

“EU VENHO DA TERRA, DO INÍCIO E DO FIM”

Uma análise antropológica das vivências, práticas e saberes de Manoel Inácio do Nascimento¹

José Sandino Cavalcante Alencar Gomes²

Peti Mama Gomes³

RESUMO

Este trabalho trilha os caminhos do semiárido da Caatinga através da vida e obra de Manoel Inácio do Nascimento, agricultor, poeta e militante sertanejo, cujos saberes ancestrais revelam formas de resistência e convivência com o bioma. Analisando sua trajetória, esse estudo mostra como conhecimentos ancestrais sobre agricultura, medicina natural e leitura dos ciclos ecológicos compõem um sistema integrado de existência no semiárido. A pesquisa adotou uma abordagem etnográfica que, através de entrevistas, análise de suas músicas e observação participante, buscou transcender a racionalidade cartesiana ao estar implicado no contexto e na relação com Manoel Inácio do Nascimento (Pai e Filho). Essa postura metodológica reconhece a impossibilidade de neutralidade e valoriza o “estar implicado” como formas válidas de produzir conhecimento. Os resultados evidenciam como a sabedoria dos “filhos da terra” pode oferecer alternativas concretas ao sistema capitalista em colapso. O estudo busca sintetizar a urgência de comprometer nossas pesquisas com esses saberes, conhecendo a partir da terra e com os povos da terra. Só assim poderemos construir possibilidades de existência e de futuro, fundadas na reciprocidade de “uma nova relação com a terra”, honrando os ensinamentos de quem sempre soube habitar este mundo sem destruí-lo.

Palavras chaves: Saberes Ancestrais, Oralidade, Caatinga, Cultura-Natureza

¹ 1 Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito para obtenção do título de Bacharel em Antropologia pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira.

² Bacharelado em Antropologia pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab. E-mail: sandinounilab@gmail.com

³ Orientadora. Professora Doutora do Curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab. E-mail: mamapetty92@unilab.edu.br

ABSTRACT

This work traces the paths of the semi-arid Caatinga through the life and work of Manoel Inácio do Nascimento, a farmer, poet, and sertanejo activist, whose ancestral knowledge reveals forms of resistance and coexistence with the biome. Analyzing his trajectory, this study shows how ancestral knowledge about agriculture, natural medicine, and reading ecological cycles composes an integrated system of existence in the semi-arid region. The research adopted an ethnographic approach that, through interviews, analysis of his musics, and participant observation, sought to transcend Cartesian rationality by being implicated in the context and relationship with Manoel Inácio do Nascimento (Father and Son). This methodological stance recognizes the impossibility of neutrality and values "being implicated" as valid forms of producing knowledge. The results highlight how the wisdom of the "children of the earth" can offer concrete alternatives to the collapsing capitalist system. The study seeks to synthesize the urgency of committing our research to this knowledge, knowing from the Earth and with the people of the earth. Only thus can we build possibilities of existence and future, founded on the reciprocity of "a new relationship with the earth", honoring the teachings of those who have always known how to inhabit this world without destroying it.

Keywords: Ancestral Knowledge, Orality, Caatinga, Nature-Culture

Aprovado em 03 de junho de 2025

TRATADO NORDESTE

Eu venho da terra
Do início e do fim
Eu venho da terra
Chamada sertão
Eu venho tratar
De negócios a fins
Eu sou do Nordeste
Do rei Lampião

Eu venho da terra
Que sonho brotou
Dos remanescentes
Das guerras cruéis
A onde o chicote
Antes dominou
Nas costas dos negros
E dos índios fiéis

Que ainda pagam promessa
Que o padre mandou
Canindé, Juazeiro
Andando de pés
Esperando Maná
Que ainda não chegou
Na terra dos Santos
E dos Coronéis

Eu venho nas trilhas
Do Sonho do novo
Do novo do velho
Conselhos de Antônio
De Antônio dos Sonhos
Sonhados com o povo
Do Povo de Antônio
Conselhos e sonhos

Dos Sonhos que livram
A gente do estorvo
Estorvo escravista
Sistema medonho
Medonho, buscando
Seu fim eu me movo
Me movo entre Anjos
Santos e Demônios
(...)
(Nascimento, 1992)

“Não sei resumir”: a vida em fragmentos que não cabem na introdução

A canção “Tratado Nordeste”, de autoria de Manoel Inácio do Nascimento no ano de 1992, foi composta em um contexto histórico singular: os 500 anos do chamado “descobrimento da América”, marcado por controvérsias entre celebrações oficiais e críticas aos legados coloniais. Enquanto governos e elites comemoravam a narrativa eurocêntrica do descobrimento e da conquista, movimentos indígenas, negros e camponeses, como o próprio Manoel Inácio, denunciavam esses cinco séculos como um processo de invasão, escravização e espoliação dos povos aqui existentes e de seus territórios. Logo, a música se dá como um “contra-tratado poético”. Se os tratados coloniais do século XVI legitimavam a divisão de terras entre impérios, o “Tratado Nordeste” reivindica a voz dos “remanescentes / Das guerras cruéis”, os negros e indígenas fiéis a suas raízes, cujas costas carregam as marcas do chicote, mas cujas mãos seguem cultivando memória e resistência. Ao se declarar “do Nordeste / Do rei Lampião”, Manoel subverte o imaginário nordestino do cangaço tirano e fora da lei, transformando-o em símbolo de rebeldia e resistência diante da colonização e dos impérios capitalistas.

Assim, esta pesquisa parte dessa canção de Manoel Inácio como “portal epistemológico”. Seu verso inicial, “Eu venho da terra / Do início e do fim”, sintetiza a perspectiva de Manoel Inácio que se denomina como “Filhos da Terra” (Nascimento, 2025): Um modo de viver e conhecer forjado na Caatinga, onde saberes ancestrais dialogam com lutas históricas e contemporâneas, firmes como as raízes do juazeiro que insistem em atravessar o solo seco em busca de sustento.

Manoel Inácio do Nascimento, agricultor e artista, encarna essa perspectiva. Sua trajetória entre cordéis, agroflorestas e militância desenha um mapa para decifrar o bioma e afirmar um projeto de existência em resistência, onde cultura e natureza se entrelaçam em práticas cotidianas de reexistência.

Portanto, neste trabalho seguimos os rastros desse “Tratado Nordeste” para compreender como os saberes tradicionais do sertão se contrapõem às narrativas coloniais hegemônicas de “progresso e desenvolvimento”. Propomos aqui, nos mover entre a escuta atenta das palavras de Manoel e o diálogo com autores que pensam a descolonização do

conhecimento. Assim, pergunto-o: Seu nome tem alguma história especial ou memória que o acompanha? Manoel Inácio do Nascimento se apresenta:

A origem do meu nome, né? Se você observar, você vai ver que o nome de cada pessoa tem um profundo significado para a sua mãe, para o seu pai. Aquelas que resolveram colocar aquele nome em você, ela colocou com a melhor das intenções. Você gosta depois do que você não gosta, mas foi com todo amor do mundo ter um peso, uma carga de carinho, de amor, de cuidado muito forte. Traz uma energia positiva, muito valorosa. O meu nome, por exemplo, é Inácio. Porque nessa época a mortalidade infantil... quando eu nasci... a mortalidade infantil era muito... era alarmante. Eu via muito facilmente. Era um pesadelo... a mãe... quando paria... a filha... o filho... ela trazia assim... uma angústia... sabe... a dúvida... se aquele filho sobreviveria... ou não. Era a dor do parto e a outra dor e a da partida. Era ver o filho morrer. Eu sou, na minha casa, o quarto de oito que nasceram. Três morreram antes de mim. Francisco, Maria de Fátima e Benedita. Eles morreram antes de completar um ano de idade. E minha mãe, já traumatizada, quando estava grávida de mim, ela já ficava intensa e procurando fazer promessas com Santos para ver se esse filho, primeiro filho, esse filho escapava, sobrevivia. Aí algumas pessoas dão sugestões, conselho, aí dizem: “olha, você coloca tal nome, que é um nome muito forte”, “coloca de Inácio, porque Santo Inácio foi um santo que sofreu muito. Que resistiu, sobreviveu e ainda se tornou Santo”. Então ela se apegou por Santo Inácio e colocou o meu nome de Inácio. Quando ela chega pra pessoa que ela escolheu para ser o meu padrinho, a minha madrinha, aí eles disseram, “olha, a gente pode ser padrinho de seu filho, mas com uma condição: que o nome seja Manoel”. Aí ela ficou triste e disse, “não, eu não posso porque eu fiz uma promessa para colocar o nome dele de Inácio e se eu colocar outro nome, eu corro o risco de ficar sem o meu filho porque já fiz a promessa com o Santo Inácio”. Aí, conversa vai, conversa vem, ela terminou indo pra o padre, conversar com o padre, perguntar, olha, o meu filho, o nome dele será Inácio, porque eu fiz uma promessa pra Santo Inácio para colocar o nome dele de Inácio. E a pessoa que eu escolhi para ser padrinho, madrinha, as pessoas, elas disseram que só podiam ser, se atendessem a promessa que elas haviam feito também, e o nome do primeiro afilhado teria que ser Manoel. E aí, o padre disse, não, não tem problema. Você pode colocar Manoel Inácio, colocar Inácio Manoel, coloca os dois, Jesus, Emmanuel, seria o nome de Jesus, e Santo Inácio, eles não são inimigos, eles vão os dois juntar é proteger o seu filho. Aí a mamãe volta bem mais entusiasmada, bem menos temerosa e aceita a proposta de meus padrinhos colocar o nome de Manoel. Mas ela diz “Manoel Inácio”. Meu padrinho, “eu vou chamar de Manoel” e a minha mãe, “eu vou chamar ele de Inácio”. Então eu me chamo Inácio. Para todos os efeitos, eu me chamo Inácio, porque é um nome que minha mãe escolheu com o sentimento, com o cuidado, com o amor, com a energia e com o desejo que ela queria que eu sobrevivesse. Portanto, essa é a origem do meu nome. Inácio, a promessa que ela fez, e meu pai sempre dizia: “Coloca o nome de Inácio para ver se escapa.” E assim, aqui estou! (Nascimento, 2025).

Residente no Assentamento Barra do Leme, no município de Pentecoste, Ceará, ele traduz sua relação com a Caatinga por meio de suas musicalidades, poesias e literatura de cordéis, agroflorestas e as lutas anticapitalistas e ambientais, como a preservação das sementes crioulas. Desta forma, sua trajetória de vida é definida pela sua militância junto a movimentos sociais somada a uma relação íntima com o bioma, construída ao longo de décadas de vivência, sobrevivência, observação e aprendizado. Em suas palavras, afirma: “Minha relação com a Caatinga se dá como se fosse de mãe pra filho, de avô pra neto, de bisavô pra bisneto, de tetravô

pra tetraneto. Daí sucessivamente. Eu trago assim, eu acho, gerações na memória. Acho que até no próprio DNA, que vem de muito longe” (Nascimento, 2025).

Neste trabalho, iremos então percorrer essas veredas da Caatinga pelos rastros, olhos, ouvidos, sentimentos e sensações, intuições e poéticas que Manoel Inácio nos compartilha, buscando compreender, nesse percurso, suas práticas agroecológicas e artísticas, suas ideologias políticas que atravessam essa “trilha”, assim como sua história de vida, que se conecta com a cultura, a resistência e os desafios do semiárido da Caatinga.

METODOLOGIA

Esta biografia propõe uma abordagem etnográfica que articula a descrição densa de Geertz (2008), a antropologia multissituada de Cesarino (2014), a entrevista semiestruturada, conforme Triviños (1987) e a reflexão sobre “afetação” de Favret-Saada (2005). O objetivo é construir um quadro teórico-metodológico capaz de nos aproximarmos e compreendermos as práticas de Manoel Inácio – agricultor, poeta de cordel e meu pai – como fenômenos culturais complexos, inscritos em redes relacionais.

Para Geertz (2008), a etnografia consiste em interpretar ações humanas como textos culturais cujos significados demandam decifração em camadas. Nessa perspectiva, gestos cotidianos, objetos e narrativas não são “dados brutos”, mas expressões simbólicas que só revelam sua profundidade quando contextualizadas em sistemas de sentido partilhados. A descrição densa, assim, orientará a leitura das práticas de Manoel, tratando-as como inscrições em um “manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses” (Geertz, 2008, p. 7), que exige do pesquisador uma sensibilidade às nuances contextuais.

Complementarmente, a antropologia multissituada (Cesarino, 2014) amplia esse olhar ao propor que o etnógrafo siga os rastros das redes que os próprios atores tecem em suas trajetórias. Trata-se de uma metodologia que não se restringe a um locus geográfico, mas acompanha conexões materiais e simbólicas que os sujeitos estabelecem entre diferentes contextos. No caso de Manoel, isso nos apoia a mapear como suas práticas articulam-se a movimentos ambientalistas, movimentos culturais e memórias de resistência política, formando “interfaces relacionais emergentes” (Cesarino, 2014, p. 27). A pesquisa, portanto, desloca-se entre escalas, evitando fixar seu objeto em categorias pré-definidas.

Para operacionalizar essa perspectiva, a entrevista semiestruturada (Triviños, 1987) foi um instrumento central. Conforme o autor, esse método equilibra estrutura e flexibilidade: parte de “questionamentos básicos apoiados em teorias”, mas abre espaço para “amplo campo de interrogativas, fruto de novas hipóteses que vão surgindo à medida que se recebem as respostas” (Triviños, 1987, p. 146). No contexto da pesquisa, o roteiro semiestruturado servirá tanto para explorar temas pré-definidos quanto para acolher desvios narrativos que surjam da dinâmica dialógica entre pesquisador e interlocutor. Essa flexibilidade é necessária, pois reconhece o entrevistado como coautor do processo investigativo, capaz de redirecionar o foco para questões que o etnógrafo, a priori, não antevê.

A relação familiar entre pesquisador e interlocutor — eu e Manoel Inácio — introduz uma dimensão singular à metodologia adotada nesta pesquisa. A partir da noção de “afetação” proposta por Favret-Saada (2005), segundo a qual o etnógrafo deixa de ser um observador externo para tornar-se alguém afetado pelo campo, a experiência aqui apresentada ultrapassa essa condição. Não se trata apenas de ser afetado ao longo da pesquisa, como a autora nos contextualiza em suas experiências, mas de uma implicação anterior e já consolidada. A proximidade entre o pesquisador e o interlocutor não é construída no processo etnográfico, mas antecede-o, pois se estabelece no vínculo entre pai e filho que compartilham o mesmo contexto de vida na Caatinga. Essa implicação não é compreendida como um obstáculo metodológico, mas como uma posição privilegiada, capaz de proporcionar acesso a experiências e dimensões subjetivas muitas vezes inacessíveis a um etnógrafo externo. Como afirma a autora, “entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir” (Favret-Saada, 2005, p. 160). Assim, essa condição orienta uma reflexão contínua sobre como o vínculo familiar — e os afetos que o constituem — modulam tanto o acesso ao campo quanto a produção e interpretação dos dados etnográficos.

O processo metodológico foi concebido como um diálogo contínuo, onde a produção do conhecimento se deu de forma colaborativa, respeitando o conteúdo dos saberes transmitidos, e também os modos próprios de sua enunciação e validação. As entrevistas iniciais foram realizadas seguindo um roteiro semiestruturado que abarcava três eixos centrais: as práticas agrícolas tradicionais de convivência com o semiárido, os conhecimentos medicinais vinculados à flora da Caatinga, e as experiências de organização política e resistência camponesa. Todas as conversas foram gravadas em áudio com o cuidado de

preservar a fluidez natural da narrativa, permitindo que a memória se estruturasse conforme o ritmo da oralidade.

Após a transcrição integral desses primeiros registros, iniciei um processo de validação onde apresentei ao meu pai, Manoel Inácio, a versão transcrita para que ele pudesse revisar, complementar ou reformular suas falas se achasse necessário. Esse momento revelou-se fundamental, pois permitiu que ele corrigisse eventuais imprecisões (“aquilo não foi exatamente assim”), além de acrescentar camadas de significado que haviam ficado implícitas na primeira versão (“falta eu falar sobre isso”). Nesse sentido, geramos novas gravações específicas para aprofundar os pontos que exigiam maior detalhamento, as quais, por sua vez, também foram transcritas e submetidas ao mesmo processo de validação.

Contextualização histórica: “na terra dos Santos e dos coronéis”

Nascido em Cajazeiras na Paraíba, Manoel Inácio cresceu em um ambiente onde a natureza e a cultura se fundem de maneira indissociável. Ao se afirmar que:

(...) nasci no cerne da Caatinga, em Cajazeiras, alto sertão da Paraíba, em 02 de março de 1961, Minha mãe Irene Maria de Jesus, meu pai José João do Nascimento. Longe da praia, do cerrado, da mata atlântica, da floresta Amazônica. Caatinga pura, que como qualquer bioma tem as suas espécies, próprias, vegetação própria, seu solo próprio. (Nascimento, 2025).

Desde cedo, aprendeu a lidar com a terra, adquirindo um vasto conhecimento sobre a flora, a fauna e os ciclos climáticos do bioma. Suas experiências com a terra foram construídas pela observação atenta e pelo diálogo com gerações anteriores, que compartilhavam saberes tradicionais acumulados ao longo do tempo. No momento em que foi dito que:

Eu lembro do meu avô que dizia assim: “Meu filho, conheça a terra onde pisa!” E a gente ficava sempre naquilo: “Onde é que eu tô pisando?” “O que será que tem debaixo dos meus pés?” Quer dizer, você está sempre pensando e eles estão sempre dizendo e aí você termina conhecendo e se auto-conhecendo, e esse conhecimento vem de tão longe e numa simplicidade que eles vão falando. (Nascimento, 2025)

Manoel Inácio é um artista que transmite sua relação com a Caatinga, suas atuações políticas e saberes ancestrais por meio da música, da poesia, do cordel e do teatro. Suas obras mostram a beleza e os desafios do sertão, a resistência, as lutas anticapitalistas em diversos contextos de sua vida, a criatividade para sobreviver e sua sabedoria de vida. A Caatinga, como bioma exclusivamente brasileiro, representa um espaço de resistência, onde os modos de vida das populações locais, historicamente se adaptaram às condições do semiárido, principalmente,

como nos relatos de Manoel Inácio, os desafios das secas e da fome. Quanto a isso, Castro (1984) sublinha:

(...) vamos encontrar um novo tipo de fome, inteiramente diferente. Não mais a fome atuando de maneira permanente, condicionada pelos hábitos de vida cotidiana, mas apresentando-se episodicamente em surtos epidêmicos. Surtos agudos de fome que surgem com as secas, intercaladas ciclicamente com os períodos de relativa abundância que caracterizam a vida do sertanejo nas épocas de normalidade. As epidemias de fome destas quadras calamitosas não se limitam, no entanto, aos aspectos discretos e toleráveis das fomes parciais, das carências específicas, encontradas nas outras áreas até agora estudadas. São epidemias de fome global quantitativa e qualitativa, alcançando com incrível violência os limites extremos da desnutrição e da inanição aguda e atingindo indistintamente a todos, ricos e pobres, fazendeiros abastados e trabalhadores do eito, homens, mulheres e crianças, todos açoitados de maneira impiedosa pelo terrível flagelo das secas. (Castro, 1984. p. 165)

É necessário situar, entretanto, que embora as secas afetem a todos, independentemente de classe social, seus impactos sempre foram e continuam sendo sentidos com muito mais intensidade pelos trabalhadores, pobres e populações em vulnerabilidade social do que por fazendeiros, “coronéis” e latifundiários. Essa desigualdade não é um acaso, mas resultado de um processo histórico de apropriação violenta da terra. Como bem aponta Manoel Inácio:

(...) a gente vê, que na medida em que nós fomos, o ser humano foi ocupando as terras, foi colonizando a grande plantação, a gente vai explorando a terra de forma danosa. Poucos indivíduos se apropriando de muitas terras. As melhores terras apropriadas pelos mais poderosos, gerando o poder do latifúndio, os coronéis. Eles ficaram com as melhores terras. E os filhos da terra tiveram que migrar para as piores e mais altas e íngremes terras, que antes (da colonização) gozavam de tudo, de todas as terras, altas e baixas. (Nascimento, 2025).

Essa expropriação estrutural criou uma geografia da desigualdade, onde os mais pobres são empurrados para áreas menos férteis e mais suscetíveis aos efeitos da seca. Assim, essa condição climática e social de estiagens e fome não é um fenômeno natural, mas um reflexo direto da relação cultura-natureza moldada pelo colonialismo. Ou seja, “quando alguém se apropria das partes baixas.... Imagine faltar água e você está lá em cima, nas partes secas, e quando necessita descer alguém vem e diz: “Ei, é meu! Proibido a entrada.” Aí você tá lascado. Daí a seca é percebida e quem está por dono daquelas terras tem o poder de lhe subjugar: “Eu lhe repasso a água, mas você vai pagar (com dinheiro ou voto), eu lhe dou terra pra plantar mas você vai pagar renda. Antes você vivia, agora sobrevive. Terá que aceitar as condições impostas por terras cultiváveis, né? (Nascimento, 2025).

Manuel nos ensina que, enquanto os latifundiários acumulavam recursos para mitigar os efeitos da seca (como poços profundos, açudes e estoques de grãos), os povos tradicionais e

camponeses, expulsos de suas terras, enfrentam a escassez sem o mesmo amparo, sendo empurrados para situações extremas de exploração e vulnerabilidade. Em seus relatos, Manoel Inácio nos conta a suas experiências com trabalhos análogos a escravidão na década de 1980. Segundo se expressou:

Na década de 80, eu ficava muito entre Ceará e Paraíba. Em 1983, eu estava em Juazeiro do Norte, cortando cana na usina de Barbalha... A gente cortava por metro de avanço - era como se fosse 60 centavos por metro. Se eu cortasse 100 metros, ganhava algo como R\$60... Era o máximo que a gente conseguia por dia.

Certa vez, vi um caminhão pau de arara cheio de gente perto do estádio Romeirão... Perguntei pra onde iam e me disseram: "Nós vamos cortar cana lá em São Miguel dos Campos, em Alagoas... porque lá paga 1,20 o metro" ... Como aqui pagava 60 centavos, resolvi ir também... Peguei minhas coisas - uma roupinha, minha rede, uma panela, farinha e rapadura pra comer no caminho - e subi no caminhão.

Chegamos à noite na usina Roçadinho. Logo no escritório pegaram nossos documentos... Nos encaminharam pra um barracão sem paredes, só com paus fincados no chão e cobertura de folhas de cana e palha... Quem tinha rede dormia nela, quem não tinha dormia no chão. Fazia um frio muito grande.

O trabalho era muito mais difícil... A cana ficava no topo das serras, com subidas muito íngremes... Algumas vezes a gente pulou do transporte com medo de ele descer o abismo.

A gente acordava às cinco e meia da manhã... O carro passava pra nos levar pro trabalho - às vezes levava mais de uma hora pra chegar... Trabalhávamos até anoitecer. Quando voltava, fazia a janta e já preparava o almoço do dia seguinte - era a boia fria... Muita gente passava o dia só com bolacha pra não gastar... Às vezes eu fazia uma panela grande de baião de dois e dividia com quem estava passando fome.

Depois de mais ou menos um mês, aconteceu uma confusão com meu amigo e botaram ele pra fora e eu e mais cinco pedimos pra ir junto, como viram que a gente ia dar trabalho, deixaram a gente ir... Quando fizeram as contas, quase não sobrou dinheiro. Como estávamos perto de Maceió, fomos pra lá... Depois pra Arapiraca... Sem dinheiro, a gente andou de pés uns quinze dias até Inajá (quase 200km), no limite com Pernambuco...

Me separei do grupo e fui pra Ibimirim... Lá arrumei trabalho, que também era análogo a escravidão, apanhando tomate - era como se fosse 10 centavos por caixa... No fim de semana pagavam pelo que a gente tinha colhido... Comíamos basicamente tomate com açúcar pra economizar... Depois de um tempo consegui juntar um dinheirinho pra passagem e voltei pra Juazeiro. (Nascimento, 2025)

Assim, a seca além de ser um fenômeno climático, é uma realidade política, onde a herança colonial ainda determina quem sofre e quem lucra com a miséria. Pois nos períodos de seca e vulnerabilidade, os trabalhadores eram forçados a qualquer trabalho por migalhas de alimento.

A gente vai também não suportando mais aquele sofrimento. Saques, a gente realiza saques, era muito comum. Em épocas de seca a gente já chamava a atenção do governo realizando saques no comércio, saqueava o mercado, o comércio já ficava com medo quando o inverno não vinha, quando era seca, porque sabia que os trabalhadores iriam se manifestar(...)Então isso era muito comum. E eu acompanhava porque eu ia com meu pai pra feira. Ele dizia: "Eu vou pra rua, lá é que tá a comida. A gente não tá produzindo. Tenho que trazer alguma coisa pro meu filho de qualquer jeito." Nem que a gente tenha que saquear, invadir a feira. Chamava nem saque, chamava era invadir a

feira. Então acontecia isso, e isso ia se acumulando para as nossas lutas pela terra, né? (Nascimento, 2025).

Essa desigualdade estrutural no acesso à terra e aos recursos hídricos gerou fome e subjugação, e também desencadeou formas organizadas de resistência. À medida que a seca se intensificava e a repressão aos saques aumentava, muitos trabalhadores rurais como Manoel Inácio foram transformando a revolta espontânea em ação política organizada. O desespero da fome que antes se manifestava na invasão de feiras foi se convertendo gradualmente em engajamento nas lutas sociais mais estruturadas, onde a compreensão dos direitos territoriais e trabalhistas abria novos caminhos para a resistência.

Eu vou me engajando nas lutas sociais também, meio ainda sem entender muita coisa, mas já dando os primeiros passos pra os avanços que nós conseguimos hoje. Sobre as lutas de ocupação da terra, os meus primeiros engajamentos é na Comissão Pastoral da Terra, que era a CPT. É a pastoral da igreja. E a partir dessa pastoral, eu já trabalhava na questão dos direitos dos trabalhadores rurais, a luta pela reforma agrária e o estatuto da Terra. A Bíblia do Sindicato era o Estatuto da Terra. A CPT também promovia, a gente participar de cursos para entender o que dizia a lei, a respeito da relação trabalhista, do trabalhador rural com o patrão, e como o patrão deve respeitar os direitos dos trabalhadores, quem trabalhava numa terra alheia, que tinha raízes como algodão, algodão é uma cultura de raízes, aquele que a gente plantava, que tinha mais de dez anos de duração. O algodão era arbóreo e a gente plantava, ele passava dez anos na terra, então o proprietário não podia expulsar a gente. A gente tinha raízes na terra, raízes de algodão e de outras plantações que a gente fazia também. O milho é temporário, milho e feijão você planta todo ano, o algodão era mais permanente, por isso tinha direito que o patrão não podia expulsar, entende? E a gente começa a luta pela terra almejada. O estatuto da terra também já previa que 80% da terra, não estando produzindo, era passiva de desapropriação, então a gente lutava pela desapropriação das terras. Embora isso só venha acontecer nos finais dos anos 80, iniciando já os anos 90, quando ocorrem as primeiras ocupações do MST e a gente já estava junto com o MST, já entrou junto com o MST, embora uma crítica que a gente fazia ao MST, aos demais movimentos, porque a gente já tinha uma consciência de classe, era a questão do produtivismo, a questão da divisão social do trabalho, a divisão militância e trabalhador, então a gente já tinha essa consciência de não fazer essa diferença entre trabalhador e militante. Trabalhador era militante, militante era trabalhador, então a gente já fazia uma crítica aos demais movimentos, ao MST, e a gente já tinha essa consciência ecológica, e a gente já defendia esse nova relação com a Terra, a gente acreditava que não podia continuar queimando, a gente acreditava que não podia mais, é continuar botando veneno, então a gente ocupou, todas as ocupações que aconteciam, a nível de sindicato, a nível de MST, a nível de CPT, nós apoiamos essas ocupações, que a gente sabia que a Terra, mesmo que a orientação fosse essa, que a gente não tivesse em pleno acordo, mas era melhor que os trabalhadores conquistassem a Terra, porque era mais fácil discutir, debater com os trabalhadores do que com o latifúndio, então a gente apoiou incondicionalmente, toda e qualquer luta pela conquista da Terra. (...) Tudo isso fazia parte. E os anseios era isso, a terra. Eu sempre comparo o agricultor como um raio. O raio, ele não quer ficar no ar, ele quer fazer terra. Então o trabalhador da terra, ele necessitava de ter a terra. Era tudo o que ele desejava. (Nascimento, 2025)

Como podemos ver, essas lutas pela terra, marcadas tanto pela resistência espontânea quanto pela organização política, são tentativas de romper com o legado colonial. Como relata Manoel Inácio, a consciência ecológica já não era mais consenso entre os trabalhadores rurais.

Muitos já haviam sido cooptados pelo modelo capitalista de lidar com a terra, com foco em lucro e produtividade. Embora existisse uma luta de classe unida pela conquista da terra, a verdade é que a relação com a terra já não era consenso. Muitos trabalhadores rurais já traziam em si uma mentalidade fruto da colonização.

Tais modelos produtivistas além de alterarem a paisagem do semiárido, corroeram as dinâmicas sociais e os saberes tradicionais que antes garantiam modos harmoniosos de convivência com os territórios. Isto significa que,

Historicamente, a Caatinga enfrentou um grande descompasso de ocupação e intensificação de exploração dos seus recursos, principalmente no século 17, quando a pecuária extensiva nas áreas florestadas das regiões mais secas se consolidou gradativamente como um dos pilares da economia sertaneja (MELO, 2012). Este cenário, associado às características peculiares de alguns dos solos, à agricultura de base familiar predominante, sem apoio técnico e potencial de investimento, e o alto poder erosivo das chuvas, torna o bioma um dos mais vulneráveis à degradação. (Ribeiro Filho; Barros; Ribeiro, 2016, p. 23)

Vemos, portanto, que esse cenário de degradação é resultado de intervenções humanas extrativistas que, ao longo dos séculos, alteraram a dinâmica natural do bioma, intensificando as secas e reduzindo a disponibilidade de água. O solo, cada vez mais compactado e impermeável, favorece processos de erosão e desertificação, instaurando um ciclo vicioso de degradação ambiental. Nesse contexto socioambiental em que a Caatinga se situa, as práticas agroecológicas no Assentamento Barra do Leme, em Pentecoste (CE) e os saberes tradicionais acumulados por Manoel Inácio do Nascimento, se mostram como alternativas viáveis a esse contexto, buscando resgatar a relação com esse bioma de forma consciente e conseqüentemente a revitalização do mesmo.

“A Caatinga, é como se fosse uma metáfora”

Para compreender o contexto em que Manoel Inácio está inserido, é fundamental traçar um panorama da Caatinga. Segundo o Ministério do Meio Ambiente (BRASIL, s.d.), o bioma abrange 11% do território nacional, com uma área de 844.453 km², e abriga uma biodiversidade impressionante: 178 espécies de mamíferos, 591 de aves, 177 de répteis, 79 de anfíbios, 241 de peixes e 221 de abelhas. Além disso, aproximadamente 27 milhões de pessoas vivem na região, muitas delas dependentes dos recursos do bioma para sobreviver.

A vegetação da Caatinga, adaptada ao clima semiárido, perde suas folhas durante as estiagens, criando uma camada espessa de folhas secas que protege o solo da perda de umidade. Esse fenômeno, que dá origem ao nome “mata branca” (em tupi, Caatinga⁴), é acompanhado por uma transformação drástica após as primeiras chuvas, quando o bioma revive em tons de verde. Esses ciclos naturais moldam não apenas a paisagem, mas também os hábitos e saberes dos povos que habitam a região. Assim como nos fala Manoel Inácio:

Os ciclos climáticos, eles nos são inerentes, assim, a gente conhece. Existe até os profetas da chuva, né? Que são pessoas que têm ainda uma ligação bem natural, bem ancestral com o ecossistema, com os animais, com a terra, com os astros, né? Mesmo sem estudo, sem nada, a gente percebia a umidade relativa do ar, quando podia chover. “As estrelas hoje tão bem chorozinhas, vai chover hoje.” A gente percebia aquela nebulosa assim, que impedia o brilho da estrela que dava um pouco impressão que ela tava nadando na água. A lua, a lagoa na lua, o ciclo do sol, tudo isso são coisas, indicativos... a passagem dos planetas, dos astros. Então a gente observava e por eles a gente sabia se ia ter um bom inverno, se não ia ter um bom inverno. A gente percebia o comportamento das plantas. “Mandacaru quando flora na seca, é sinal que a chuva chega no sertão”. “O juá nunca flora pra cair no seco. O juá cai na lama”. Quando a gente vê muito cedo o juazeiro florando a gente diz que o inverno vai ser cedo esse ano, ou esse ano vai ter muito inverno, porque o Juazeiro não costuma cair no seco, ele cai na lama. Quando ele tá com os frutinhas, a gente sabe que quando ele for amadurecendo já vai ter água, já vai ter terra molhada pra ele cair, né!?

Denota-se, portanto, como Manoel Inácio nos relata, que os agricultores desenvolvem uma sensibilidade aguçada para compreender a linguagem da natureza, interpretando os seus sinais e adaptando suas práticas agrícolas e modos de vida aos ritmos do bioma. Quando Manoel Inácio nos fala dos “ritmos das marés”, eu, como seu filho e por convivência e observação, entendo que ele está nos falando de ciclos. Os ciclos lunares, ciclos de plantios, os ciclos de chuvas e estiagem que guiam os agricultores. Por exemplo, é comum que quando os açudes, rios e lagos vão secando ao longo do período de estiagem, os agricultores vão “descendo”, e plantando ao longo dessa terra úmida. E na quadra chuvosa, quando os níveis desses reservatórios de água sobem, os locais de plantio precisam ser realocados para as partes mais altas. Então “estar na terra” não é estar fixo ou estagnado a um local, território geográfico

⁴ “É isso, a gente fica no movimento da maré. É uma metáfora, o sertão nordestino, a Caatinga, é como se fosse uma metáfora. Você percebe a maré, quando ela sobe, todos os seres sobem também. Os seres terrestres vai subindo com a maré, vai subindo na terra. Quando a maré baixa, todos baixam, porque ela vai deixar muita fartura exatamente no seu rastro. Então na Caatinga, quando é inverno, na época da chuva, todo mundo sobe e nas estiagem, no verão, todo mundo vai descendo pras partes mais úmidas pra produzir ali, pra procurar recursos, alimentos. Todo mundo sabe que vai encontrar nas proximidades das águas, então quando ela vai baixando a gente vai baixando junto. Então a gente é filho, a gente é nômades e filhos da maré, né?” (Nascimento, 2025).

delimitado, mas como percebemos, “estar na terra” é está em constante movimento, interação e adaptação, como nas marés, “A gente fica no movimento da maré.”(Nascimento, 2025)

Eu lembro do meu avô que dizia assim: “Meu filho, conheça a terra onde pisa!” E a gente ficava sempre naquilo: “Onde é que eu tô pisando?” “O que será que tem debaixo dos meus pés?” Quer dizer, você está sempre pensando e eles estão sempre dizendo e aí você termina conhecendo e se auto-conhecendo, e esse conhecimento vem de tão longe e numa simplicidade que eles vão falando. Tudo isso são sabedorias dos nossos avós que repassaram pra gente, né? (Nascimento, 2025)

A sabedoria ancestral, como a lembrada por Manoel Inácio, que valoriza o conhecimento da terra onde se pisa, se contrapõe às transformações impostas ao bioma da Caatinga desde a colonização. Atualmente, o bioma enfrenta um grave processo de desertificação acelerado por mudanças climáticas extremas e a histórica pressão antrópica. Desde 1910, por exemplo, o Ceará não passava por uma seca tão severa como nos anos entre 2013 a 2016, conforme revela o levantamento da Fundação Cearense de Meteorologia e Recursos Hídricos (Funceme). (AGÊNCIA BRASIL, 2016). Segundo o MapBiomas, “a Caatinga tornou-se mais seca nos últimos 36 anos, com redução de 40% da água natural entre 1985 e 2020, atingindo seu nível mais crítico em 2017 (629.483 hectares)” (MAPBIOMAS, 2021). E ainda “O principal motor de avanço sobre a vegetação nativa foi a agropecuária, (...) a expansão agropecuária intensificou-se drasticamente - no Ceará, as áreas de pastagem aumentaram mais de 320%, enquanto na Paraíba e Rio Grande do Norte mais que dobraram (125% e 172%, respectivamente).” (MAPBIOMAS, 2022). Logo, esses dados evidenciam e reforçam o entendimento de que a relação entre cultura e natureza na Caatinga foi impactada pelo colonialismo e pela expansão da agropecuária. Como destacam Oliveira e Oliveira (2022):

Embora a criação fosse extensiva na América portuguesa, com o gado avançando pelas ribeiras e vales férteis, eram necessárias intervenções humanas que acarretavam transformações importantes no ambiente. O terreno para o gado era preparado retirando-se a vegetação considerada sem valor e não palatável, deixando somente as árvores de ramas comestíveis e semeando capins e leguminosas, esse processo era executado com uso sistemático do fogo, esperando que as cinzas deixadas enriquecem o solo, entretanto, com isso o solo ficava cada vez mais exposto, provocando maior possibilidade de erosão e reduzindo sua permeabilidade (Felipe, 2020, p. 52) & (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2022, p. 206-207).

Essas práticas históricas de manejo, inicialmente justificadas por interesses econômicos ligados à criação de gado, não apenas alteraram profundamente a dinâmica do solo e da vegetação, como também contribuíram para a construção de uma paisagem “artificial”. Com o tempo, os efeitos dessas ações foram sendo naturalizados pelo senso comum, criando estereótipos acerca da Caatinga e do sertão nordestino, de modo que a degradação passou a ser

percebida como parte inerente do ambiente, e não como consequência de danosas intervenções humanas contínuas. Conforme foi dito: “Isso caracteriza, se torna como se fosse um estereótipo, um emblema do que é a Caatinga. Aí comparada a Caatinga nativa dos tempos antes dos nossos avós, antes da colonização, para a Caatinga de hoje, nós vemos essa diferença. Essa Caatinga que estamos aceitando e já conhecendo como se fosse normal” (Nascimento, 2025).

Nessa perspectiva, a agricultura de Manoel Inácio no assentamento Barra do Leme, busca quebrar esse estereótipo, esses símbolos que representam a Caatinga, como a fome e a seca. As suas práticas também demonstram esse enfrentamento ao modelo de vida capitalizado, objetificado e apartado das relações ambientais harmoniosas. Seus cultivos de sementes crioulas, aliados a atuações artísticas e políticas articuladas em redes de grupos culturais artísticos nos assentamentos da reforma agrária da região, agricultores familiares, comunidades quilombolas, pesqueiras e indígenas, fortalecendo esses conhecimentos tradicionais acumulados por gerações de povos nativos de seus contextos territoriais e culturais. Para ele, Manoel Inácio, trata-se de construir “uma nova relação com a terra”, baseada na reciprocidade e não na exploração, pensando conjuntamente alternativas de vida que não se alicerce na degradação ambiental e nas estruturas capitalistas e coloniais. No dizer de:

Uma boa parte do conhecimento necessário para a valorização dos recursos naturais reside em comunidades tradicionais associadas aos biomas por várias gerações. Essas comunidades acumularam grande volume de informações empíricas sobre manejo e uso dos recursos, e como fazem dessas informações, assimiladas por sua própria cultura, um meio de sobrevivência, adotam uma postura respeitosa em relação à conservação do lugar em que vivem. Esse conhecimento deve ser descrito, publicado e valorado pelos meios acadêmicos para servir como subsídio a esforços de conservação. (Pifano, 2016, p. 61).

Assim, este trabalho se constrói nas “veredas” entre a vida de Manoel Inácio e os saberes que ele carrega. Através dessa metodologia, buscamos mais do que descrever práticas ou conhecimentos: procuramos anunciar um modo de existir no sertão, uma forma de vida que nos afeta e ensina que desaprender a lógica do extrativismo talvez não esteja nos manuais, mas na escuta. Escutar o tempo, o vento, o clima, os astros, a terra e, sobretudo, a diversidade de povos que guardam saberes tradicionais acumulados ao longo das gerações. Como nos fala Davi Kopenawa: “Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em pele de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida de meus antigos com o pó de *yãkoana* que me deram (Kopenawa, 2015, p.76).

“E os mestres são uma totalidade, né!? É o próprio ecossistema”

A oralidade, portanto, se mostra tanto um fundamento epistêmico teórico quanto metodológico. Nesse sentido, ela exige que sejamos afetados, mais do que intelectualmente, e sim sensivelmente, por outras formas de saber. Essa forma de aprendizagem demanda de nós não um olhar distanciado, mas uma escuta envolvida, corpo presente, espírito aberto. Ao invés de prender as palavras em livros ou classificações, como observa Davi Kopenawa, “não precisamos, como os brancos, de peles de imagem para impedi-las de fugir da nossa mente (...) Por isso nossa memória é longa e forte” (Kopenawa, 2015, p.75). Essa noção de memória viva e não escrita nos lembram também o pensamento do intelectual malinês Amadou Hampâté Bâ, que complementa:

É que as memórias das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosa. Desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção que todo o acontecimento se inscrevia em nossa memória como em cera virgem. (...) Por isso é muito difícil para um africano de minha geração “resumir”. O relato se faz em sua totalidade, ou não se faz. Nunca nos cansamos de ouvir mais uma vez, e mais outra a mesma história. Para nós, a repetição não é um defeito. (Bâ, 2003, p.14)

Assim, a oralidade nos insere numa vivência do saber que é ancestral, renovadora e atemporal, em contraste com a racionalidade objetiva cartesiana. Essa concepção de um saber ao mesmo tempo antigo, ancestral e sempre novo é reforçada por Davi Kopenawa quando ele afirma: “o mesmo ocorre com as palavras dos espíritos xapiri, que também são muito antigas. Mas voltam a ser novas sempre que eles vêm de novo dançar para um jovem xamã” (Kopenawa, 2015, p.75).

Embora, ao longo da história, as Ciências Humanas e a Antropologia tenham se transformado em seus modos de pensar culturas, identidades e sociedades, muitos de seus fundamentos ainda permanecem presos a uma lógica linear, objetiva e produtivista. Essa forma “ansiosa” de pensar a realidade colide com o tempo dilatado da oralidade, onde escutar um saber tradicional não implica seguir uma cronologia linear, mas abrir-se a uma dimensão onde o passado, presente e futuro coexistem. Nesse ponto, Hampâté Bâ nos ensina que: “Nas narrativas africanas, por exemplo, em que o passado é revivido como uma experiência atual de forma quase intemporal, às vezes surge certo caos que incomoda os espíritos ocidentais. Mas nós nos encaixamos perfeitamente nele. Sentimo-nos à vontade como peixe num mar onde as moléculas de água se misturam para formar um todo vivo” (Bâ, 2003, p. 14).

Essa percepção de um tempo não-linear e de uma memória coletiva nos leva a entender que, ao acolher a fala de um Mestre ou Mestra de um saber, percebo não ouvir somente uma pessoa, mas toda uma ancestralidade que é viva, uma força que nos desloca para um outro modo de escuta e existência. É importante mencionar que o entendimento de ancestralidade colocado aqui, compartilhado tanto por povos ameríndios como africanos, não se limita a uma árvore genealógica de antepassados humanos. Inclui nesse entendimento, todos os seres, humanos e não-humanos, que criam e mantêm a vida: o sol, a terra, o vento, as plantas, os animais, os espíritos e as gerações que nos precederam.

Ouvir um mestre ou uma mestra é compreender que frequentemente eles não falam por si, mas "emprestam" voz aos ancestrais. Sua linguagem não obedece à lógica cartesiana, linear e objetiva de "começo, meio e fim". Como afirma Nego Bispo: "Somos da circularidade: começo, meio e começo. As nossas vidas não têm fim. A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo"(2023, p. 66). Essa forma de conhecimento transcende a linearidade ocidental de ver, relacionar-se e existir, criando um "caos" (BÁ, 2003) que desorganiza nossa mente colonizada.

Essa dinâmica de existência se corporifica nas narrativas de Manoel Inácio. Em suas entrevistas, ele frequentemente percorre "caminhos inversos", partindo do "fim" para o "começo". Em outros momentos, suas histórias fluem como rios - contornando, expandindo e envolvendo o ouvinte. Suas respostas nunca se limitam à objetividade linear, como ele mesmo enfatiza: "Eu não sei resumir"

Valorizar esses saberes antigos não é um gesto nostálgico, tampouco um retorno idealizado ao passado, é reconhecer neles, sementes que germinam caminhos possíveis para os impasses do presente. Essa sabedoria encarnada é exemplificada nas práticas de Manoel Inácio, cujas poesias, medicinas e agroflorestas nos sertões não brotam apenas da terra: nascem de histórias, de escutas, de pactos com o tempo, com o vento, com o gesto. Elas não respondem só à secura do solo, mas à aridez de um modelo que dessacraliza a vida, transforma a terra em posse e o saber em mercadoria. Como foi mencionado:

E os mestres são uma totalidade, né? É o próprio ecossistema, são os nossos avós que vão passando de geração pra geração. As memórias que a gente tem, a gente tem sensores que nos sugere ser uma coisa boa pra se comer, que vai servir pra algum remédio, alguma coisa assim que muito da intuição já, né? A ciência está na gente. Não é uma coisa separada. A gente não tem dúvidas. Nossos pais, nossos avós não tinham dúvidas de que aquilo realmente funcionaria. Hoje a própria ciência que absorveu e

capturou os saberes, encaixotou, colocou na gôndola lá do mercado dos saberes, ela vende o saber, sabe!? Cinco anos de saber do que ela escolher, e do que ela elegeu da certeza dela. E muita coisa ela ainda não sabe. Mas os filhos da terra não tem dúvida dos seus saberes, entende? Ele sabe e pronto. Essa é a diferença. São saberes inerentes, saberes próprios. (Nascimento, 2025)

Ao seguir esses rastros, propomos uma antropologia que não se limita a observar de fora, mas se deixa atravessar; inspirados por Jeanne Favret-Saada (2005), partimos do princípio de que só se compreende o que nos afeta. É pela escuta, pelo corpo implicado e pelo encontro que a etnografia se faz ponte, não entre mundos distintos, mas entre modos de viver que nos deslocam. Esses saberes, longe de serem estáticos, reinventam-se: são como raízes que se adaptam ao solo rachado, transformando-se em respostas aos novos desafios que a crise climática nos impõe. Manoel Inácio nos relata:

Tudo são termos criados já depois. Já sabemos que o ser humano já provocou um desgaste e desequilíbrio. Por isso nasce a ciência agroecologia. Antes era os seres e a natureza. Na medida em que a gente foi, como diz os estudiosos, o homem dominou a natureza, quer dizer, o Homem não dominou a natureza, o Homem usufruiu, o homem minou grande parte dos recursos, das garantias de suas sobrevivências por muito tempo. Tornou escasso os recursos para ele sobreviver, e daí ele vai criando outras formas de se relacionar com aquela escassez. Aí vem as tecnologias, as secas ao longo dos séculos, elas foram aumentando cada vez mais. Então a gente tem que conviver com esse desequilíbrio que a gente cometeu. Aí a gente vai e apela pra uma forma mais, digamos assim, menos danosa, que a gente chama de agroecologia. Claro que qualquer intervenção nossa no sentido de acumulação do mercado, ela é danosa. É menos danosa quando a gente resolve fazer um pouco menos o que a gente já fazia, como as queimadas, deixar de utilizar o veneno que a gente sabe que está envenenado a água, então grande parte de nós vai ter essa consciência e outra grande parte não vai ter essa consciência. E aí a gente vai criando tecnologias pra lidar e até pra melhorar mesmo o saber tradicional pra saber lidar com a situação atual, né? Que isso faz parte também da concorrência, vem a questão da produção de alimentos pra humanidade que está crescendo, que o agronegócio justifica e diz que tem que plantar daquela forma, que tem que produzir e intensificar, potencializar o sistema de produção de alimentos pra atender a grande demanda, que não é. É commodity, é lucro, muito lucro. Não tem essa função, não tem essa preocupação com a humanidade, não. E até as pessoas da agroecologia, da agricultura tradicional, vai utilizando essas tecnologias pra agilizar e a gente vai conciliando. Pras secas foram feito reservatórios de água. Se a gente provocou a escassez, se os olhos d'água se acabaram, que era água que vai chovendo e vai se armazenando no subsolo quando tinha muita floresta. E é aí em alguns lugares mesmo, que fossem altos ou tinha escassez de chuva, esses lugares permanecia com os olhos d'água, que era regada ao longo dos períodos de estiagem. Mas tivemos que realizar grandes reservatórios de água. Aí quantas tecnologias surgiram pra gente trabalhar. (Nascimento, 2025)

É também nessa perspectiva que rejeitamos a simples ‘inclusão’ dos saberes tradicionais em moldes acadêmicos hegemônicos. Em vez disso, permitimos que eles nos “desinstalem”, que questionem nossa forma de pensamento, nosso vício em categorias fixas, nossa hierarquia entre ‘ciência’ e ‘tradição’, nosso entendimento existencial enquanto, como Manoel Inácio nos ensina, “filho da terra” em relação constante com o ambiente. Só assim a Caatinga, em toda

sua complexidade, deixará de ser ‘objeto’ de estudo para se tornar interlocutora, nos ensinando um modo de reexistir.

“como diz os estudiosos, o homem dominou a natureza”.

A relação entre cultura e natureza, longe de ser uma mera coexistência passiva, constitui-se como um eixo central para a compreensão das dinâmicas sociais e simbólicas que orientam a vida humana. Como aponta Laraia, “os antropólogos sabem de fato o que é cultura, mas divergem na maneira de exteriorizar esse conhecimento” (LARAIA, 2001, p. 63). Essa afirmação sintetiza a complexidade do conceito de cultura, que, embora seja um pilar da antropologia, permanece em constante disputa teórica e metodológica. O próprio Roque de Barros Laraia (2001) sugere que a dificuldade em definir cultura não reside na falta de consenso sobre sua importância, mas na pluralidade de formas como ela se manifesta, um paradoxo que reverbera nas tensões entre universalismo e relativismo nas ciências humanas.

Essa complexidade pode ser desdobrada pela abordagem semiótica de Clifford Geertz (2008), que oferece uma perspectiva que transcende visões reducionistas. Para ele, a cultura não é um conjunto de comportamentos observáveis, mas uma rede de significados compartilhados, tecida pelos próprios sujeitos. Geertz afirma:

O conceito de cultura que eu defendo (...), é totalmente semiótico. Acredito, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teia de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essa teia e essa análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado.” (GEERTZ, 2008, p. 4).

Ao vincular cultura à ideia weberiana de ação humana como atividade dotada de sentido, Geertz enfatiza que a realidade não é apreendida de forma neutra, mas interpretada por meio de símbolos. Essa “teia de significados” (GEERTZ, 2008, p. 4) não é estática: ela se reconstrói continuamente por meio de interações sociais, rituais e práticas cotidianas. Geertz amplia essa ideia ao definir cultura como:

(...)um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepção herdada expressas em formas simbólicas por meio das quais os comunicam, perpetuam e desenvolve seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 2008, p. 66).

Idem (2008), a cultura é um processo interpretativo, a natureza longe de ser um dado objetivo é igualmente um constructo cultural. Enquanto a modernidade ocidental separa humanos e não-humanos em categorias distintas, muitas sociedades indígenas, por exemplo, veem rios, montanhas e animais como agentes dotados de intencionalidade, integrados a uma rede relacional. Essa divergência não é meramente epistemológica, mas toca em questões ontológicas, como destaca Ailton Krenak:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que, em diferente graduação, são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos (KRENAK, 2019, p. 49).

Krenak (2019) vai além de questionar a separação entre humano e natureza; ele nos evidencia suas implicações concretas: a degradação ambiental resulta, em essência, de uma cosmovisão que ignora a agência do “não-humano”. Nas considerações antropológicas de Geertz (2008, p. 4), somos convocados a decifrar os significados que tecem a realidade. O intelectual indígena Ailton Krenak, por sua vez, nos alerta para os efeitos catastróficos de uma teia simbólica que fragmenta a vida. A modernidade ocidental, por exemplo, ao instituir uma hierarquia entre humanos e natureza, define categorias cognitivas e, ao mesmo tempo, legitima práticas de exploração, como a mercantilização dos ecossistemas. Ou seja, se Geertz (2008) demonstra que a cultura é uma lente através da qual interpretamos o mundo, Krenak (2019) expõe como certas lentes especialmente aquelas instauradas no antropocentrismo produzem violências concretas. Isto significa que, quando Geertz (2008) nos lembra da pluralidade de significados, krenak (2019) nos faz pensar quais significados são hegemônicos e como eles sustentam estruturas de poder colonialistas.

Podemos entender que a própria noção de Antropoceno, citada por Krenak, como um sintoma de uma teia simbólica que insiste em colocar a “humanidade”, o homem ocidental branco, no centro, ignorando que tal categoria é, ela mesma, uma construção cultural excludente (já que muitas cosmologias não ocidentais não operam com essa dicotomia). A crítica a essa dicotomia natureza-cultura também é trazida por Bruno Latour (1994), que denuncia a “Grande Divisão Interior” imposta pelo pensamento ocidental. Para ele, essa divisão

não é natural, mas um artefato histórico que justificou a dominação colonial e a exploração ambiental. Ao se afirmar que:

A peculiaridade dos ocidentais foi a de ter imposto, através da constituição, a separação total dos humanos e dos não-humanos – Grande Divisão Interior – tendo assim criado artificialmente o choque dos outros. ‘Como alguém pode ser persa?’ como é possível que alguém não veja uma diferença radical entre a natureza universal e a cultura relativa? Mas a própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza. Ora, não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal. Existe apenas natureza-cultura, as quais constituem a única base possível para comparação.” (Latour, 1994, p. 102).

Essa “Grande Divisão” vai além de um erro epistemológico, e sim um projeto político: ao separar humanos e não-humanos, o Ocidente legitimou a exploração de territórios e povos, classificados como “primitivos” ou “não civilizados”. Tudo o que remetesse a natureza ou que dela se aproximasse eram considerados inferiores e primitivos, sem razão e sem alma. Justificando assim, a colonização e a exploração de tudo que estivesse para além das epistemologias ocidentais eurocêntricas. Nesse sentido, Latour nos direciona a ultrapassarmos o antropocentrismo dos estudos antropológicos e assim, acessarmos outras dimensões de conhecimentos que dialogam com as realidades sociais:

Suponhamos que, tendo voltado definitivamente dos trópicos, a antropologia decida ocupar uma posição triplamente simétrica: explicar com os mesmos termos as verdades e os erros – é o primeiro princípio de simetria: estudar ao mesmo tempo a produção dos humanos e dos não-humanos – é o princípio da simetria generalizada; finalmente ocupa uma posição intermediária entre os terrenos que lhes permitirão estudar o dispositivo central de todos os coletivos, até mesmo os nossos. Ela perde sua ligação exclusiva com as culturas – ou com as dimensões culturais –, mas ganha as naturezas, o que tem um valor inestimável.” (LATOUR, 1994, p. 101).

Essa perspectiva é revolucionária porque desloca o humano do centro da análise, permitindo que elementos como plantas, minerais, animais, espíritos e fenômenos climáticos sejam vistos como participantes ativos na construção da realidade social, algo que de alguma forma, são vistas nas práticas e vivências de Manoel Inácio, e povos tradicionais como indígenas, quilombolas, entre outros, que interpretam sinais da natureza ou de outros plano como uma dimensão espiritual ou sonhos para orientar suas práticas cotidianas, seu cultivo, sua pesca, suas caças, suas relações, seu dia a dia, de modo geral. “Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (Krenak, 2019, p. 16).

Podemos avançar nessa discussão trazendo a perspectiva de Roy Wagner (2010) ao tratar a cultura como uma “invenção” construída na relação dialógica entre o “eu” e o “outro”. Para ele, a cultura não é uma essência fixa, mas um processo dinâmico de criação e reinterpretação. Wagner explica que, “quando eles falam como se houvesse apenas uma cultura, como em uma ‘cultura humana’, isso se refere amplamente ao fenômeno do homem; por outro lado, quando falam sobre ‘uma cultura’ ou sobre ‘as culturas da África’, a referência é a tradições geográficas e históricas específicas, casos especiais do fenômeno do homem.” (Wagner, 1975, p. 27).

Nesse sentido, o autor expõe a tensão entre universalismo e particularismo: a noção de uma “cultura humana” única é uma abstração colonial que apaga diferenças, enquanto o pluralismo superficial (“culturas da África”) cristaliza identidades, ignorando que a cultura é um ato contínuo de invenção relacional. Essa crítica prepara o terreno para uma radicalização teórica proposta por Eduardo Viveiros de Castro (2014), cujo “perspectivismo ameríndio” desmonta a ideia de cultura única ou culturas plurais e, sobretudo, questiona a própria separação entre humanos e não-humanos. Se Roy Wagner (2010) desnaturaliza a cultura ao revelá-la como uma construção dialógica, Viveiros de Castro desloca o debate para o campo ontológico, propondo que todos os seres (humanos e não-humanos) participam da criação de realidades múltiplas. Ele afirma:

(...)Se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contrainterpretação do objeto (Castro, 2014, p. 247).

Enquanto Roy Wagner (2010) foca na invenção cultural entre humanos, Viveiros de Castro (2014) expande a noção de “relação dialógica” para incluir animais, plantas e fenômenos naturais como interlocutores ativos. Essa conexão fica clara no conceito de multinaturalismo: “O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. [...] uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável [...]” (Castro, 2014, p. 258). Assim, compreende-se que, a crítica de Roy Wagner (2010) ao universalismo (“cultura humana”) é radicalizada: não basta reconhecer múltiplas culturas (pluralismo), é necessário admitir que cada uma delas coexiste com naturezas distintas. O multinaturalismo não nega a unidade humana (todos somos “gente”), mas afirma que o que nos difere são as naturezas que

habitamos. Um jabuti, por exemplo, vê a floresta como ele próprio vê o mundo, como “gente”, mas experimenta uma natureza específica. No semiárido cearense, essa trama teórica ganha materialidade na vida de Manoel Inácio. Suas canções e cordéis, que personificam a natureza e suas lutas, não são meras metáforas, mas expressões de uma cosmologia relacional onde a Caatinga é interlocutora. Essa relação dialógica com o ambiente se manifesta também no saber médico tradicional, como descreve Inácio:

A gente morava nos interiores e ocorria, quanta coisa ocorria? acidentes entre as pessoas e as pessoas com seus meios, seus primeiros socorros em tudo, desde os primeiros socorros, a raspa do mufumbo (nome científico, *Combretum Leprosum Mart.*) pra parar o sangue, até o remédio pra verme, batata de purga (*Operculina Macrocarpa*), mamão com açúcar, o alho e o sereno, a batata de tiú (*Jatropha Elliptica*) pra mordida de cobra, a pepaconha (*Hybanthus Calceolaria*), né!? Eu nasci, quando eu abri os olhos, assim quando eu me entendi por gente, já via minha mãe e minha vó arrancando, no mês de maio, as pepaconhas pra combater as amebas, os vermes, entende!? fazendo chá de Jatobá (*Hymenaea Courbaril*) para combater a anemia. Fazendo lambedor (Xarope caseiro tradicional) de cravo de urubu (*Heliotropium Indicum*) para combater a sinusite, que é eficaz, eu mesmo já curei duas sinusites com cravo de urubu. É uma planta, cravo de urubu porque ela tem um cheirinho especial, e as pessoas acham fedorento, acham que não se agrada, não é um odor agradável, embora eu acho que ela é super agradável e até comestível também. As cicatrizantes, como a ameixa (*Ximenia Americana*), recondicionadora de ossos, principalmente dentário, como a jurema (*Acacia Jurema*), higiene com a raspa de juá (Juazeiro - *Ziziphus Joazeiro*), com a folha pra azia, entende!? aquela queimadeira que dá que você parece que vai sair um fogo de dentro de você, né!?

É o marmeleiro (*Croton Sonderianus*) pra dor de barriga, marcela (*Achyrocline Satureioides*) pra combater a apendicite, então tudo isso...o barro, né!? Pra combater qualquer mal, seja exposto, seja interno, que funciona ali como uma ventosa, ele suga, né!? Tem um poder de sucção dos males que estão internos, ele traz pra frente.

Era uma farta informação, informação mesmo de vida, não era uma coisa superficial, era um recurso inerente, era um saber inerente, um saber em que foi repassado através das gerações, através dos tempos. E você termina também herdando quase como uma característica genética, parece uma característica genética, você tem aquela herança de saber. Porque é o que você conviveu, então você é doutor na terra, você é doutor da terra, entende? Aquela formação que o médico recebe é muito pequena, muito truncada. Às vezes, se ele não tem essa convivência, se ele não tem esses valores que ele trouxe da ancestralidade, é muito limitada. Ele simplesmente vai combater sintomas, entende!? Enquanto nós combatemos tudo, sintomas e causas. (*Nascimento, 2025*)

Ao interpretar sinais ambientais e adaptar seus conhecimentos aos ciclos do bioma, como demonstrado no uso do cravo de urubu para sinusite ou do barro como ventosa terapêutica, Manoel Inácio aplica saberes ancestrais, os reinventa em diálogo contínuo com o ambiente. Essa dinâmica, onde o conhecimento ancestral se atualiza na prática cotidiana, exemplifica a ‘invenção cultural’ de Roy Wagner (2010) e o ‘multinaturalismo’ de Viveiros de Castro (2014), a compreensão de que humanos e não-humanos coexistem em redes de reciprocidade. Suas práticas, que integram cura, agricultura e militância política, se afirma

contra a perspectiva do agronegócio ao tratar a natureza não como recurso, mas como interlocutora em uma relação de escuta constante e respeito.

Esta reflexão teórica nos evidencia, portanto, que a crise ecológica é também uma crise de significados. Superá-la exige mudanças técnicas de produção de alimento, e, acima de tudo, uma radicalização com as estruturas simbólicas que fragmentam, esvazia e comercializa a vida. A antropologia, ao desvelar como a dicotomia natureza-cultura foi historicamente mobilizada para legitimar hierarquias, pode oferecer ferramentas para repensarmos nossa existência no planeta. Seja na “teia de significados” de Clifford Geertz (2008), na simetria de Bruno Latour (1994), na invenção cultural de Roy Wagner (2010) ou no perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2014), o que está em jogo é a possibilidade de tecer mundos onde humanos e não-humanos coexistam em redes de interdependência. As vivências de Manoel Inácio assim como outras cosmologias lembram-nos que essa alternativa não é utopia: é um caminho já trilhado por aqueles que nunca deixaram de enxergar o rio como avô e a terra como mãe. Resta à modernidade ocidental aprender a escutar. Aliás, “que as nossas pesquisas seja muito nessa escuta, (...)Se voltar para a terra. Saber que a civilização deu com os burro n'água, como diz assim, a história. Que a gente já sabe pra onde a gente tá indo. Isso é uma constatação, né!?” (Nascimento, 2025).

Considerações finais: terras de partida e chegada, Ciclovida e o “inverno que há de vir”

Ói eu aqui de novo

(Manoel Inácio do Nascimento, 2006)

Ói, eu aqui de novo, voltando pra capital
 Passei na reforma agrária,
 não deu pra ficar por lá
 A história da luta vem desde muito tempo atrás
 Herdam os filhos consequência do que fizeram seus pais
 Existem muitas “prisigas” pra o que nós quer dessa luta
 Que a liberdade da vida pudesse ser “bisoluta”
 Vem tarde a posse da terra, com muita luta e com luto
 Foi travessia de guerra, de mar cheio e pé enxuto.
 Mar de sangue e mar de cinza e mar dizem que estou puto
 O mercado nos rouba e troca, nos passa caros produtos
 Desses que não dá plantando, das indústrias da cidade
 Que quanto mais nós “trabaia”, mais produz necessidade
 Pelos produtos vencidos, nós compra diariamente
 Que “invés” de ser consumido, eles que consomem a gente
 Pra arrancar da terra, nós corta árvore e faz carvão
 Queimada, a terra de dor, abortou “num” deu mais pão
 Tudo que hoje nós consome, sai da cidade pro interior
 Sobreviver na cidade tá mais fácil, seu doutor

Pra lá e pra cá, nós vévi. Em canto nenhum nós para.
 Porque com a reforma agrária nós também quebrou a cara
 Eu sonhei com a terra livre de leite e mel com fatura
 E o “tar” de agronegócio “cabou” nossa agricultura
 E agora é um tal de transgênico é uma coisa nojenta
 Vem acabar com a semente que nós “pranta” e se alimenta
 Chegou também uma lei proibindo de ocupar
 Lutar por terra ainda é crime, vai ser preso quem lutar
 A terra é pra agronegócio, destinar pr’outra função
 Álcool, soja e biodiesel pra atender a exportação.
 Olha nós aqui de novo, vivendo na capital
 E ainda vou voltar pra terra, não vim aqui pra ficar
 E voltar pra terra agora tem que ser noutra visão
 No pensar e no agir do modo de produção
 Nova relação com a terra e com a biodiversidade
 Fora o mercado de terra e a lei de propriedade
 Sem queimada, sem transgênico, novo hábito alimentar
 Um pacto com a natureza pra terra recuperar
 Olha nós aqui de novo de chegada e de partida
 Combatendo o agronegócio para florescer a vida.
 E vamos de bicicleta em comunidades rurais
 Na campanha de resgate das sementes naturais
 Na campanha de resgate das sementes naturais

Esta música, “Ói eu aqui de novo”, é uma composição de Manoel Inácio do Nascimento em preparação a épica jornada do projeto Ciclovida (2006-2007), quando ele e Ivania Maria Cavalcante Alencar, minha mãe e sua companheira, pedalarão 12.000 km desde Fortaleza, Ceará até Buenos Aires, Argentina, durante 1 ano em busca e em defesa das sementes crioulas. A música culmina e sintetiza em versos a sua trajetória que este trabalho buscou narrar.

E continuamos essa nossa orientação, nossa militância, nossa luta tanto pela terra como por uma nova relação com a terra, a gente foi tendo esse acúmulo coletivo, a preocupação nossa depois que conquistamos a terra, realizamos uma ocupação e conquistamos a terra, a gente percebeu que faltavam as sementes, né!? Sementes crioulas, a gente ficava dependendo do mercado. Enquanto cultura a gente não estava se reproduzindo exatamente por isso. Vai surgindo. Vai chegando o agronegócio, vai chegando, avançando, acelerando, chegando o seu apogeu, vem com os transgênicos. (Nascimento, 2025)

Esses versos arrastam consigo não só a jornada biográfica de uma pessoa que carrega em si as memórias das experiências vividas, como também as vozes dos camponeses envenenados pela pulverização aérea da Monsanto, das comunidades quilombolas e dos povos indígenas expulsos por latifundiários, das crianças que engolem a fome em barracos de lona nas estradas, à margem dos desertos verdes de soja transgênica, esperando pela tão sonhada terra.

E com essa preocupação, a gente resolve fazer o resgate das sementes. E eu e a Ivania tivemos a iniciativa de percorrer o Ceará e outros estados de bicicleta. Usando a bicicleta como transporte ecológico, inclusive culminando com a viagem da gente pra

Argentina. Aliás, parte de America Latina, Paraguai, Uruguai e Argentina. E a gente vai percorrendo o Brasil nessa busca, nessa temática das sementes e de uma nova relação com a terra. Então a gente percorre esse chão e traz as sementes naturais, a gente ajuda a incentivar esse movimento. (Nascimento, 2025)

Se no início dessa jornada, apresentamos o “Tratado Nordeste” (Nascimento, 1992) como manifesto poético dos 500 anos de resistência campesina, indígena e negra à colonização, aqui “fechamos e abrimos” o ciclo com o projeto Ciclovida, que foi essa culminância de sua jornada e maturidade política em parceria com minha mãe, Ivania Maria Cavalcante Alencar, já ambos com a consciência aguçada de que “com a reforma agrária nós também quebrou a cara” (Nascimento, 2006). Essa franqueza, longe de derrotista, revela uma maturidade de um rio que transpassa as barreiras, criando novos cursos, novos caminhos e fertilizando novas terras. A maturidade de quem sabe que a verdadeira reforma agrária não está somente nos papéis da posse, precisa se dá nos tratos e nos pactos cotidianos com a terra, lição aprendida ao cruzar parte do continente da América Latina e ver as diversas lutas em prol do bem comum, da terra, da vida e do alimento. O projeto Ciclovida foi mais que uma viagem: representou um novo tratado político onde cada semente resgatada e passadas de mão em mão eram pactos como segredos de guerra. Cada canção e histórias ouvida e compartilhadas nas comunidades e em acampamentos debaixo de lonas à beira dos latifúndios de soja, eram arma contra o esquecimento.

As canções de Manoel Inácio são teorias cantadas: ao substituir "propriedade" por "pacto com a natureza" e "progresso" por "sementes naturais", ele demonstra que a decolonialidade transcende o conceito acadêmico, materializando-se nas práticas cotidianas. Esta pesquisa, ao percorrer suas trilhas insurgentes, confirmou que seus saberes resistem às categorias acadêmicas estanques. Como afirma Nêgo Bispo, "Somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria"(2023, p. 66) – um princípio que se manifesta nas sementes que Ivania e Inácio carregavam, as quais só revelam seu potencial quando compartilhadas e plantadas.

O desafio que permanece é se nossas pesquisas e escritas podem alcançar a lealdade de sua militância, a organicidade das sementes crioulas, a mobilidade determinada de suas bicicletas e o enraizamento de seus pés de feijão guandú, capazes de regenerar solos degradados. Em um mundo onde o agronegócio cerca terras e mentes, nossa maior contribuição

talvez seja aprender a escutar e amplificar aqueles que, contra todas as evidências, ainda acreditam que "o inverno vai chegar" (Nascimento, 2005).

Referência Bibliográfica

AGÊNCIA BRASIL. Maior seca dos últimos 100 anos provoca mudanças no uso da água no Ceará. *Agência Brasil*, 2016. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-09/maior-seca-dos-ultimos-100-anos-provoca-mudancas-no-uso-da-agua-no-ceara>. Acesso em: 17 maio 2025.

BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução de Xina Smith de Vasconcelos. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. *Caatinga*. Brasília, DF: MMA, s.d. Disponível em: <https://antigo.mma.gov.br/biomas/caatinga.html>. Acesso em: 08 mar. 2025.

Caderno de campo: Nascimento, Manoel Inácio. 2025.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CASTRO, Josué de. Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço. 10. ed. rev. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CESARINO, Letícia. Antropologia multissituada e o método etnográfico em contextos de conexão global. In: _____ (Org.). *Etnografias em redes: desafios teórico-metodológicos*. 1. ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. p. 15-45.

EMBRAPA. Anais do I Simpósio do Bioma Caatinga. Petrolina: Embrapa Semiárido, 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Montero. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14, n. 13, p. 155-166, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50197>. Acesso em: 10 jul. 2024.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Tradução de Fanny Wrobel. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

MAPBIOMAS. *Caatinga perde 160 mil ha de superfície de água e mais de 10% de vegetação nativa nos últimos 37 anos*. 2022. Disponível em: <https://brasil.mapbiomas.org/2022/10/06/caatinga-perde-160-mil-ha-de-superficie-de-agua-e-mais-de-10-de-vegetacao-nativa-nos-ultimos-37-anos/>. Acesso em: 17 maio 2025.

MAPBIOMAS. *Desmatamento, queimadas e retração da superfície da água aumentam o risco de desertificação da Caatinga*. 2021. Disponível em: <https://brasil.mapbiomas.org/2021/10/06/desmatamento-queimadas-e-retracao-da-superficie-da-agua-aumentam-o-risco-de-desertificacao-da-caatinga/>. Acesso em: 17 maio 2025.

OLIVEIRA, Tiago Kramer de; OLIVEIRA, Antônio José Alves de. Capitalismo e natureza no Brasil colonial: a pecuária bovina no Ceará e a continentalidade do jogo das trocas (ca. 1680-1750). *Tempo*, Niterói, v. 28, n. 1, p. 198-219, jan. 2022. DOI: 10.1590/TEM-1980-542X2022v2801011.

PIFANO, Daniel Salgado; Mesa Redonda - A Caatinga Pede Socorro: Experiências Conservacionistas. In: EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA (EMBRAPA). *Anais do I Simpósio do Bioma Caatinga*. Petrolina: Embrapa Semiárido, 2016. p. 61-62

RIBEIRO FILHO, M. R.; BARROS, G. M.; RIBEIRO, M. R. Manejo, uso e conservação dos solos do Bioma Caatinga. In: EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA (EMBRAPA). *Anais do I Simpósio do Bioma Caatinga*. Petrolina: Embrapa Semiárido, 2016. p. 23-34

SANTOS, Antônio Bispo dos. A terra dá, a terra quer. Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI, 2015.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação.* 1. ed. São Paulo: Atlas, 1987.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura.* Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.