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOUFLEUER, José Pedro. **Pedagogia da ação comunicativa: uma leitura de Habermas.** Ijuí: Ed. Unijuí, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução: Fernando Tomaz (português de Portugal). 14ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável: Território Cidadania do Cariri** – MDA/SDT/AGROPOLOS. Fortaleza: Instituto Agropolos do Ceará, 2010. Disponível em: <http://sit.mda.gov.br/biblioteca_virtual/ptdrs/ptdrs_qua_territorio131.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2012.

_____. Ministério do Meio Ambiente – Secretaria de Recursos Hídricos. **Programa de Ação Nacional de Combate à Desertificação e Mitigação dos Efeitos da Seca (PAN-BRASIL)**. Brasília, 2004.

CANCLINI, Néstor García. **A Globalização Imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessôa; CARRIJO, Beatriz Rodrigues; OLIVEIRA, Jackson Alano de. **A Agroecologia e as Agroflorestas no contexto de uma Agricultura Sustentável**. In: ALVES, Adilson Francelino; CARRIJO, Beatriz Rodrigues; CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessoa (organizadores). **Desenvolvimento territorial e agroecologia**. 1ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável**. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Cultrix, 2005.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1981.

DREW, David. **Processos interativos homem-meio ambiente**. Tradução: João Alves dos Santos; revisão: Suely Bastos. São Paulo: Difel, 1986

FERNANDES, Bernardo Mançano; MOLINA, Mônica Castagna. **O campo da educação do campo**. Disponível em: <<http://www2.fct.unesp.br/nera/publicacoes/ArtigoMonicaBernardoEC5.pdf> >. Acesso em: 25 jun. 2011.

FÉRRER, Francisco Adegildo. Os Índios Cariri e sua resistência à conquista “branca”: uma leitura a partir dos relatos da época colonial, **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, v. 121, p. 185-200, 2007. Disponível em: <<http://www.institutodoceara.org.br/asp/imagens/revporano/2007/2007OsindiosCaririesuaresistenciaconquistabrancaumaleituraapartirdosrelatosdaepocacolonial.pdf> >. Acesso em: 23 mai. 2011.

FLORIANI, Nicolas; FLORIANI, Dimas. Saber Ambiental Complexo: aportes cognitivos ao pensamento agroecológico. **Revista Brasileira de Agroecologia**, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 3-23, 2010. Disponível em : <<http://www.aba-agroecologia.org.br/ojs2/index.php/rbagroecologia/article/viewArticle/9529>>. Acesso em: 02 mai. 2011.

FRANCA, Manoel Jorge Pinto da. **Análise da Sustentabilidade do Sistema Agroflorestal com Agricultores Familiares de Nova Olinda e Santana do Cariri – CE**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) - Programa Regional de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GÖTSCH, Ernst. **Homem e Natureza: Cultura na Agricultura**. 2ª ed. Recife: Centro de Desenvolvimento Agroecológico Sabiá, 1997.

GUSMÁN, Eduardo Sevilla; MOLINA, Manuel González de. **Sobre a evolução do conceito de campesinato**. Tradução: Ênio Guterres e Horacio Martins de Carvalho. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 1998 - (Série educação para a paz).

LEFF, Enrique. **Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LUCENA, Milene Madeiro de. **Práticas Contemporâneas de Comunicação num Contexto de Exclusão Social: um olhar sobre a ação da Pastoral da Criança em comunidades da Praia do Futuro**. 2006. Monografia (Especialização em Comunicação e Mídia Contemporânea) – Faculdade Integrada do Ceará, Fortaleza, 2006.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Tradução: Ronald Polito e Sérgio Alcides. 2ª ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

MONTE, Francisca Silvania de Sousa. **O uso e controle das águas no processo de modernização do estado do Ceará: o caso da Barragem do Castanhão**. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) - Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

OLIVEIRA, Francisco. **Elegia para uma re(li)gião: Sudene, Nordeste. Planejamento e Conflitos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PEÑA, Francisco Garrido. **Ética na Ciência: Agroecologia como paradigma para o desenvolvimento rural**. VII Congresso Brasileiro de Agroecologia, 12 dez. 2011, Fortaleza. Disponível em: <<http://www.cbagroecologia.org/oficinas/>> .

PINHEIRO, Irineu. **O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes**. Ed. fac-sim. Fortaleza: FWA, 2009 – (coleção Biblioteca Básica Cearense).

POMBO, Olga. Práticas interdisciplinares. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 15, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222006000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 09 mar. 2010.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. [entre 1999 e 2001] Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf> . Acesso em: 05 ago. 2011.

SANTOS, Milton. **O País distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania**. São Paulo: Publifolha, 2002.

_____. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção** – 4ª ed. 2ª reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006 – (Coleção Milton Santos).

SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério. **Território, Territorialidade e Desenvolvimento: diferentes perspectivas no nível internacional e no Brasil**. In: ALVES, Adilson Francelino; CARRIJO, Beatriz Rodrigues; CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessoa (organizadores). **Desenvolvimento territorial e agroecologia**. 1ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução: Laura Teixeira Motta; revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SENNETT, Richard. **O artífice**. Tradução: Clóvis Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SMITH, Neil. **Desenvolvimento desigual**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1988.

SOBRINHO, Thomás Pompeu. Tapuias do Nordeste, **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, t. LIII, p. 221-235, 1939. Disponível em: <http://www.institutodoceara.org.br/asp/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=1173>. Acesso em: 20 mai. 2011.

_____. Onomástica indígena cearense, **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, t. LXXVIII, p. 05-27, 1964. Disponível em: <http://www.institutodoceara.org.br/asp/index.php?option=com_content&view=article&id=112&Itemid=22> Acesso em: 27 mai. 2011.

SOUSA, Joseilton Evangelista de; SILVA, Adeildo Fernandes da. **Agricultura agroflorestal ou agrofloresta**. Recife: Centro Sabiá, 2007.

STUDART FILHO, Carlos. A Guerra dos Bárbaros. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, t. LXXIX, p. 49-57, 1965. Disponível em: <<http://www.institutodoceara.org.br/asp/images/revporano/1965/1965-GuerradosBarbaros.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2011.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. Revisão técnica: Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Tradução: Wagner de Oliveira Branda. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

WHITAKER, Dulce Consuelo A.; BEZZON, Lara A. Crivelaro. **A cultura e o ecossistema: reflexões a partir de um diálogo**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2006.

WOLTON, Dominique. **Internet, e depois? Uma teoria crítica das novas mídias**. Tradução: Isabel Crossetti. Porto Alegre: Sulina, 2003.