



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA LUSOFONIA
AFRO-BRASILEIRA**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

**PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
UFC/UNILAB
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA**

FRANDERLAN CAMPOS PEREIRA

O CAJUEIRO DO SABER

**EDUCAÇÃO, LUTA PELA TERRA E ESPIRITUALIDADE NO
CAMPO EXPERIMENTAL DO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO
ALMOFALA – ITAREMA – CEARÁ**

**FORTALEZA / REDENÇÃO
2019**

FRANDERLAN CAMPOS PEREIRA

O CAJUEIRO DO SABER

**EDUCAÇÃO, LUTA PELA TERRA E ESPIRITUALIDADE NO
CAMPO EXPERIMENTAL DO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO
ALMOFALA – ITAREMA – CEARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Associado em Antropologia – PPGA - UFC/UNILAB, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia. Linha de Pesquisa: Diferença, Poder e Epistemologia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Isabelle Braz Peixoto da Silva.

**FORTALEZA/REDEENÇÃO
2019**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Pereira, Franderlan Campos.

P489c

O Cajueiro do Saber: Educação, Luta pela Terra e Espiritualidade no Campo Experimental do Território da Libertação - Almofala - Itarema - Ceará / Franderlan Campos Pereira. - Redenção, 2019.180f: il.

Dissertação - Curso de Mestrado Acadêmico em Antropologia UFC/UNILAB, Mestrado em Antropologia, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2019.

Orientadora: Dr.^a Isabelle Braz Peixoto da Silva.

1. Educação Popular do Campo. 2. Ecologia. 3. Espiritualidade. 4. Luta pela Terra. 5. Território da Libertação.

I. Título

CE/UF/BSCA

CDD 370

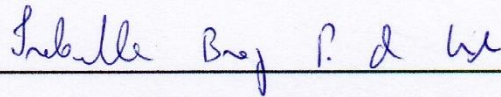
FRANDERLAN CAMPOS PEREIRA

**O Cajueiro do Saber: Educação, Luta pela Terra e Espiritualidade no
Campo Experimental do Território da Libertação - Almofala - Itarema -
Ceará**

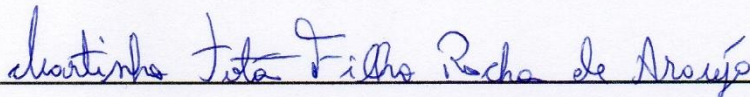
Dissertação apresentada ao Programa Associado De Pós-
Graduação Em Antropologia – PPGA UFC/UNILAB,
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia
Afro-Brasileira (Unilab), como parte dos requisitos para
obtenção do título de Mestre. Área de concentração:
Antropologia.

Aprovada em: 16/09/2019.

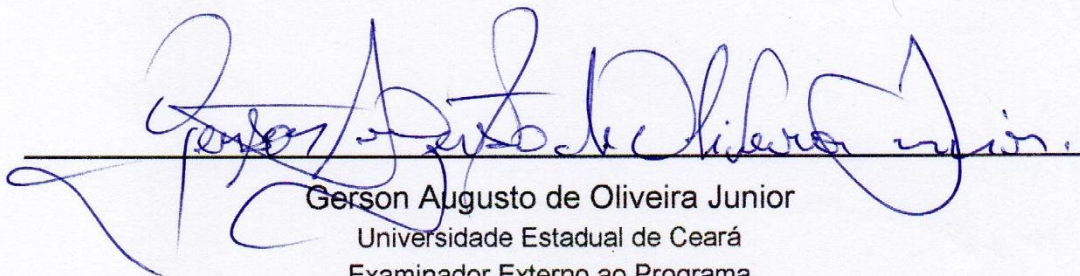
BANCA EXAMINADORA



Isabelle Braz Peixoto da Silva
Universidade Federal do Ceará (UFC)
Presidente



Martinho Tota Filho Rocha de Araújo
Universidade Federal do Ceará (UFC)
Examinadora Interna ao Programa



Gerson Augusto de Oliveira Junior
Universidade Estadual de Ceará
Examinador Externo ao Programa

*Dedico esse trabalho à minha avó Expedita e à
minha filha Jaci (in memoriam)*



Igreja de Nossa Senhora da Libertação - Barbosa – Lagoa do Mineiro
Foto de Ivaniza Nascimento

AGRADECIMENTOS

Agradeço em especial à professora orientadora desse trabalho, Dr^a Isabelle Braz Peixoto da Silva, pelas contribuições e pela enorme sensibilidade na condução dos trabalhos de campo.

Às ricas contribuições dos professores Martinho Tota e Gerson Junior para essa pesquisa.

Ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA - UFC/UNILAB, em especial ao seu corpo docente pela mediação dos muitos conhecimentos.

À minha turma, a primeira desse programa, por todos os momentos coletivos de construção dos conhecimentos, fundamentais para essa formação. A Gabi, Bruna, Edineuda, Flávia, George, Jean, Wilton, Mona, Pedro, Peti, Rafael e Regi, como também a outros estudantes de outras turmas que estiveram presentes nas disciplinas desse mestrado.

À Funcap, pelo incentivo às pesquisas e pelo financiamento desta.

Aos integrantes, todas e todos, do Grupo de Estudos em Educação Ambiental Dialógica – GEAD, por favorecer um local de afetividade e partilha de conhecimento. Sem amor não há solução.

Ao Grupo de Estudo e Pesquisa em Étnicas – GEPE, pelos momentos de aprendizado.

Ao Grupo Biodanças, pelos cuidados e afetos nas noites de quinta.

A todas as famílias do Território da Libertação, educadores, educadoras, educandos e educandas das suas escolas do campo, em especial às suas matriarcas Dona Chiquinha, Dona de Jesus, Dona Bia, dentre tantas outras que considero como alicerce desse trabalho.

Às educadoras Ivaniza, Lúcia e Cosma, pelo referencial de luta e educação.

Ao coletivo da Brigada Francisco Barros.

Em especial à amiga e mentora Afonsina Moreira, por todos os momentos, todas as parcerias e partilhas de vida. O teu amor e dedicação serão sempre imensuráveis.

À amiga, irmã e comadre Hilma Oliveira, por sempre se mostrar coerente e guerreira, às suas filhas Júlia e Dandara, que por afeto também são minhas e que, juntas ao seu filho

Benedito, ensinaram-me que existem sempre outras possibilidades além daquelas que esperamos.

À amizade e espontaneidade de Ana Valéria, por tantas vivências no campo e por me ensinar que ser resiliente não é opção.

À amiga Adilbênia Machado, pela parceria nos trabalhos de campo e pelas contribuições metodológicas.

À Clédia Veras, pelas xícaras de café e partilhas teóricas: és um presente!

Ao amigo, mestre e irmão João Figueiredo, a quem vejo como espelho de personalidade e eterno aprendiz.

À minha mãe Joselita Campos e ao meu pai Francisco Pereira, por todo amor e segurança.

Às minhas irmãs Francimara e Francimone, por estarem sempre ao meu lado nos espaços de aconchego.

À minha filha Lis, por estar sempre presente e me ensinar muitas coisas em todos os momentos.

RESUMO

Esta dissertação apresenta um contexto político acerca das relações sociais desenvolvidas em uma experiência de Educação Popular do Campo, com uma interseção entre uma identidade histórica de Luta pela Terra e Ecologia. Aqui desenvolvo uma interpretação etnográfica sobre a relação de um concatenado de povoados que cultivam uma espiritualidade em torno das relações com a natureza local, representada pela afirmação de vínculo com as raízes dos cajueiros, simbolicamente representadas pelo Cajueiro do Saber e por uma devoção à Santa da Luta pela Terra, Nossa Senhora da Libertação. Essa devoção congrega uma cosmogonia em comum aliada às formas de vida em um território, o Território da Libertação, além de se aliar a uma afirmação de ancestralidade indígena Tremembé e a um referencial de liberdade, diante das inúmeras reinvenções culturais em diálogo com o propósito de construção de uma soberania popular.

Palavras-Chaves: Educação Popular do Campo; Ecologia; Espiritualidade; Luta pela Terra; Território da Libertação.

ABSTRACT

It presents a political context about the social relations developed in a Popular Education School in Campo, with an intersection between a historical identity of Fight for the Earth and Ecology. An ethnographic interpretation of the relationship of a concatenate of settlements that cultivate a spirituality reveals the relationship with the local nature, represented by the affirmation of ties with the cashew roots, symbolically represented by the Cashew Tree of Knowledge and a devotion to the Santa da Luta for Earth, Our Lady of Liberation. Devotion that brings together a common cosmogony allied to life forms in a territory, the Liberation Territory. This devotion is combined with an affirmation of Tremembé indigenous ancestry and a reference of freedom, in view of the innumerable cultural reinventions in dialogue with the purpose of building a popular sovereignty.

Keywords: Rural Popular Education; Ecology; Spirituality; Fight for the Earth; Liberation Territory.

RÉSUMÉ

Il présente un contexte politique sur les relations sociales développées dans une école d'éducation populaire à Campo, avec une intersection entre une identité historique de Fight for the Earth et Ecology. Une interprétation ethnographique de la relation d'un concaténat de colonies cultivant une spiritualité révèle la relation avec la nature locale, représentée par l'affirmation de liens avec les racines de cajou, symboliquement représentée par le Cajou de la Connaissance et une dévotion à Santa da Luta pour Terre, Notre-Dame de la Libération. Dévotion qui réunit une cosmogonie commune alliée à des formes de vie sur un territoire, le territoire de libération. Cette dévotion s'ajoute à l'affirmation de l'ascendance autochtone Tremembé et à une référence à la liberté, au regard des innombrables réinventions culturelles qui dialoguent dans le but de construire une souveraineté populaire.

Mots-clés: Education populaire rurale; Écologie; La spiritualité; Se Battre pour la Terre; Territoire de Libération.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Cajueiro do Saber.....	16
Figura 2 – Lis, Dandara e Júlia brincando no Cruzeiro dos Mártires - Morro dos Patos.....	24
Figura 3 – Convite da Feira de Ciências da ECFAB.....	29
Figura 4 – Educadores/as e Educandos/as da escola indígena da Varjota presentes na Feira de Ciências da ECFAB.....	30
Figura 5 – Banner na entrada da ECFAB.....	38
Figura 6 – I Encontro das Rezadeiras e Parteiras.....	43
Figura 7 – I Seminário da Cultura do Batiputá: Resgate e Fortalecimento dos Saberes Ancestrais.....	45
Figura 8 – Recorte do Mapa – Capela de Nossa Senhora da Libertação, ECFAB e Cajueiro do Saber – Povoado Barbosa.....	50
Figura 9 – Salão interno da Capela de Nossa Senhora da Libertação.....	51
Figura 10 – Andor da Capela de Nossa Senhora da Libertação.....	52
Figura 11 – Praça e Capela de Nossa Senhora da Libertação.....	52
Figura 12 – Jovens desenvolvendo práticas produtivas no Campo Experimental da Reforma Agrária e Agricultura Camponesa.....	59
Figura 13 – Biblioteca da ECFAB.....	62
Figura 14 – Azeite de Batiputá em garrafas e os frutos em natura exposto no “I Seminário da Cultura do Batiputá: Resgate e Fortalecimento dos Saberes Ancestrais”.....	63
Figura 15 – Mostra da Cultura da Mandioca – Pátio da ECFAB - 2016.....	69
Figura 16 – “Bredo da Praia” sobre as dunas – Cata-Ventos.....	89
Figura 17 – Ruínas do Engenho de Cana-de-açúcar.....	91
Figura 18 – Ruínas do Engenho de Cana-de-açúcar.....	92
Figura 19 – Porto dos Barcos.....	94
Figura 20 – Cena do filme “O anel de tucum”.....	101
Figura 21 – Capela de Nossa Senhora da Conceição construída em 1702 – Sede de Almofala.....	116
Figura 22 – Capela de Nossa Senhora da Conceição construída em 1889 – Povoado de Patos.....	116
Figura 23 – Recorte do Mapa do costa do Ceará em 1629 – Albernaz.....	119
Figura 24 – A viúva Maria de Jesus e o Padre que celebrou a missa em homenagem à morte de Francisco Barros.....	132
Figura 25 – 17ª Caminhada dos Mártires - 12 de agosto de 2018 (a direita é o local onde assassinaram Francisco Barros).....	133
Figura 26 – Cruzeiro dos Mártires – Barbosa.....	133
Figura 27 – Mesa do Encontro das Parteiras e Rezadeiras.....	137
Figura 28 – Encontro das rezadeiras e parteiras.....	142
Figura 29 – Maria de Jesus partilhando seus saberes no Encontro das Rezadeiras.....	144
Figura 30 – Mala e equipamento trazidos por Dona Toíinha.....	150
Figura 31 – Maria de Jesus, Hilma, Dona Maria e Dona Chiquinha.....	152
Figura 32 – Tio Dota rezando em Ana Valéria.....	153
Figura 33 – Dona Chiquinha preparando a farofa de gergelim no final do encontro.....	157
Figura 34 – Local da casa de morada de Dona Maria de Jesus e Francisco Barros.....	159
Figura 35 – Ivaniza no Porto dos Barcos escolhendo os peixes do mar.....	160
Figura 36 – Ivaniza no Porto dos Barcos negociando os peixes dos currais.....	160

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	15
2.	EDUCAÇÃO NO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO	33
2.1	O CAMPO EXPERIMENTAL	33
2.2	NOSSA SENHORA DA LIBERTAÇÃO	50
2.3	ESCOLA DO CAMPO FRANCISCO ARAÚJO BARROS	53
2.4	CAPITÃO DOS ÍNDIOS CHICO BARROS.....	75
2.5	EDUCAÇÃO POPULAR DO CAMPO.....	78
3.	ECOLOGIA DO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO	87
3.1	CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS	87
3.2	FRONTEIRA ÉTNICA.....	99
3.3	MOBILIDADE NO TERRITÓRIO	103
4.	HISTÓRIA DA LUTA PELA TERRA NO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO	109
4.1	COLONIZAÇÃO DA COSTA LESTE-OESTE.....	109
4.2	CAPELAS DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	114
4.3	AS FRONTEIRAS ENTRE A COSTA E O SERTÃO	122
4.4	NO INFERNO NÃO TEM TERRA.....	130
5.	VIVÊNCIA NO CAMPO EXPERIMENTAL	136
5.1	ENCONTRO DAS REZADEIRAS E PARTEIRAS DO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO	136
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
	REFERÊNCIAS.....	163
7.	ANEXOS.....	170
7.1	1 - Mapa da costa do Ceará em 1629 – Albernaz.....	170
7.2	2 - Mapa – Povoados do Território da Libertação.....	171
7.3	Mapa – A ÁREA INDÍGENA TREMEMBÉ – FUNAI 92	172
7.4	Mapa – A TERRA DO ALDEAMENTO – FUNAI 92	173
7.5	Notícias sobre episódios da Luta pela Terra no Território da Libertação	174

Aqui trazemos a semente, sangue dessa gente que fecunda o chão, dos gritos de tantos lavradores e operários em libertação.

1. INTRODUÇÃO

O amor dos gentios ao cajueiro não era amor de experiência, nem efêmero, de lua-de-mel. Em face de nossas riquezas florísticas, que deixaram de boca aberta tantos outros naturalistas europeus. Riquezas de árvores frutíferas de variedades jamais vistas, espontâneas, em qualquer tempo ou lugar, esse amor pelo qual os nativos batiam-se até a morte no literal não era acomodação ou de quem não tinha outra coisa para amar. Era amor por ser um ser preferido entre centenas de outros, mesmo pelo muito que podia dar em correspondência. Entrelaçam-se as raízes dos cajueiros e as do sentimento humano, para ele dirigido há muitas gerações. (MOTA, 1954, p. 41).

Em alusão aos múltiplos significados, o título central dessa dissertação é O Cajueiro do Saber, com destaque para a Educação, Luta pela Terra e Espiritualidade no Campo Experimental do Território da Libertação – Almofala – Itarema – Ceará. Nesse estudo, apresento uma etnografia do Campo Experimental do Território da Libertação, parte do distrito de Almofala, localizado no município de Itarema, no estado do Ceará. O Território da Libertação é formado pelo congregado de muitos povoados, dentre comunidades, aldeias indígenas e assentamentos: são as comunidades Brilhante, Camundongo, Patos, Trapiá, Touro, São Gabriel, Santo Antônio; as aldeias indígenas Batedeira, Aguapé, Torrões, Tapera e Varjota; e os assentamentos Macaco, Fazenda Patos, Morro dos Patos, Paichicu, Patos Bela Vista, Salgado Comprido, Palmeiras, Lagoa do Jardim, Canaã Melancias e Lagoa do Mineiro.

O Cajueiro do Saber é o espaço de partilha dos saberes localizado dentro do Campo Experimental, além disso é uma simbologia da ancestralidade aliada à Pertença à Terra e à Luta pela Terra. Nessa dissertação, apresento uma interpretação sobre a conexão dos saberes dentro do Campo Experimental, o histórico da Luta pela Terra local e procurei, ainda, deixar pistas para que se possa compreender como essa sabedoria é compartilhada. Um dos principais resultados dessa pesquisa foi compreender que, entre os povoados pesquisados, a complexidade das relações culturais associadas aos sistemas produtivos está interligada à atuação política, ao conhecimento e à espiritualidade.

Encontrei, na raiz do cajueiro, uma espiritualidade envolta por uma ancestralidade e pelo sentimento de Pertença à Terra. Da raiz do cajueiro parte uma ramificação de galhos que engrossam conforme a idade e dos quais brotam outros galhos, múltiplas vezes, chegando a formar uma frondosa copa, mantendo-se verde durante o ano todo. O interior dessas copas, entre os seus galhos deitados no chão, é o local de morada dos encantados, ou seja, lá é o local de morada dos ancestrais de um povo presente nas sociabilidades do Território da Libertação.

Nas suas copas estão os espaços de socialização, encontros, rezas, reuniões. Percorrendo o território é comum encontrar, próximo aos terreiros das casas, as copas dos cajueiros com redes armadas, mesas e cadeiras. O cajueiro marca o lugar de morada, de vida.



Figura 1 – Cajueiro do Saber
Fonte: Acervo da escola

Quando os fortes ventos chegam do mar, é o período de floração dos cajueiros, pois um pólen fino se mistura às correntes de ar, de forma que o vento é o principal agente polinizador das flores, contando também com a ação mais tímida de formigas e abelhas. Em meados do período de estiagem, chamado de verão, os cajueiros frutificam em grandes quantidades, doces e azedos, grandes e pequenos, uma variação de cores alaranjadas entre os vermelhos e os amarelos: saborosos frutos que encantam os olhares para as castanhas penduradas. Do sumo desse fruto extrai-se um adocicado néctar, capaz de saciar a sede. Esse mesmo néctar, quando desidratado, torna-se um mel encorpado, o mel do caju, já quando extraído dos cajus mais azedos e posteriormente fermentado, dá origem a uma bebida espumante e deliciosa, o mocoioró, importante símbolo da afirmação étnica Tremembé e parte integrante dos rituais do torém em Almofala. A partir do mocoioró, após o processo de fermentação, também é possível obter vinhos e vinagres.

A produção dos frutos é exuberante e sua maturação é rápida. Assim, quando coletados no dia, os cajus podem ser aproveitados com excelência, mas, uma vez colhidos, estragam rapidamente. Sob as copas dos cajueiros, os cajus caídos secam em poucos dias. A

apanha da castanha se dá recolhendo as sementes caídas sob as suas copas. Retiradas as castanhas, os frutos, os pedúnculos saciam a fome quando maduros e também podem ser aproveitados na ração de animais, especialmente os suínos. Os frutos secos podem também servir como alimento, pois, quando pilados e peneirados, geram uma farinha adocicada. Portanto, como frutificam nos períodos mais secos do ano, correspondem assim a um importante complemento na dieta alimentar dos muitos povoados envolvidos nessa pesquisa. Ademais, as castanhas são inflamáveis e fáceis de serem assadas e, quando torradas, encantam o paladar, além de oferecerem de uma rica fonte energética e proteica, fator que representa um significado diferenciado e lhe atribui um alto valor econômico nas relações mercantis. O ganho pecuniário associado à ampliação do cultivo de cajueiros no mundo, integrado a uma mudança das necessidades comerciais, atribuiu à amêndoa do caju o patamar de uma das *commodities* mais valorizadas nas bolsas de valores mundiais. Portanto, a castanha é a semente, é o alimento e é também mercadoria.

Ao perceber essas subjetividades envoltas simbolicamente a partir das raízes do cajueiro, o que vem no meu imaginário é uma ideia de Bem Viver. Para Alberto Acosta, “O Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza” (2016, p. 24). Faço essa analogia por presenciar uma relação de integração entre os fazeres práticos dos sistemas produtivos dos povoados dessa pesquisa com os ecossistemas, transpostos em inúmeras relações que passo a interpretar através da afetividade, solidariedade e coletividade.

Mario Mota (1982) traz uma narrativa sobre a Guerra dos Cajueiros, disputas entre os nativos pelos cajueirais da costa, e, em sua obra, referencia o domínio a tais cajueirais ao acesso à pesca marinha. Descreve que, em época de safra da castanha, povos do sertão montavam acampamentos junto aos povos da costa. Momento de encontro e trocas de mercadorias, peixe seco e goma aliavam-se à coleta das castanhas. Atribuo aos cajueirais o local de encontro, a fronteira entre os povos da costa e os do sertão. Mota (1982) ainda afirma que, passada a época das safras de castanhas, os povos adventícios deixavam a costa e retornavam ao sertão. Remete-me tal encontro à potencialidade de troca de saberes. Na sua narrativa, comenta que os encontros nem sempre eram amistosos e que os conflitos sobre essas áreas se intensificaram após a chegada dos colonizadores à costa, principalmente holandeses e portugueses, os quais passaram a disputar também essas áreas por boa parte dos litorais do nordeste do Brasil.

Entre os galhos do cajueiro dialogavam muitas outras raízes de outros cajueiros, local de encontro dos encantados. Nos seus galhos, pendurava-se o peixe do mar e a caça do

sertão. Ritualizava-se uma grande guerra, demonstração de força entre os povos. Simultaneamente às safras de castanha ocorriam as farinhadas, local onde se encontravam principalmente as mulheres, quando ocorria uma partilha de farinha e mão de obra, troca de sementes e saberes. Encontros de jovens e crianças estavam associados a esse encontro e partilha de afazeres. Assim como a safra da mandioca, ocorriam simultâneas outras safras durante a frutificação do cajueiro, o que estendia o lugar de morada e socialização a muitos outros espaços do território.

Entre os galhos do cajueiro tecia-se as fibras do algodão cultivado nos roçados em fios, da resina dos galhos do cajueiro impermeabilizavam-se os fios de algodão utilizados nos equipamentos de pesca. Com esses mesmos fios de algodão redes de tucuns eram trançadas para dormir. Entre os galhos as crianças brincavam de subir, balançar, colher frutos e assar as castanhas, pendurados nas redes, sempre próximo aos afazeres diários.

Nas pontas dos galhos as folhas aproveitavam a luz do sol, lançavam-se determinadas a alcançá-la. Entre as folhas a disputa é tão grande que pouca luz solar adentra-se na sua copa. Tão forte a destinação das folhas a alcançar o sol, que esticam os galhos em sua direção, fazendo erigir sobre a terra densos caules para dar sustento a grandiosas copas esverdeadas. Aos pés desses caules, cabaças fermentavam o sumo do caju azedo; aos pés desses caules os povos uniam-se ao redor da partilha de alimentos e de lá partiam-se também a procura deles. Próximo aos cajueiros estavam as roças e os roçados de inverno, período de chuvas. Estavam o mar, rios e mangues com os seus recursos pesqueiros. Estavam as matas com sua diversidade de flora e fauna. Estava o local de prática e encontro dos saberes sobre os afazeres do lugar.

Encontrar cajueiros no território da pesquisa é fácil, estão ao alcance da vista. No entanto, compreender quais significados tais plantas representam para um povo que as associa à sua ancestralidade e ao pertencimento à terra requer um pouco mais de envolvimento e abstração. No Território da Libertação, o cajueiro está envolto em uma espiritualidade que abrange uma relação ancestral com a terra, além de ser também o símbolo da luta contemporânea contra a expropriação das terras e contra o monocultivo de coqueiros na região, empreendimento que desmatou grande parte dos cajueirais que foram as moradas dos ancestrais daqueles que vivem e resistem nesse território. Encontrei, nas sementes desses cajueiros, um sentimento que aspira ao rebrotar dessas raízes com a libertação do povo oprimido pelos coqueirais.

A Luta pela Terra no contexto dos monocultivos de cocos é a continuidade de muitas outras lutas na região, como veremos no histórico da luta pela terra no território.

Atualmente a Luta pela Terra assume uma dimensão diferenciada através da educação popular, uma educação do campo, na qual essas simbologias de ancestralidade e de pertença à terra fundem-se às práticas educativas, representadas através do Cajueiro do Saber.

O Cajueiro do Saber está localizado dentro de uma área destinada às atividades do Campo Experimental, local onde se encontra edificada também a Escola do Campo de Ensino Médio Francisco Araújo Barros – ECFAB. A essa área foi dado o nome de campo experimental da reforma agrária e agricultura camponesa, que, somando o total de dez hectares, abriga amostras dos sistemas produtivos dos povoados e é localizada na Barbosa, um dos povoados que compõem o assentamento Lagoa do Mineiro em Itarema.

O Cajueiro do Saber é o lugar de encontro dos saberes ancestrais com as dinâmicas contemporâneas, ou seja, é o local da troca e de reinvenção dessa sabedoria. Pela cosmologia local, é o cajueiro que congrega os muitos conhecimentos praticados no dia a dia dos povoados do território. Esse exercício de troca e reinvenção de saberes é chamado de Campo Experimental pelas famílias dos povoados do Território da Libertação.

O Campo Experimental surge da necessidade de reconhecer as muitas práticas tradicionais associadas aos sistemas produtivos locais e de fomentar a reinvenção desses saberes. Assim, foi concebido nos processos históricos de Luta pela Terra e passou a ser trabalhado a partir da conquista de parte do território. Buscar compreender como ocorre o diálogo dos conhecimentos no Campo Experimental é o objetivo dessa pesquisa, porém, buscar entender quais processos históricos fazem parte desse diálogo foi uma intenção que surgiu no transcorrer da pesquisa. Conceber uma narrativa histórica sobre a Luta pela Terra nesse território se fundamenta no desejo de compreender as origens de uma afirmação sobre uma identidade ancestral ligada à terra e uma afirmação de pertença coletiva a esse território.

O Campo Experimental é uma experiência de educação popular do campo, desenvolvida em alguns povoados em consonância aos processos de Luta pela Terra. As práticas do Campo Experimental estão associadas às práticas produtivas, igualmente indissociáveis dos processos organizativos e políticos desses povoados. As informações aqui apresentadas são o resultado de uma investigação sobre o diálogo dos saberes no Campo Experimental. Por isso, desenvolve-se um histórico construído a partir das narrativas provenientes das memórias dos sujeitos do território e que se articula com minhas reflexões, oriundas dos estudos bibliográficos e das observações do trabalho de campo empreendidos durante essa pesquisa.

As atividades do Campo Experimental trabalham com o reconhecimento e a reinvenção das práticas tradicionais em contraposição à tentativa de imposição de grandes

empreendimentos capitalistas no território, associada à expropriação das terras ocupadas ancestralmente pelos povos do local. Esses pontos de tensão serão tratados nesse trabalho como Conflitos Socioambientais (LITTLE, 2006), pois são eles um dos elos de motivação das atividades pedagógicas do Campo Experimental.

Peço licença para explicar sobre minha experiência profissional e a trajetória inicial dessa pesquisa, antes da apresentação resumida de cada capítulo, já que considero importante descrever como cheguei ao território e comecei a elaborar a problemática da pesquisa, detalhando alguns momentos do trabalho de campo e fazendo as reflexões sobre o contato com as pessoas do lugar. Isso é inclusive uma forma de demonstrar o lugar de onde eu falo.

No início do ano de 2012, fui morar e trabalhar na região composta pelos Vales do Curú e Aracatiaçu, pois, durante este período, atuava como sociólogo nos convênios de Assessoria Técnica e Extensão Rural e Social – ATER/ATES em assentamentos rurais. No exercício dessa função, estava em permanente diálogo com associações e cooperativas de alguns dos assentamentos da região, que compreendia os municípios de Sobral, Santana do Acaraú, Acaraú, Itarema, Amontada, Trairi, Paraipaba, Itapipoca, Umirim e Tururu.

Os serviços de ATER/ATES ocorriam através das chamadas públicas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA com empresas terceirizadas. Nessa região, o controle social dessa atividade era exercido pelos coletivos integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST. Em todos os assentamentos, existe um vínculo das ações desenvolvidas com o histórico de Luta pela Terra, em toda a área existe um referencial a vários mártires, em especial à pessoa do Francisco Barros. Esse foi o fato que, naquele período, levou-me a cultivar a curiosidade sobre quem fora essa pessoa tão presente na memória desses assentamentos.

A figura do Francisco Barros estava ligada à mobilização política na desapropriação e criação do assentamento Lagoa do Mineiro, um dos primeiros assentamentos a serem criados nesse período histórico, por isso a sua representatividade era motivadora e referencial de luta para muitos outros povoados que passavam por processos semelhantes de expropriação de seus territórios tradicionais. A política de reforma agrária e criação dos assentamentos surge como um atenuador do conflito em torno da Luta pela Terra e impulsionador de outras reinvenções e sociabilidades no território. Essa relação do mártir Francisco Barros com o Território da Libertação permeia as narrativas dessa dissertação.

Após o fim dos contratos de ATER/ATES com o INCRA, inseri-me na equipe de ATER/ATES da Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Estado do Ceará – SDA, período no qual passei a acompanhar a gestão associativa para elaboração e implantação de projetos

produtivos através de convênios de cooperação técnica e produtiva entre o estado e os mesmos assentamentos que assessorava anteriormente, de modo que essa atuação manteve-me numa relação mais próxima aos coletivos do MST. A elaboração desses projetos ocorria em permanente diálogo com as associações dos assentamentos, momentos de muitas discussões sobre a relação dessas propostas com as práticas culturais locais, bem como sobre o seu vínculo com a sustentabilidade ambiental, tratados pelos assentamentos como premissas agroecológicas.

A agroecologia, ciência que estuda a cultura do campo, tem sido um campo de estudos, observações e experiências nessa trajetória. Essa relação com as atividades dos assentamentos possibilitou-me fazer uma especialização em Agroecologia, Desenvolvimento Rural Sustentável e Educação do Campo pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Tal formação ocorreu por meio do Programa Nacional de Educação da Reforma Agrária – PRONERA, pois, dentre os critérios da seleção do curso, estava a exigência de comprovação de vínculo às atividades produtivas e/ou organizativas junto às áreas de reforma agrária.

Durante o período de atuação profissional na região, mantive-me em contato com algumas atividades da Escola de Ensino Médio do Campo Francisco Araújo Barros – ECFAB, em especial com as experiências pedagógicas denominadas de Campo Experimental, visto que dialogavam com as atividades exercidas pelos serviços de ATER/ATES fomentados pelas políticas públicas da SDA, cujos objetivos, por sua vez, sempre visavam buscar a melhoria dos sistemas produtivos e a soberania alimentar dos assentamentos. Ainda nesses assentamentos é muito recorrente uma afirmação de uma ancestralidade comum aos povos indígenas da região, afirmação essa relacionada às etnias Tremembé¹ e Arariús².

Em meados de 2016, após o fim do vínculo com essas atividades profissionais, começo a participar do Grupo de Estudos sobre Educação Ambiental Dialógica – GEAD, na Faculdade de Educação – FAGED da UFC. O envolvimento nas atividades desse grupo proporcionou não só um convívio com as discussões sobre a educação intercultural e a decolonialidade, como também, em especial, o contato com pesquisadores e pesquisadoras que desenvolviam teses e dissertações junto aos Tremembé de Almofala. Participar das etapas de pesquisas dos integrantes do GEAD me estimulou a fazer as associações reflexivas com as minhas vivências no território. Comecei então a desenvolver questionamentos no entorno da problemática do fazer educação relacionado às questões étnicas, buscando então compreender

¹ Os Tremembé são um grupo étnico indígena que habita os estados do Ceará e do Piauí.

² Os Arariús são um povo indígena, do grupo Tabajara, que habitava o estado do Ceará. Ainda por volta de 1700, viviam no alto vale do rio Acaraú, próximo a suas nascentes, na região da serra de Ibiapaba.

como ocorre o diálogo dos saberes locais Tremembé com as práticas do Campo Experimental, inclusive partindo da premissa de que nessa experiência existiam sujeitos que teciam essa afirmação étnica. Também no GEAD passei a ter um convívio acadêmico mais próximo com o professor Gerson Junior, presente nas bancas de qualificação e de defesa de algumas pesquisas de integrantes do grupo.

Em 2017 submeti ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA - UFC/UNILAB um projeto de pesquisa baseado nessa problemática, como requisito para a seleção da primeira turma desse mestrado. Com a minha aprovação, iniciei mais diretamente as atividades de pesquisa. Por conta das demandas do mestrado, passei a ter acesso com mais intensidade às teorias antropológicas, momento de formação sobre esse atuar como pesquisador e antropólogo junto ao campo de pesquisa. Assim, partindo do questionamento inicial, retornei aos povoados com o intuito de compreender o diálogo dos saberes no Campo Experimental.

Contei com o importante apoio da amiga e comadre Hilma Oliveira, moradora do território e educadora da Escola do Campo Francisco Araújo Barros – ECFAB, com a qual passei a manter um diálogo mais detalhado sobre minha pesquisa e sobre as atividades do Campo Experimental. O trabalho de campo ocorreu em consonância com as atividades da pós-graduação, de modo que sempre que possível retornava aos povoados para vivenciar e observar as dinâmicas culturais do local, enfocando a problemática inicial.

No primeiro semestre desse mestrado, comecei um diálogo de orientação com o professor Martinho Tota, que indicou a leitura do livro *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*, de Fredrik Barth, por identificar que no meu campo existia uma fronteira entre os grupos étnicos, e também orientou-me a procurar a contribuição da professora Isabelle Silva, por ela ter uma vivência mais longa no território estudado. Ainda nos corredores do Centro de Humanidades – CH da UFC, encontrei com a professora Isabelle, apresentei-me e pedi suas contribuições para minha pesquisa. Na ocasião, ela me pediu para expor a problemática, indicou alguns trabalhos, teses e dissertações para leitura e também me convidou a participar das reuniões do Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnicidade – GEPE, o qual ocorria no mesmo dia e horário das disciplinas obrigatórias, fato que limitava a minha presença nas reuniões. Em conversa posterior e em acordo com o professor Martinho, passei a ter a orientação da professora para a condução do trabalho de campo e elaboração dessa dissertação.

Na primeira reunião de orientação, apresentei a ela o projeto de pesquisa e narrei um pouco da minha trajetória acadêmica, profissional e a relação com o campo de pesquisa, quando ela apresentou importantes questões para me auxiliar no trabalho de campo. Naquele

momento, como estávamos no decorrer das disciplinas e das leituras das teorias, ainda não havia me debruçado com mais rigor no trabalho de campo, portanto, não possuía dados sólidos sobre a problemática da pesquisa. Uma das sugestões da professora foi buscar descrever a história da Luta pela Terra, caminho que se entrelaçou com todas as visitas ao campo de pesquisa e todos os diálogos sobre o Campo Experimental. Nos demais encontros com a orientadora, dialogamos sobre as etapas do trabalho de campo, bem como sobre a estruturação e análise dos dados da pesquisa.

Vivenciar o lugar, as muitas sociabilidades do Território da Libertação, de outra forma foi o primeiro passo da pesquisa: se outrora atuava como assessor técnico, buscando estabelecer a mediação dessa relação de contato dos povoados com os poderes públicos, naquela circunstância passei a desenvolver o papel de pesquisador, estabelecendo o diálogo entre meus questionamentos com o cotidiano do lugar. Houve uma mudança na interação com as famílias dos povoados, isto é, a função que desempenhava junto ao lugar, como assessor técnico, passou a ser um atuar como pesquisador. As relações construídas junto às famílias favoreceram uma relação de confiança e a possibilidade de um maior envolvimento com as atividades de pesquisa, ou seja, a minha presença no lugar não era estranha às sociabilidades dos povoados, apesar de compreender que mesmo assim a minha presença causava interferência nessas relações. Aliás, apesar de não estar atuando como assessor técnico, em alguns momentos era procurado para tirar dúvidas sobre encaminhamentos burocráticos das associações e cooperativa, momento nos quais sempre procurava contribuir para sanar tais demandas.

Durante a pesquisa de campo, passei então a observar-vivenciar com mais intensidade as atividades produtivas do lugar, principalmente aquelas que estavam integradas às atividades do Campo Experimental. Sempre que possível fazia os registros das minhas observações por escrito no diário de campo e por meio de fotografias. Em todas atividades de pesquisa de campo, hospedei-me na casa da Hilma, sendo eu padrinho da sua filha Júlia, além disso, esteve presente comigo, em quase todos os momentos, a minha filha Lis. Percorrer as experiências na companhia das duas meninas possibilitou-me ainda observar a interação das crianças dos povoados, sempre presentes, brincando próximo às atividades produtivas locais. Júlia é uma exímia conhecedora dos povoados e exerceu uma excelente contribuição ao me guiar entre os muitos caminhos. Sempre que chegava nos lugares com as meninas, havia o encontro com outras crianças, as quais tratavam logo de interagir e brincar. O meu contato se dava com a família, permitindo vivenciar o cotidiano do lugar. Na maioria das vezes, chegava sem avisar ou sem planejamento prévio, mesmo assim, em todas as vezes era bem recebido.



Figura 2 – Lis, Dandara e Júlia brincando no Cruzeiro dos Mártires - Morro dos Patos
Fonte: Acervo do autor

Além disso, já conhecer parte das pessoas e contar com a companhia das crianças no vivenciar das atividades de pesquisa no campo proporcionaram outras experiências, as quais envolviam observar os cuidados comunitários para com as crianças, constantemente presentes nos contextos dos afazeres produtivos dos povoados. Essa problemática não será aprofundada nessa dissertação, mas acredito ser fomentadora de inúmeras questões para investigações posteriores.

Em uma circunstância, no começo do trabalho de campo, enquanto percorria os corredores da ECFAB, uma das educadoras me questionou sobre a Antropologia, querendo saber o que essa ciência estuda. Acredito que a dúvida dela tinha o intuito de descobrir o que eu estava pesquisando na escola, respondi então que a Antropologia estuda a cultura. De

imediatamente ela me respondeu que cultura tinha muito lá no assentamento, começou a falar dos grupos de reisado e das quadrilhas, inclusive citando o nome de alguns mestres de cultura local. Demonstrei curiosidade sobre as informações, respondi que isso também era estudado pela Antropologia, junto com os muitos outros afazeres do assentamento, e expliquei a ela que estava pesquisando essa relação da cultura, do aprender e do ensinar, nas atividades do Campo Experimental.

Então, buscando desenvolver a pesquisa com um rigor mais específico, passei a realizar entrevistas com pessoas envolvidas diretamente nas atividades do Campo Experimental. A primeira entrevista que realizei foi com a Ivaniza Nascimento, diretora da Escola do Campo de Ensino Médio Francisco Araújo Barros – ECFAB, que ocorreu na sua sala na ECFAB, de uma forma não sistematizada, no formato de uma conversa, na qual outras pessoas participavam, educandos e educandas, educadores e educadoras e tantas outras pessoas que de alguma forma contribuía com a gestão da escola e, por isso, entravam e saíam da sala com uma certa frequência. Essas pessoas por várias vezes passavam a participar da conversa, de forma que, em alguns momentos eu era muito mais inquirido ao invés de obter respostas aos meus questionamentos. A princípio, tal fato causou-me um certo incômodo, porém com algum tempo passei a observá-lo como parte do campo de pesquisa e, portanto, rico em significações e informações sobre a gestão da escola. A partir desse momento, consegui observar a dinâmica das relações hierárquicas e da divisão dos trabalhos e, em algumas ocasiões, até socializar experiências minhas sobre assuntos discutidos na escola.

A coordenação do espaço da escola do campo é atribuída a Ivaniza, que foi uma interlocutora fundamental nessa pesquisa, pois ela me apresentou-me muitos dados, um vasto acervo de documentos, acompanhou-me em muitos povoados do lugar e realizou a mediação com várias pessoas, transpondo qualquer relação de estranhamento entre as pessoas que não me conheciam. Em diversas oportunidades, mostrou-me vários documentos sobre o território, sempre associando a eles uma narrativa cheia de emoções, fazendo a relação de complexidade a outras inúmeras situações do lugar. Nas visitas aos povoados, ela acompanhou parte das conversas e contribuiu com marcos memoriais nas narrativas sobre a história do lugar e a relação com atividades do Campo Experimental. Sempre demonstrou enorme disponibilidade e não dispensou nenhum empenho para a condução dos trabalhos de campo. Ivaniza sempre afirmava a importância das pesquisas sobre o território.

Em uma das nossas primeiras conversas, ela me apresentou uma narrativa histórica sobre a Luta pela Terra, numa relação do lugar com a identidade étnica Tremembé e como isso se dava no desenvolvimento das ações do Campo Experimental. A partir dessa conversa passei

a encontrar Ivaniza com maior regularidade nas atividades junto aos povoados, ela estava sempre planejando e coordenando a implementação de alguma atividade vinculada ao Campo Experimental e a ECFAB.

Com Ivaniza percorri boa parte dos povoados; sempre conversando sobre os processos de formação e desafios, ela demonstrava um enorme apreço pelos passeios nos povoados e muita empolgação para visitar as famílias do lugar. Ivaniza sempre demonstrou um enorme afeto pelas atividades de pesca, sendo um dos nossos passeios mais corriqueiros e divertidos ir ao Porto dos Barcos buscar peixes frescos, sempre circulando por caminhos diferentes e visitando famílias nos povoados. As idas ocorriam com muitas conversas e brincadeiras no carro, momentos em que reelaborava os questionamentos e observações sobre a problemática inicial da pesquisa. Nos percursos, era muito comum ela oferecer caronas aos caminhantes nas estradas, de forma que estes passavam a participar dos diálogos dentro do veículo.

Nos caminhos percorridos com Ivaniza, estávamos constantemente em contato com muitas pessoas dos povoados, sempre nos recebendo com café, tapioca e peixe assado. Acredito que, no sentido de contribuir com as informações para responder aos meus questionamentos, ela sempre estimulava os diálogos sobre os contextos históricos do território e sobre o desenvolvimento das atividades produtivas, além disso, nos povoados me apresentava como pesquisador da universidade e irmão da educadora Hilma. Esse vivenciar o território com Ivaniza atravessou toda a pesquisa.

Outro momento importante dessa pesquisa contou com um Círculo de Saber com três educadoras do território, ao qual atribuo um referencial trabalhado por Paulo Freire (2016) diante das rodas de conversas para a partilha dos saberes, o *diálogo*. Na ocasião desse Círculo de Saber, reuni-me com Hilma Oliveira, Cosma Damasceno e Lúcia do Nascimento no Cajueiro do Saber. A princípio pensei em realizar as entrevistas com as educadoras individualmente e assim procurei articulá-las, mas o que de fato ocorreu foi uma roda de conversa sobre o Campo Experimental, momento no qual me apresentaram uma compreensão diferenciada da que havia elaborado sobre essa experiência no lugar. Nessa roda de conversa, expuseram o planejamento de realização do I Encontro das Parteiras e Rezadeiras do território, sobre o qual apresento uma narrativa descrevendo alguns momentos do evento no quarto capítulo, no intuito de expor como ocorreu o diálogo dos saberes entre o Campo Experimental e as escolas do campo do território.

Bastante significativa para essa pesquisa foi a 17ª Caminhada dos Mártires, que ocorreu no dia 12 de agosto ano de 2018, ato em memória ao dia do assassinato de Francisco Araújo Barros em um dos episódios da história da Luta pela Terra no território. Nas vésperas

da caminhada, acompanhei Ivaniza a vários povoados para articular a infraestrutura necessária, desde a logística de transporte, para quem tivesse dificuldade de caminhar, às arrecadações dos alimentos ofertados aos participantes no início e no final do ato e ainda os artefatos que seriam utilizados na mística. A Caminhada dos Mártires é considerada um importante momento político do território, no qual a memória é conectada com as problemáticas contemporâneas.

O fato novo que me surpreendeu ocorreu na noite após a caminhada, no dia 12 de agosto, quando se deram as celebrações da abertura da Novena de Nossa Senhora da Libertação, início de um ciclo de nove dias onde os muitos povoados se reuniam em prol de uma cosmogonia em comum. Estes mesmos povoados estavam presentes na Caminhada dos Mártires e são o local de origem da maioria dos educandos e educandas da ECFAB. Portanto, é justamente esse concatenamento de povoados que identifico como a especificidade do Território da Libertação, ou o Território da Nossa Senhora da Libertação, por ser ela a santa da Luta pela Terra, e a libertação a pauta política envolta nessa espiritualidade. Participei de alguns instantes da novena, movido por admiração e súbita reverência a essa santa que reverbera tanta força entre os povoados. Momento que pensei inclusive em mudar os rumos da pesquisa, deixar as especificidades do Campo Experimental e procurar compreender quais os significados presentes naquela espiritualidade e na agregação de tantos povoados, mesclando a devoção a uma articulação política para a melhoria de vida no território.

A partir das narrativas memorialísticas e de outros dados, observa-se essa relação de devoção a Nossa Senhora, permeada por momentos políticos ao longo do tempo, seja na afirmação da Terra da Santa, atribuído a Santa Labareda³, também chamada de “santa de ouro”, seja na articulação pela demarcação das terras Tremembé. Essa ligação transparece também nos signos presentes na capela de Nossa Senhora da Conceição da vila de Almofala, referendando-se a reverência à Santa e a igreja como marco político de Luta pela Terra entre o movimento indígena do território. Aliás, é uma relação que se tece em contraditório à construção da capela de Nossa Senhora da Conceição do povoado de Patos após o soterramento da igreja de Almofala, a qual é renegada por parte das famílias de Almofala, por estar lá um símbolo da escravidão nos mausoléus da família do Coronel Andrade, personagem que irei abordar mais profundamente nas descrições posteriores.

Decidi manter o foco da pesquisa sobre o Campo Experimental, porém tornou-se impossível dissociar essa articulação política de uma espiritualidade e das religiosidades comuns às famílias que estavam envolvidas nas atividades educativas do mesmo Campo

³ Santa Labareda: atribuem esse nome a uma imagem encontrada em uma cacimba por índios velhos, refere-se a Maria Labareda.

Experimental. Então, continuei visitando as atividades produtivas do Campo Experimental e mantendo contato com as pessoas diretamente envolvidas nesses experimentos, cuja realização se sempre justificava pela busca de alternativas aos empreendimentos que estavam sendo implementados e causando danos ambientais no território, invariavelmente tratados nas narrativas dos povoados a partir de uma tensão, um conflito.

Passsei então a utilizar das ferramentas teóricas de Paul Elliot Little (2006) para descrever tais tensões a partir do seu conceito de Conflito Socioambiental. Dessa forma, conversei com muitas pessoas do território sobre as inquietações da pesquisa, e os processos de criação das atividades do Campo Experimental estavam sempre associados aos contextos de Luta pela Terra. Nas narrativas sobre o desenvolvimento das ações do Campo Experimental e a Luta pela Terra, existe uma referência na atuação política de muitas pessoas em prol de uma coletividade entre os povoados, pessoas que eram a mim indicadas por terem uma maior participação nos contextos de Luta pela Terra. Entre as indicações mais recorrentes, estavam algumas mulheres: Mãe Bia, do povoado do Sagui; Dona Chiquinha, do povoado da Barbosa; Dona Maria de Jesus, do povoado do jardim; e Dona Diana, do povoado da Varjota, das quais fui ao encontro para realizar entrevistas mais condensadas sobre as vivências do Campo Experimental e o histórico de Luta pela Terra que me fora atribuído como elemento principal dessa atividade. Dessa forma, consegui realizar as entrevistas com Dona Chiquinha e Dona Maria de Jesus, porém não foi possível encontrar Mãe Bia, por motivos de desencontros de horários. Por fim, ainda conversei com Dona Diana, porém não gravei a entrevista. Além dessas mulheres, outras pessoas deram importantes contribuições a essa pesquisa, ainda realizei entrevistas com Dona Maria e Seu Américo, na Praia de Patos, e com Seu Dota, do povoado de Patos, por apresentarem outras informações que complementavam as respostas ao meu questionamento inicial. As entrevistas ocorreram simultaneamente com visitas às experiências e aos povoados.

Participei ainda da 14ª Marcha do Povo Tremembé em Almofala no ano de 2018. A marcha ocorre sempre no dia 7 de setembro, circunstância na qual encontrei com algumas pessoas dos povoados que visitei e ainda pude ter acesso a outras importantes informações que complementavam as narrativas sobre o histórico de Luta pela Terra no Território da Libertação. O processo de afirmação étnica do povo Tremembé se vincula aos processos e fundamentações políticas dos povoados nos quais desenvolvi a pesquisa, de modo que é importante ressaltar que se trata de uma articulação política diferenciada e com características próprias. É imprescindível afirmar que tais movimentos, apesar de distintos entre si, ocorrem nas áreas pesquisadas e se apresentam em um diálogo com as problemáticas da Luta pela Terra.



Figura 3 – Convite da Feira de Ciências da ECFAB
Fonte: ECFAB

Outro momento relevante da pesquisa ocorreu com a minha participação na Feira de Ciências da ECFAB no ano de 2018. Já havia participado dessa feira nos anos de 2016 e 2017. Porém, nessa última, com maior rigor metodológico, foi possível entrevistar trinta e um jovens, entre educandos e educandas de algumas escolas do campo do território. Eles estavam expondo os resultados das atividades desenvolvidas pelo Campo Experimental e outras experiências de pesquisa sobre as práticas educativas, cujas apresentações ocorreram na Feira de Ciências da ECFAB de forma oral com o suporte de *banners*. A exibição dos resultados dessas pesquisas representavam um excelente desenho das muitas atividades desenvolvidas pelo Campo Experimental. Ocorreu nesse dia também uma roda de torém, puxada por pessoas dos povoados da Varjota e Tapera que estavam expondo as experiências desenvolvidas pelas escolas indígenas do território.



Figura 4 – Educadores/as e Educandos/as da escola indígena da Varjota presentes na Feira de Ciências da ECFAB

Fonte: Acervo do autor

Após a Feira de Ciências da ECFAB, passei a manter uma maior concentração na sistematização dos dados, nos diários de campo e na transcrição das entrevistas, etapa na qual articulava os dados de campo com as teorias estudadas para a construção das interpretações presentes neste estudo. Retornei ao campo outras vezes, com o intuito de complementar os dados e dar continuidade à pesquisa, de sorte que passei a ser convidado para outros eventos e atividades que ocorreram nos povoados, sempre relacionados ao Campo Experimental. Porém não participei delas para não comprometer o processo de sistematização e análise dos dados que já havia adquirido e nem a conclusão dessa dissertação em tempo hábil. Mesmo assim, passei a acompanhar algumas atividades por meio das redes sociais, onde as práticas estavam sendo publicadas.

Percebo que a tentativa de compreender como saberes dialogam no Campo Experimental foi um objetivo um tanto pretensioso, mesmo assim procurei elaborar uma descrição etnográfica sobre minhas vivências na busca desse entender. Nesse momento, sei mais um pouco dessa atividade se compararmos ao conhecimento que possuía quando iniciei a pesquisa, portanto, tenho a certeza de que existem ainda mais informações e que estudá-las enriqueceria ainda mais a investigação sobre essa temática.

No **primeiro capítulo**, intitulado **Educação do Território da Libertação**, apresento cinco itens. Para explicar o cerne dessa pesquisa, aponto uma interpretação reflexiva sobre *O Campo Experimental*, na qual explico como se desenvolvem as ações do Campo Experimental e a sua relação com o Território da Libertação e a Luta pela Terra. Agregado a

esse capítulo, apresento o item *Nossa Senhora da Libertação*, “Santa da Luta pela Terra”, uma representação de devoção presente nas sociabilidades desse território. No item *Escola do Campo Francisco Araújo Barros*, faço uma explanação sobre a conexão da escola com o Campo Experimental e desenvolvo uma narrativa para demonstrar como essa *ferramenta* se integra às dinâmicas de aprendizado dos povoados. Em seguida, para ilustrar a figura do Francisco Barros, há o item intitulado *Capitão dos Índios Chico Barros*, por ter encontrado, no trabalho de campo, uma narrativa de parentesco entre essas personalidades. No item *Educação Popular do Campo*, aponto algumas reflexões sobre esse fazer pedagógico nas relações do Território da Libertação e que foram oriundas das minhas leituras sobre os paradigmas de “Bem Viver”, de Alberto Acosta (2016), “Diálogo”, de Paulo Freire (2016), e “Decolonialidade do Saber”, pensado por Catherine Walsh (2009), utilizando-as como forma de interpretar e fazer analogias teóricas sobre as sociabilidades presentes do território.

No **segundo capítulo**, denominado de **Ecologia do Território da Libertação**, apresento a relação desses povoados com os agroecossistemas locais. No item *Conflitos Socioambientais*, relaciono os elos de tensões sobre a utilização dos recursos naturais do território, fatores que me foram apresentados como motivadores das ações relacionadas ao Campo Experimental. Para complementar o tópico anterior, apresento o item *Fronteiras Étnicas*, uma interpretação sobre articulação e estratégia política aliada ao pertencimento étnico. No próximo item, *Mobilidade do Território*, faço uma narrativa concatenando os depoimentos e as memórias sobre utilização e ocupação do território, bem como os seus respectivos conflitos.

No **terceiro capítulo**, denominado de **História da Luta pela Terra no Território da Libertação**, apresento fragmentos sobre a história do lugar e faço analogias com as vivências durante a pesquisa de campo, no intuito de descrever as correspondências das afirmações étnicas de luta e resistência dos povos nativos no contexto contemporâneo do território pesquisado. Neste capítulo, discorro sobre o item *Colonização da Costa Leste-Oeste*, no qual utilizo da tese de Jóina Borges (2010) para iniciar uma explicação sobre as primeiras interações e os primeiros encontros com os colonizadores europeus, a qual faz uma alusão aos nativos dessa costa como os muitos tremembés. Na sequência, apresento o item *Capelas de Nossa Senhora da Conceição*, para expor as correlações atuais e históricas sobre a espiritualidade em torno da devoção a Nossa Senhora e sua relação com uma dimensão política na Luta pela Terra do território. No item *As Fronteiras entre a Costa e o Sertão*, construo uma explanação em torno do contato e do encontro dos povos da costa e do sertão, em alusão aos processos de expropriação dos territórios ancestrais, similares em ambas as regiões. Fecho esse

capítulo com o subtópico *No Inferno não tem Terra*, no qual faço uma tessitura das muitas narrativas sobre as lutas contemporâneas pela soberania do território e formação das Fronteiras Étnicas.

No **quarto capítulo**, o qual intitulo **Vivência no Campo Experimental**, introduzo uma narrativa descritiva sobre um momento da pesquisa, o *Encontro de Parteiras e Rezadeiras*, que ocorreu dois dias antes da *17ª Caminhada dos Mártires*. Procurei realizar uma etnografia desse acontecimento, apresentando uma explanação densa acerca dos fatos presenciados. Caberia uma ampla análise das informações desse episódio e de muitos outros vivenciados no território. O prazo exigido para a conclusão desse mestrado possibilitou-me alcançar os resultados aqui expostos, de modo que pretendo dar continuidade à análise desses dados futuramente. Utilizo essa descrição para representar um desenho narrativo para entendermos como se articula o diálogo dos saberes sobre o Campo Experimental, explicitados no primeiro capítulo.

2. EDUCAÇÃO NO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO

2.1 O CAMPO EXPERIMENTAL

No Assentamento Lagoa do Mineiro, localizado no distrito de Almofala, município de Itarema, existe uma área de dez hectares destinada ao campo experimental da reforma agrária e agricultura camponesa, local onde está edificada a Escola do Campo de Ensino Médio Francisco Araújo Barros – ECFAB. Esse assentamento, situado próximo ao antigo porto do Buraco das Tartarugas, atual Praia de Patos e das Ruínas do Engenho de Patos, congrega relações políticas e organizativas comuns a muitos outros povoados. Saber disso levou-me a questionar que campo experimental era esse. Comecei a curiar, investigar, pesquisar.

Fui conversar com a diretora e algumas educadoras da ECFAB sobre essa inquietação, visto que essa escola fora construída dentro dessa área. Enquanto buscava informações sobre o campo experimental, levaram-me ao Cajueiro do Saber, um lugar de clima fresco e ventilado, sob a copa de uma frondosa árvore, cujos galhos ondulados próximos ao chão formavam um anfiteatro circular, representativo no tocante à horizontalidade na troca de saberes a qual Paulo Freire descreve como dialogicidade (2016). Como pretendia entender melhor os significados daquele espaço, falaram-me que esse campo vai bem além daquele lugar e ali que em especial existe uma raiz viva do Cajueiro do Saber, conectado a um mundo espiritual, encantado. Mesmo tendo lido bibliografia a respeito do assunto, aquilo e daquela forma jamais havia-me sido apresentado. Que Campo Experimental é esse?

Observar o cotidiano do lugar levou-me a compreender que o Campo Experimental é composto por um complexo sistema de práticas e vivências trabalhadas de forma integrada com a intencionalidade de fomentar a troca e o aprimoramento dos saberes locais de um agrupamento de povoados. Na sua dinâmica, faz um diálogo com o trabalho produtivo e o fortalecimento da Luta pela Terra, a partir da qual estes povoados traçaram a sua história, permeados por uma espiritualidade ressignificada diante das tradições locais e do forte vínculo com a natureza do lugar. O trabalho produtivo desenvolvido pelas atividades do Campo Experimental tem uma forte influência na raiz de fortalecimento de uma Pertença à Terra e, com ela, uma necessidade de garantir a manutenção das sociabilidades entre as muitas famílias que congregam essa cosmologia.

Essa raiz de fortalecimento da pertença à terra perpassa a dimensão da qualidade de vida e sobrevivência, tem um alicerce nas relações de trabalho coletivo e preservação da ecologia local. Assim, ela transcorre em todos os momentos pela dimensão de uma identidade permeada por uma cosmovisão forjada na espiritualidade, uma mescla de significados envoltos nas atuações políticas, resguardadas por forças espirituais, além de um forte vínculo com a natureza do lugar, em especial aos cajueiros.

As relações entrelaçadas nessa espiritualidade figuraram, nessa pesquisa, como agregadoras de forças políticas e sociais, vinculadas a uma coletividade que reproduz, reinventa e ressignifica as suas múltiplas formas de sociabilização na relação com a terra. Essa agregação de sentidos comuns de sociabilidade e o seu vínculo social com a terra, envolta em uma coesão social desses povoados, será tratada nesse trabalho como território. Tal interpretação se entrelaça na compreensão de Paul Elliot Little sobre Territorialidade, pois ele afirma que:

A renovação da teoria de territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland* (cf. Sack, 1986:19). Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas (LITTLE, 2004, p. 254).

Para aludir a essa relação dos povoados com essa espiritualidade e tornar compreensível a textualização das minhas observações, irei me referir a essa territorialidade, ou seja, uma concatenação de famílias e suas sociabilidades, como o **Território da Libertação**, em alusão ao referencial comungado por muitas famílias do lugar em torno da devoção à Nossa Senhora da Libertação, a Santa da Luta pela Terra.

O Campo Experimental é parte das sociabilidades desse território, impulsionador de reflexões e conhecimentos, fomentador de reelaborações criativas sobre as práticas cotidianas desses povoados. Esse território é composto por diversos povoados, que, de acordo com seus arranjos políticos organizativos, apresentam-se com uma diversificada classificação, compreendendo: as comunidades Brilhante, Camundongo, Patos, Trapiá, Touro, São Gabriel, Santo Antônio; as aldeias indígenas Batedeira, Aguapé, Torrões, Tapera e Varjota; e os Assentamentos Macaco, Fazenda Patos, Morro dos Patos, Paichicu, Patos Bela Vista, Salgado Comprido, Palmeiras, Lagoa do Jardim, Canaã Melancias e Lagoa do Mineiro. Todas estas unidades – comunidades, aldeias indígenas, assentamentos – fazem parte do distrito de Almofala, do município de Itarema, no estado do Ceará.

Dentre os povoados que compõem o Território da Libertação, encontra-se uma diversidade de implicações nas suas formas de interações com os ecossistemas locais⁴. Esses, que se estendem desde o mar, praia, estuários, mangues, lagoas, açudes, riachos até as dunas, tabuleiros, matas e caatingas do sertão, abrangem uma rica variedade de ambientes, cada qual com uma especificidade na relação com o seu usufruto cotidiano. Essas implicações são o foco trabalhado pelo Campo Experimental e perpassam as ações de conhecer, preservar e usufruir dos recursos naturais desse território. Logo, aliada a esse usufruir está uma prática reflexiva, práxis epistemológica, vinculada também ao objetivo de manterem-se nesses ambientes, com acesso e soberania, de uma forma sustentável. Dessa forma, o processo se agrega à Luta pela Terra, de modo a aglutinar o Campo Experimental à luta pela soberania do território.

A consolidação da ideia de um Campo Experimental é decorrência dos vários resultados alcançados no movimento de luta pela terra, objetivando ser uma forma de resguardar os propósitos existentes, visto que foram motivadores da congregação dos muitos povoados com trajetórias marcadas por inúmeros episódios de conflitos pela posse das terras do território.

O Território da Libertação está situado no litoral norte do Ceará, uma região com inúmeros recursos naturais, que o diferencia das demais regiões semiáridas do estado. As características dos solos, na sua maioria arenosos e sedimentares, associadas a uma maior pluviosidade e integradas à foz das bacias dos vales do rio Curú e o Aracatiaçu, intercaladas pelas inúmeras vertentes marinhas, garantem à região boas condições naturais para a agricultura. Esse fator é responsável por uma disputa histórica sobre a posse dessas áreas, pela expansão do agronegócio sobre os povoados e pelas suas formas de usufruto desses ambientes, além de resultar em inúmeros conflitos socioambientais. Como veremos no histórico de luta pela terra, a expropriação dos territórios tradicionais está aliada à expansão de empreendimentos capitalistas, podendo ser interpretada através dos modelos de economias hegemônicas associadas após a revolução verde. São grandes empreendimentos econômicos, controlados por grandes corporações com financiamento do capital financeiro internacional, aliados a uma lógica mercantil que impõe aos povoados modelos de produção em escala para atender ao mercado capitalista, desfavorecendo as relações locais de sociabilidade. As formas de utilização dos recursos naturais do território resultam em uma disputa constante entre o fazer tradicional e a ampla produção de mercadorias, disputa essa que se materializa nos inúmeros conflitos em torno da conquista/posse de parte das terras por algumas famílias desse território.

⁴ Ecossistema é o conjunto dos organismos vivos e seus ambientes físicos e químicos. O termo ecossistema é originado a união das palavras “*oikos*” e “*sistema*”, ou seja, tem como significado, sistema da casa. Ele representa o conjunto de comunidades que habitam e interagem em um determinado espaço.

O Campo Experimental também é o espaço de consolidação das pautas políticas estabelecidas a partir da reflexão e da formação política e organizativa desse agrupamento de povoados. Lá é o local onde as práticas são socializadas, e mais que isso, momento em que as demandas são construídas coletivamente. Em uma das conversas com Ivaniza, diretora da ECFAB, ela me relatou que essa reflexão acontece para além dos limites do território e mencionou a forma como ocorriam as reuniões enquanto acampavam em frente à Secretária de Desenvolvimento Agrário – SDA, instalada na avenida Bezerra de Menezes em Fortaleza. Ela afirma que ali também era o Campo Experimental, pois as ações estavam sendo construídas através das reflexões coletivas e pautadas para os poderes públicos. Essas mobilizações ocorriam em parceria com o Movimento dos Trabalhadores/as Rurais Sem Terra – MST, reconhecido no território como um dos principais agentes responsáveis pela *conquista da escola*, forma local que utilizam para explicar como a ECFAB chegou no território.

O Campo Experimental são as vivências associadas às reflexões, são as práticas das experiências dialogadas que passam a ser coletivamente direcionadas. Em outras palavras, consiste em um círculo de saber entre os muitos povoados, que resulta no agir com intencionalidade e reflexão sobre os resultados, dialogados entre as muitas experiências e práticas pessoais. Na minha primeira visita como pesquisador ao Cajueiro do Saber, no intuito de desenvolver esse trabalho e acompanhado de três educadoras do território, Hilma, Cosma e Lúcia, sentados nos galhos arranjados em sua copa, conversamos sobre o Cajueiro do Saber, onde a espiritualidade podia ser sentida quando versada nas falas que narravam a luta pela educação no território. Lúcia narrou a importância da conquista das escolas para o território, Cosma falou da parceria com o MST nas pautas sobre educação. Elas expuseram o seguinte:

Para ter acesso ao Ensino Fundamental II e ao Ensino Médio, a gente precisaria se deslocar daqui para a cidade, que fica a 32km, antes dessa CE ser construída, aí foi conquistado o Fundamental II completo pela prefeitura, via município, mas queríamos de fato que o estado assumisse a educação do campo diferenciada. (Lúcia – 12.07.2018).

Por mais que a Lagoa do Mineiro não tenha sido uma ocupação, mas quando o movimento (MST) chegou no Ceará a Lagoa do Mineiro se somou com o movimento, essa bandeira da educação, desde que conheço o movimento, lembro que em 1996, Lucinha e eu nos conhecemos, lá no Serrote na Caridade, em uma capacitação sobre educação, lá estavam as meninas, a Lúcia, Ivaniza e Raimundinha, já tinham ido para esse encontro. Essa batalha pela luta pela educação (...) era a gente acreditar que era possível conseguir, e de tanto, toda luta, toda a mobilização, todas as reivindicações estarem aí nas pautas, teve uma hora que a gente conseguiu. Entre aspas... pois foi com um governo que pudemos ter uma abertura diferente, mas a gente conseguiu, mas foi fruto de todas as mobilizações, participei de 1996 até hoje, participei de todas e sempre estava na pauta a educação, o Ensino Fundamental, o Ensino Médio, a

Educação de Jovens e Adultos. A escola aparece como uma ferramenta importante dessa conquista. (Cosma – 12.07.2018).

Diante desse Círculo de Saber, surgiram entrelaçados nas oralidades os muitos saberes através da reverência à ancestralidade do lugar. Anteriormente a esse momento, com Hilma, comecei a partilhar os meus questionamentos sobre a pesquisa. Ela sempre tinha alguma experiência que vivenciou para relatar-me sobre o Campo Experimental, sempre explicando que existe uma pertença dessa experiência pelas famílias do lugar. Na roda de conversa na copa do Cajueiro do Saber, Hilma abriu o diálogo já expondo uma resposta ao questionamento que a ela apresentara em outro momento:

A história (pergunta) do Fran seria: Como é que o campo experimental dialoga com a comunidade? E a Comunidade dialoga com o campo experimental? Na verdade, a comunidade faz o Campo Experimental, embora esteja dentro da proposta do PPP (Planejamento Político Pedagógico da ECFAB) que é a história do campo experimental da reforma agrária popular e agricultura camponesa, mas a comunidade abraça. Em relação ao Campo Experimental com a comunidade, é essa coisa que eu já disse na semana pedagógica, não tem como os campos experimentais se desenvolverem se o técnico não estiver envolvido com a comunidade, não adianta vir um técnico, é doutor, é pós doc, é não sei o quê, caído do céu e sem uma relação com a escola, dar sua aula, vai se embora e acabou, não tem como ter, a proposta nossa não é essa. O Campo Experimental vai para além desses muros, a relação que nós temos com a comunidade, a relação que nós temos com as outras escolas de ensino básico, ensino fundamental, hoje nós temos um fortalecimento muito grande com a Escola São José, porque está próxima, o campo experimental dialoga direto com a escola São José, o campo experimental, hoje, tem esse diálogo e essa aproximação maior com o setor de produção do assentamento. Embora ainda seja uma coisa incipiente, pequenininha ainda, mas a nossa história é essa, então é assim, há esse diálogo, esse fortalecimento. (Hilma – 12.07.2018).

O Campo Experimental é feito pela comunidade, como afirmou Hilma, mas também usufrui das parcerias com o poder público para garantir as “ferramentas”, as escolas, como narrou a Cosma. Lúcia relatou as dificuldades que era ter acesso a essas escolas de ensino sequencial e formal em tempos passados e, ao mesmo tempo, deixa uma reflexão sobre o papel da escola, a concepção de uma educação diferenciada, uma educação do campo. Nesse Campo Experimental, de reflexões sobre a educação, essa concepção de um fazer educação diferenciado, que esteja contextualizado com a cultura do território, é o âmago para pensar os pressupostos presentes na educação das escolas do campo do Território da Libertação.

Na entrada da ECFAB, em um surrão fabricado com palha de carnaúba, lê-se, estampado em EVA⁵ e retalhos de chita, uma reflexão do educador popular Paulo Freire:

⁵ EVA - Etil Vinil Acetato - borracha não-tóxica aplicada em diversas atividades artesanais.

“SEJAM BEM VINDOS – NINGUÉM IGNORA TUDO. NINGUÉM SABE TUDO. TODOS NÓS SABEMOS ALGUMA COISA. TODOS NÓS IGNORAMOS ALGUMA COISA. POR ISSO APRENDEMOS SEMPRE. PAULO FREIRE”. Existe ainda um coletivo de educação que promove uma articulação em torno do Conselho do território e se configura como ambiente deliberativo de diálogo e decisões, mas esse coletivo é primordialmente um espaço de troca de saberes, reflexões e experiências.



Figura 5 – *Banner* na entrada da ECFAB
Fonte: Acervo do Autor

O Conselho do território é o local das disputas políticas internas. Em uma das discussões que indiretamente acompanhei, um dos temas foi a venda de argila de um dos povoados, o que resultaria na instalação de uma mineradora e na ampliação de uma estrada de acesso a alguns dos povoados. Enquanto alguns defendiam tal empreendimento, alegando os ganhos pecuniários, no Conselho o assunto foi discutido até alcançarem um consenso sobre os prejuízos ambientais e sociais que tal empreendimento poderia causar, vetando a construção da mina. Semelhante discussões são elencadas e dialogadas, como a decisão da não instalação de aerogeradores de energia, a qual girou em torno dos impactos ambientais e da perda da soberania sobre o território.

Seria esse diálogo resultado do aprender? Trocar ideias de forma igualitária, dialógica, resultantes de reflexão, sabedoria. Se essa reflexão alcança a transformação de uma prática, torna-se práxis, ou seja, nesse caso, pensar e agir coletivamente. Paulo Freire (2003), em *Pedagogia do Oprimido*, descreve o diálogo como o elemento central para superação da relação opressora entre educadores/as e educandos/as.

O que se congrega demonstra coesão e muita força, mas quando observo os processos fragmentados foi possível encontrar com mais facilidade as diversidades. A congregação de povoados do Território da Libertação apresenta uma postura rígida e definida, porém internamente essa postura é instável, motivo pelo qual são impulsionadas maiores discussões e estudos. O que, para Fredrik Barth (2000), seria a mobilidade da fronteira política, posso afirmar que nenhuma estrutura organizativa encontra-se cristalizada, nenhuma decisão e postura coletiva é definitiva, haja vista que todas estão constantemente sendo reelaboradas diante dos processos de diálogos. No Campo Experimental, essa reelaboração é praticada e ponderada, comparada e multiplicada. Esse pensar e agir segue um propósito de fortalecimento das lutas travadas historicamente no território, propósitos tecidos nessa dinâmica de reestruturação das tradições e recriadas a partir dos contextos de Luta pela Terra e pela *libertação* dos povoados.

Em uma oportunidade, enquanto percorríamos o território com o propósito de irmos conhecer o povoado de Torrões, Ivaniza narrava sobre a diferença de qualidade de vida e sobre a presença da violência no cotidiano das famílias dos povoados comprimidos pelos grandes coqueirais da Ducoco⁶. Além da mudança abrupta da paisagem e das discrepantes transformações nos espaços de fronteira, o choque inicial foi ter a obrigatoriedade de parar em uma cancela, controlada pela Ducoco, onde um segurança limitava o acesso. Em determinado momento, tivemos que parar o carro e solicitar autorização para a entrada, rapidamente concedida pelo segurança ao avistar Ivaniza dentro do veículo, quando ela apenas informou que estávamos nos dirigindo ao Torrões. Posteriormente, compreendi que tal cancela, além de restringir a entrada de pessoas nos coqueirais, tinha a função de controlar o fluxo de mercadorias que saíam desse trecho do território, principalmente cocos secos e mandioca.

Torrões é dividido pelo rio Aracatiaçu Mirim. Ao lado oeste do rio, há um porto com uma pesqueira. Com ênfase para a pesca da lagosta e atum, é um dos principais portos de despensa utilizados no Território da Libertação, onde os pescadores encontram uma infraestrutura para receber e viabilizar a venda dos pescados. Ao lado leste do rio, deparamo-

⁶ A Ducoco é uma empresa brasileira com capital multinacional que atua nos setores de alimentos e bebidas desde 1979 através das marcas Ducoco e Menina.

nos com outra realidade: o acesso terrestre é obrigatoriamente feito adentrando a área em posse da Ducoco, na qual existe um conflito latente sobre a utilização da terra.

No caminho, por dentro da “Vila da Ducoco”⁷, percorremos a área da fazenda onde existem edificações da empresa, espaço onde se situa a sede local da Ducoco, rodeada por residências dos empregados da empresa, um outro povoado. No percurso, Ivaniza comentou que o filho de um trabalhador da Ducoco, que morava naquela vila apesar de não ser nativo do território, estudava na ECFAB. Ainda que o pai fosse apenas um empregado sem cargo de poder na empresa, como o transporte escolar ia buscar os educandos e educandas dos Torrões, passando obrigatoriamente em frente à vila, tornou-se acessível a esse jovem frequentar a ECFAB. Finalizou seu relato com a afirmação de que é papel da ECFAB educar a todos e todas do território.

A Vila da Ducoco localiza-se próximo à Aldeia da Tapera, onde foram concentradas a maior parte das famílias que residiam antes da chegada da empresa ao território e que tiveram suas terras expropriadas pela fazenda da Ducoco, e ainda é o local onde residem boa parte dos indígenas funcionários da fazenda. Essa situação provoca um desentendimento relacionado ao nome do lugar, pois, por vezes, o povoado da Tapera é equivocadamente chamado de Vila da Ducoco, o que de certa forma configura uma tentativa de invisibilizar o movimento étnico presente no lugar.

O caminho que liga Torrões a Patos passa por dentro das aldeias da Tapera e da Varjota. Ivaniza falou com muito afinco da luta que está sendo travada para que as famílias dessas aldeias indígenas possam ter acesso à qualidade de vida que é encontrada dentro dos assentamentos e comentou que a grande maioria dos indígenas de lá ainda são explorados, ainda não se libertaram. Relatou, ainda, os inúmeros casos de criminalidade e de violência, oriundos das desigualdades sociais e econômicas decorrentes da expropriação de suas terras e exploração da mão de obra local pela Ducoco. Contou-me que sempre foram unidos e que, quando a Ducoco chegou para expropriar as terras, junto com o Padre Aristides, houve muitas reuniões e lutaram juntos pela libertação do lugar, ficando até o momento aquela parte do território ainda sobre a posse da empresa. Declarou que aquela área é pertencente aos Tremembé de Almofala e que todo o território está mobilizado para apoiar a ocupação da localidade caso os Tremembé venham requerer a retomada das suas terras, sua libertação. Reforçando que é área dos Tremembé, Ivaniza afirmou que cabe a eles a soberania desse trecho do território, com um tom

⁷ Vila da Ducoco: nessa narrativa trata-se de um conjunto de residências e sede administrativa da fazenda, tal “povoado” encontra-se próximo ao povoado da Tapera.

de preocupação alertou para a grande região já ocupada com as usinas eólicas em concordância com as lideranças indígenas locais.

Como atividade do Campo Experimental, a ECFAB realizou uma prática denominada “Inventário da Realidade”, na qual algumas turmas da escola elaboraram um diagnóstico comparativo entre a realidade das famílias que vivem nas áreas dos monocultivos de coco e a daquelas que moram nos assentamentos, com o objetivo de apresentá-la para as demais turmas, educadores e educadoras da escola. Tendo como referencial a vida nos assentamentos, foram destacados o potencial pesqueiro do lugar, a criação de ovelhas nos brejos das dunas, a liberação do extrativismo do coco pelas famílias da região, a liberação para o plantio dos roçados de mandioca consorciado com as demais culturas de subsistência, o fortalecimento do comércio do pescado e o turismo. Esses fatores foram citados como soluções para repensar as ações ecológicas, capazes de garantir a qualidade de vida, geração de renda e sobrevivência das famílias do lugar, entretanto, todas essas ações deveriam ocorrer concomitante à efetiva demarcação do território indígena Tremembé.

Mesmo as famílias do lugar não tendo soberania sobre esse trecho do território onde se realizou tal estudo, na minha interpretação, os resultados obtidos pelos jovens estão em consonância com a proposta de educação do campo exercida pela ECFAB. Os educandos e as educandas observaram e refletiram sobre a realidade de um lugar, com atenção às formas de usufruto da terra e do mar, conseguiram propor mudanças e definir ações produtivas sustentáveis ao território e, ao final, socializaram os conhecimentos. A articulação de saberes e experiências entre escola e povoados é parte importante do Campo Experimental. No que concerne ao Inventário da Realidade como atividade pedagógica, o Projeto Político Pedagógico – PPP da ECFAB traz a seguinte explicação:

O Inventário da realidade é um instrumento de pesquisa, de estudos permanentes da realidade, que busca identificar as fontes educativas do meio, a partir das quatro matrizes formativas (as lutas sociais, a cultura, o trabalho e a opressão). Tem a intencionalidade de realizar os planejamentos pedagógicos vinculando os objetivos formativos e de ensino das áreas do conhecimento, à vida e a realidade dos educandos(as). Este instrumento é fruto de um processo coletivo que envolve, educadores(as), educandos(as) e comunidades em que a escola está inserida. (PPP da ECFAB, p. 31).

Em outra atividade semelhante do Campo Experimental, dois educandos da ECFAB moradores da comunidade de Patos, com a orientação do educador Yarles Alves, traçaram uma narrativa sobre a história do lugar em que residem. Para isso, eles entrevistaram os habitantes mais antigos e sistematizaram as memórias sobre o lugar, fatos recontados a partir das lembranças dos moradores mais velhos, aludindo a recordações do que era contado pelos seus

antepassados da região. O primeiro acesso que tive a essa experiência ocorreu na Feira de Ciências de 2019 da ECFAB, quando os educandos a expuseram oralmente. O registro dos relatos foi feito em um caderno manuscrito, cuja cópia consegui posteriormente. É rica a narrativa transcrita nesse caderno: são falas de esperança e melhoria de vida, mas também relatos do trabalho escravo que preponderava no período de funcionamento do engenho, do cativeiro de pessoas dos povoados local e da construção da capela de Nossa Senhora da Conceição de Patos, referenciando tal igreja como um patrimônio da história do povoado.

A capela é o local onde se encontra atualmente o mausoléu do Coronel Andrade, detentor de um título de terra 1850 que lhe dava a posse de uma extensa área, que vai muito além do Território da Libertação e cuja imissão de posse ao Coronel Andrade ocorreu concomitante à promulgação da Lei de Terra de 1850. Nesse contexto, Isabelle Silva afirma que:

Pode-se dizer que o voraz e permanente processo de expropriação das terras indígenas que nos acompanha até a contemporaneidade teve início com o não reconhecimento da propriedade coletiva indígena, inaugurado pela Coroa Portuguesa. O período de implantação da Lei de Terras foi mais uma etapa desse processo, que, baseando-se em atos, avisos, regulamentos, ordens e decretos posteriores, facilitou a expropriação delas, como é o caso da Ordem Imperial nº 44, de 21 de janeiro de 1856, que autorizou a extinção dos aldeamentos e a incorporação de suas terras, confundindo cada vez mais as terras indígenas com as devolutas. (SILVA, 2011, p. 334).

Ocorreu na sequência a afirmação do decreto de 1863, assinado pelo governador da Província do Ceará, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, declarando a “não existência” de indígenas no Ceará. Considero esse fato como ponto-chave para compreendermos a história e o contexto atual sobre a demarcação da terra dos Tremembé e o histórico de Luta pela Terra no território em que desenvolvi a pesquisa. A dimensão das posses das terras emitidas em nome do Coronel Andrade estendia-se dos atuais municípios de Acaraú à Amontada, abarcando toda a extensão de Itarema.

Herdeiro de parte das terras, Padre Aristides Andrade Sales é descendente do Coronel José Frederico de Andrade, foi o pároco do município de Itarema e Acaraú e é uma figura presente nas declarações contemporâneas sobre a Luta pela Terra na região. Os educandos da ECFAB construíram uma narrativa de fundação do povoado de Patos após a chegada do Coronel Andrade com a sua família portuguesa, na qual este coronel aparece como responsável pela edificação do engenho de cana-de-açúcar e do Casarão, exercendo dominação sobre as famílias dos povoados dessa extensa área. As narrativas prosseguem passando pelo seu declínio, o fim do trabalho escravo e concluem os relatos falando da vida cultural do povoado,

bem como das problemáticas atuais, como da falta de trabalho e da criminalidade. Assim, as informações descritas por esses jovens complementavam a explanação de Ivaniza sobre a diferença da qualidade de vida dos assentamentos comparada às áreas ocupadas pelos povoados que ainda não se libertaram, ou seja, que ainda não detêm a soberania para exercer suas sociabilidades sobre a terra.

A troca de saberes do Campo Experimental ocorre ligada aos conhecimentos expressados oralmente nos relatos das famílias do Território da Libertação. Presenciei essas oralidades durante o “I Encontro das Rezadeiras e Parteiras” do território, no qual estavam presentes educadores e educadoras de três escolas: além da ECFAB, compareceram educadores e educadoras das escolas de Ensino Fundamental do campo São José e Raimundo Irineu.



Figura 6 – I Encontro das Rezadeiras e Parteiras
Fonte: Acervo da Ana Valéria

O encontro contou com a partilha dos saberes e práticas de cura de muitas mulheres do território. A espiritualidade se fez presente nas ações de aprendizado, na força da natureza e nas funções medicinais de algumas plantas e animais, cujas aplicações e utilidades foram socializadas. Consultas e terapias foram realizadas e dialogadas com as demandas apresentadas pelos participantes do encontro, rezas e indicações de terapias permearam todos os momentos.

A partilha desses saberes, centralizada nas falas das parteiras e rezadeiras, remete a uma sabedoria construída a partir da tradição oral. No dia do encontro, também descobri que a mulher mais nova tinha sessenta e dois anos, fato que me permitiu associar tais oralidades a uma ancestralidade viva. A tradição oral apresenta-se consolidada nas memórias e narrativas, bem como sua dinâmica se diferencia das dinâmicas da experiência escrita. Jan Vansina diz o seguinte:

A tradição oral foi definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração à outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas. Devido à sua complexidade, não é fácil encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos. (VANSINA, 2010, p. 157).

Após esse encontro, as famílias do Território da Libertação realizaram outro evento específico, o “I Seminário da Cultura do Batiputá: Resgate e Fortalecimento dos Saberes Ancestrais”, no qual esses saberes da tradição oral e seus costumes atuais foram socializados. Na oportunidade, as comunidades contaram com a contribuição da ECFAB, quando, por exemplo, uma educadora apresentou uma pesquisa sobre as propriedades medicinais e nutricionais do Batiputá realizada junto aos educandos e as educandas da ECFAB. Fazendo o diálogo entre o conhecimento popular e o científico, apresentaram a experiência que desenvolveram no território com a juventude, fazendo a coleta do fruto na mata e o beneficiamento, até a extração do azeite de batiputá. Essa atividade é exercida por várias mulheres, é completamente artesanal e o azeite é comercializado no próprio lugar, sendo utilizado como medicamento e alimento.



Figura 7 – I Seminário da Cultura do Batiputá: Resgate e Fortalecimento dos Saberes Ancestrais
Fonte: Acervo da Escola

Considero o meu próprio contato com os povoados do Território da Libertação como importante passo na trajetória desse estudo. Antes do início dessa pesquisa, desempenhando a função de educador social e sociólogo, ora chamado de técnico, ora, de assessor, mas em todos os casos participando de diálogos sobre os organogramas políticos e organizativos dos assentamentos do território, atuando na elaboração de algumas estratégias junto a esse coletivo. Esse foi um período do qual trago apenas uma certeza: aprendi muito mais que ensinei, pois, no desempenho dessas funções, fui, na maioria das vezes, um mediador dessa política interna dos povoados com o Estado fomentador de políticas públicas. Foi ainda nesse contexto que presenciei questionamentos na ECFAB por parte dos educadores/as e educandas/os, indo de encontro à proposição de um projeto para fomentar a agroindustrialização da mandioca cultivada nos povoados. Com o financiamento do Banco Mundial, o projeto consistia na agregação de valor da produção local através da agroindustrialização da mandioca, cultura agrícola trabalhada extensa e tradicionalmente no território. O ponto central da discussão consistia na exigência apresentada pelos avaliadores/financiadores do projeto em atingir um índice ideal de produtividade por hectare, calculado de acordo com a quantidade de mandioca produzida (em toneladas) proporcionalmente à área plantada. Ocorre que o cultivo realizado pelas famílias do local se dá

de forma consorciada com outras muitas culturas, fato utilizado como argumento por uma educadora da ECFAB ao questionar as condições do projeto, informando ter, nas comunidades, áreas produtivas com até dezoito variedades de gêneros alimentícios em um único hectare. Nesse momento, aquela ideia de uma pertença à terra em torno da mudança dos costumes tomou uma dimensão diferenciada, visto que deixou de ser a terra enquanto lugar de produção e passou a ser uma luta qualificada pela forma de utilização do solo. Então, sobre a relação do campo experimental com a ECFAB e o beneficiamento da mandioca no território, as educadoras Lúcia e Hilma fizeram os seguintes comentários:

Pois é, como se tem o público de lá, a gente estende o saber para a teoria e um pouco para a prática, embora como já disse, não é uma coisa que tá bem desenvolvida, mas a gente tem essa visão, essa premissa, que a gente vai caminhando aos poucos, a gente tem também a questão da casa de farinha, hoje nós não temos uma Casa de Farinha dentro desse Campo Experimental, mas o Campo Experimental ele vai para além desses 10 hectares, então quando a gente vai trabalhar a mandiocultura, até então a gente ia pra onde? Para a casa de farinha da comunidade da Barbosa, pra casa de farinha da Dona Chiquinha, e lá a gente trabalhava um momento com a Dona Chiquinha, trabalhava um momento com as Boas Práticas de Fabricação, que a Dona Chiquinha inclusive traz a fala que uma vez a farinha dela e a goma foi rejeitada, por que tinha muito areia, hoje em dia tem isso, se lava com hipoclorito, então é uma prática, então a gente sai daqui e vai pra lá, tá aqui e tá lá. Dona Chiquinha vem fazer oficina de lambedores aqui, Vem a Dona Bia também, a Lúcia lá com a São José (Hilma – 12.07.2018).

A cinza dos fornos que a farinha foi torrada, se tu olhar, na verdade, a gente mora dentro de um campo, um Campo realmente Experimental, tá entendendo? Que ali já tem Física, Química, História, Geografia, Língua Portuguesa, assim tudo que você possa olhar ao seu redor, você já pode ir ali e constatar e melhorar as técnicas no campo. Tudo para a melhoria de novas técnicas (Lúcia – 12.07.2018).

Áreas produtivas com essa variedade de culturas foram implantadas e subsidiadas pelo governo do estado do Ceará na região. A variedade de mandioca indicada para o plantio foi cultivada no Campo Experimental e já era conhecida pelas famílias, tanto que é apelidada no local como “pretinha”. Dona Maria, moradora da Praia de Patos, falou sobre o assunto enquanto conversávamos sobre a farinhada e a questioneei sobre as variedades de mandioca:

Franderlan - As mandiocas e macaxeiras, a macaxeira é mais fácil encontrar nos terreiros de casa, já essas mandiocas de farinha, eu conheço muito pouco Dona Maria. Aqui vocês têm a guarani?

Dona Maria - Tem sim. Tem a guarani, tem umas poucas de qualidade aqui, ali fizeram um projeto, fizeram o projeto não, foi os técnicos que vieram perguntar se a gente dava o chão pra eles fazerem, para experimentar sabe? Eles vieram ano retrasado, eles plantaram e deu boa, da amarela, de toda a qualidade, gema de ovo, toda a qualidade.

Franderlan - Os técnicos hoje estão incentivando muito a pretinha, que tem a casca branca.

D. Maria - A pretinha só é seis meses, se passou do tempo ela não presta mais, ela apodrece, a farinha fica só aquele salzão, ela não dá goma, é assim... seis meses ela.

Franderlan - Então tem que ter a outra ainda?

D. Maria - Tem que ter a outra, mas com seis meses, fazendo ela, ela dá boa também. (Franderlan; Dona Maria – 12.07.2018).

A ação coordenada pelo Estado, uma política pública, de certa forma articulada e pautada pela comunidade, com amplas reuniões e discussões, além de muitas readequações da proposta dos projetos, gerou uma outra forma de se fazer, um novo *fazer como*. No campo experimental, esse *saber fazer* passa a ser *experimental fazer*, incluindo a variedade “pretinha” nos demais consórcios agrícolas produtivos dos povoados. A proposta de plantio de áreas da variedade “pretinha” passou a ser aceita e produzida no intuito de avaliar os seus resultados.

O Campo Experimental do Território da Libertação ainda me causa enorme curiosidade, haja vista que presenciar a conexão dos saberes locais visando o aprimoramento das práticas me faz pensar sobre qual o modelo de educação está sendo construído, bem como sobre as próprias sociabilidades do território. Possibilitar o diálogo dessas práticas com os conteúdos obrigatórios do currículo escolar é tirar o saber cristalizado historicamente atribuído à escola e colocá-lo não só na função de mote transformador da vida do lugar como também transformado pelo lugar. Descolonização curricular? Decolonialidade do Saber é o conceito trabalhado por Catherine Walsh (2009) que uso como fundamentação da minha interpretação sobre o Campo Experimental.

Entre os primeiros meses do ano 2019, em especial no final de março, um fato especial complementou essa compreensão sobre o Campo Experimental: o fenômeno das chuvas, chamadas de inverno no local, representou uma mudança nas dinâmicas locais. O grande volume de chuva é recebido com grande festa e, quando se estende para o sertão, a água que escorre deixa o lugar com inúmeras águas correntes, com volumes extraordinários. Nesse período em especial, com a chegada das fortes chuvas, é possível presenciar a formação de inúmeros acampamentos às margens dos rios, açudes, lagos, manguezais, entre outros sistemas pluviais. Há uma integração biológica entre o mar e a terra. Além da enorme beleza das aguadas escorrendo, elas ultrapassam barreiras, abrem caminhos, destroem estradas e pontes, provocando a limitação dos acessos terrestres e da circulação de mercadorias entre os povoados e a sede do município, promovendo uma mudança na rotina do lugar.

Vale ressaltar que os volumes de chuva desse ano foram superiores aos dos últimos seis anos, considerado um longo período de seca, ou seja, nesse período as aguadas do sertão não escorreram pela costa em direção ao mar. Entretanto, o fato que pretendo descrever com

essa narrativa corresponde à mudança do cotidiano, dado que uma grande quantidade de pessoas montaram acampamentos de pesca para aproveitar a imensa quantidade de peixes que nadavam contra as correntezas dessas aguadas, uma grande festa envolta em uma ritualização por todo o território, no entorno das farturas de pescados. Esse conjunto de fatores resultou na antecipação das férias escolares de todas as escolas do campo do lugar, pois assim as crianças e as juventudes passam a se integrar nessa dinâmica sazonal.

Um trecho dessa dissertação foi escrito ao pé da Serra da Ibiapaba, local de onde era possível avistar a Bica do Ipu, de modo que, na maior parte do tempo, era possível avistar um filete de água que se esvaía no ar, desaparecendo da vista ao vento, enquanto, na época das grandes chuvas, vislumbrava-se uma caudalosa cachoeira. Foi em um dia de muita chuva que ouvi de um morador local uma interessante narrativa: ele vinha das margens do Acaraú, foi para lá para ver os peixes pularem nas correntezas acima, relatou sobre muitas pessoas assando peixes na beira do rio, formando os acampamentos de pesca, atividade por ocorrência de um efeito da natureza. Ao questioná-lo se teria ido lá para pescar, respondeu que fora somente observar as águas correntes por onde antes estava o leito seco do rio.

O relato da pesca dos peixes nadando na contracorrente do rio Acaraú suscitou em mim enormes curiosidades para compreender quais circunstâncias e particularidades poderiam ser descobertas. Na Enseada de Patos, no Território da Libertação, um pescador contou-me sobre a reprodução dos peixes. Nessa conversa comentei com ele sobre uma fala que ouvi do professor Gerson Junior, que explicava que naquele ano estava tendo uma seca no mar. Argumentando a assertiva, o pescador começou a explicar como ocorria a reprodução de alguns peixes, falou dos de água doce que vinham desovar no mangue e de alguns do mar que só desovavam nas correntezas dos mangue; mencionou o lodo que escorria pelas aguadas, ambiente ideal de desova de peixes e lagostas, complementou explicando que ninguém pesca na desova, disse que do mangue o peixe da água doce corre rio acima e aquele da água salgada, mar afora; enfim, concluiu dizendo que tinha que chover no sertão para o peixe nascer no mar.

A mudança da rotina do lugar que ocorre concomitante à fartura de peixes associada ao início das colheitas dos roçados e à presença da juventude nessa dinâmica, isentas temporariamente da obrigatoriedade de estarem frequentando as escolas, remeteu-me novamente à ideia do espaço de aprendizado fomentador do Campo Experimental. O próprio vivenciar dessas sociabilidades tornam-se uma rica experiência em fartos momentos de trocas de conhecimentos, aprender fazendo. Curioso, conversei com Hilma a respeito do fenômeno. Ela reforçou que a interrupção das aulas é fundamental para a integração da juventude do território à essa dinâmica de pesca e, ainda, à manutenção da tradição do trabalho do campo na

colheita dos roçados. Comentou que, mesmo durante o período de férias dos educandos e educandas, ela continua desenvolvendo as atividades do Campo Experimental. Passou então a frequentar os acampamentos, conviver com as dinâmicas das famílias, conhecer os roçados e conviver com os agrupamentos de pesca, partilhando o “Bem Viver” do lugar, que é concatenado nas relações de solidariedade e partilha e cuja leitura é feita a partir do pensamento de Alberto Acosta (2016) e José Silva (2018).

Hilma, em seus relatos, falou que, em decorrência das chuvas, os acessos ficam interrompidos por dias, são riachos cheios, destruindo estradas e pontes. Como alternativa, outros caminhos são traçados para a garantia da mobilidade no território, veredas. Muitas pessoas andam a pé, a cavalo, de bicicletas e/ou de motocicletas, alternando entre os povoados, assim como a presença das balsas e canoas torna-se comum para ultrapassar as barreiras criadas pelas aguadas. Nesse sentido, Hilma reforça que essa dificuldade de acesso fortalece as relações de solidariedade entre os povoados, pois as pessoas passam a se ajudar mais e a partilhar a vida com mais intensidade. Sobre o Bem Viver, José Silva nos traz a seguinte explicação:

O Bem Viver é o horizonte utópico de construtores de caminhos comprometidos com a felicidade dos povos e a sustentabilidade de seus modos de vida. No século XXI, seguidores de caminhos são reféns de alternativas de desenvolvimento, caminhos para quem aspira ser desenvolvido (ser capitalista) que proliferam sem construir sociedades felizes nem modos de vida sustentáveis. A civilização ocidental está em crise porque seu paradigma de desenvolvimento (o capitalismo e seu *modus operandi*) não consegue sustentar a vida no Planeta, além de não cumprir as promessas de prosperidade, felicidade e paz para todos os povos. O desenvolvimento não tem solução para “problemas de desenvolvimento” (pobreza, fome) criados por suas contradições capitalistas, razão pela qual a humanidade necessita de alternativas ao — e não de — desenvolvimento. Como progresso = desenvolvimento = capitalismo, os caminhos ao Bem Viver são não capitalistas, são emancipatórios. Desde uma filosofia insurgente, trazemos um convite ético à prática da desobediência epistêmica como forma de ativismo político: (1) fazemos perguntas que problematizam mitos modernos, como progresso e desenvolvimento, contando sua história subalterna para demonstrar que foram criados para ocultar o capitalismo e a dicotomia superior-inferior que viabiliza sua expansão; (2) compartilhamos o conceito de colonialidade — do poder, do saber, do ser, da natureza — para ampliar nossa compreensão da crise do desenvolvimento e da emergência do Bem Viver, um paradigma alternativo ao paradigma de desenvolvimento, sustentado pela institucionalidade contra hegemônica de movimentos e organizações sociais; e (3) sugerimos perguntas e premissas decoloniais para a construção fecunda de caminhos ao Bem Viver no Semiárido Brasileiro, um processo — intensivo de aprendizagem social e construções coletivas — nutrido por cosmovisões de povos originários e seus saberes ancestrais, que constrói o ‘dia depois do desenvolvimento’, ou seja, o dia depois do capitalismo. (SILVA, 2018, p. 1).

2.2 NOSSA SENHORA DA LIBERTAÇÃO

Reafirmo que o Território da Libertação é um concatenado de povoados em devoção a Nossa Senhora da Libertação, somado ao propósito político de libertação dos povos da terra e a uma reinvenção dos afazeres a partir dos saberes e espiritualidades vinculados aos ecossistemas locais. Para Émile Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa* (1989), as manifestações religiosas representam uma base de coesão social para a formação de sociedades. Durante o I Encontro da Rezadeiras e Parteiras do Território da Libertação, presenciei depoimentos tratando algumas mulheres do lugar como *santas*, atribuindo a elas o poder de cura. A atuação das mulheres, com seus poderes de cura, associadas às forças espirituais da natureza e das imagens, surgiram nessa pesquisa com diferentes significados, porém com uma simbologia comum.

As santas surgem também em outros registros históricos dos povoados, devoções conectadas a outras territorialidades sobre o lugar, como a Santa Labareda, em alusão à “Terra da Santa”, e os referenciais à santa presentes nas Capelas de Nossa Senhora da Conceição. Nossa Senhora da Libertação é evocada como a *Santa da Luta pela Terra*.



Figura 8 – Recorte do Mapa – Capela de Nossa Senhora da Libertação, ECFAB e Cajueiro do Saber – Povoado Barbosa

Fonte: Google Earth 2019 (Editado pelo autor)

A libertação a que se refere a devoção à santa é impulsionadora de narrativas e memórias dos processos históricos de Luta pela Terra, resistência e união contra a escravização dos povos locais. Sobre esse histórico, faço uma narrativa no capítulo *História da Luta pela*

Terra no Território da Libertação. Entre os povoados, é viva a memória dos movimentos sociais erigidos no território, antes e durante a ditadura militar no Brasil, na década de 1960-70, momento de amplas articulações políticas em prol da reforma agrária. A Luta pela Terra era uma luta pelo direito de manter as sociabilidades vinculadas ao território, direitos reconhecidos posteriormente na Constituição Federal de 1988, apesar de alguns deles ainda não serem efetivados.

A compreensão sobre a negação desses direitos é atribuída aos momentos de encontros e estudos. A participação das Pastorais da Terra associadas às Comunidades Eclesiais de Base – CEBs é potencializadora desses encontros, com uma política forte e representativa frente ao Estado, o qual, por sua vez, é regido por uma antagônica representação, com uma maioria vinculada às elites agrárias com interesses econômicos sobre os recursos dos territórios tradicionais. Portanto, a Comissão Pastoral da Terra – CPT emerge como importante apoio jurídico e fomentadora de diálogos sobre os direitos humanos. A mística encontra, na Teologia da Libertação, solos férteis e profundos, encantando-se com as flores, os frutos e as sementes dos povoados do Território da Libertação. Agrega-se a uma dimensão da espiritualidade, presente nos poderes espirituais das mulheres dos povoados, uma íntima relação com a devoção à Nossa Senhora, na qual se fundem espiritualidade e religiosidade aos propósitos políticos dos muitos povoados.



Figura 9 – Salão interno da Capela de Nossa Senhora da Libertação
Fonte: Acervo do Autor



Figura 10 – Andor da Capela de Nossa Senhora da Libertação
Fonte: Acervo do Autor



Figura 11 – Praça e Capela de Nossa Senhora da Libertação
Fonte: Acervo do Autor

ORAÇÃO DE NOSSA SENHORA DA LIBERTAÇÃO

Ó Mãe Amantíssima, Senhora da Libertação!

Liberta-nos do flagelo devastador e humilhante da miséria.

Liberta-nos da corrida desmedida em busca de falsos ídolos.

Liberta toda a humanidade da escandalosa e crescente desigualdade entre ricos e pobres.

Liberta as crianças da absurda taxa de mortalidade infantil provocada pela desnutrição e por problemas de saúde.

Liberta nossas crianças, jovens e adultos do tráfico e do consumo das drogas.

Liberta nossas crianças da pedofilia, da indecência e da marginalização.

Liberta nossas crianças da falta de amor, de um lar e de proteção.

Liberta toda a multidão de crianças, mulheres, homens e idosos que são forçados a migrar sem proteção e sem rumo certo.

Liberta-nos das guerras forçadas, dos ataques dos inimigos, da bandidagem e da corrupção.

Liberta-nos das elites corruptas que desviam os recursos públicos.

Liberta-nos do materialismo, do consumismo desenfreado e da soberba.

Liberta-nos da violência, da mentira e da perseguição.

Liberta-nos de todos os inimigos materiais e espirituais.

Liberta-nos dos perigos, dos desastres, dos assaltos e da morte súbita.

Ó Senhora da Libertação! Eu te imploro a tua bênção e proteção diária para mim e toda a minha família. Amém!

Ó Maria concebida sem pecado original, rogai por nós que recorremos a vós.

A Nossa Senhora da Libertação surge em Portugal no século XVII. Em sua imagem nas terras lusitanas, encontra-se acompanhada do menino Jesus empunhando uma espada e rompendo correntes, simbolizando o fim da escravidão. Existem narrativas que recontam que essa santa era reverenciada no conjunto eclesial da igreja de Almofala antes do seu soterramento da capela pelas dunas.

2.3 ESCOLA DO CAMPO FRANCISCO ARAÚJO BARROS

Pode prestar atenção, por isso hoje, tudo que eu pedi a Deus eu vejo. Aquela escola ali, quem é que esperava uma escola, a gente nunca acreditava que teria uma escola daquela no nosso lugar. Nossos filhos iam terminar os estudos em Itarema, sem ter um tostão pra dar, essa minha Lúcia terminou os estudo no Itarema, e eu aqui arrumando todo o dia um real pra guardar pra ela, e os outros tinham? Não iam estudar porque não tinham. Como é que arrumava um real pra levar, iam morrer de fome lá? Saía uma criança daqui, como a minha menina saía, às vezes uma hora da madrugada, o pai ia deixar ela a cavalo lá pra pegar o transporte pra Itarema, os outros não tinham, aí como era que podia? Era muito sofrimento, nós sofremos demais. Hoje todos têm o direito bem pertinho, cadê esse real? Nem precisa desse real. E a merenda, tempo integral que tem na escola, e aqui e acolá tem o dia que eles passam o dia

todinho, se alimentam na escola, vêm fazer aqui uma aula de campo, taí, meus filhos, as mangueiras, podem comer, se quiser café aqui tem, e isso não é outra vida? Eu tenho é gosto! E Deus está sabendo, eu trabalhei foi para isso. (Dona Chiquinha – 15.10.2018).

Em fevereiro de 2012, foi inaugurada a Escola de Ensino Médio Francisco Araújo Barros – ECFAB no Assentamento Lagoa do Mineiro, Distrito de Almofala, na zona rural do município de Itarema, estado do Ceará. A escola tem doze salas de aula, com capacidade para 540 alunos. Dispõe ainda de laboratórios de Química, Física e Biologia, biblioteca, sala de vídeo e informática, dependências administrativas, cozinha, ginásio poliesportivo e anfiteatro, integrados aos dez hectares do campo experimental da reforma agrária e da agricultura camponesa. Sobre essa área de experiência, a educadora da ECFAB, Cosma Damasceno, teceu a seguinte explicação:

Conforme a proposta pedagógica, também faz parte da escola um terreno considerado “campo experimental da reforma agrária e da agricultura camponesa”, uma área de 10 ha doada pelo assentamento Lagoa do Mineiro e homologada junto ao INCRA para atividades produtivas e experimentos de tecnologias agroecológicas. Conta também com os espaços diversos do assentamento e comunidades vizinhas, que são considerados espaços educativos e de estudos, de acordo com o inventário da realidade, onde possam ser construídas experiências educativas associadas aos objetivos escolares. (DAMASCENO, 2015 p. 64).

O campo experimental da reforma agrária e agricultura camponesa é uma parte e está integrado ao Campo Experimental do território, entretanto tem um caráter formativo específico, corresponde à área de dez hectares formalizada junto à Associação do assentamento, e destinada às atividades da ECFAB. Essa formalização correspondeu à concessão do espaço por parte da associação do assentamento Lagoa do Mineiro para a construção da escola pela SEDUC e deu-se em acordo com o INCRA, resultado de um acordo formal entre as entidades parceiras no intuito de operacionalizar a proposta de educação do campo pautada pelos povoados. Nesse espaço, onde a escola foi construída, ocorrem as atividades práticas pedagógicas associadas ao funcionamento da ECFAB, sendo utilizado ainda para inúmeras experiências dos povoados; assim, atendendo para além da escola, é um ambiente de aprendizado e experiências vivenciados por outras escolas e famílias do território.

A *ferramenta* que Cosma descreveu quando elaborava uma narrativa sobre a conquista da escola é o instrumento de trabalho por meio do qual os jovens aprendem e dialogam sobre os saberes do lugar. É o local de agregar e tecer os conhecimentos com os componentes da grade curricular instituída pela regulamentação do Ensino Médio, mas também é o espaço de proporcionar a habilidade de experimentar e refletir, estudar as práticas e

reelaborar os saberes sobre o local, isto é, utilizar os conhecimentos materializados pelas práticas produtivas locais como fundamentação para os experimentos proporcionados no cotidiano daquele território. Contar com os saberes dos educadores e educadoras e juntar a tudo isso o próprio território como local de aprendizado é a resposta que percebi no decorrer dessa pesquisa.

Ainda em 2011, com as obras da escola de Ensino Médio concluídas, as famílias do Território da Libertação assumiram as atividades do espaço como atividades do Campo Experimental. A proposição inicial deles era trabalhar uma escola do campo, com formação técnica nas áreas de agropecuária e convivência com o ambiental local, associada a um turismo comunitário e com ênfase nos pressupostos agroecológicos para a produção de alimentos. O Campo Experimental utiliza a estrutura da escola e passa a trabalhar com a educação de jovens e adultos dos povoados, congregando a oportunidade de aprendizado para todas as pessoas do lugar, independentemente da idade.

A articulação e negociação com o Estado para a construção da escola ocorreu como fruto da luta conjunta das famílias do Território da Libertação com o MST, o que, por sua vez, proporcionou ainda mecanismos de encontros e diálogos com outros coletivos de educação, junto a outros agrupamentos de assentamentos e acampamentos que suscitaram a elaboração conjunta de diretrizes sobre o fazer educação do campo. Vale ressaltar a enorme força política que os povos do campo representam na reivindicação de políticas públicas. O acúmulo de saberes do Campo Experimental toma uma dimensão representativa sobre as experiências das demais escolas do campo de Ensino Médio que estavam simultaneamente sendo edificadas em outras regiões do estado.

No Ceará, existem edificadas nove escolas estaduais de Ensino Médio que se integram em uma rede de educação do campo, reunindo-se e dialogando sobre os avanços, estratégias e fortalecimento da parceria local com o estado. São elas: a escola João Sem-Terra, no assentamento 25 de Maio, na cidade de Madalena; a Florestan Fernandes, no assentamento Santana, em Monsenhor Tabosa; a Nazaré Flor, no assentamento Maceió, em Itapipoca; a Francisco Araújo Barros, no assentamento Lagoa do Mineiro, em Itarema; a José Fideles, no assentamento Bonfim Conceição, em Santana do Acaraú; a Francisca Pinto, no assentamento Antônio Conselheiro, em Ocara; a Patativa do Assaré, no assentamento Santana da Cal, em Canindé; a Padre José Augusto, no assentamento Pedra e Cal, em Jaguaratama; e a Paulo Freire, no assentamento Salão, em Mombaça.

A evocação da espiritualidade dos encantados presentes na raiz do Cajueiro do Saber, vivenciada pelas famílias do Campo Experimental do Território da Libertação reverbera

para as demais escolas. A cada nova escola construída é desenvolvida uma experiência de um campo experimental da reforma agrária e da agricultura camponesa, onde as práticas educativas podem ser experienciadas pelos educandos e educandas em diálogo com as práticas dos povoados que congregam cada escola do campo. Dentro delas surgem a Imburana do Saber, a Cajarana do Saber, o Juazeiro do Saber e a Mangueira do Saber, esta última situada na SEDUC⁸, em Fortaleza, em um dos jardins externos ao prédio e próximo ao estacionamento, local onde realizam encontros e reuniões entre as representatividades sociais de cada escola para conjugar as pautas políticas antes de apresentá-las como demandas aos poderes públicos.

A edificação do prédio da ECFAB tornou-se uma importante ferramenta, diria ainda, uma significativa oficina do campo e um andor da luta pela terra, agregando-se ao local de morada e de vida daquelas famílias do Território da Libertação. O pátio e a quadra da escola são os ambientes onde são acomodadas as muitas pessoas dos povoados. As reuniões do conselho ocorrem em rotatividade nas muitas localidades, mas, em situações de grandes assembleias, nas quais há o encontro das famílias dos muitos povoados, o espaço da ECFAB é escolhido. Assim, passou a ser um espaço integrado ao território, local de vivências comunitárias, proporcionando ao Território da Libertação muitas outras possibilidades de troca de saberes para além do acesso ao Ensino Médio, ou seja, é simultaneamente uma ferramenta, um instrumento, uma oficina, um laboratório, um altar, os quais classifico como sinônimos por estarem integrados no mesmo existência, imbuídos da mesma esperança. A cultura permeia esse entendimento, que se entrelaça entre o viver com a materialidade do mundo, a espiritualidade e a sociabilidade entre as pessoas. Uma canoa não teria muito aproveitamento se não houvesse habilidosos navegantes para manejá-la: assim é a ECFAB, o edifício é um acessório, um equipamento nas mãos de educadores/as, formando uma parceria com a juventude da escola e povoados no cultivo de novos saberes.

A prática do Campo Experimental tem, na estrutura da escola, um aparato de instrumentos que potencializam as ações educativas, essas que já vinham sendo trabalhadas. Existe uma boa participação dos povoados nas atividades e experimentos da escola, unindo a educação formal do Ensino Médio à extensão dos conhecimentos trabalhados na escola para todo o lugar. A grade curricular do Ensino Médio é trabalhada rigorosamente com os jovens, de forma que o diálogo desse repertório com a realidade do local representa uma ampliação criativa e diferenciada desses fundamentos aos povoados, favorecendo espaço de cultivo e disseminação de novas informações a jovens e adultos. O histórico sobre a educação não formal

⁸ SEDUC – Secretaria de Educação do Estado do Ceará.

exercida no lugar implicou em muitos saberes práticos, associados à vida cotidiana, entretanto, a ausência de escolas resultou em uma grande quantidade de jovens e adultos com baixa escolaridade. Compreendo o Campo Experimental e a utilização da escola como uma alternativa estratégica de unir esses saberes práticos em diálogo com o conhecimento científico, favorecendo uma formação complementar e ainda potencializando outras atividades de ensino em comunhão com a estrutura da escola. No PPP da escola é feita a seguinte afirmação:

Destacamos a oferta da Educação de Jovens e Adultos, em todos os níveis e diversos outros cursos e projetos que poderão ser desenvolvidos através de parcerias com o MST, o Programa Nacional de Educação das Áreas de Reforma Agrária – PRONERA, Universidades e Institutos de Educação da Rede Pública, bem como de outras organizações sociais e do poder público. (PPP DA ECFAB, 2015).

Nas vivências durante a pesquisa, consegui perceber que existe, entre as famílias, um sentimento de pertença à escola. Elas laboram num regime de gestão participativa, executando uma política pública de forma que as atividades da escola são discutidas, elaboradas e realizadas pelos povoados que concatenam o Território da Libertação. A participação do Estado garante que se somem a essas atividades os quadros de profissionais qualificados para atender a esse plano, nas múltiplas formações exigidas para o Ensino Médio regulamentado, incluindo ainda, nas atividades pedagógicas da escola, profissionais com conhecimentos nas ciências agrárias, como complemento à proposta de educação do campo. Fazer parte do Território da Libertação é um dos critérios examinados na seleção dos profissionais, a qual ocorre, contudo, com a avaliação do potencial saber agregado ao conhecimento científico e à didática. Por isso, ECFAB conta com a presença de educadores/as de outras regiões que se integraram à escola, cuja missão, de acordo com o PPP, é:

Promover a formação humana dos educandos e educandas visando o conhecimento histórico, social, econômico, político, ambiental e cultural para uma atuação crítica e participativa buscando se apropriar do conhecimento popular e científico numa perspectiva de produzir novos conhecimentos que contribuam na transformação da realidade, do trabalho e da vida do campo. A Escola Estadual de Ensino Médio do Campo Francisco Araújo Barros, visa contribuir com a formação de educandos/as críticos, participativos, autônomos, sujeitos da história, com consciência de gênero e de classe e comprometidos com a construção de outro modelo agrícola e agrário para o campo brasileiro e com a transformação social, com comprometimento com a agricultura camponesa, valorizando o campo como espaço digno de se viver. (PPP da ECFAB, 2015).

A ECFAB segue as diretrizes para garantir o ensino formal do Ensino Médio, traçando nesse percurso a vinculação dos conhecimentos às realidades do local, uma educação do campo. Em especial a ECFAB proporciona um espaço de prática e diálogo com as dinâmicas

culturais locais, essas práticas dialogadas com a realidade do campo representam um ensino diferenciado, uma educação do campo. Lá, aliam-se todas as premissas de transformação da realidade que embasam o Campo Experimental, diante das suas múltiplas formas de socialização dos saberes. As múltiplas vivências práticas associadas aos componentes curriculares enriquecem a formação de novos sujeitos, capazes de atuar de forma colaborativa na melhoria da qualidade de vida das famílias do território. Além disso, atrelar esses conhecimentos às vivências práticas e fazer o diálogo entre as muitas experiências dos sujeitos do campo favorece formas de requalificar as práticas locais. Atribuir a esse conhecimento a espiritualidade vinculada à terra e junto a ela promover momentos de integração dessas muitas sabedorias, representa uma forma de cultivo de frutos futuros a partir das raízes ancestrais do território. As diretrizes operacionais para a Educação Básica nas escolas do campo reiteram que:

A identidade da escola do campo é definida pela sua vinculação às questões inerentes à sua realidade, ancorando-se na temporalidade e saberes próprios dos estudantes, na memória coletiva que sinaliza futuros, na rede de ciência e tecnologia disponível na sociedade e nos movimentos sociais em defesa de projetos que associem as soluções exigidas por essas questões à qualidade social da vida coletiva no país. (Resolução da Câmara de Educação Básica CEB do CNE nº. 1, de 3 de abril de 2002, art. 2º).

Existe na ECFAB uma formação para o trabalho, mas sobretudo a reflexão acerca do trabalho familiar exercido no território. Os agroecossistemas produtivos garantem às famílias a sua principal fonte de sustentabilidade alimentar e financeira. Associar as práticas, fazê-las dialogar e, se necessário, aprimorá-las são propostas do Campo Experimental. Criativamente esse fluxo é trabalhado pelos/as educadores/as da ECFAB e fundamentado nas disciplinas do Ensino Médio. Os pressupostos agroecológicos como diretriz se apresentam como um solo fértil para o desenvolvimento dessas raízes. O reconhecimento da complexidade e integração dos ecossistemas associado ao seu usufruto sustentável são os frutos que se esperam que sejam semeados por todo o território. Os educandos e educandas são as sementes, pois trazem os saberes das suas vivências, os quais, por sua vez, são cultivados na escola, multiplicados e disseminados, algumas vezes para além daquele território. As premissas do trabalho seguem os critérios da agroecologia, sobre isso e vinculado à ECFAB, Cosma Damasceno explica que:

A agricultura baseada no sistema agroecológico toma como referência o princípio de que se um ecossistema natural é integrado por uma biodiversidade, este inclui plantas e animais, incluindo os seres humanos, e um agroecossistema deve prezar por ter esta característica para ter equilíbrio ambiental e ser possível desenvolver uma agricultura limpa. [...] Embora se

reconheça que a agroecologia tem uma dimensão mundial e é desenvolvida por agricultores, ainda está muito longe de ser hegemônica. Porém tem ajudado a ampliar a visão da sociedade sobre as contradições da agricultura convencional e seus impactos no meio ambiente, na saúde e nas relações sociais e de trabalho no campo. (DAMASCENO, 2015, p. 25).

A educadora Hilma, em seu relato, expõe algumas ideias relacionadas ao que a escola chama de educar na prática, no trabalho e na reflexão sobre o aprender fazer, quando afirma que:

Eu aprendi muito depois que entrei dentro da escola, quando fui me apresentar não era técnica ou agrônoma, eu era educadora, eu sou educadora. Educar é estar construindo, e é construção. Estou estudando aqui que Seu Raimundo faz ração com as cascas (de mandioca), aí vou sentar e ver ele mexendo, e sei que em Itapipoca a Caritas tá trabalhando, então é só incorporar isso e aprofundar, entendeu? Isso é, temos que aprofundar, discutir, com a química, que traz os elementos químicos, a biologia traz que carboidratos são esses? que proteínas? tudo isso a gente vai vendo, mas no dia a dia, fortalecendo aqui. Então a nossa ideia é essa. (Hilma – 12.07.2018).



Figura 12 – Jovens desenvolvendo práticas produtivas no Campo Experimental da Reforma Agrária e Agricultura Camponesa
Fonte: Acervo da escola

Associa-se a proposta pedagógica da escola ao vivenciar/praticar do Campo Experimental. O local de morada e trabalho encontram-se no cotidiano do território, por isso a presença da juventude desde a primeira infância nos espaços produtivos é corriqueira, seja à beira-mar nas jangadas e canoas, seja nos campos próximos às moradias, nos quintais das

residências e na lida com os animais. O trabalhar e viver se integram na mesma experiência, e o aprendizado é evidente. Durante caminhadas na Praia de Patos, presenciei um grupo de meninos que brincavam na enseada, a brincadeira consistia na captura de siris utilizando pequenas varas dos galhos do mangue. Próximo à enseada, encontra-se a barraca do João Puruna, local para onde levaram os siris, pediram uma panela e, utilizando o fogo aceso, cozinham os crustáceos, comendo-os na sombra da palhoça. Ao fim da refeição, seguiram correndo em direção ao mar, onde passaram a brincar de subir em uma das canoas ancoradas e pular em seguida. Uma das brincadeiras comuns no lugar consiste em disputar a habilidade de mergulho: as crianças pulam das canoas e devem ir ao fundo do mar buscar um punhado de areia; aquele que retorna com a maior quantidade é considerado o vitorioso. Nessas brincadeiras, vivencia-se o cotidiano produtivo, nesse caso a habilidade de mergulhar, bastante comum entre os pescadores locais. Associar essas vivências e muitas outras aos conteúdos estudados nas escolas do território representa um aprender dinâmico e contextualizado ao lugar.

A relação dos povoados com a conquista e construção da ECFAB emerge com muita animação, mas também com inúmeros desafios. O Ensino Fundamental também fora uma conquista recente para os povoados, após a recorrência de muitas mobilizações e negociações com o poder público municipal. As primeiras experiências de alfabetização nos povoados ocorreram com a atuação das irmãs da Comissão Pastoral da Terra – CPT, que, aliadas à igreja católica progressista, formaram junto a outros povoados as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs. Essa relação se prolonga até hoje e mantêm um forte vínculo de diálogos entre a região que se estende por boa parte do litoral noroeste do estado, composta pelos povoados dos municípios vizinhos, Amontada, Itapipoca, Acaraú, entre outros. Conforme algumas mulheres do lugar iam se alfabetizando, passavam a formar outras turmas nos povoados vizinhos, cujas aulas ocorriam por voluntariado. Existiram ainda as turmas de Educação de Jovens e Adultos – EJA coordenadas pelo Setor do Educação do MST em parceria com a SEDUC. Dessa forma, atualmente não existe nenhuma criança do lugar sem frequentar as escolas de Educação Básica. Contudo, ressalta-se que entre o público adulto há uma defasagem no tocante à escolaridade, dado que uma parte ainda não é alfabetizada em decorrência da ausência de espaços, disponibilidade e oportunidades. Semelhante realidade repete-se no Ensino Médio, pois uma parcela dos jovens, mesmo após a escola edificada no território, interromperam os estudos e passaram a dedicar-se ao trabalho.

Parte dos jovens que concluíram o Ensino Fundamental antes da inauguração da ECFAB abandonaram a sequência dos estudos, com exceção daqueles cujas famílias dispunham de melhores condições financeiras para garantirem os deslocamentos e a

alimentação quando se deslocavam para a sede do município, situada a 32 quilômetros de distância. Como a defasagem da escolaridade torna-se um dos desafios a serem superados, várias escolas dos povoados passam a ofertar turmas de alfabetização para jovens e adultos, entre elas a ECFAB, que recebe também uma parte dos educandos/as para o Ensino Médio acima da faixa etária ideal, cursando o ensino médio em tempo regular. Acredito que a baixa escolaridade tende a ser mitigada com as futuras gerações. Alguns jovens, ao concluírem o Ensino Médio, procuram outras formações de nível técnico e superior no sentido de dar continuidade aos estudos, com isso é importante destacar os cursos superiores que ocorrem através da pedagogia da alternância do PRONERA e mantêm uma relação com a educação do campo, garantindo uma formação complementar para educandas/os e educadoras/es do território.

A educação desponta como pauta dos movimentos na década de 1990, mas resulta das experiências que se desenvolvem nos territórios camponeses desde as suas longas lutas, como decorrência da quase inexistência da educação do Estado nesses espaços e como desejo e necessidade de ter uma educação que atenda aos anseios e necessidades de seus modos de vida e cultura, que foram sistematicamente menosprezados pelos interesses hegemônicos no campo brasileiro, que, em nome do projeto colonizador exógeno, apropriou-se de terras e de vidas para impor um modelo civilizador. Sob a égide de uma racionalidade econômica de acumulação de capital, submeteu as populações, as riquezas naturais e culturais a um projeto colonizador fundado na racionalidade econômica da acumulação de capital. (BATISTA, 2016, p. 80).

Além das salas de aula, a ECFAB conta com uma estrutura que complementa as atividades pedagógicas. A biblioteca é aberta a todas as famílias, conta com acervo de livros e documentos que complementam os assuntos estudados no Ensino Médio e se somam a outros materiais para fomentar as demais pesquisas sobre o Território da Libertação. Em uma das minhas visitas à escola, na ocasião em que procurei a diretoria para informar sobre a minha pesquisa, a primeira reação da diretora Ivaniza foi me convidar para irmos à biblioteca, quando mostrou-me vários trabalhos acadêmicos que tratavam da vida e cultura dos povoados da região, além de um rico acervo de documentos, fotografias, recortes de jornal, entre tantos outros registros que contemplavam a história de luta desse território.



Figura 13 – Biblioteca da ECFAB
Fonte: Acervo do autor

O laboratório de informática conectado à rede de internet tem o uso restrito às/aos educandas/os, ocorrendo somente quando acompanhados de um/a educador/a, no entanto, as pesquisas na rede de internet são incentivadas e fomentadas pelos assuntos trabalhados nas disciplinas e experiências desenvolvidas. No trabalho elaborado sobre a cultura local do batiputá, os jovens encontraram inúmeras produções científicas que tratavam dessa planta, que foram catalogadas e estudadas em diálogo com a utilização dessa planta na tradição do local. O resultado desse trabalho foi apresentado no “I Seminário da Cultura do Batiputá: Resgate e Fortalecimento dos Saberes Ancestrais” que ocorreu em 2018. No laboratório de ciências, há a disponibilidade de inúmeros instrumentos que propiciam a comprovação prática sobre as teorias estudadas. A sala de vídeo favorece a utilização de materiais audiovisuais, utilizadas principalmente pelos educandos/as, mas também são apresentados nessa sala documentários para as famílias, de acordo com a temática que esteja sendo abordada pelo Campo Experimental.



Figura 14 – Azeite de Batiputá em garrafas e os frutos em natura expostos no “I Seminário da Cultura do Batiputá: Resgate e Fortalecimento dos Saberes Ancestrais”

Fonte: Acervo da escola

A cozinha é integrada ao pátio da ECFAB, local com mesas e cadeiras, utilizado como refeitório dos educandos e educandas. O pátio é integrado à escola, localizado no centro da edificação, sendo circundado pela quadra, pelo anfiteatro, além de jardins, hortas e salas de aula, e é também o espaço para a realização de reuniões, exposições, palestras, místicas, apresentações, entre outros eventos. O pátio conta com uma cobertura de telhas de cerâmica e madeiras sustentada por dezenove colunas cilíndricas de alvenaria, em cada uma delas foi grafado o nome de cada um dos dezenove camponeses assassinados no evento conhecido como Massacre de Eldorado do Carajás, ocorrido em 17 de abril de 1996, no município de Eldorado do Carajás, no sul do Pará, decorrente da ação da polícia estadual em um dos episódios da luta pela terra na região. Os registros demarcam a representatividade histórica dos episódios da luta pela terra que são evidenciados nas dinâmicas pedagógicas da escola e, assim como o nome do Francisco Araújo Barros, representam marcos históricos sobre a construção e a conquista de uma educação do campo. Esse acontecimento marcou a história dos conflitos agrários na

América Latina, sendo o dia 17 de abril considerado, por inúmeros movimentos sociais, como o Dia Internacional da Luta Camponesa. Na ECFAB, o dia é lembrado em um evento que reúne os/as educandos/as e famílias do povoado, de forma que a data remete ainda à memória dos mártires da luta pela terra local.

No dia 17 de abril de 2019, na jornada de lutas pela reforma agrária, parte das atividades do Dia Internacional de Luta Camponesa, aproximadamente mil camponeses de diversos assentamentos do Ceará reuniram-se na capital do Ceará, Fortaleza, e marcharam desde a Secretaria de Desenvolvimento Agrário do estado do Ceará – SDA até o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Essa jornada foi coordenada pelo MST e contou com representação das famílias do Território da Libertação. Pela primeira vez na história das mobilizações do MST no estado, o ato que buscava pautar políticas públicas para as áreas de reforma agrária junto ao INCRA foi recebido pelo batalhão de choque da polícia militar. A superintendência desse órgão está sendo dirigida por indicações do atual presidente Jair Bolsonaro, que explicitou em campanha eleitoral a sua aprovação à repressão aos movimentos sociais do campo.

O ato pedagógico do dia 17 de abril que ocorreu na ECFAB, assim como os demais que presenciei, foram iniciados por uma *mística*, representação corpórea e artística, envolta em uma mensagem política, uma ideia que é transmitida para proporcionar uma reflexão sobre a temática a ser trabalhada no dia na escola. Para compreender o sentido da palavra *mística*, Ademar Bogo, no Dicionário da Educação do Campo, explica que *mística* é o processo pelo qual uma experiência é assimilada por meio da espiritualidade. O autor complementa afirmando que, se essa experiência estiver vinculada às ciências políticas, representa “a dedicação e o empenho em desencadear processos que oferecem melhorias à vida social, dignidade e emancipação humana”, enquanto, para os movimentos sociais, é “a linguagem das atitudes verbais e não-verbais que expressa o que são e o que querem como mudanças sociais” (CALDART, 2012. p. 474). No Dicionário Houaiss, *mística* significa uma forma de ocupar a mente com as doutrinas religiosas, mas também pode significar alcançar um estado de êxtase e paixão para algo considerado divino, é o conteúdo de uma ideia, causa, instituição que é despertada nas pessoas através da emoção. (HOUAISS, 2001).

As *místicas* são elementos que requerem uma investigação mais detalhada, visto que ocorrem em todas as atividades do Campo Experimental. A princípio poderia defini-la como uma encenação, um ritual, uma performance, mas nela está embutida uma espiritualidade, uma expressividade de uma intenção que busca ser coletivamente compreendida, uma sintonia entre as emoções. As *místicas* que presenciei no território estão envoltas em muita emoção e

revivescimento de momentos históricos de Luta pela Terra, uma mistura de obra teatral com o improviso dos cenários que buscam recriar marcos históricos. Nas atividades de que participei, a mística engloba a ornamentação, os cantos e a leitura de textos, assim, considero a expressividade da mensagem que se deseja repassar o ponto-chave da mística, já que há o envolvimento emocional tanto de quem a conduz como de quem a presencia. Em todas as oportunidades que pude presenciar, senti-me envolto por ela devido à força expressada, uma mística resposta do corpo ao sentimento que lhe é provocado pela forma de apresentar tais problemáticas.

Na ECFAB, as místicas ocorrem com o envolvimento dos/as educandos/as e educadores/as, representando uma atuação politizada sobre a realidade vivenciada. Perpassando a ornamentação dos espaços, na qual as simbologias das sementes, dos frutos e das ferramentas estão sempre presentes, além da existência de uma espiritualidade vinculada ao trabalho e à pertença à terra, quase sempre segue um roteiro que expõe uma realidade. Com a ajuda da ornamentação, recriam o cenário almejado, denunciam uma injustiça, denotam um enfrentamento com resistência e anunciam uma ação envolta em esperança a partir da coletividade para a superação da injustiça. O envolvimento provocado pela mística alude ao vivenciar uma realidade de sofrimento, mas também a um sentimento de alcance de justiça provocado pela união. Em todas que presenciei e que de certa forma participei, senti-me afetado pela representatividade afluída, senti-me como parte da problemática exposta e ainda mais instigado a dar uma resposta à situação de injustiça. Um conjunto de gestos e palavras que deixam os participantes envolvidos na denúncia apresentada e que, além disso, apresentam um caminho e uma probabilidade de mudança por meio de ações coletivas.

A escola do campo é o Campo Experimental. A estrutura é composta por pessoas, pois existe uma equipe que faz a gestão da ECFAB, a educadora Cosma Damasceno explica que:

Os educadores e educadoras envolvidos nesta escola são integrados à rede estadual de ensino, concursados ou contratados, com formação em nível superior e habilitados ou com experiência comprovada para o ensino nas áreas específicas do ensino médio, prioritariamente moradores do assentamento ou com vínculo com o campo e compreensão da Educação do Campo, sendo capazes de trabalhar a sensibilização de seres humanos, reeducando-se nas relações de seus valores, participando de um processo construído coletivamente pelos educadores e educadoras nele inseridos, rompendo com a visão de repasses de conteúdos e se desafiando a trabalhar saberes e a tratar pedagogicamente a luta, o trabalho e a vida. (DAMASCENO, 2015 p. 68).

A participação dos jovens nas atividades é pujante. A forma de organização da juventude segue a pedagogia do MST para qualquer atividade, desde o plantio de uma fruteira

no jardim à preparação de um seminário para a comunidade, é escolhida uma coordenação, representada por um Núcleo de Base – NB. Os NBs da ECFAB são formados por grupos de aproximadamente dez educandos/as, com paridade de gênero, de forma que cabe a eles articular a tarefa e apresentar o resultado ou, em alguns casos, convocar os demais NBs e/ou educadores e educadoras, ou parte deles, para compor a atividade solicitada.

Um dos exercícios consistiu em estudar os resíduos provenientes das práticas produtivas do território: as cascas dos búzios no caso das marisqueiras, as escamas dos peixes maiores no caso dos pescadores e as cascas dos caranguejos dos mangues. Escolhido o NB com a tarefa de recolher esses materiais e levá-los para a escola, a articulação se dá diretamente com o NB e os educandas/os que residem próximo aos estuários. No momento da aula, o material é utilizado, cabendo ao educador/a tecer a relação desses com a fundamentação científica da grade curricular. Essa amostra pode ser trabalhada em diversas disciplinas regulares, cujas práticas de utilização, no Campo Experimental, são vivenciadas e exercidas por outros NBs. A interação do/a educador/a com os/as educandos/as é o momento de diálogo sobre os múltiplos saberes, o vivenciado nas comunidades é partilhado pelos/as educandos/as, semeado e reelaborado por outros com vivências semelhantes e complementares, multiplicando tais saberes. O saber é como semente, e semente que é cultivada tem maiores chances de dar frutos.

Em uma tarde, caminhava com um dos funcionários da ECFAB responsável pela manutenção de alguns sistemas produtivos, o Neguim (Francisco de Castro Oliveira), e minha filha Lis brincava na mandalla, espaço circular de integração entre o cultivo de hortas irrigadas com a criação de aves e peixes, conversávamos sobre a manutenção das atividades da ECFAB no Campo Experimental, as criações de animais e as hortas, até que, em determinado momento, avistei um educador de Língua Portuguesa caminhando com sua turma para o Cajueiro do Saber, e cada educando/a carregava um livro. Na sombra do Cajueiro do Saber, ocorreu uma aula de literatura e oratória, o que me gerou curiosidade em saber como a aula fora planejada e como o espaço fora integrado a esse planejamento. Embora não tenha me aproximado do espaço para não interferir diretamente na dinâmica do educador, ao final perguntei a alguns jovens sobre o assunto discutido.

Esse movimentar-se pelo Campo Experimental é comum para os/as educadores/as e educandos/as, pois as atividades pedagógicas ocorrem para além dos muros da escola e as aulas de campo integram os saberes vivenciados com a prática de ensinar, de modo que possibilitam o diálogo do presenciar e do fazer com o refletir sobre esse fazer. Experiência semelhante ocorre entre os vizinhos Tremembé de Almofala, nos quais os Troncos-Velhos são educadores/as com ampla participação no ambiente escolar indígena. As vivências pedagógicas

do Território da Libertação contam com as experiências dos afazeres diários sobre a produção, atividades geradoras de alimentos e de mercadorias que estejam integradas aos agroecossistemas locais⁹.

Sobre esses afazeres, os educandos/as passam a observar e dialogar com o conteúdo programático do Ensino Médio. Compreender a sua relação com a cientificidade perpassa o questionar e propor caminhos para a elucidação de questões que se relacionem com a temática, fazendo com que o conteúdo programático se vincule às práticas vivenciadas. Por isso, existe um direcionamento para que as atividades pedagógicas da escola se correlacionem ao cotidiano da comunidade. Assim, já que existe um ciclo produtivo no território, associado diretamente ao ciclo de chuvas, chamado de inverno e verão, o qual exerce uma força natural sobre as atividades de pesca e agropecuárias, então, a articulação dos assuntos abordados na ECFAB segue esses ciclos produtivos da comunidade, conectando o cotidiano do território aos conhecimentos científicos do Ensino Médio.

Pude perceber, ainda, um outro diferencial trabalhado na ECFAB que considero importante ressaltar por diferenciar-se de outras escolas de Ensino Médio. O direcionamento e estímulo às pesquisas como complemento dos estudos são atividades que se somam aos assuntos estudados e se associam às vivências dos educandos e educandas com as experiências do lugar. Para cada assunto a ser pesquisado, as/aos educadoras/es da escola ficam responsáveis por orientar as pesquisas, que são registradas em um caderno, onde são anotados os muitos procedimentos decorrentes da investigação. Parte desses estudos são direcionados para as atividades de extensão da ECFAB, momento em que os resultados são apresentados para a comunidade. De acordo com o resultado de cada pesquisa, seminários, palestras, eventos são planejados no intuito de disseminar os conhecimentos empreendidos pelos jovens. Além do aprendizado resultante dessas explorações para os educandos/as envolvidos, o exercício de sistematizar e apresentar proporciona aos jovens o exercício da expressividade e estímulo à criatividade. De fato, o ato de questionar e buscar as respostas já é potencializador de um aprendizado, pois sistematizar essas descobertas e apresentá-las ao grupo escolar, sejam educandos/as, educadores/as, sejam famílias do território, estimulam outro exercício do processo de aprendizagem: o de organizar e sistematizar os saberes para serem difundidos.

Na Feira de Ciências da ECFAB que presenciei no Campo Experimental, que contava com a participação das escolas do território, houve a participação dos educandos e

⁹ Agroecossistema é um ecossistema com presença de pelo menos uma população agrícola. Portanto, no caso de sistemas agrícolas, pode ser entendido como uma unidade de trabalho que difere fundamentalmente dos ecossistemas naturais por ser regulado pela intervenção humana na busca de um determinado propósito.

educandas expondo esses conhecimentos. As formas criativas de sistematizá-los deixaram-me impressionado. Isso ocorre porque há um estímulo para a participação dos jovens nos processos educativos do Campo Experimental, favorecendo a eles o exercício da oratória, ao qual ainda se soma o ensinar do que está sendo aprendido, estimulando também o exercício da criatividade. Uma vez ao ano ocorre na ECFAB a Feira de Ciências, circunstância na qual várias outras escolas e famílias são convidadas a conhecer as experiências científicas desenvolvidas pelas/os educandas/os, transformando-se em um grande momento de festa. Místicas se misturam à apresentação das experiências, alguns educadores preparam salas temáticas de acordo com algum assunto trabalhado durante o ano e os educandos/as expõem os resultados de algumas pesquisas desenvolvidas junto à ECFAB através de *banners*. Os corredores e salas de aula da escola são cuidadosamente ornamentados para receber as famílias e uma extensa programação de apresentações culturais e palestras segue durante todo o dia.

Presenciei as Feiras de Ciências da ECFAB nos anos de 2016, 2017 e 2018, este último com uma atenção diferenciada devido ao rigor metodológico exigido pela pesquisa. Na Feira de Ciências do ano de 2016, houve o destaque às atividades pedagógicas da escola. Produziram a Amostra Cultural da Mandioca, atividade que contou com um planejamento de inúmeras ações durante o ano letivo, nas quais a cultura da mandioca foi abordada pelas inúmeras disciplinas da escola. Durante a feira, expuseram as variedades de mandioca e macaxeira cultivadas no território, realizaram o concurso de eleição do garoto e da garota mandioca e deixaram à disposição uma amostra que contava com mais de vinte preparos das muitas receitas tradicionais do território que utilizavam a raiz. Durante o ano, foram trabalhando as muitas formas de utilização da mandioca, depois sistematizaram os inúmeros pratos preparados com essas tuberosas de acordo com a forma como eram consumidas pelas famílias dos povoados. Para a amostra, sortearam cada prato para um dos povoados que congregam o território atendido pela escola, cabendo às/aos educandas/os desses povoados, junto às suas famílias, se organizarem e levarem os pratos prontos para a exposição e degustação dos visitantes. Para cada prato apresentado na feira, havia um educando e uma educanda apresentando e explicando como era feito o seu preparo. A riqueza e diversidade das receitas deixou-me impressionado, ainda mais podendo provar cada um deles.



Figura 15 – Mostra da Cultura da Mandioca – Pátio da ECFAB - 2016

Fonte: Acervo do autor

A ECFAB é uma conquista da articulação local junto ao MST através das políticas públicas para a reforma agrária, pois existe uma atuação pedagógica em torno de um projeto de Reforma Agrária Popular e o Território da Libertação. sobre o assunto, Cosma Damasceno faz o seguinte comentário:

Na Reforma Agrária Popular, os assentamentos passam a ter outro caráter, o de se tornarem territórios de confronto ao modelo do capital e de afirmação da agricultura camponesa, procurando garantir a organização e sobrevivência da família, tornando a terra conquistada em espaço de vida e de trabalho, e espaço de continuidade das gerações futuras [...] É preciso articulação na busca pelo conhecimento com instituições apoiadoras das diversas bandeiras de lutas defendidas, bem como há necessidade de um melhor embasamento teórico e técnico-científico capaz de enfrentar o capital. Cada educador/a precisa ter conhecimento científico capaz de fazer intervenção com uma visão crítica do que está imposto, e com capacidade de propor questionamentos que venham a contrapor o modelo do capital e que estejam ligados ao projeto dos camponeses. (DAMASCENO, 2010, p. 116).

O Território da Libertação é constituído através de uma histórica atuação política das famílias dos seus povoados, é possível elencar inúmeras conquistas nos processos que chamam de Luta pela Terra, dentre as quais encontramos a ECFAB, ferramenta de

aprimoramento das práticas de construção dos saberes do lugar. Nesse sentido, a escola torna-se um lugar de aprendizado por meio da continuidade e da elaboração de novos objetivos. Encontro no espaço um trabalho de formação da juventude para a atuação política e profissional em defesa da qualidade de vida e da soberania sobre esse território, de modo que são as pautas políticas que se congregam nos ensinamentos e possibilitam aos educandos e às educandas atuarem politicamente na defesa das conquistas e na ampliação dos direitos sociais. Nas minhas percepções, as atividades de formação reverenciam as atuações coletivas e proporcionam aos jovens perceberem-se como parte importante dos contextos atuais de Luta pela Terra, possibilitando a eles promoverem reflexões acerca das ações e suas consequências futuras sobre as interferências atuais sobre o território.

Nesse mesmo processo de formação da ECFAB, são conjugadas as cosmologias e espiritualidades presentes no território, seus significados e propósitos são valorizados e trabalhados de forma pedagógica junto às disciplinas da escola. Existe um reconhecimento que funde a diversidade cultural com os objetivos comuns de qualidade de vida e dignidade, perpassando os múltiplos significados das organizações religiosas. No Campo Experimental no qual a escola está inserida, os saberes e as crenças ancestrais se atravessam em diálogo com as práticas do local. Existe um forte referencial à Santa da Luta pela Terra, a Nossa Senhora da Libertação, agregadora de forças espirituais e políticas no perceber-se como parte desse território entre os educandos e educandas. Há também, aliada à história e à atuação no território, o referencial aos encantados, cosmologia que vincula uma atuação política com o sentimento de pertença à terra, fortemente representada pelas raízes do Cajueiro do Saber, existente também junto aos Tremembé de Almofala. Na escola, existe, ainda, um trabalho associado às espiritualidades africanas, presente nas atividades pedagógicas de valorização da cultura negra e da autoestima que visam a superação dos processos históricos que influenciaram as relações de desigualdade, discriminação e preconceito.

As crenças ancestrais são trabalhadas na ECFAB relacionadas aos processos de fortalecimento de uma identidade comum de pertença à terra e principalmente aos procedimentos de curas. Existe um componente curricular trabalhado de forma interdisciplinar chamado de “Crenças e Plantas Medicinais”, que agrega os inúmeros saberes das rezadeiras e curandeiros dos povoados, associado aos tratamentos com as receitas medicinais tradicionais, fitoterápicas e procedimentos de cura. Esse componente une o trabalho prático de cultivo das hortas com as plantas medicinais, interligando-o aos conhecimentos científicos.

Em anos anteriores, participei de algumas reuniões e planejamentos para o fortalecimento desses saberes. Essa articulação resultou na construção de um laboratório de

fitoterápicos no assentamento Novo Horizonte em Tururu, considerado um dos mais modernos para o beneficiamento desses medicamentos fitoterápicos. Tal articulação contou com ampla atuação das famílias do Território da Libertação em parceria com outros povoados que se congregaram através das políticas públicas desenvolvidas pelo governo do estado, como o Programa Territórios de Cidadania dos Vales do Curú e Aracatiaçu. No entanto, tal laboratório encontra-se construído, equipado e paralisado. Apesar disso, as práticas de cura são presentes nos povoados, pois os saberes sobre os conhecimentos medicinais de uso tradicional são tratados pelo Campo Experimental e fortalecidos pelas atividades pedagógicas da escola.

Não quero neste momento estender a reflexão acerca da influência da escola na organização dos povoados, entretanto vale ressaltar que a escola é um espaço de construção política de lideranças locais, uma vez que o saber agregado às tradições reverberam nas concepções políticas a serem fortalecidas. Buscar a qualidade de vida, conectada às práticas locais na formação das/os educandas/os, resulta na estruturação de saberes para empreender o desenvolvimento do território. No caso da ECFAB, a formação oferecida tem um propósito de garantir às/aos educandas/os habilidades para atuarem nas atividades produtivas e organizativas em prol do incremento econômico e social associado às questões ambientais. Garantir que o território continue sendo o espaço de vida permeado pelas relações de trabalho e produção mostra-se uma forma de resistência cultural aos modelos de desenvolvimento influenciados pelos paradigmas econômicos do capitalismo. Possibilitar à juventude se reconhecer parte desse território e associar os saberes práticos do Campo Experimental aos conhecimentos científicos é o caminho planejado para garantir a qualidade de vida das gerações futuras. Compreender que os preceitos da agroecologia estão sendo trabalhados, em consonância com as práticas locais nos agroecossistemas produtivos do território, é o objetivo principal da educação do campo desenvolvida pela ECFAB.

Os espaços de vida e trabalho congregam-se em todo o território, haja vista que as vivências dos educandos e das educandas nos espaços produtivos familiares promovem a reprodução das práticas e sociabilidades locais. Associar esse aprendizado aos conhecimentos abordados na escola motiva uma concatenação das múltiplas experiências da juventude com a possibilidade de reflexão sobre essas práticas familiares. Portanto, a escola é o espaço de reflexão sobre as práticas; a prática como ferramenta pedagógica é desenvolvida por meio do trabalho, o qual, por sua vez, é exercitado mediante a reinvenção de forma pedagógica das experiências encontradas no território.

Parte dos/as educandos/as participam do trabalho junto à família, de maneira que esse participar é reproduzido e estimulador de reflexão junto às atividades pedagógicas da

ECFAB, cujos resultados são sistematizados e socializados. O conhecimento construído viabiliza a reinvenção das práticas e fazeres produtivos nos povoados e, ainda, uma compreensão mais sistematizada dessas técnicas por parte dos educandos e educandas. Por isso, esse propósito é trabalhado de forma interdisciplinar através do componente curricular chamado pela ECFAB de Organização do Trabalho e das Técnicas Produtivas – OTTP.

Percorrer e conversar sobre o cotidiano desse território, nos muitos povoados que o compõem, possibilitaram-me ter acesso a múltiplos fatos e informações. No decorrer da investigação, vivenciar o cotidiano da ECFAB fez-me perceber que congregar educandas e educandos desses múltiplos povoados em um espaço comum transforma-o em uma amostra das muitas possibilidades e problemáticas vivenciadas pelas famílias. Ao longo da pesquisa, presenciei, durante os trabalhos da escola, algumas discussões e ações sobre esse cotidiano no qual os jovens estão inseridos. Dentre as problemáticas discutidas na escola, considero merecer uma maior atenção a complexidade implicada nos relatos de violência, sobretudo na fronteira interna no território, analisada a partir da relação de soberania sobre esse mesmo território.

As ocorrências de violências incidem justamente nos povoados onde a posse da terra, a libertação das famílias, ainda se encontram em processos de construção e de articulações políticas. Uma complexa relação que se emaranha entre a falta de geração de renda e poucas oportunidades de trabalho, passando pela falta de espaços de lazer e pelo mercado da cocaína, conjuntura que atinge com maior expressividade os povoados de Torrões, Varjota, Tapera e Patos. A problemática do consumo de cocaína, e em especial o crack, associa-se diretamente aos furtos e assaltos que ocorrem. Subtraem-se motocicletas, celulares, motores de bombas, sistemas de fiação das unidades produtivas, arames das cercas, equipamentos de pesca dos barcos ancorados, animais e tantos outros itens, o que reverbera em uma sensação de insegurança e medo, além de afetar diretamente os sistemas produtivos familiares.

Essa relação já resultou no assassinato de alguns educandos da escola, situação infeliz que é trabalhada nas relações educacionais da escola. O Campo Experimental fomenta discussões sobre essa problemática, traçando estratégias para a proteção da juventude. Dona Chiquinha, em um dos seus depoimentos sobre a história da luta pela terra e a violência, traça um comparativo entre os diferentes períodos históricos e essa relação com a violência. Ela contou que:

No dia do Francisco Araújo Barros eu estava lá, e tinha outra mulher também, nós rezando, e levamos o merendal pra eles comerem, chega as balas passava assim por nosso chapéu, pra quem tava de chapéu, saiu tudo furado os chapéu, e ninguém pegou um tiro, só esses três, e foi assim, fui uma pessoa que se lançou a morte, pra combater, pra ver se a gente ganhou o que nós ganhamos,

que foi a terra, hoje eu não me arrependo não, não me arrependo, e tá aí, hoje em dia a gente ainda tá com o confronto, porque os projetos que nós estamos ganhando, as galinhas que nós estamos criando, os ladrão junto com gente daqui, gente que a gente dá de comer todo o dia, bem dizer, vai lá e traz os ladrão dos Patos e vem roubar aqui, chegaram a roubar cinquenta e sete galinhas da minha filha, e aqui das minhas galinhas e tudo, isso não é um confronto que a gente tá? É um sofrimento, só que ninguém dá o braço a torcer, porque nós somos é resistente. Nós somos umas pessoas, negros e índios, que nós não abre mão da nossa origem, da nossa identidade, nós não abre mão. Ou que roube, ou que faça e aconteça, ameaça de morte, pode ameaçar, quem tiver que morrer morre, e quem não tiver não morre, mas nós não damos o braço a torcer. Não vamos entregar nossa origem, nossa identidade (Dona Chiquinha 12.07.2019).

A situação que narra Dona Chiquinha ocorreu em decorrência de uma das aulas de campo da ECFAB, quando educandos e educandas vão para as áreas produtivas do território vivenciar as práticas produtivas. Nessa ocasião, foram ao seu quintal para estudar as experiências produtivas que ela desenvolve, entre elas a criação de galinhas caipiras. Na ECFAB, são realizadas atividades informativas sobre a temática das drogas, discriminação, homofobia, depressão, entre outras temáticas transversais visando ao bem-estar dos/das educandos/as.

Em outros depoimentos feitos a mim, foram detalhadas as situações de furtos e assaltos diretamente relacionados ao consumo e ao comércio do crack. Essas informações são apresentadas com uma certa cautela nessas narrativas, pois existe uma compreensão sobre a vitimização da juventude usuária de crack devido ao comércio de cocaína no território, de modo que algumas delas indicam com precisão a discrepante situação social e a ostentação econômica dos grupos que realizam esse comércio se comparada com a vida dos jovens dos povoados.

Essa amostra da vida dos povoados que é revivida nos encontros entre educandas e educandos da escola é permeada também por afetividades e cuidados entre os jovens. As relações de afinidade, amizades, compadrio, parentesco, trabalho, entre tantas outras, também são forjadas nesses momentos de interação na escola. O espaço da ECFAB é frequentado por famílias do território, por isso, a presença das crianças é constante e as relações de cuidado e atenção se estendem à toda a coletividade que compõe a escola, sendo uma reprodução das relações que se estabelecem nos povoados, ou seja, uma relação afetiva de cuidados que encontro presentes naqueles povoados.

A vivência na cidade sempre causa-me o estranhamento quando em contato com os povoados na costa e no sertão, visto que são outras relações de afinidade e vizinhança que se desenham em outras formas de sociabilidades, permeando desde o cuidado coletivo com as crianças até a partilha dos excedentes dos alimentos produzidos. Durante a pesquisa, na minha

permanência nos povoados, presenciei inúmeros momentos dessa partilha e cuidados, uma relação que ao mesmo tempo que fortalece os vínculos de sociabilidade, apresentam-nos pistas para compreender outras relações econômicas. Marcel Mauss (2006), em *Ensaio sobre a dádiva*, ajuda-nos a pensar e a construir interpretações sobre a complexidade presente nessas sociabilidades que demonstram um contraponto às relações econômicas capitalistas.

Essas outras relações de sociabilidade podem ser representadas nas trocas afetivas que pude observar nas dinâmicas da escola, nas quais educandos e educandas mantêm constantes expressões de ternuras entre si, situações que misturam brincadeiras com carinhos e romances. As discussões sobre sexualidade e saúde são trabalhadas de forma interdisciplinar nas dinâmicas da escola e ocorrem em consonância com os contextos vivenciados pelos educandos e educandas, dessa forma, estão nas campanhas sobre a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis, na prevenção e nas informações sobre a gravidez precoce e os métodos contraceptivos.

Nas próprias atividades pedagógicas são aprofundados os estudos sobre a ocorrência de doenças comuns nos povoados, tratadas em muitos momentos nos diálogos com as disciplinas da escola. Assim, aborda-se disfunções como a hipertensão, a diabetes, os resfriados, as viroses, as anemias, dentre outras que são comuns por lá, sobre as quais é feito um paralelo entre os hábitos alimentares e os tratamentos que utilizam as plantas medicinais presentes no saber local. Nessas atividades, explicita-se a importância da alimentação saudável como a melhor forma de prevenção de muitas enfermidades, fazendo a relação entre a produção de alimentos dos povoados e os conhecimentos e preceitos agroecológicos.

Foi no Cajueiro do Saber que perguntei a Lucinha porque o nome da escola é Francisco Araújo Barros, a qual, em sua explanação, apresentou episódios da história da Luta pela Terra do território em uma afirmação sobre o marco histórico que Francisco Barros representa, das sementes e dos filhos que se fez gerar nesse território. Em outro momento, durante a 14ª Marcha Tremembé, relataram-me que Francisco Barros é descendente do Capitão dos Índios Chico Barros.

2.4 CAPITÃO DOS ÍNDIOS CHICO BARROS

A escola teve esse nome, porque o Francisco Barros foi um dos quatro companheiros tombados aqui na luta pela terra, e a morte dele foi uma das mais perversas que aconteceu, entre esses companheiros que tiveram as vidas ceifadas para que a gente conquistasse de fato essa terra, o Francisco Barros foi homenageado como um legado importante no nome da nossa escola, por esse fator deixou doze filhos, a maioria deles eram menores na época, e nessa história a gente achou que o saber, fazer educação do assentamento, ele tinha que ir além das fronteiras, lembrando que a Educação do Campo também tem que ser pautada, também, na valorização da história de luta que essa comunidade fez e faz. Portanto o nome dele é e foi lembrado, será sempre, como uma luta permanente, que não vai parar. (Lúcia 12.07.2019).

Francisco Araújo Barros é descendente direto das famílias que aparecem nas narrativas dos povos do território. No Torrões, está localizada a Lagoa Luiz Barros, local onde também residiu, no final do século XIX, o antigo capitão dos índios Luiz de Barros, a cujos sucessores, os capitães Basílio de Barros e Chico Barros, ambos narrados como Capitães dos Índios do aldeamento Tremembé no início do século XX, foi atribuída uma relação de parentesco com Francisco Barros. Chico Barros foi indicado ainda como o primeiro cacique Tremembé. Finalmente, sobre esse elo de parentesco, há a necessidade de realizar uma investigação mais detalhada, inclusive sobre o que é entendido como parentesco nas dinâmicas locais, entretanto, esse fato indica outras inúmeras ligações políticas e organizativas que ajudam a tecer essa narrativa sobre o nome da Escola do Campo.

A terra que se quer conquistar é, ao mesmo tempo, o lugar de trabalhar, de produzir, de morar, de viver e de morrer (voltar à terra), e também de cultivar os mortos, principalmente aqueles feitos na própria luta para conquistá-la. (CALDART, 2004, p. 354).

Para entender esse elo entre Francisco Barros e Chico Barros, é preciso compreender a estrutura organizativa atual da aldeia dos Tremembé de Almofala, constituída após as atuações de missionários indigenistas no século XX. Sobre esse tema, traço uma interpretação sobre a dimensão colonial do organograma hierárquico “imposto”, negociado, que pode ser compreendido por uma dimensão da ideia de tutela e controle para com os grupos indígenas. Até que ponto essa intervenção desestabilizou e/ou desarticulou um processo autônomo de organização e recriação de suas formas organizativas associadas às suas práticas cotidianas de sobrevivência? Pacheco de Oliveira faz a seguinte afirmação que dialoga com esse questionamento:

Estabelecer a tutela sobre os “índios” era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 52).

O papel exercido pelo *Capitão dos Índios* no início do século XX, no contexto das narrativas sobre o Capitão dos Índios Chico Barros, era o de intermediar as prestações de serviços entre os índios do aldeamento e as fazendas localizadas ao redor de Almofala e, ainda, negociar áreas de plantio fora da área do antigo aldeamento para os índios do local, fator que considero importante para pensarmos a espacialidade ocupada pelos Tremembé nesse período, frente à expropriação do seu território no século passado. Para além disso, os relatos afirmam que Chico Barros exercia uma liderança política sobre o povo de Almofala, sendo responsável por algumas mediações de conflitos internos, entre índios e/ou entre os não-índios.

Relatos contam ainda que, antes da figura de poder atribuída ao Cacique da comunidade Tremembé, era de responsabilidade do capitão de índio fazer as articulações da vida cultural da aldeia com o poder público e os demais povoados. Neste contexto, remeto à reflexão e à comparação dessa patente a um cargo hierárquico criado para auxiliar na administração dos aldeamentos, neste caso de Almofala, cabendo a um indígena a função de mediação das relações sociais dos “de dentro” com os “de fora”. Fabricio Lyrio Santos (2013) nos traz uma reflexão acerca do afastamento das direções das aldeias das mãos dos clérigos ao ser repassada para o cargo de “capitão da aldeia” (p. 5). Essa analogia pode ser utilizada como uma forma de facilitar o entendimento acerca da incumbência de Chico Barros, atribuída aos processos de negociação durante a transformação das aldeias em vilas de índio, mudança política detalhada pela tese de Isabelle Silva (2003), conferindo, para isso, essa patente diretamente ao cargo de mediador interno, isto é, um interlocutor indígena com as instituições dominantes coloniais.

Esse formato hierárquico encontrado nas aldeias indígenas, na atualidade representado pelas figuras do Pajé e do Cacique, remete a uma padronização das imagens do senso comum existente sobre os “índios”. Por que todos os grupos que se utilizam da categoria de indígena para pautar suas demandas políticas são representados por uma esfera hierárquica semelhante àquela oriunda das instituições ocidentais? Uma ideia de poder centrada em uma representação política, no caso dos Cacicques, e em uma esfera espiritual religiosa e tão influente quanto, no caso do Pajé. Entre as fronteiras étnicas no território, encontrei essa estrutura hierárquica como fator de diferenciação entre grupos que se afirmam Tremembé e que não se integraram a tal organograma hierárquico. Quando Fabricio Lyrio Santos (2013) apresenta

algumas questões históricas sobre a administração das aldeias no período colonial, deixa as seguintes pistas sobre a ideia de uma função de gerenciamento desses aldeamentos:

No tocante ao regime de funcionamento das aldeias, a lei de 1611 atribuiu o encargo espiritual dos índios aldeados aos vigários seculares, nomeados pelo bispo. Na falta, porém, de clérigos, essa função poderia ser exercida por religiosos, nomeadamente da Companhia de Jesus (mas também de outras ordens religiosas), desde que subordinados à jurisdição episcopal. Além disso, a administração temporal foi tirada das mãos dos religiosos, ficando estabelecido o cargo de capitão da aldeia. Essa lei, no entanto, não foi inteiramente aplicada e tudo permaneceu como antes, com os religiosos exercendo tanto o encargo espiritual quanto a administração temporal das aldeias. (SANTOS, 2013, p. 5, grifo meu).

Isabelle Silva (1993), quando faz uma reflexão sobre a “cultura de contato” a partir das interações existentes nos aldeamentos, apresenta uma incógnita sobre a dualidade cultural existente no papel desempenhado no cargo diferenciado dado a um indígena naquela instituição colonial. É importante a reflexão acerca do fato narrado, ou seja, sobre qual é a função que tal sujeito estabelece naquela conjectura de mediação e negociação, ora representante de uma instituição dominadora colonial, ora representando o papel dos grupos que simbolizavam resistência e buscavam a manutenção de suas sobrevivências, perante o histórico de opressão e expropriações de seus territórios, oriundos da colonização. Isabelle Silva ainda reforça a ideia desses sujeitos mediadores nas estruturas organizativas dos aldeamentos, quando tece os seguintes comentários:

Nas aldeias de visita, quando os padres não estavam presentes, havia índios que eram uma espécie de substitutos, encarregados de cuidar do templo, ministrar as doutrinas, ensinar às crianças e, em caso de necessidade, batizar e oficializar o último sacramento. Esses substitutos provavelmente se diferenciavam dos demais, embora não tenhamos condições de avaliar em que medida eles também não vivenciavam a tensão da “dualidade cultural” (...) Os Principais eram figuras-chaves nos aldeamentos. Eles eram canais através dos quais os missionários realizavam suas decisões, inclusive a aplicação de castigos ordinários: “... e geralmente tudo o que houvermos de fazer, se forem coisas de momento, convém que não o façamos imediatamente por nós, senão pelos Principais de sua nação, os quais com isto se satisfazem, e nos acrescentamos respeito e autoridade” (Vieira apud Leite, 1943: 119) (SILVA, 1993, p. 8).

Retomar esse suposto parentesco entre as funções desempenhadas pelo Capitão dos Índios Chico Barros e pelo mártir cristão Francisco Barros deixa incógnitas sobre uma noção de identidade étnica sobre o território. Quero, contudo, reforçar o autorreconhecimento étnico a uma ancestralidade indígena, presente de forma simultânea à pertença à terra, entre boa parte das famílias que têm, na simbologia dessa memória e de suas raízes nos cajueiros, recordações de momentos coletivos que reforçam historicamente as suas lutas.

2.5 EDUCAÇÃO POPULAR DO CAMPO

Para compreender essa concepção de educação, é importante compreender as determinações do modelo agrário brasileiro que motivaram as lutas dos povos do campo pela terra, pela vida, pelo trabalho, por direitos resultantes das contradições do modo de organização social, econômica e política imposta pelos colonizadores portugueses, que moldou uma estrutura de classes – proprietários de terra x trabalhadores escravos, moradores, colonos – e de dominação baseada no latifúndio, no monocultivo com uma organização política baseada no poder dos donos da terra. (BATISTA, 2016, p. 80).

O Campo Experimental hoje é uma prática de educação popular do campo no Território da Liberdade e é resultado das sociabilidades que forjaram as reinvenções das práticas produtivas locais diante dos contextos históricos de Luta pela Terra na região. Essas reinvenções resultaram em demandas, tanto para garantir o acesso à educação fundamental e alfabetização a todos os povoados como também para compreender a qual formação cultural e comportamental estarão sujeitas as novas gerações. Ademais, pretende-se garantir, no caso desse território, uma articulação para que esse modelo de educação esteja alicerçado nos saberes e nas práticas produtivas das gerações ancestrais, o que remete a uma educação política contextualizada ao vínculo com a produção de alimentos e com a Luta pela Terra. Neste capítulo, apresento uma reflexão sobre o histórico dos processos educativos que influenciaram o cotidiano político na região. De fato, é preciso reconhecer que existem paradigmas e interesses econômicos que influenciam os projetos de sociedade, dessa forma, no tocante à educação, os modelos dissonantes provocam tensões sociais nessa trajetória.

Eis por que a escola tradicional dificilmente consegue frutificar nos contextos rurais, embora ela consiga ser quase onipresente, a despeito de sua incompetência. É que ela não faz sentido numa realidade em que a produção humana é tão indissociável da vida e da capacidade de sobreviver. Como contraponto, a educação popular em escolas do campo parte, portanto, de uma concepção de educação além do espaço físico da escola e como constituidora da formação da identidade camponesa. Nesse sentido, os movimentos sociais vêm trabalhando nas suas práticas educativas ações de Luta pela Terra e de transformação da sociedade, partindo de suas experiências e referências teórico-metodológicas que orientam os princípios pedagógicos e filosóficos: “O que justifica a Educação Popular é o fato de que o povo, no processo de luta pela transformação popular, social, precisa elaborar o seu próprio saber” [...]. Estamos em presença de atividades de Educação Popular quando, independentemente do nome que levem, se está vinculado à aquisição de um saber (que pode ser muito particular ou específico) com um projeto social transformador. A educação é popular quando, enfrentando a distribuição desigual de saberes, incorpora um saber como ferramenta de libertação nas mãos do povo. (BRANDÃO, 1984, p. 68-69).

O saber construído através de uma reflexão política sobre a realidade mostra-se uma sólida base para as construções político-organizativas dos povoados. A dimensão da espiritualidade em torno da pertença à terra e das cosmogonias comuns erigiram largas paredes sobre essa base, compreendidas por mim como fatores sócio-históricos importantes para fundamentar os contextos atuais nas atividades educativas do Campo Experimental.

O saber popular é constituído a partir das vivências práticas do lugar, forma-se na reprodução, reapropriação e intuição sobre o fazer cotidiano, é fomentador das novas experiências de geração a geração. Reconhecer que o aprender e o ensinar estão integrados nas sociabilidades dos povoados é compreender a importância da influência dos muitos saberes locais, capazes de promover a propagação e a reinvenção dos costumes. O pautar uma educação diferenciada e contextualizada emerge como necessidade frente aos processos educativos que surgem desvinculados do contexto político local, que não fomentam a continuidade do reconhecimento dos conhecimentos e sociabilidades presentes no cotidiano.

O mais das vezes, instituições educacionais se apresentam como ordenadoras de mecanismos de controle social por meio dos arranjos de significação dos conhecimentos. O conteúdo e a forma como esses conhecimentos são trabalhados, bem como o nível de relação com o contexto em que se situam, dizem muito se a formação é integrada e se incita reflexões sobre a realidade ou tentativas de se moldar e se adaptar aos interesses sociais e econômicos. De acordo com Roseli Caldart (2000), nas concepções populares da educação do campo, almeja-se que ela seja fomentadora de reflexão e transformação social.

No Território da Libertação, a relação das escolas do campo com o Campo Experimental advém da articulação de uma educação popular com as demandas locais por políticas públicas. A função desempenhada pela instituição escola é articulada em paralelo aos processos de crescimento populacional e industrialização tecnológica, tornando-se um mecanismo capaz de propiciar uma adequação das novas gerações às sociabilidades que se transformam diante dos processos de modernidade e urbanização do país. Essa adequação apresenta resultados diferenciados, de acordo com o formato político no qual os conhecimentos são pedagogicamente trabalhados e com o projeto de sociedade que se procura difundir (MATTOS, 2000).

O formato das primeiras escolas implantadas no território não condizia com as demandas locais, visto que alfabetizavam, porém não fomentavam o pensamento criativo no tocante ao aprimorar das práticas culturais locais e nem fortaleciam a Luta pela Terra. Transpor esse modelo de escola em direção a uma realidade onde os saberes que são praticados estejam integrados aos cotidianos educacionais tem sido o desafio. As escolas do campo surgem nesse

contexto, a partir de uma demanda por políticas públicas de educação, nas quais se encontra a reivindicação por um espaço de partilha de conhecimentos que integre o saber local com as práticas educacionais e que seja também uma ferramenta política que fortaleça a organicidade histórica.

O aprender e o ensinar são inerentes à sociabilidade do território, bem como o vivenciar as práticas e reproduzi-las dentro das relações entre os muitos povoados são parte do contexto em que os saberes locais são partilhados, de sorte que refletir sobre essas práticas e fomentar uma reinvenção é o diferencial que se forja no Campo Experimental e se estende na proposta de atuação das escolas do campo. Existem ainda os mecanismos de mudança, de quebra dos costumes e de transformação das tradições, que precisam ser compreendidos nos contextos históricos do território, os quais, por sua vez, estabelecem um diálogo com a multiplicidade cultural da Luta pela Terra.

O *Território da Libertação* surge na articulação e mobilização social dos conflitos sociais em torno da Luta pela Terra. As articulações locais para enfrentar tais conflitos aliam-se em prol da superação das desigualdades, da garantia de manutenção das sociabilidades e da melhoria da qualidade de vida das famílias, almejadas durante as disputas em torno da retomada do domínio e da soberania das terras que ocupavam ancestralmente. Conforme iremos tratar mais à frente, no histórico da luta pela terra, houve não só uma apropriação das terras, como também a subalternização dos povoados, com a escravização e exploração da força de trabalho por mais de um século. A pretensão de superação desse contexto político, que inferiorizava os povos locais, é afirmada politicamente como Libertação. Para Aníbal Quijano (2010), essas desigualdades são consequências da colonização, e qualquer experiência de enfrentamento e/ou desconstrução dessa perpetuação pode ser compreendida através da *Ecologia dos Saberes*.

Conforme os povoados se organizavam política e espiritualmente, as demandas tomavam formas diferenciadas, a terra conquistada nos processos de luta exigira, por parte das famílias, a elaboração de outras demandas, dentre as quais a educação desponta como uma das mais importante. Acerca do contexto nacional sobre a educação do campo, Batista faz a seguinte afirmação:

Para viver nos territórios conquistados, nos anos 1990 os movimentos entenderam que teriam que incorporar em suas demandas, além de políticas agrícolas e agrárias, a educação, como elemento importante para o desenvolvimento das comunidades e para fortalecer o projeto de sociedade que defendem [...] os movimentos se articulam e estabelecem alianças com parceiros de instituições públicas, como as universidades, inserindo em suas agendas o debate e proposições sobre políticas educacionais que garantissem o acesso à educação de todas as populações que vivem no e do campo, mas seria uma escola que primasse por uma concepção de educação que garantisse

a diversidade social cultural, econômica e de modos de vida dos diferentes povos que habitam o campo brasileiro. (BATISTA, 2016, p. 82).

Existe outro conflito paradigmático relacionado à pretensão de utilização dos recursos do território, humanos e materiais. Questionar e compreender qual o resultado de cada proposta de intervenção no local e estabelecer critérios de mudanças são ações que se alinham aos propósitos éticos e morais sobre o lugar de vida e a sociabilidade. Dessa forma, identifico, no Território da Libertação, um processo de formação política que incentiva as pessoas do lugar a refletir e a atuar sobre os múltiplos contextos nos quais estão inseridas. Existe um diálogo permanente entre as famílias, com um importante respaldo sobre as vivências históricas, reverenciadas na atuação de pessoas mais velhas do lugar, uma ancestralidade hierárquica que opera nas formulações de estratégias coletivas em prol do Bem Comum do território – chamo de Bem Comum um paradigma fomentador das articulações em torno da Pertença à Terra e da Luta pela Terra em prol da qualidade de vida no território. A afirmação de uma espiritualidade erigida sobre o sentimento de pertença à terra demonstra-se como um impulsionador de ações, que são planejadas e trabalhadas conjuntamente nos espaços de troca de saberes, dentre os quais figuram as escolas do campo, resultado de uma educação política, popular e espiritualizada, vinculadas a essa pertença à terra. Nesse sentido, o Cajueiro do Saber é representativo nessa ação, pois é um elo entre a ancestralidade e os encantados, a afirmação política e as práticas pedagógicas, a ecologia e a economia.

A experiência educativa que encontro no Campo Experimental está interligada ao permanente diálogo entre o *como fazer* e o *porquê de fazer*. É certo que uma das diretrizes preponderantes nesse fazer permeia a necessidade de sobrevivência e sua íntima relação com o ganho pecuniário, associado ao mercado de bens, isto é, uma relação entre o produzir, o comprar e o vender. Porém as relações subjetivas presentes no Campo Experimental são fatores que interferem nesse processo de produção, apresentando-se em uma esfera política com forte influência sobre as práticas locais. Isso quer dizer que existe uma compreensão diferenciada das relações com os ecossistemas, partindo das premissas de base agroecológica para estabelecer as ações produtivas e de mercado, dessa forma, não se trata apenas de produzir alimentos, mas produzi-los de forma sustentável, assim como não se trata apenas de vender gêneros alimentícios, mas disponibilizar ao consumidor alimentos de qualidade, livres de veneno e oriundos de relações justas de trabalho. Nesse sentido, o pensamento de Alberto Acosta nos ajuda a refletir sobre as relações entre as formas de sociabilidade local se contrapondo aos paradigmas hegemônicos aliados à lógica do mercado como uma ideia de desenvolvimento, pois ele diz que:

Seja como for, o que importa é reconhecer que nestas terras existem memórias, experiências e práticas de sujeitos comunitários que exercitam estilos de vida não inspirados no tradicional conceito de desenvolvimento e progresso, entendidos como a acumulação ilimitada e permanente de riquezas. É imperioso, portanto, recuperar ditas práticas e vivências próprias das comunidades indígenas assumindo-as tal como são, sem idealizá-las. Embora reconhecendo seu possível valor contestatário, também nos parece uma ameaça ao Bem Viver o uso e abuso de categorias pós-modernas e pós-coloniais – como arquétipo, cósmico, quântico ou cosmovisão – para tratar de construir “o ancestral” à margem de suas próprias raízes [...] Não é apenas indispensável questionar o senso histórico do processo desencadeado pela ideia do desenvolvimento: é preciso implodir todos objetivos, políticas e ferramentas com que se tem buscado inutilmente o bem-estar geral prometido pelo desenvolvimento. É necessário inclusive reconhecer que os conceitos e instrumentos disponíveis para analisar o desenvolvimento já não servem. São conhecimentos que pretendem nos convencer de que este padrão civilizatório – atado à lógica convencional do progresso – é natural e inevitável. (ACOSTA, 2016, p. 96-97).

Como irei tratar no histórico da Luta pela Terra, esse trecho da costa do Ceará onde realizei o estudo tem uma longa trajetória de disputas territoriais. Nas memórias presentes nos povoados, existem narrativas sobre reuniões e articulações discutindo reforma agrária já nos anos de 1950, portanto, anteriormente à Ditadura Militar, fase marcada pelas fortes tensões entre as relações de trabalho das fazendas e o usufruto da terra para a produção de alimentos para a subsistência dos povos locais. Remeto essas reuniões a momentos de educação popular geradores de reflexão sobre a realidade e de fortalecimento de articulações políticas. A presença de elites agrárias detentoras das posses das terras, com a utilização de coerções armadas, desponta como perpetuação das relações colonizadoras com viés econômico que subalternizava o povo local.

Beatriz Mattos discorre sobre o período de tentativa de implantação de uma educação rural no nordeste brasileiro na primeira metade do século XX. Ela ressalta a tentativa de aproveitar a mão de obra do contingente populacional do campo para servir aos interesses das grandes fazendas sob o jugo do capital internacional e das elites agrárias, resultando no surgimento das pautas por reforma agrária e em inúmeras articulações políticas contrárias à implementação desse projeto em nível nacional. Ela fala que:

Deste modo, podemos constatar que, a partir de 1950, a educação rural passa a ter vínculos mais estreitos com a questão do desenvolvimento nacional e os conflitos existentes revelam projetos políticos e econômicos, em disputa no País. Cresce, no final de 1959, a oposição ao governo que rompe com o Fundo Monetário Internacional (FMI) e se prepara para enfrentar novas eleições, dentro de um posicionamento político e ideológico nacionalista. O processo político radicaliza-se, progressivamente, e esta disputa se estende até 1964, quando o golpe militar, apoiado pelo governo norte-americano define os rumos de desenvolvimento do País. (MATTOS, 2010, p. 29).

O golpe militar de 1960 é empreendido para impor o projeto político das elites agrárias, que começava a ser preparado antes da década de 1950, sendo instaurado para conter as articulações políticas em torno das mobilizações em prol da reforma agrária. Diante dos mecanismos de repressão, os processos de educação popular passaram por inúmeras adequações criativas. Para o Território da Libertação, podemos citar como importante referência a atuação das pastorais sociais vinculadas às igrejas cristãs progressistas, ações que resultaram em outras articulações e no fortalecimento das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, período também de ampla atuação de movimentos sociais no campo, com destaque para as Ligas Camponesas, que já pautavam a reforma agrária como projeto de desenvolvimento nacional. Durante os “anos duros”, essas articulações, juntamente com as reuniões e formações em torno de um projeto popular, foram severamente reprimidas.

Essas pautas e as articulações políticas de inúmeros coletivos e intelectuais foram estrategicamente cultivadas. Dessa forma, amadureceram ideais de projetos de sociedade, resultando nas bases das maiorias das ações contemporâneas à época posterior à abertura política, momento do surgimento de inúmeros movimentos sociais. Os projetos políticos construídos nesse período reverberam ainda hoje e são atualizados nos planos futuros desses povoados, aí incluídos os que compõem o Território da Libertação. Sobre esse fazer educação e formação política, Beatriz Matos faz a seguinte afirmação:

Foi através desses novos saberes e fazeres – metodologia de alfabetização, do teatro popular e da formação de grupos sociais – que se desenvolveu um trabalho de educação popular que estimulava o projeto de desenvolvimento nacionalista para o País e elaborava uma crítica ao projeto das elites que defendiam a associação subordinada ao capital internacional. [...] E, apesar do período de breve atuação destas novas ideias e práticas educativas e da sua abrupta interrupção com o golpe militar de 1964, elas deixaram raízes profundas que influenciaram e influenciam, até hoje, o pensamento social brasileiro, através do movimento sindicalista, dos movimentos sociais do campo e da trajetória da educação popular. (MATTOS, 2010, p. 29-30).

No período que se seguiu após o fim da ditadura, os conflitos em torno da posse da terra se intensificam, os contrastes entre os projetos políticos tornam-se evidentes e se sucedem inúmeros atritos, os quais irei abordar com mais detalhes à frente. A disputa se dá a princípio em torno da posse das terras e vai se qualificando em ambos os lados, apresentando-se como um enfrentamento permanente em torno da busca de autonomia sobre as terras e contra a expropriação das áreas tradicionalmente ocupadas. Conforme o conflito avança, a resistência dos povoados se qualifica e a repressão aumenta, a conquista da posse das terras intensifica-se após o assassinato de trabalhadores, acarretando enorme comoção pública e mobilização social. Ocorre através da desapropriação parcial do território e a imissão de posse de algumas áreas do

território às famílias dos povoados, através das políticas de reforma agrária. A efetivação da política de reforma agrária acompanha outras demandas, dentre as quais se destacam a educação do campo e a afirmação de um projeto de sociedade. Sobre essas demandas, Socorro Batista diz o seguinte:

A educação do campo tem como base de sustentação a valorização da vida do campo, visando construir políticas públicas que garantam o direito de trabalhar e estudar no campo, estabelecendo relação de solidariedade e sustentabilidade nas relações entre a educação, a agricultura familiar e os demais aspectos culturais e produtivos dos povos do campo. Também busca fortalecer a formação humana para a emancipação e promover uma reflexão crítica sobre as contradições da sociedade opressora, valorizando uma sociedade solidária, igualitária, ambiental e socialmente sustentável. Para tanto, enfatiza a valorização e o respeito aos costumes da tradição e aos modos de vida e de trabalho dos trabalhadores do campo, bem como reforça o pertencimento a um lugar, a uma comunidade, a um assentamento. (BATISTA, 2016, p. 80).

A concepção de uma política pública educacional para o povo do campo está ligada diretamente aos processos de articulação política de diferentes movimentos sociais formados pelas populações do campo. O seu propósito visa dar continuidade às múltiplas facetas e demandas oriundas das circunstâncias sociais e históricas, perpassando desde a efetiva aplicação de políticas de reforma agrária até a demarcação de territórios tradicionais, como os indígenas e quilombolas. As demandas vão se qualificando em busca de mudanças das condições de vida do campo, direcionando um esforço conjunto para a superação da pobreza e para o enfrentamento ao aumento da violência decorrente do avanço dos segmentos econômicos do agronegócio. Essa luta se estende à relutância quanto à implantação de um modelo de agricultura capitalista que acarreta maior degradação ambiental e maior precarização das condições de trabalho no campo.

O avanço do agronegócio impacta diretamente as populações do campo e suas formas de sociabilidade, como veremos mais à frente, quando busquei dar ênfase a esses empreendimentos econômicos presentes no Território da Libertação durante as últimas décadas. As atividades de educação popular do campo desenvolvidas pelo Campo Experimental buscam dar uma resposta prática às investidas desses empreendimentos capitalistas, de forma a garantir que não interfiram na qualidade de vida e nas sociabilidades do território. As ações apresentam-se como resposta aos processos de ocupação econômica que representam riscos aos povoados, com a diminuição da soberania sobre a terra. Como irei detalhar adiante, foram e são as tentativas de introdução da bovinocultura, os monocultivos de cana-de-açúcar, o monocultivo de coqueiros, a carcinicultura, a pesca industrial, a privatização das áreas tradicionais dos

currais marinhos, a pesca industrial, a privatização das praias pelo turismo convencional e a implantação das usinas de geração de energia eólicas. Sobre o avanço do agronegócio, Matos frisa o seguinte:

Todavia, uma avaliação mais acurada das transformações ocorridas na agricultura, a partir dos anos 80 do século passado, demonstra que este modelo foi, socialmente, excludente, prejudicial aos ecossistemas naturais, provocou uma redução abrupta das populações rurais e, apesar dos espetaculares ganhos de produtividade e transformação radical da base tecnológica dos processos produtivos agrícolas, uma parte considerável da população mundial, incluindo-se, aí, os países onde a modernização da tecnologia foi mais intensa e ainda não conseguiram atingir os limites alimentares mínimos [...] Cremos ser pertinente ressaltar, neste momento, também, que esta produtividade se deu a expensas da superexploração do solo, levando-o, em geral, à falência. Outro aspecto é que a principal motivação desse processo de excesso na produção se deu por meio da indução do consumo e geração de necessidades, antes supérfluas e dispensáveis. (MATTOS, 2010, p. 37).

Atribuo a garantia da manutenção das relações de sociabilidade e a reelaboração de práticas produtivas sustentáveis aos processos de formação do Campo Experimental, ou seja, o experienciar e refletir sobre as práticas produtivas. Busca-se, através dos mecanismos de uma educação do campo, salientar a relação com a terra e a preservação ambiental, reelaboram os significados dessa relação através da espiritualidade, atribuindo múltiplos sentidos às formas produtivas e buscam construir as alternativas econômicas e sustentáveis diante das investidas dos modelos capitalistas do agronegócio. Desenvolver nesse processo uma educação que valorize a relação de usufruto sustentável com os ecossistemas locais fortalece a proposta política de soberania sobre o território, como alternativa e resistência cultural aos avanços dos modelos capitalistas do agronegócio. Portanto, tem sido esse o viés político da educação do campo nas ações do Campo Experimental praticadas no território.

Essa dicotomia entre o projeto popular das populações do campo em disputa com o agronegócio evidencia-se também no campo conceitual. Os movimentos do campo defendem a categoria de Educação do Campo frente à Educação Rural ou Agrária, justificando que tais conceitos retratam paradigmas diferenciados no tocante aos projetos políticos que representam. Reflexo disso ocorreu no território na ocasião de uma tentativa de implantação, por parte de segmentos do estado, de projetos educacionais nomeados de “Agrinho” junto às escolas do campo. No estado do Ceará, o Agrinho é gerido pela parceria pública com os setores privados da Federação da Agricultura e Pecuária do Estado do Ceará – FAEC e o Serviço Nacional de Aprendizagem Rural – SENAR, entidades que, por meio de uma estrutura operacional em níveis estadual e regional, desenvolvem projetos de educação rural em consonância com os projetos do agronegócio e aliado às elites rurais do estado. Tal projeto entrou em atrito com a

proposta trabalhada pelas escolas junto às crianças, nas quais é desenvolvida uma educação no formato de um projeto educacional nomeado de “Sem-Terrinha”, que, por sua vez, integra espiritualidade, memória e pertença à terra.

3. ECOLOGIA DO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO

3.1 CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS

O Campo Experimental é desenvolvido a partir das reflexões das práticas produtivas, às quais se associa um paradigma de produção de alimentos para a subsistência dos seus povoados com foco no fortalecimento dos mercados locais. Historicamente nesse território encontram-se disputas e conflitos sobre essa rede de comercialização e troca da produção, recorrente ou decorrentes da transição em curso de uma economia campesina para uma lógica capitalista, embate dos paradigmas reconfigurados a partir da íntima relação entre o acúmulo de capital e a sustentabilidade econômica das famílias. Como já foi citado anteriormente, existem ainda litígios sobre parte da posse das terras desse território, tratados localmente como territórios ainda não-libertos, indicados nas narrativas como o principal motivo das desigualdades sociais do local. Compreendi que a reflexão proposta pelo Campo Experimental associada às atividades produtivas dialogam com esse propósito de assegurar aos povoados uma condição de vida digna, garantindo a reprodução das múltiplas sociabilidades no entorno da produção das mercadorias, conectadas à valorização das tradições, em constantes processos de reinvenção.

No contexto do Território da Libertação, vinculado à economia local, podemos afirmar o enorme referencial que o território tem na produção e comercialização de alimentos e fortalecimento dos mercados locais, com foco especial nos frutos do mar, nos derivados da mandioca, do coco e do caju, economia que associa à cultura dos povos locais e aos seus múltiplos saberes. O diálogo desses saberes com os dos demais povos que foram se integrando ao território constituiu reinvenções de múltiplas relações ecológicas com os recursos naturais locais. Em oposição a isso, é possível apresentar de forma sucinta algumas das atividades econômicas que foram e são exploradas na região, atividades que se apropriaram dos diversos espaços geográficos através de uma lógica capitalista, provocando esse resistir e refletir sobre essas transformações em consonância com as práticas culturais locais que estão sendo trabalhadas e reatualizadas pelo Campo Experimental. Em um estudo anterior, observei que nesse território apresenta-se a seguinte problemática:

A grande teia de práticas e saberes, associada a cada ambiente, sofre incontáveis alterações. Essa teia é afetada por uma dinâmica economicista e

predatória e porque não afirmar perversa e etnocêntrica. Ao mesmo tempo em que se encontram na Escola do Campo Francisco Barros uma proposta pedagógica diferenciada de reconhecimento dessa cultura e estratégias de ressignificação da mesma, há o avanço de grandes empreendimentos capitalistas (...). Estes estão no cultivo de cana-de-açúcar pela “Ypióca”; o monocultivo de coco irrigado pela “Ducoco”; os tanques de criação de camarão em cativeiro - carcinicultura; a pesca predatória com grandes embarcações e redes de arrasto com a destruição dos corais; a apropriação das áreas de currais por grandes empresas e a proibição do acesso a essas áreas de pesca pelos nativos; o avanço do turismo convencional com a privatização de praias, especialmente por grupos estrangeiros; a implantação de enormes cata-ventos para a geração de energia eólica, interferindo diretamente nos ecossistemas locais e alterando as paisagens. (PEREIRA, 2017, p. 2).

Ao caminhar pelas dunas do território, é bastante comum encontrar uma vegetação rasteira que por muitas vezes se encontra com o mar; trata-se de uma planta das famílias das suculentas, bastante adaptada à salinidade dos solos, a *beldroega*¹⁰, também chamada por algumas pessoas de “bredo da praia”. Essa planta nativa atualmente está sendo difundida pelo enorme potencial alimentício e elevado teor proteico para a alimentação humana, fato que não presenciei no território, constatado apenas em relatos de alguns pescadores mais velhos que costumavam comer a planta durante a infância, referindo-se a ela pelo nome de “azedinho”. Recorro a essa planta para explicar como ela está sendo explorada pela pecuária no território, ainda que avistar bovinos caminhando nas praias do território seja bastante raro, de acordo com os relatos locais e observações minhas. O gado tem nessa planta um importante complemento alimentar proteico, e sua presença nas dunas é fácil de ser comprovada devido à presença dos seus excrementos, já que os rastros dos seus cascos na areia são rapidamente apagados pelo vento. Os bovinos pastam à beira-mar ou sobre as dunas sempre no alvorecer, antes do sol esquentar a areia da praia. Em conversa com um grupo de pescadores um dia à beira da praia, explicaram que o bredo amarga depois do esquentar do sol e as vacas o rejeitam, mas o apreciam depois das neblinas do alvorecer.

¹⁰ Nome científico da Beldroega: *Portulaca oleracea*.



Figura 16 – “Bredo da Praia” sobre as dunas – Cata-Ventos
Fonte: Acervo do Autor

As atividades pecuárias na parte litorânea do território são bastante restritas, em virtude das dinâmicas dos sistemas agrícolas que utilizam de muitas plantas de ciclos longos nos campos, restringindo assim o consórcio agricultura-pecuária, ainda que haja uma demanda local para o consumo de leite, de seus derivados e da carne vermelha. Contudo, para além desses produtos comuns nas atividades pecuárias, o destaque que pode verificar à bovinocultura no território está relacionado aos bois de trabalho. A estrutura geológica das terras, na sua grande maioria compostas por areia, exige um maior esforço para a circulação de cargas e mercadorias, assim, os bois de trabalho são utilizados como a principal força motriz das carroças que garantem a dinâmica de circulação de mercadorias entre as comunidades. A principal carga das carroças de bois é a mandioca, um fluxo quase que permanente entre as roças e as casas de farinha, dado que a mandiocultura representa uma das principais atividades produtivas do lugar. Entretanto, para além do deslocamento da mandioca, os carros de boi são utilizados para todo o tipo de transporte. Muito famoso no lugar é o “Boi Paredão”, uma carroça puxada por boi, adaptada com baterias de caminhão recarregáveis, que alimentam um sistema de som e caixas amplificadas que animam festas à beira-mar, distante de qualquer rede elétrica. A própria dinâmica ecológica do local permitiu que a pecuária fosse integrada aos sistemas produtivos locais, corroborando-os e causando baixos impactos ambientais devido à sua tímida presença.

De acordo com informações já citadas, conforme o depoimento de uma educadora da Escola do Campo, Hilma, a prática agrícola dos roçados desenvolvida nos povoados é representada por uma enorme diversidade, um múltiplo consórcio de gêneros alimentícios sendo cultivados de forma ecológica. Trata-se de um sistema que integra principalmente gêneros alimentares consumidos e destinados para os mercados locais, com destaque ainda a

uma imensa variedade genética entre os cultivares. Entre a mandioca encontra-se uma grande diversidade, dentre as quais se destaca a variedade local chamada de mandioca *Guarani*, extremamente resistente e com boa produtividade, sendo a principal matéria-prima da farinha e goma da região. A educadora afirma que a mandioca é o principal complemento alimentar das comunidades, estando diretamente associado ao consumo de pescados. Ela destaca ainda a enorme variedade de tipos de macaxeiras, tubérculos que podem ser consumidos diretamente, sem a necessidade de manipulação pelas casas de farinha, visto que a manipueira presente nas demais variedades de mandioca é tóxica para as pessoas. Sobre o processamento da mandioca e as relações com o Campo Experimental, apresenta-se um fértil campo para futuras investigações.

Do cultivo da mandioca, as cascas e as manivas são postas pra secar ao sol, trituradas e, em seguida, utilizadas como complemento para a alimentação dos bovinos, sejam os de trabalho, sejam os de produção de leite. Os bovinos também são uma importante fonte de matéria orgânica, pois o estrume animal é bastante valorizado, bastante utilizado para a adubação orgânica dos roçados e dos canteiros de hortaliças e plantas medicinais. Hilma me explicou que a demanda de estrume orgânico nos povoados é bem maior que a disponibilidade desse adubo, fator que exige a importação de matéria orgânica de outras regiões, dos sertões. Ela relatou que, além do estrume animal, há uma grande procura e valorização da bagana de carnaúba e cama de frangos. Por fim, ela relatou que a escassez de adubo orgânico está diretamente ligada às ampliações dos monocultivos de coco no território.

Foi a ampliação dos monocultivos de coco, durante a segunda metade do século XX, que resultou nos estopins, fase em que se intensificou a disputa por esse território, provocando o rompimento dos elos de tensão acerca dos conflitos dos territórios tradicionais e a criação de boa parte dos assentamentos do território. A área que se encontra em poder da empresa Ducoco, na qual há uma extensa área de monocultivo de coqueiros, apresenta-se como o maior entrave na demarcação do território indígena Tremembé. Associam-se aos monocultivos de coqueiros dessa empresa também o frágil e complexo sistema marinho e amplo saber dos povos locais (OLIVEIRA JUNIOR, 2010). Guillermo Valle, sobre essa dialética das classes presentes no território, traz a seguinte interpretação:

A diferenciação social entre proprietários de embarcações, donos de curral e grandes plantadores de coqueiro, por um lado, e pescadores e agricultores, na sua diversidade (mesmo pequenos produtores), de outro, tem história recente, quarenta anos no máximo, período que se caracterizou por um processo contínuo, acentuado e sistêmico de controle dos fatores de produção, sobretudo a terra por meio da concentração fundiária, atualmente nas mãos de poucas famílias. Elas constituíam um grupo dominante relativamente

homogêneo, composto de pessoas que mantinham vínculos próximos, padrões de comportamento comuns e trajetória de vida bastante similar. A maioria não nasceu na região, tendo chegado ali depois dos anos 50. (VALLE, 1993, p. 34).

Existiram muitas ocupações econômicas no Território da Libertação, ocasionando conflitos sobre a posse e finalidade ecológica de uso da terra. Para compreender melhor esse contexto, utilizo o pensamento de Paul Elliot Little (2006) e, por isso, afirmo que essas ocupações resultaram e resultam em latentes conflitos socioambientais na história e no cotidiano das comunidades. Paul Little define essa tipologia de conflito da seguinte forma: “Conflitos socioambientais referem-se a um conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico.” (2006, p. 91).

De acordo com essa perspectiva, o primeiro conflito socioambiental presenciado no território foi ligado à pecuária, atividade que, como vimos, foi integrada à dinâmica camponesa dos povos locais e à qual foi dado um novo significado. A seguinte se relacionou à cultura de cana-de-açúcar, com uma história circunscrita na comunidade de Patos, registrada nas ruínas do antigo engenho de açúcar e no Casarão do Coronel Andrade.



Figura 17 – Ruínas do engenho de cana-de-açúcar
Fonte: Acervo da escola



Figura 18 – Ruínas do engenho de cana-de-açúcar
Fonte: Acervo da escola

Houve ainda um vasto incentivo à ampliação dos cultivos dos cajueiros, planta nativa integrada à vida dos povos locais e a qual está intimamente ligada à produção de castanhas para a exportação, além de possuir um amplo significado nas relações sociais e espirituais das comunidades, ilustrada através do título desse trabalho, o Cajueiro do Saber. O caju é a fonte da qual se extrai o sumo com o intuito de produzir uma bebida sagrada, dado que, na cosmologia do fruto dessa planta, é ele que fomenta um importante símbolo da cultura Tremembé, o *mocororó*. Essa bebida é facilmente encontrada entre as famílias do Território da Libertação, consumida de forma recreativa em diversos momentos da vida comunitária. A afirmação indígena dos Tremembé de Almofala se destaca por meio de ritos e signos culturais, como o “*Torém*”, com cantos nos vocábulos *Nherêcacô*¹¹: “O *Torém* é uma ‘brincadeira’ dos antepassados indígenas, uma forma de lazer, mas também é um ritual.” (SOUZA, 2002, p. 125).

Os plantios dos novos cajueiros associaram-se aos cultivos consorciados das culturas anuais nas áreas trabalhadas de forma tradicional pelos povos locais. Em contraponto, após a década de 1960, nas fazendas dos *posseiros andantes*, grandes áreas foram desmatadas e monocultivos de cajueiro foram feitos. A mão de obra contou com as populações locais para plantar, zelar e apanhar as castanhas, no entanto, nesse trabalho estava embutida a obrigação de

¹¹ Nherêcacô – De acordo com registro feito em vídeo por Guaracy Rodrigues em 1992, Nherêcacô é língua ancestral falada pelos indígenas Tremembé, porém, não encontrei nenhum outro referencial sobre essa afirmação.

sujeição de muitas famílias moradoras das fazendas. Para a apanha das castanhas, era paga uma renda de uma para cinco, ou seja, vinte por cento da castanha mais os pedúnculos que conseguissem aproveitar. Importante salientar que as áreas desmatadas para a ampliação dos monocultivos de cajueiros estavam integradas às múltiplas práticas extrativistas dos povos locais, e a sua modificação passa a interferir nas dinâmicas ecológicas anteriormente existentes.

Essa mesma dinâmica, que consiste na apropriação dos territórios tradicionais e os conflitos que se instalam em torno da sua utilização ecológica, repete-se nas proximidades dos estuários, nas lagoas, nos riachos e nos manguezais. A demanda do mercado pelos frutos do mar estimulou a implantação de tanques para a criação de camarão, a carcinicultura, que, além de causar uma imensa modificação no meio ambiente, limita o acesso às áreas de pesca artesanal e provoca o desequilíbrio e poluição dos mangues locais. Essa apropriação dá-se também nos currais de pesca, ou seja, grandes empresas apropriam-se de uma estratégia tradicional local utilizada para pesca, privatizando praias e limitando o acesso a essas áreas e ao seu entorno. Definir um território, seus limites e suas fronteiras sobre a terra já é uma ação difícil diante da mobilidade do povo local e de um histórico de uso coletivo, mais difícil ainda é estabelecer esse território como parte integrada ao mar, local de fluxo livre de inúmeras embarcações e de uma importância fundamental para as dinâmicas sociais de sobrevivência dos habitantes locais. Esses conflitos são estendidos para as áreas de pesca marinha e nas relações de trabalho decorrente dela.

As áreas de conflitos socioambiental se agregam e tomam uma dimensão não espacial, a exemplo do Torrões, território Tremembé localizado na foz do Rio Aracati-Mirim, que ficou de fora da área reivindicada pelos indígenas para evitar o conflito com moradores do lugar que ainda exercem um enorme poder político sobre o município de Itarema, onde se concentra o mercado da pesca industrial da lagosta, com a utilização de manzuá em linha e compressores, e do atum de alto-mar, atividades que utilizam a mão de obra de muitos pescadores que residem no Território da Libertação. Esses se integram com os conflitos existentes no Porto dos Barcos e na Ilha de Guajirú. Pelos relatos encontrados no território, esses locais possuem um maior índice de criminalidade e tráfico de drogas, fato social que requereria um estudo mais detalhado em decorrência da crescente taxa de violência, inclusive com registros de conflitos junto à juventude atendida na ECFAB, casos que não irei detalhar em virtude do delicado ambiente onde ocorrem os episódios relatados e do empenho de tempo que tal investigação exigiria.



Figura 19 – Porto dos Barcos
Fonte: Acervo da escola

No ano de 1993, foi transmitida pela Rede Globo a telenovela “Mulheres de Areia”, criação de Ivani Ribeiro e direção de Wolf Maya, com enredo romântico que não afetaria o contexto étnico se não fosse pelo fato da trama ter sido gravada no território. Parte das cenas foi gravada na Praia da Barra, cuja beleza, associada às águas calmas e aos coqueiros à beira-mar das paisagens exibidas na trama, expôs ao mundo um cenário idealizado e paradisíaco. Logo ao fim da novela, a intensa especulação imobiliária do local continuou crescente, de modo que uma grande extensão da praia foi privatizada e adquirida por grupos franceses que passaram a explorar um turismo internacional de luxo. Posteriormente, a praia foi renomeada de Praia das Mulheres de Areia.

Dentro do roteiro turístico, a cultura Tremembé é apresentada como atrativo, a igreja de Almofala, a culinária associada ao pescado e a preservação das tartarugas marinhas, comuns no território e presentes em muitas narrativas que perpassam esse trabalho. O roteiro turístico percorria boa parte do território costeiro do município de Itarema, vinculado ao grande fluxo já existente na Praia de Jericoacoara. Isso repercutiu na especulação de territórios no entorno de outras praias do local, transfigurando os sentidos ecológicos que o povo local atribuía aos ambientes, gerando latentes conflitos.

Na Praia de Patos, logo após esse primeiro movimento de incentivo ao turismo na região, em especial nos arredores da Praia da Barra (Praia das Mulheres de Areia), as estradas de acesso ao local foram melhoradas, e uma pousada e restaurantes foram implantados no local por empresários de fora. Existe um francês, conhecido no local como Olivier, que adquiriu de um pescador local uma antiga choça e, no local, construiu uma pequena pousada que deu o

nome de “Aloha” e onde recebe inúmeros estrangeiros que buscam a prática de *kitesurf*. Ao lado da pousada, um outro empresário de Acaraú adquiriu um terreno e construiu uma barraca e restaurante de nome “Chalana”. De acordo com os relatos, o proprietário do estabelecimento se recusa a atender os moradores locais e justifica a atitude ao afirmar que os nativos não têm o perfil dos consumidores de seu restaurante. Eu passei nas cercanias da barraca mas nunca adentrei, pois, mesmo localizada muito próximo à praia, é rodeada por um alto muro de alvenaria que limita o fluxo do povoado à orla.

Como resposta, no povoado da Praia de Patos, iniciou-se uma campanha entre visitantes para evitar o acesso à barraca e passar a fortalecer serviços prestados e os espaços administrados pelos moradores nativos, alertando para a discriminação para com os habitantes. Esses conflitos se repetem em inúmeros pontos da redondeza: ecossistemas locais privatizados seguidos de restrição de acesso. A região engloba o complexo turístico de Jericoacoara, que sofre uma nova expansão em torno da construção de um novo aeroporto na região. Existe um plano local de potencializar o turismo comunitário no povoado do Morro dos Patos, com especial atenção devido à sua proximidade da Praia de Patos. Em diálogo com o campo experimental foi elaborado um plano para a criação de uma pousada comunitária, agregada a um restaurante que pudesse servir pratos que utilizassem alimentos do local no seu preparo, e de um espaço de eventos e reuniões. Associado à hospedagem, criou-se um roteiro de trilhas e pontos de visitas, como o próprio estuário da Praia de Patos, com sua camboa e seus belos manguezais, podendo-se incluir passeios de canoa e mergulhos em pontos estratégicos, contemplando ainda a visita e o banho no açude da Corrente, local apelidado de Jijoca do Mineiro por conta da semelhança com as lagoas de Jijoca de Jericoacoara. Esse plano pretendia contemplar um turismo que pudesse abranger o cotidiano de todo o território, com as visitas às casas de farinha e outros espaços produtivos dos povoados.

Saindo de Fortaleza, o acesso a Itarema se dá pela Rodovia Sol Poente (CE-085), rodovia construída sob os solos sedimentares do litoral sob a justificativa de estimular o comércio do litoral e facilitar o acesso à região turística. Foi construída como alternativa à rodovia BR-222, construída na parte do sertão sobre os solos cristalinos, um tanto distante dos atrativos e belezas naturais das praias. A paisagem desse percurso tem sido alterada nos últimos anos e, ao percorrê-lo no fim de tarde, para além do belo pôr-do-sol do horizonte, avistam-se enormes cata-ventos em boa parte do caminho. Em alguns pontos a se perderem de vista, esses são geradores de energia eólica, os quais evidenciam a mais recente leva de expansão e expropriação dos territórios tradicionais, ponto acerca do qual apresentarei não só algumas

discussões e percepções ao longo de algumas narrativas desse trabalho, como também as concepções dessa relação com o campo experimental.

Diante das múltiplas interações e mobilidades no território, seu fluxo de ocupação e sua relação de sobrevivência, resumidamente apresentados, encontram-se marcadas pelos conflitos socioambientais em torno dos recursos naturais. Esses conflitos têm especificidades. O assassinato de Francisco Araújo Barros foi consequência do conflito pela posse da terra, estabelecido entre o Padre Aristides, pároco da região e herdeiro do título das terras do local, a “Ducoco”, empresa multinacional que negociou a compra direta dessas terras com os seus posseiros, onde pretendia fazer um plantio de coco, e no meio estava um conjunto de famílias que historicamente ocupavam tais terras, onde tinham suas sociabilidades e fontes de sobrevivência.

Dentre os povoados que estavam tendo os seus territórios desapropriados, um grupo se aliou às Pastorais da Terra e Sindicatos Rurais e se fortaleceu enquanto um grande coletivo, articulando-se em nível nacional com muitos outros integrados às CEBs. Do outro lado, havia a mesma afinidade e luta, porém houve outras formas de resistência, com uma maior ênfase na afirmação étnica indígena Tremembé e na reivindicação pelas vias legais em prol da demarcação do território. Esse processo se estendeu, reconfigurando as relações sociais e ampliando as diferenciações entre os grupos até os dias de hoje. Após a Constituição de 1988, o trabalho missionário da Maria Amélia, intitulado de Associação Missão Tremembé¹², começou a ser fortalecido, isso resultou na delimitação do território, muito aquém daquele que ancestralmente era utilizado, porém a sua homologação nunca fora efetivada. Destarte, o grupo dos Tremembé continua pautando a homologação da demarcação do território.

Partindo do pensamento de Jóina Borges (2010), posso afirmar que existem, entre os Tremembé, vários tremembés, uma diversidade de povos que recriaram as suas tradições e sociabilidades. Guilherme Valle, quando fala das forças externas que resultaram na criação dessas fronteiras, apresenta o seguinte:

O Sindicato aparecia como a instituição mais articulada e precisa, sobretudo em termos ideológicos e práticos, quanto aos problemas sofridos na ocupação, controle e acesso à terra. As diversas mobilizações sociais que se fizeram no município de Itarema, voltadas a problemas fundiários, conseguiram ter sucesso apoiando-se na atuação sindical e da Pastoral da Terra, o que não impedia que as reivindicações étnicas despontassem e que o Sindicato tivesse uma postura ambígua quando isso acontecia. Mais do que na Varjota, foi na situação do Capim-açu/São José que tal ambiguidade foi mais evidente, pois tendo despontado ali reivindicações étnicas por pessoas que se identificavam

¹² Associação Missão Tremembé atualmente é uma importante representatividade da sociedade civil em defesa dos povos indígenas no Ceará.

como *da parte dos índios*, ocorreu a desapropriação do imóvel pelo INCRA. Todos seus habitantes foram assentados como trabalhadores rurais. (VALLE, 1993, p. 93).

De acordo com os relatos, as primeiras pessoas foram alfabetizadas como resultado das ações das irmãs da Pastoral da Terra, que em paralelo discutiam a importância de uma educação libertadora. Havia uma nítida relação das atuações missionárias à Teologia da Libertação. Os processos de formação associados às muitas desigualdades sociais resultaram em muitos movimentos sociais populares. Seria difícil não vincular a atuação política dos movimentos religiosos durante a ditadura aos segmentos mais organizados dos movimentos sociais atuais. Essa ligação se deu graças a fortes influências questionadoras de lideranças carismáticas vinculadas às igrejas e a um comprometimento com as causas populares. Esse fato me traz a reflexão feita por Émile Durkheim no livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1989), quando afirma que as estruturas sociais complexas tiveram as suas formas elementares nas bases religiosas.

Esses referenciais cristãos se estendem a muitos outros contextos e outras realidades, as quais mantiveram uma unidade política que se caracterizou em uma importante força política e uma imensa capacidade de mobilização social. Em contraposição, classes dominantes entram em choques ideológicos com essas alas mais progressistas das igrejas, dentre as quais se destacam alguns ícones, como Dom Hélder Câmara e Frei Humberto, nos projetos de Leonardo Boff e Frei Betto, nas ações de Dom Pedro Casaldáliga e de Dom Tomás Balduino com trabalhadores rurais. A força representada pelos discursos desses ícones pode ser interpretada por meio do pensamento de Max Weber, quando discorre sobre “A Política como Vocação” e “Disciplina e Carisma” na obra *Ensaio de Sociologia*. Os movimentos surgem na gênese desse processo religioso de mobilização e construção de autonomia. O MST aparece posteriormente na cena dessas comunidades como uma importante parceria e possibilidade de governabilidade política nas esferas institucionais do Estado. Sobre as identidades étnicas dos Sem-Terra do MST, Roseli Caldart (2000) faz o seguinte comentário:

Os sem-terra também trazem em si uma multiplicidade de origens étnicas e culturais. São as misturas que existem já em cada estado ou região, acrescidas da mistura entre os personagens típicos das diversas regiões, à medida que o MST se desenvolve como uma organização nacional. (CALDART, 2000, p. 79).

A Escola do Campo Francisco Araújo Barros é considerada como uma conquista da articulação das CEBs com as demandas de uma educação diferenciada pautada em nível nacional pelo Setor de Educação do MST. A Escola do Campo traz esse projeto de Educação

Popular em sua gênese. Uma educadora da escola, Cosma Damasceno, em seu depoimento, explica esse nexos da seguinte forma:

Por mais que a Lagoa do Mineiro não tenha sido uma ocupação, mas quando o movimento chegou no Ceará a Lagoa do Mineiro se somou com o movimento, nessa bandeira da educação, desde que conheço o movimento, lembro que em 1996, Lucinha e eu nos conhecemos lá no Serrote na Caridade, em uma capacitação sobre educação, lá estavam as meninas, a Lúcia, Ivaniza, Raimundinha, elas tinham ido para esse encontro. Essa batalha pela luta pela educação, por mais que estejamos inseridos na militância, essa batalha pela luta pela educação lá na Santana, no Assentamento Santana, pelo Ensino Médio. Era a gente acreditar que era possível conseguir, e de tanto, por toda luta, toda a mobilização, todas as reivindicações estar aí nas pautas, teve uma hora que a gente conseguiu. Entre aspas. Pois foi com um governo que pudemos ter uma abertura diferente, mas a gente conseguiu, mas foi fruto de todas as mobilizações, participei de 1996 até hoje participei de todas e sempre estava na pauta a educação, o Ensino Fundamental, o Ensino Médio, a Educação de Jovens e Adultos. A escola aparece como uma ferramenta importante dessa conquista, o primeiro ENERA nós participamos em 1997, em Brasília, o segundo ENERA eu participei. O importante é ter uma escola que discuta essa realidade. (Cosma - 12.07.2018).

A comunidade Barbosa foi o local escolhido para a sede da Escola do Campo Francisco Araújo Barros, pois tradicionalmente sempre foi local de encontros e reuniões e também onde o Assentamento Lagoa do Mineiro dispunha de uma área de dez hectares para a realização de experimentos de atividades produtivas do Campo Experimental. Seria impossível tratarmos da história da escola sem falarmos dos processos de articulação política entre os múltiplos sujeitos das comunidades e dos assentamentos. A Escola do Campo, como costumam afirmar, foi uma conquista da luta por uma educação do campo, fortalecida pelas articulações entre CEBs, CPT e Setor de Educação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST.

Roseli Caldart (2014) apresenta a Educação do Campo como uma contraposição ao projeto capitalista neoliberal que se encontra em curso no Brasil nos últimos anos e no qual há uma superexploração dos recursos naturais, bem como a precarização e redução dos custos com a mão de obra não especializada. A autora tece o seguinte comentário:

Esse projeto provoca o esmagamento e a desterritorialização dos trabalhadores e trabalhadoras dos povos do campo, das águas e das florestas. Suas consequências sociais e ambientais são a não realização da reforma agrária, a não demarcação e reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas, o aumento da violência, a violação dos territórios dos pescadores e povos da floresta, a fragilização da agricultura familiar e camponesa, a sujeição dos trabalhadores e consumidores a alimentos contaminados e ao convívio com a degradação ambiental. Há ainda consequências socioculturais como a masculinização e o envelhecimento do campo pela ausência de oportunidades

para a juventude e as mulheres, resultando na não reprodução social do campesinato. (CALDART, 2014, p. 229).

Apesar de estar localizada na Barbosa, a Escola do Campo Francisco Barros é formada pelos educandos e educandas de várias comunidades, aldeias e assentamentos do seu entorno. São as comunidades Brilhante, Camundongo, Trapiá, Touro, São Gabriel, Santo Antônio. As aldeias indígenas Batedeira, Aguapé, Tapera e Varjota, os Assentamentos Macaco, Fazenda Patos, Morro dos Patos, Pachicu, Patos Bela Vista, Salgado Comprido, Palmeiras, Lagoa do Jardim, Canaã Melancias e Lagoa do Mineiro e do povoado de Patos (ver mapa no anexo 2). Essa diferenciação entre comunidade, aldeia e assentamento é atribuída às concepções políticas, afirmações étnicas e diferenciações entre a relação dos sujeitos com a terra e o acesso ao mar como meio de subsistência.

3.2 FRONTEIRA ÉTNICA

Com base na perspectiva das minhas leituras e percepções sobre o contexto do local, existem duas frentes políticas organizativas relevantes que influenciaram as *Fronteiras Étnicas* (BARTH, 2010) e as delimitações do território pesquisado. Uma delas formada pelas Comunidades Eclesiais de Base – CEBs com forte atuação da Comissão Pastoral da Terra – CPT nos levantes de retomadas e resistências do território através de intensas mobilizações sociais. Já a outra que se somou nos propósitos, mas se diferenciou nas estratégias, é constituída pelos Movimentos Indigenistas com forte atuação da Associação Missão Tremembé, referenciados na pessoa de Maria Amélia, que buscaram fortalecer uma identidade indígena e, através dela, reivindicar direitos mediante políticas públicas e mobilização da opinião pública. Ambas as frentes tiveram uma forte atuação em meados do século XX, foram forjadas pelos anos duros da história do Brasil e perpetuam-se desde então nas concepções políticas atuais.. Importante ressaltar que existem outras forças e outras dinâmicas sociais que dão uma maior multiplicidade cultural ao espaço no qual desenvolvo essa pesquisa, mas utilizarei aquelas que penso serem as mais relevantes, para percorrer à textualização dessa etnografia.

Dentro desse contexto, é importante ressaltar o caso da Varjota como espaço de mobilidade dessa fronteira, onde encontro registros de atuação e resultados nas duas frentes, tanto simbolicamente representadas pelo reconhecimento de posse parcial de seu território por usucapião (aproximadamente 400ha), decorrente da assessoria jurídica da CPT memorada pela

atuação do advogado Antônio Pinheiro Freitas, como também perdurou, simultaneamente, a reivindicação pelo reconhecimento e pela ampliação do território como terra Tremembé, utilizando a ressignificação de um ritual local falado na língua *Nherêcacô*, o Torém, como sinal diacrítico, associado ao fato de estarem residindo dentro da área do antigo aldeamento indígena. Esse fato que não se conjugou nas dinâmicas políticas e organizativas das demais comunidades, estabelecendo uma diferenciação e ao mesmo tempo um elo entre as diferentes atuações e concepções políticas.

No filme de Conrado Berning (1994), “O Anel de Tucum”, é traçada uma narrativa documental sobre a atuação das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs na luta de trabalhadores rurais explorados pelos latifundiários na segunda metade do século XX. O enredo de sua história ilustra os “referenciais cristãos” associados à organização política de inúmeros povos pobres, indígenas, negros, operários e camponeses do Brasil. Esse enredo é representado por rituais ecumênicos reais, momentos de formação política e união popular. Em um deles, que ocorre na cidade de Itapipoca, é feita uma comunhão, uma mística, com partilha de alimentos, água de coco e tapioca, fazendo uma alusão aos alimentos oriundos daquela terra. No momento da comunhão, é dado destaque aos mártires do território, aqueles que foram assassinados motivados pela expropriação dos espaços dos povos tradicionais e dentre os quais é citado o nome de Francisco Araújo Barros, oportunidade na qual pude reconhecer Dona Chiquinha. Compreendo essa concepção simbólica dada aos mártires como um marco histórico da memória daquelas comunidades, neste caso estruturada através dos muitos anos de atuação da Comissão Pastoral da Terra – CPT com alusão à construção de uma pertença ao território. O desempenho das CEBs e da CPT representa uma das *forças internas e externas*, como trata Fredrik Barth (2000), determinantes das *Fronteiras Étnicas* no território.



Figura 20 – Cena do filme “O anel de tucum”

Fonte:

Existe um fator comum que atribui aos povos locais uma identidade congênere, relacionada ao enfrentamento à opressão e à subalternização dos povos do território. Porém, fazendo um recorte das narrativas registradas sobre as memórias da ocupação das áreas produtivas, encontramos indícios de uma extensa mobilidade humana pelos espaços do território, conseqüentemente, sobressaem inúmeras pistas que conectam essas identidades a elementos da cultura indígena. Entretanto, mais viva na memória e na história das comunidades norteadas pela Luta pela Terra, está a lógica produtiva dos monocultivos de coqueiros. Maria Ivaniza, diretora da Escola do Campo, traz a seguinte narrativa:

Você sabia que nós aqui éramos todos indígenas, quando eles chegaram aqui, que nós travamos esse entrave com a Ducoco, o assentamento e os índios, porque nós somos índios, tipo o Pajé é meu tio, tudinho, os meninos ali, as lideranças indígenas, são todas da nossa família, o Lolo, os meninos aqui no assentamento é irmão da Edinésia, uma liderança indígena, todo mundo aqui é índio, o problema é que quando nós passamos a ser assentamento, foi por essa separação da referência dos índios lá na hora, senão a Ducoco não estaria instalada lá não, se na hora tivesse feito a união, intensificada dos índios, agora vamos aqui nos reunir, vai ser tudo indígena, vai ser tudo demarcado indígena, essa Ducoco não estava instalada lá não, nós tínhamos expulsado ela. (Maria Ivaniza, 14.07.2018).

Estas diferenciações não resultaram necessariamente em separações políticas, visto que há ainda uma íntima relação entre as articulações étnicas e as propostas organizativas dos assentamentos. Sobre essa relação, Guilherme Valle faz o seguinte comentário a partir da fala

de Dona Chiquinha na década de 1990, na qual afirma que há uma luta em comum contra a opressão:

Vale dizer que a referência, em juízo, à *Terra do Aldeamento*, feita pelos habitantes da Varjota, não se repetiu nos outros casos de *Comunidades*. Suas reivindicações lidavam mais com o ideário e a imagem da *terra liberta* do que mesmo de um território étnico, conforme se verificou na Varjota. Conheci vários habitantes de uma das *Comunidades desapropriadas*, a Barbosa, que sabiam que o *povo da Varjota* se identifica como *índio* ... “se eles dizem que são, eles são índios ... aquele pessoal da Varjota tudo diz que é índio ... dizem que a avó deles foi pegada a dente de cachorro”. Faziam, inclusive, referência aos seus próprios antepassados, por terem nascido na Almofala, o que indicaria terem *parte de índio* também. Mas, tal aproveitamento semântico da etnicidade não se dava como sendo um investimento étnico, sendo mais um anedotário, típico de um conhecimento de senso comum. Compreendiam e mesmo interpretavam o processo de investimento étnico feito pelos Tremembé da Varjota, não encontrando contradição entre a *luta dos trabalhadores rurais* e a dos *índios*. “Tudo que é agricultor, índio, tudo luta demais, tudo é massacrado” (VALLE, 1993, p. 91).

As formas de organização política tiveram resultados diferentes. Se talvez tivesse ocorrido o que afirmou Ivaniza quando disse: “se na hora tivesse feito a união, intensificada dos índios, agora vamos aqui nos reunir, vai ser tudo indígena, vai ser tudo demarcado indígena”, os efeitos teriam sido completamente diferentes? Impossível prever quais seriam as repercussões, porque a vida é o grande laboratório. Os processos de luta, de construção e de transformação são realizados de acordo com os ideais e acordos políticos nas conjunturas de forças dos momentos. Contudo, a afirmação étnica das famílias organizadas nos assentamentos, em detrimento do movimento étnico dos que estão na aldeia reivindicando a demarcação do território, não pode ser desconsiderada nesse contexto social, visto que os elos culturais de um lado estão fortalecidos, enquanto o território do outro está assegurado. Ao falar dos traços étnicos, Alex Ratts nos indica uma pista sobre essa ideia de afirmação étnica fora das dimensões políticas de reivindicação territorial, conforme o trecho de uma entrevista a seguir, que representa bem essas autoafirmações:

Alex: Tem mais gente em Fortaleza que mora lá e que se assume como índio?
 Luís: Que se assume eu não vou garantir, não, mas que mora em Fortaleza tem uma grande parte. Pelo menos umas irmãs dessa dona da casa aqui, da comadre Maria, mora lá em Fortaleza, ela mora no Conjunto Palmeiras.
 Agostinho: E a família de Demézio, a família de Cabral também, que é uma irmã do Dete com a família dele todinha, moram lá, e do Chico Loa, tudo é gente daqui que mora lá. Agora, deixa que um pedaço de chão desses, se esse povo viesse tudo para cá era demais! Acho que... quando for liberado, for demarcado... Eles tão tentando vir pra cá. E pelo Jardim, quase por toda parte e Lagoa de Santana, tudo tem gente que a gente sabe, Mineiro, tudo tem gente que é tudo da indescendência. Agora, é que esse taco de chão não dá pra mode esse povo sobreviver. (Varjota, janeiro de 1994) (RATTS, 2009. p. 30).

Nessas narrativas de Valle e no trecho do diálogo do Ratts com pessoas do território, existem traços que indicam uma afirmação étnica relacionada a uma ancestralidade indígena, mas ainda é preciso compreender os inúmeros contextos políticos que influenciavam as ações e sedições. Buscando compreender isso passei a investigar como esse povo ocupava e/ou se movimentava por dentro desse território, inquietação sobre a qual desenvolvo uma narrativa na subseção a seguir, que denomino de Mobilidade no Território. Esse olhar sobre o mobilizar dentro do Território da Libertação surgiu a partir da leitura do trabalho de Brisa Moura (2017), intitulado de *A “parte com índio”: interpretações sobre a ascendência indígena em Acaraú.*

3.3 MOBILIDADE NO TERRITÓRIO

Traçando uma correspondência com o papel desempenhado pelo Capitão dos Índios Chico Barros, qual seja, negociar áreas produtivas e forças de trabalho, atribuo aqui o impacto da Lei de Terras, de 1850, a esse organograma político. Foi essa lei que outorgou a posse e os registros das terras, criando assim as figuras narradas pelas oralidades históricas no presente. Entre as narrativas locais, aos posseiros do território são atribuídos inúmeros papéis e aspectos, já que são geralmente os patrões, brancos, ricos, poderosos, entre outras tantas representações que colocam os narradores que escutei em um lugar antagônico, embora enriquecido com situações de conquistas e sucessos, com boas relações de amizade e ganhos pecuniários nas negociações.

Para repensar o impacto da Lei de Terras de 1850 sobre a estrutura agrária do território, desenvolvo uma interpretação sobre as trajetórias presentes na relação de ocupação da terra posteriores à homologação dessa lei, relacionada diretamente aos acordos entre o *posseiro* e o *morador*. Da terra o morador precisava retirar o alimento para a subsistência de sua família e ainda gerar dividendos para pagar a renda estabelecida nos pactos de ocupação, pagas àqueles que detinham a titulação da terra, e que geralmente consistiam em dois alqueires de milho, ou o valor em dinheiro ou, ainda, sujeitar-se a dois dias de trabalho semanal não remunerados para a manutenção das fazendas. Existem ainda algumas famílias que rememoram a possibilidade de ocupar o território e lavrar suas roças de mandioca, milho e feijão sem a necessidade direta desse acordo com o patrão, apenas montavam a moradia e cultivavam a terra. Esses casos são mais raros nos relatos, mas são presentes e importantes de serem ressaltados.

Em todas as narrativas, há uma relação próxima com o mar, em especial com a pesca artesanal, conexões que iremos trabalhar mais à frente.

Na grande maioria dos casos a mim relatados, nas memórias orais, os fatos que irei apresentar sobrepõem-se em memórias semelhantes entre os muitos povos que ocupam o território atualmente. O primeiro passo era o trabalhador pedir morada na terra e, ainda que já residisse nela, pedir autorização para o seu cultivo, o que já o obrigava a prestar os dois dias de sujeição. O cultivar do roçado, atividade indispensável para a subsistência familiar, era permitido mediante o acordo de dois alqueires de milho como renda, independentemente do tamanho da área cultivada. Muitos relataram que, como atividade paralela, ainda exerciam a pesca no mar e nos estuários, com a apanha de crustáceos, bem como, no caso de famílias que buscaram moradas mais distantes do mar, há também a menção de caça nas matas. Nos depoimentos, principalmente entre as mulheres, é comum estabelecerem uma relação com a coleta de ervas medicinais e frutos das matas nativas. Porém, na maioria das vezes, o que surge nos relatos acerca dessa relação econômica, de uma forma patriarcal, era o acordo existente entre o patrão e o morador (pai da família). Esse paradigma patriarcal apresenta-se num contraditório, visto que, nas memórias de enfrentamento e resistência, há uma extensa atuação e autonomia das mulheres nos trabalhos produtivos. Algumas falas revelam que, em anos de seca, quando não havia produtividade suficiente nos roçados para o pagamento da renda, alguns homens tinham que ter um empenho maior na pesca marinha para garantir o cumprimento do pagamento acordado como renda da terra; caso contrário, poderiam ter bens pessoais recolhidos para sanar tais dívidas.

Nas mobilidades de ocupação do território entre os moradores, descrevo algumas minúcias narradas. As moradias eram chamadas de choça e na sua maioria construídas com palha de coqueiro. Obtendo o acordo com o posseiro, as famílias podiam construir a sua casa em qualquer lugar da propriedade. Havia sempre o receio de não se estabelecer benfeitorias e plantas de raízes, mas alguns cultivavam coqueiros e cajueiros, acreditando que não seriam expropriados da terra. As casas de palha garantiam aos habitantes uma maior mobilidade no território, podendo migrar para áreas mais férteis de acordo com as sazonalidades climáticas. Alguns relatam que, em determinadas situações, as casas eram construídas de taipa, naquelas situações em que os moradores permaneciam cultivando as mesmas áreas e não havia necessidade de migrações dentro do território. Para as casas de taipa, havia um investimento maior, atribuído à maior mobilização de materiais como o barro e a madeira. Algumas casas utilizavam materiais mistos, mesclando taipa e palha de coqueiro, que geralmente era utilizada nas cobertas. A aquisição das palhas, o transporte de materiais e a construção das habitações

eram realizados em forma de trocas de serviços nos vínculos familiares e de amizade, compadrio. Devido à formação geológica do território, constituído na sua maioria de solos arenosos, o barro utilizado nas construções de taipa, oriundo de solos argilosos, são mais raros e conseqüentemente mais valorizados.

Seu Américo, residente da comunidade de Patos, com seus setenta e dois anos, quando conversávamos sobre a ocupação das terras do lugar, anteriormente à criação dos assentamentos, informou-me que, junto com a família, peregrinou pelo território durante mais de vinte anos. Contou-me que ele nascera na comunidade da Barbosa, que seu irmão, dois anos mais novo que ele, já nascera nos Patos, mas que seu pai era nascido na praia de Almofala e sua mãe, na Varjota. Seus pais mudaram para a Barbosa para cuidar de um curral de pesca próximo à Praia de Patos. Mencionou a sua primeira namorada, que era da Barbosa e que fora embora com a família para os lados do Maranhão, mas que, muitos anos depois, retornaram todos doentes da malária, em busca da cura no território, momento no qual já estava de namoro com a sua atual esposa, que vinha da comunidade de Caetanos, do outro lado do Rio Curú. Revelou que, no ano em que se casou, ergueu sua primeira morada depois da Barbosa, local que ele chama de Morada Velha (área que outros chamam de Tapera), e onde atualmente é a fronteira extrema dos coqueirais da Ducoco com o povoado Corrente, do Assentamento Lagoa do Mineiro. Nesse tempo, trabalhava com o pai dele nos currais e já pescava por conta própria, mas tinha também um roçado de mandioca, milho e feijão próximo de onde construiu a primeira palhoça.

Com detalhes, foi me narrando como se davam os contatos para adquirir as palhas de coqueiros, através das relações de trocas entre as famílias do lugar. Contou-me que há uma forma certa de trançar a palha para que o vento não a desmanchasse; caso contrário a parede da casa não duraria um ano, instante no qual me convidou para ver a palhoça que tinha no quintal da sua casa e a qual ele utilizava para guardar as suas ferramentas de pesca. Falou-me acerca do tempo em que moravam naquelas palhoças, e o piso era o chão mesmo de areia, como aquele que estava ali. Mencionou também que o pai dele foi um dos primeiros na comunidade de Patos a cobrir a palhoça com telha de cerâmica, pois a sua parede, sendo bem feita e trabalhada de forma correta, durava muitos anos, mas que a cobertura de palha de coqueiro, essa não tinha jeito, tinha que ser refeita com palha nova todos os anos, caso contrário as goteiras apareceriam no inverno; observou ainda que, já com a telha de cerâmica, a cobertura durava uma vida e até as paredes de palha duravam mais. Ele disse que só veio a cobrir a morada dele com telha de cerâmica depois da quinta palhoça que morou, pois os ganhos que tinha na época eram insuficientes para comprar as telhas; além disso, a choça se situava exatamente no local da casa

de alvenaria que reside há aproximadamente quarenta anos. Neste momento, foi indicando os locais onde construía as suas outras choças de morada, sempre descrevendo a relação com os antigos posseiros da terra, as rendas que pagava, os serviços de sujeição e sua vontade de morar mais próximo do mar, pois o seu gosto mesmo era ir pra fora, metáfora utilizada pelos pescadores do local para dizer que estão indo para o mar pescar. Assim explicou Seu Américo em uma das nossas conversas:

Aqui nós diz assim, vamos pra fora, vamos pro seco, mas aqui pra fora é pra lá (apontando para o mar). Mais pra fora, rapaz, eu vou mais pra fora, tu tá onde? Por caso eu esteja pescando e chega outros dois pescador e diz tu tá onde? Tava lá fora. A língua de pescador é assim. Quando mais pra lá é mais pra fora, ninguém diz que estava lá dentrão não, diz lá pra forão. (Seu Américo – julho de 2018).

A descrição dessa narrativa, selecionada pelo detalhamento feito pelo pescador e pela semelhança com outros relatos do local, revela indícios sobre a forma como ocorria a ocupação do território. Percebe-se que havia mobilidade e circulação na ocupação do território, as quais, no entanto, não eram totalmente livres, pois estavam sempre vinculadas a acordos de pagamento de renda e servidão de trabalhos estabelecidos com os detentores da posse da terra. Outros depoimentos se assemelham a esse no que se refere às descrições das atividades produtivas realizadas, das relações matrimoniais, da construção de novas palhoças, dos acordos e rendas sobre a produção, do comércio de mercadorias e das relações de compadrio. Essas informações demonstram uma dinâmica que forma um mosaico de uma cultura que integra pesca e agricultura nas interações sociais entre muitos povoados do território, uma tentativa minha de representar uma amostra da forma de vida do local. Por anseio epistêmico e curiosidade, perguntei a esse mesmo pescador sobre o povo Tremembé, então ele falou que eram os índios que viviam na Batedeira, aqueles que faziam aquela dança do Torém e que eles eram da parte do povo da Almofala.

Em algumas narrativas históricas sobre a pesca e a agricultura no território, encontramos cenários que nos remetem a uma perda do domínio territorial e a uma exploração da mão de obra local pelas fazendas. Entre os povos que residem próximo ao litoral dos municípios de Acaraú, Itarema e Amontada, os contextos se assemelham bastante, existindo uma afirmação étnica fortemente ligada às categorias políticas de pescador e camponês, estes atribuídos diante de processo de Luta pela Terra e manutenção das tradições locais. Assemelham-se também as práticas culturais e as estratégias locais de sobrevivência presentes nos estudos sobre os Tremembé. Podemos citar neste caso os estudos de Jóina Borges (2010)

sobre a relação de chegada dos colonizadores adventícios e da reação dos nativos da costa, a autora faz a seguinte afirmação:

Diante de um sistema de colonização que, [...] do poder de domínio (dominium), reivindica também o direito de propriedade sobre as terras a conquistar e a tutela dos povos conquistados (imperium) [...]”, é relevante reconhecer que alguns grupos nativos, mesmo inseridos no processo de colonização, como os índios aldeados, conseguiram manter relativa autonomia, através de ações conscientes (agenciamentos), negociação e mesmo resistência, frente às imposições da administração colonial e/ou dos missionários religiosos. Em contrapartida, também é necessário enfatizar que outros grupos indígenas, dentre eles os tremembés, na Costa Leste-Oeste, conseguiram escapar do dominium e do imperium, por certo período de tempo, preservando maior autonomia sobre seus territórios e através de conflitos, negociações e interações com outros grupos nativos, e com diferentes estrangeiros (portugueses, franceses e holandeses, principalmente), seus espaços fugiram, por certo tempo, ao controle da administração colonial, ou seja, não se converteram em espaços coloniais, eram ainda espaços gerenciados pelos nativos (BORGES, 2010, p.22-23).

Durante as trabalhos de assessoria técnica, nas minhas andanças pelo território, composto pelos vales dos rios Curú, Acaraú e Aracatiaçu e do qual Itarema faz parte, por várias vezes em comunidades e assentamentos ouvi referências a essa concepção política de mártir associada à luta pela terra. Um dos casos mais citados referia-se ao assassinato de Francisco Barros, sempre conectado à história política da organização das comunidades unidas pela condição de camponesas, em especial à conquista do Assentamento Lagoa do Mineiro. O assentamento possui terras bastante férteis, apresentando uma boa produtividade agrícola associada ao coco, a mandioca e ao caju e é composto por sete comunidades, são elas o Saguim, Lagoa do Mineiro, Mineiro Velho, Corrente, Barbosa, Cedro e Córrego das Moças.

Para além da referência dos mártires com a luta e conquista da terra, essa região agrega, nas suas múltiplas oralidades, um passado de lutas e resistências frente às opressões e à escravidão, vinculadas também a uma ascendência nativa e ao sentimento de uma íntima pertença à terra. Sobre o mesmo território, Guilherme Valle descreve a presença dessas autoafirmações, mencionando a ideia de *eficácia política* que essas autoafirmações acionam, tratando algumas delas, por outro lado, como *senso comum da etnicidade*. Em outras palavras, fazem uma menção afirmativa de uma ancestralidade nativa que não está diretamente interligada a demandas políticas específicas, mas afirma uma identidade ligada à percepção de uma realidade ancestral comum (VALLE, 1993).

Jóina Borges (2010), através dos estudos arqueológicos e históricos, apresenta uma outra perspectiva antropológica para pensarmos essas afirmações étnicas na atualidade. A autora deixa bem claro que essas autoafirmações são representações dessa eficácia política,

diante das múltiplas estratégias de resistência, as quais resultaram em um povo que por muitos séculos resistiu à imposição colonial sobre esse território. Ainda acerca do tema, Jóina Borges faz o seguinte comentário:

Em janeiro do ano de 1500, no contexto dos descobrimentos espanhóis na América, os navegadores Vicente Yañez Pinzón e Diego de Lepe fizeram uma aportada no litoral do Ceará, e percorreram a costa até o rio Amazonas. Desde então, a Costa Leste-Oeste passou a ser frequentada com certa assiduidade pelos europeus. A partir destes “descobrimientos”, ocorreram contatos, conflitos e negociações com os nativos da costa. Após alguns anos, com a doação das Capitânicas Hereditárias no Brasil, houve, por pelo menos três vezes no século XVI, tentativas portuguesas de colonização, as quais foram frustradas. Um dos principais elementos a que é atribuído o fracasso dos colonizadores portugueses, é a atuação histórica dos indígenas que viviam na costa e regiões adjacentes, os quais eram conhecidos, genericamente, pelo termo “tapuias”, e que não colaboraram na instalação dos núcleos coloniais. (...) Nos anos Seiscentos, portugueses, franceses e holandeses tentaram estabelecer guarnições, para efetivar núcleos colonizadores entre as praias do litoral ocidental do Ceará e oriental do Maranhão, porém, não conseguiram manter-se por muito tempo no território que ainda era dominado pelos índios tremembés. Estes índios, por sua vez, realizando o comércio de mercadorias tais como âmbar-gris, pau-violeta e até escravos, com diferentes estrangeiros que frequentavam suas praias, conseguiram permanecer na “zona fronteiriça” (Bocara, 2005) do processo de colonização, negociando nessa parte da Costa Leste-Oeste, até o final do século XVII, ainda com bastante autonomia sobre seu território. (BORGES, 2010, p. 10).

Fazendo um complemento ao pensamento de Jóina Borges e Guilherme Valle, remeto às reflexões acerca dos processos posteriores aos registros históricos por ela levantados, quando lança a hipótese de que esses grupos nativos chamados de “‘tremembés’ (também ‘taramembés’, ‘trememés’, dentre outras variações)” (2010, p. 17) mantiveram controle e/ou forte influência política sobre o território perante as constantes investidas colonizadoras realizadas principalmente pelos portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses. Além disso, eles mantiveram uma autonomia sobre o território da Costa Leste-Oeste mesmo após a criação dos aldeamentos no século XVIII. Para buscar explicitar melhor essa histórica relação de uso, ocupação e expropriação do território, desenvolvo uma narrativa sobre a história da Luta pela Terra na região.

4. HISTÓRIA DA LUTA PELA TERRA NO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO

4.1 COLONIZAÇÃO DA COSTA LESTE-OESTE

Qual a importância de retratar a história de ocupação do território no qual desenvolvo esse trabalho? Acredito que seja uma forma de explicar melhor o que anteriormente sintetizei de Luta pela Terra. Para tanto começo utilizando referências bibliográficas de Jóina Borges (2000) presentes na tese intitulada *Os Senhores das Dunas e os Adventícios d'Além-mar: primeiros contatos, tentativas de colonização e autonomia Tremembé na Costa Leste-Oeste (séculos XVI e XVII)*. Nesse trabalho, as contribuições de Borges percorrem a interpretação de fontes históricas nos dois primeiros séculos da colonização, em especial sobre o contato dos “adventícios” com os “indígenas” que ocupavam (e ainda ocupam?) a faixa territorial onde se encontra o Território da Libertação, ao qual a autora denomina Costa Leste-Oeste, valendo-se deste conceito colonial. Ela utiliza inúmeras fontes históricas para afirmar que a interação entre adventícios e indígenas foi marcada por uma forte autonomia indígena. Importante salientar que o termo autonomia precisa ser mais bem fundamentado, já que não representa o isolamento cultural, mas sim inúmeras relações de negociação e enfrentamentos, independentemente do jugo colonial.

O elemento principal a ser destacado, na questão da autonomia dos índios da Costa Leste-Oeste, e no século XVII especificamente dos tremembés, é que, frente às novas relações sociais articuladas a partir do contato com os europeus, eles construíram maneiras de se manter autônomos em seus espaços. Isto significa que mesmo duzentos anos após a chegada e a presença dos adventícios nas suas praias, e apesar das tentativas de colonização, grande parte do espaço de ocupação indígena, na Costa Leste-Oeste, nos séculos XVI e XVII, não se convertera em espaço colonial até o início do século XVIII; ou seja, ainda era área de domínio dos tremembés. (BORGES, 2010. p. 19).

Entre os aspectos que ela apresenta como determinantes dessa autonomia e com a qual traço uma correlação com a afirmação étnica contemporânea, está uma específica relação dos seus habitantes com a ecologia do local, conforme a seguinte afirmação:

Os indígenas possuíam o *savoir-faire* da utilização dos recursos costeiros, sabiam como se movimentar no amplo espaço, enquanto os europeus reclamavam das dificuldades impostas pela natureza da região. Por isso, os nativos são aqui chamados de senhores das dunas, por que eram eles que

detinham, através do uso e do conhecimento, a posse efetiva do território (BORGES, 2010. p. 20).

É justamente esse *savoir-faire*, saber fazer, ou “saber como” viver no território que encontro nos afazeres e nas práticas do Campo Experimental, que apresentei acompanhado de outros questionamentos no primeiro capítulo desse trabalho. Dialogando sobre esse “saber como”, retomo a ideia das fronteiras étnicas e como as estratégias organizativas resultam nas heterogeneidades culturais que encontrei enquanto pesquisava e descreverei mais à frente. Barth apresenta os seguintes questionamentos que ajudarão a pensar sobre a relação cultural histórica com a ecologia local e com as suas fronteiras étnicas:

Será que as mesmas pessoas, com os mesmos valores e idéias, não adotariam diferentes padrões de vida e institucionalizariam diferentes formas de comportamento, se postas diante de oportunidades diferentes oferecidas por ambientes distintos? [...] Como então classificar essa diversidade, se adotamos as formas institucionais explicitadas como critério diagnóstico? (BARTH, 2000. p. 29).

Retomando as contribuições de Borges, as fontes que ela utiliza apontam para um foco de atenção na tentativa de domínio do território da Costa Leste-Oeste associado à exploração e à intenção de descoberta de riquezas minerais por parte dos adventícios europeus. Esse fato, obtido com a releitura dos documentos históricos, reforça a ideia de uma afirmação étnica indígena diretamente relacionada à Luta pela Terra na atualidade. Compreendo as formas de organização humana como sendo resultante de uma múltipla intersecção de fatores sociais, por isso, é possível afirmar que, como veremos mais adiante, as muitas comunidades envolvidas nessa pesquisa constituíram-se e constituem-se na disputa territorial, severamente permeada por inúmeros conflitos. Os registros, apesar de muito reduzidos, trataram dos povos dessa Costa com características específicas, ou seja, diferentes dos “tupis” da costa leste e dos “tapuias” do sertão. Seria impossível negar a relação de contato existente entre esses povos e até com outros que porventura tenham os encontrado em outras épocas, já que não houve um isolamento cultural entre os muitos grupos. Como questiona Barth, como classificá-los se não por meio das distinções explicitadas? De fato, há elementos que evidenciam essa diferenciação, mas os fatores geopolíticos foram se requalificando e modificando as suas estratégias organizativas.

Ações politicamente planejadas, executadas na forma contemporânea de uma política de Estado, de império, esteja ela sob a égide de uma coroa, de uma cruz ou diretamente executada por elites agrárias, podem interferir nessa requalificação e nas diferenciações? Essa indagação é válida inclusive no contexto atual de incertezas e imprevisibilidade sobre o atual governo. Nesta narrativa, apresento de forma sucinta algumas interferências que modificaram

substancialmente as relações culturais no território estudado no período colonial e como isso dialoga com o presente do espaço.

A tese de Jóina Borges (2010) remete a uma ancestralidade comum ao atual povo Tremembé e aos indígenas do Caribe, atribuindo a sua íntima relação com o mar a esses povos que transitavam pelas costas do continente por volta de seis mil anos antes da “descoberta do novo mundo”, isto é, o local que veio a ser chamado de América após o século XIV do ano cristão. Essa informação provoca outros tantos questionamentos: estaria esse povo expandindo seu território durante esses milênios ou migravam à procura de melhores condições? Respostas essas que não terei. No entanto, esse dado reforça o pressuposto de que aqueles povos não estariam isolados culturalmente, de forma que a assertiva de que as interações culturais complementavam socialmente as inúmeras formas de organização humana me parece bastante acurada. Contudo, enquanto estudioso, devo lembrar que o fator diferencial estava na pretensão desse contato, visto que os anos que sucederam a “descoberta do novo mundo”, segundo a interpretação europeia, foram marcados pela intensa violência e opressão, subjugando os indígenas com a justificativa de acúmulo de riqueza e apropriação de extensos territórios que eram antes tradicionalmente utilizados, imprimindo um histórico de violência marcante em toda a história colonial da América durante a expansão do mercantilismo. Contudo, os anos que antecederam a “dominação do novo mundo” são difíceis de ser analisados sob o jugo da dominação e da opressão, por isso, devido à dificuldade de se ter acesso a essas informações, os dados apresentados são oriundos de interpretações de base arqueológica. No mesmo sentido desse pensamento, Borges diz que:

Os processos históricos indígenas, antes e depois do contato com os europeus, eram complexos, dinâmicos e contextuais. Falar em tupis, tapuias e índios da costa, requer um grau de generalização, o qual não corresponde à grande diversidade cultural dos indígenas, no Brasil pré-colombiano. Tal diversidade tornou-se ainda mais complexa no período colonial, ao se juntar, às dinâmicas próprias das sociedades indígenas, as culturas europeias, motivadas por um momento de expansão territorial e mercantil, ansiosas por almas e por ouro. (BORGES, 2010. p. 57).

Para Isabelle Silva, tal assertiva se confirma quando diz que a cultura sofre uma constante variação, sendo permanentemente reinventada nos contextos dos encontros entre a tradição e a situação. Pensar essa relação dinâmica demonstra que os grupos sociais podem ser interpretados através da análise de suas estratégias políticas e, no caso desse trabalho, dialogam com o acúmulo de experiências decorrente da intensa vivência histórica dos povos dessa costa com o seu ambiente. As relações de coesão e separação resultam em variações nas formas de organização, as quais, por sua vez, resultam nas fronteiras étnicas citadas. É nesse sentido que

penso a ecologia, isto é, enquanto o saber sobre a melhor forma de viver e conviver ou, ainda, uma ciência capaz de decidir qual a melhor forma de viver e se relacionar de forma integrada ao ambiente. Como fatores importantes para compreender as dinâmicas das afirmações étnicas encontradas no território dessa pesquisa, Isabelle Silva apresenta a afirmação a seguir:

Nada de pensar a cultura consolidada, acabada, fixa no tempo e no espaço. Pelo contrário, ela nasce, cresce, quem sabe morre, tudo isso variando com o passado (tradição) e o presente (situação) dos grupos que a vivenciam singularmente (SILVA, 2003. p. 49).

Dessa forma, para analisar os contextos históricos visando responder à questão inicial, é importante compreender o percurso de interações embutido na colonização europeia imputado nas dinâmicas locais do território estudado, justamente por elas apresentarem outros paradigmas na forma de viver e se relacionar com território. De acordo com dados trabalhados por Borges (2000), os indígenas da Costa Leste-Oeste mantiveram, nos primeiros séculos da colonização, relações comerciais com os adventícios, principalmente os espanhóis, portugueses, holandeses e franceses. Alternando entre contatos amistosos e hostis, para esse trabalho o importante é salientar que as estratégias políticas e as reinvenções culturais ocorriam concomitantemente e com interferência desses contatos.

A localização geográfica do território e as dinâmicas de poder nas geopolíticas da expansão mercantilista somaram-se a essa reelaboração de estratégias. Cabe ressaltar que tal interação perpassou o conhecimento sobre a forma de viver no local, e a sua reinvenção foi se agregando às suas múltiplas interações coloniais. Marcel Mauss, em *Ensaio sobre a Dádiva*, nos deixa pistas para pressupor sobre as interações e os significados das trocas existentes nesse período, ou seja, outras formas simbólicas integradas a essas trocas, talvez tão complexas quanto as que atualmente vivenciamos na lógica capitalista que gira em torno do acúmulo de riqueza e produção de mercadorias. Assim, Marcel Mauss afirma que:

As sociedades progrediram na medida em que elas próprias, e seus subgrupos e, por fim, os seus indivíduos, souberam estabilizar as suas relações, dar, receber e, finalmente, restituir. Para comerciar, era primeiro necessário saber depor as lanças. Foi então que teve êxito a troca dos bens e das pessoas, não apenas de clãs para clãs, mas de tribos e de nações para nações, sobretudo de indivíduos para indivíduos. Foi só depois que as pessoas souberam criar para si, satisfazer-se interesses mútuos e, enfim, defendê-los sem terem que recorrer a armas. Assim, o clã, a tribo, os povos souberam – e é assim que amanhã, no nosso mundo dito civilizado, as classes, as nações e também os indivíduos devem saber – opor-se sem se massacrarem e dar-se sem se sacrificarem uns aos outros. Aí está um dos segredos permanentes da sua sabedoria e solidariedade. (MAUSS, 2006. p. 216).

Talvez estas estivessem próximas às relações de sociabilidade com a qual me deparei no território, onde há uma rede de solidariedade em torno dos excedentes produzidos, por isso o dinheiro não é o determinante, embora também não seja indispensável. Encontrei essas sociabilidades tanto no dia a dia dos povoados como nas narrativas de memória das entrevistas. As trocas de dias de serviço no preparo dos roçados, chamados de batalhões. As integrações entre as mulheres na manufatura da mandioca e na partilha da goma e da farinha. A entrega do pescado em troca da utilização dos barcos e apetrechos de pesca, entre outras tantas que, além de garantir uma economia local, fortalecem as relações pessoais. Em conversa com o Seu Américo, quando falava sobre as rendas do roçado, ele retrata um pouco dessa variação entre o dar (receber e reciprocitar?) e o vender. Sobre a mudança do regime de trabalho e a relação com a produção de mercadoria, vejamos o que ele diz nesse trecho:

A gente pagava a renda com o milho, se não desse o milho, pagava depois que fizesse a farinha, pronto, tudo que tinha ali era minha, se eu pagasse a renda, pronto, até a, naquele tempo, aproveitava até a maniva, ficava lá, dava a quem quisesse, hoje tudo é aproveitado, você vende, você dá a um amigo se quiser dar por amizade, ano passado eu vendi a minha maniva quase toda, esse ano não, dei uma carroçada de maniva ao menino do Lucimar. (Seu Américo 13.07.2018).

Esse fragmento da fala de Seu Américo percorre o período em que deixou de pagar a renda pela utilização das terras, caminhos que, através da associação local, adquiriram as terras que utilizavam ancestralmente por meio do Crédito Fundiário¹³, política pública de reforma agrária executada pelo governo do estado do Ceará. Portanto, o que nos cabe agora é expor pistas sobre as formas de trocas e comércio resultantes das numerosas interações sociais.

Podemos deduzir que essas interações durante o período colonial perpassaram inúmeras negociações, estando a centralidade dessa relação no comércio de mercadorias como importante marco desse contato, presentes nos registros históricos. Jóina descreve o nível de aceitação desses encontros e como as formas de comercialização foram determinantes para a forma como o olhar etnocêntrico europeu se referia aos indígenas que viviam nesse território:

A Costa Leste-Oeste, durante todo o século XVI, foi região marginal da colonização portuguesa. O impacto dos primeiros contatos conflituosos, a presença de franceses e outros europeus negociando com os indígenas e as dificuldades da navegação, propiciaram maior agenciamento dos nativos que, de aguerridos “canibais”, transformaram-se em negociantes de paus de tinta, escravos e âmbar, principalmente. Desta forma, a sua posição no mundo colonial, ao mesmo tempo que estava no “limite” entre o “selvagem” e o “civilizado”, devido ao comércio realizado com os europeus, também os

¹³ Política pública que oferece condições para que os trabalhadores e trabalhadoras sem-terra ou com pouca terra possam comprar imóvel rural por meio de um financiamento.

inseriria no centro, ao fazerem parte de um dos circuitos (clandestinos, é certo) da economia mercantil ocidental (BORGES, 2010. p. 66).

A autora ainda descreve que foi justamente esse comércio com inúmeros grupos europeus que, por um lado, proporcionou uma certa autonomia e a inserção dos indígenas desse território na lógica mercantil, por outro, em contraposição, detalha que essa autonomia estimulou as investidas portuguesas na tentativa de dominar e impedir tais interações. Assim como os indígenas se reinventaram nesse contato, os portugueses passaram a se reinventar nas suas formas de agir, atribuindo assim a esse território um caráter conflituoso que perduraria por mais de um século. Ainda de acordo com Jóina, essa relação e as estratégias dos indígenas resultaram em uma certa independência do povo dessa costa sobre o território que ocupavam. Situações bem diferentes de outros grupos que interagiram com os colonizadores nesse mesmo período, no qual se encontram maiores registros de edificações e o surgimento de colônias.

Vale lembrar que exercer a centralidade sobre o comércio local era condição tática para ter controle sobre o território. A retaliação pública expedida pelas Coroas mercantilistas tratavam como inimigos, piratas, qualquer comerciante que não estivesse sobre a sua tributação e seu controle. Borges fala que esse mercado, fora do controle das metrópoles mercantilistas ocorria sem registros oficiais, de forma que o levantamento se dá a partir de diários de bordo, por isso difícil de analisá-los por falta de dados e documentos históricos mais precisos. Uma professora de Itarema, durante a Marcha Tremembé que ocorreu no dia 7 de setembro de 2018, comentou sobre histórias de fugitivos da Espanha que constituíram vida entre os Tremembé ainda no período da colonização, essa informação invoca um novo questionamento, qual o critério de aceitação de agregados adventícios entre os indígenas? Integrar-se à vida e somar-se às dinâmicas culturais faria desse fugitivo um Tremembé? Se é que esse outro realmente se agregara ao cotidiano da vida local.

4.2 CAPELAS DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO

A igreja de Almofala, ou a igreja dos índios, marco memorial dessa espiritualidade, é um exemplo material da importância das relações sociais que permearam subjetivamente a história da Luta pela Terra. Originária de uma capela erguida para fomentar a evangelização dos indígenas, atribuída a Nossa Senhora da Conceição, a qual deu o nome para a igreja que foi construída em 1702, funde-se a mesma identidade de Luta pela Terra. No povoado de Patos,

outra igreja homônima foi construída em 1889, próximo ao Casarão e ao engenho de cana-de-açúcar, que, conforme memórias locais, foram erigidos pelos “brancos” portugueses que vieram de Sobral no ano de 1850, trouxeram escravos para trabalhar e muitos jagunços para fazer a proteção e efetivar o propósito de estabelecer uma plantação de cana-de-açúcar. De acordo com um documento elaborado pelo educando Elizeu Rodrigues e pela educanda Larissa Souto, orientados pelo educador da ECFAB Iarles Alves, apresentado na Feira de Ciências da ECFB,

[...] de todos os povos que pisaram nesse torrão, apenas os “brancos” portugueses tomaram posse dessa comunidade, posseiros. De choças a alvenaria, de visitantes a proprietários, de consumidores à proprietários, assim, esses homens ganharam fama e poder no auge da produção de açúcar, a localidade de poucos moradores ficou restrita sobre o domínio e o poder dos coronéis. Quem entrava não saía, virava refém diante da necessidade de trabalho e sobrevivência. Os poderosos coronéis tornaram-se pessoas poderosas em todo o território cearense. Além dos brancos, como eram chamados os coronéis de origem portuguesa, Patos recebeu pessoas de origem africana, pois consta na comunidade um grande número de negros. (Patos: Memória da sombra do passado e superação do presente – ECFB, 2018).

Para compreendermos melhor esse trecho da história da Luta pela Terra e a sua relação com a edificação da capela de Patos, apesar de frequentada por algumas famílias do território da ECFB, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Patos não integra o conjunto eclesial envolto na espiritualidade entre as famílias interlocutoras dessa pesquisa. Na tentativa de entender o porquê dessa não pertença, cheguei a uma narrativa: a igreja foi erguida pelo Coronel Andrade na frente da sua Casa-Grande (Casarão dos Patos) e do engenho de cana-de-açúcar. O início da construção deu-se logo após o soterramento pelas dunas da capela homônima, onde hoje é sede de Almofala; reverenciada como patrimônio dos Tremembé de Almofala, a capela foi descoberta pelas areias na década de 1940 e é importante marco histórico desse contexto. Coronel Andrade, branco e português, conforme é lembrado no local, juntamente com sua família, exerceu poder e se apossou das terras de Almofala. Seu Américo os chama de *Posseiros Andantes*.



Figura 21 – Capela de Nossa Senhora da Conceição construída em 1702 – Sede de Almofala
Fonte: Acervo do autor



Figura 22 – Capela de Nossa Senhora da Conceição construída em 1889 – Povoado de Patos
Fonte: Acervo da escola

Durante certo período, Coronel Andrade estabeleceu um regime de escravidão na região, apossando-se de uma larga extensão de terra entre os atuais municípios de Amontada, Itarema e Acaraú. Articulava-se com outras fazendas de gado do sertão, que juntas exerciam uma forte pressão no território por intermédio da atuação dos jagunços armados. Muitos dos indígenas foram submetidos aos trabalhos servis nas suas fazendas. Uma das rezadoras da comunidade, a Maria, a qual se afirmou devota de Nossa Senhora da Conceição, falou que a

Igreja do Patos foi construída para atrair mais pessoas de Almofala para servir na fazenda do Coronel Andrade, contou que entrou nela apenas uma vez e sentiu um mal-estar muito grande, comentando que talvez fosse por estar lá até hoje os mausoléus com os restos mortais do Coronel Andrade e alguns filhos dele. Declarou ainda que os Andrade não deixaram mais nenhuma semente de gente nessa terra.

No dia dois de fevereiro de 2019, estive na localidade de Patos, local onde se cruzam as estradas que ligam Torrões, Varjota e Tapera a Barbosa, Pachicu e Morro dos Patos, este último fora chamado de “Buraco” em outro tempo. No povoado de Patos, vê-se um projeto quadrangular, com uma igreja na cabeceira de uma grande praça, rodeada por largas ruas com calçamento, constituindo, dessa forma, um desenho urbano totalmente distinto de qualquer outro povoado no território abordado nessa pesquisa. Próximo à igreja, encontram-se o Casarão, atualmente sendo utilizado como local de festas, e as ruínas do engenho de cana-de-açúcar localizado aos fundos do Casarão. Nesse dia, presenciei a Novena dos Navegantes, em caminhada um grupo seguia da Praia de Patos com destino à igreja, em reverência a Nossa Senhora da Conceição. Similarmente, nessa data ocorrem em muitos locais as festas em reverência a Iemanjá, e a congruência das datas deixou-me com uma certa inquietação.

Ainda sobre o povoado de Patos, encontrei um choque na sua representatividade, pois ora era tratado como distrito de Itarema, ora como apenas uma parte que integra o distrito de Almofala. Entre os povoados que integram o Território da Libertação, consideram Patos como parte que se integra ao distrito de Almofala, isto é, apenas mais um povoado local. A nomenclatura do local também representa um outro ponto a ser compreendido. No ano de 1850, com a chegada do Coronel Andrade, é implantada a Fazenda Patos, cujo nome pode derivar da presença de abundantes bandos de patos que viviam nas lagoas do lugar. Após a constituição da fazenda, Coronel Andrade se apossou de um extenso território, incluindo mangues e a enseada. No lugar existia um índio rezador, pajé, que também surgiu nas narrativas com a alcunha de “Pajé Pato” ou “Pajé dos Patos”, o qual foi o primeiro a ceder em “negociação” ao Coronel Andrade, existindo assim essas duas referências ao nome da fazenda. Além de se apossar do território, o coronel utilizava mão de obra escrava, africana e indígena, conseqüentemente, o declínio do engenho se deu no final do século XIX, em decorrência tanto da falta de mão de obra servil como de irregularidades na produção da cana-de-açúcar devido às condições climáticas. A nomenclatura Patos se estende para outros povoados em referência à fazenda, são elas a Praia de Patos, Fazenda Patos, Patos Bela Vista e Morro dos Patos, esse último tinha outrora o nome de Morro do Buraco, em referência ao Porto do Buraco das Tartarugas que existiu no local. No intuito de garantir a visibilidade dos barcos que vinham

para o porto do local, uma extensa área de vegetação foi desmatada a mando da família dos Andrades, garantindo o monitoramento dos barcos que vinham do alto-mar. Todavia, essa ação resultou no assoreamento dos canais que ligavam o mar ao porto, inviabilizando a navegação dos barcos maiores. Buraco é citado como referência à etnomorfologia da palavra tremembé por Jóina Borges, ela narra que:

As variações taramembé, teremembé, dentre outras, provavelmente corresponderiam às adaptações fônicas dos índios tupis, como eles falariam a palavra sem o encontro consonantal (tre), além de poderem representar, também, as apropriações realizadas pelos tupis, no ato de nomear o outro. Por exemplo: tarambicé significa “odiento, rancoroso, inimigo feroz” (BUENO, 1983, p. 281); taracaya (DICCIONÁRIO, [1771] 2008) *que significa tartaruga, no tupi, era alimento e objeto de troca tradicional entre os tremembés e pode ter influenciado na composição do vocábulo taramembé.* Nesta hipótese, a palavra seria toda de origem tupi/língua geral, e, provavelmente, designaria como os povos desta língua denominavam os “tapuias” do litoral setentrional, que apreciavam os quelônios na alimentação, e/ou negociavam produtos e subprodutos advindos das fartas tartarugas existentes no seu litoral (de onde deve vir o nome da praia de Jericoacoara – Ceará, localizada no território dos tremembés e que em tupi significa “buraco das tartarugas”). (BORGES, 2010, p. 73-74).

Na sequência, podemos ver um recorte do Mapa de Albernaz da “Província dos Tara Membez de Guerra”, de 1629, com destaque a região onde hoje se localiza Almofala, atualmente localizada entre os rios Curú e Acaraú. No mapa a seguir, Albernaz descreve “Aldea dos Indios” e logo abaixo “Buraco da Tartarugas”, possivelmente se referindo à presença delas no mar. No anexo 1, apresento o mapa completo.



Figura 23 – Recorte do Mapa da costa do Ceará em 1629 – Albernaz.

A nomenclatura “Buraco da Tartaruga” poderia ser interpretada como uma tradução para o termo tremembé, mas, independentemente do significado de origem atribuído ao termo tremembé, em todo o território predominou uma espécie de tartaruga marinha, a *aruanã*¹⁴. No extenso território que era denominado anteriormente como Terra da Santa, remetendo à Maria Labareda, encontra-se um ponto de proteção e preservação das tartarugas marinhas do Projeto Tamar. Entre as narrativas dos pescadores na Praia de Patos, Seu Américo descreve como era realizada a caça da aruanã antes da proibição, e o local que ele descreve na citação abaixo trata-se da praia localizada em frente à comunidade Morro dos Patos, anteriormente chamada de Buraco: “nós chama Buraco, eles não gostam que a gente chama Buraco não, eu chamo é na frente deles” (Seu Américo – 13.07.2018).

No Morro dos Patos, está localizado um Cruzeiro dos Mártires, que foi edificado em memória dos mortos na Luta pela Terra, dentre os quais está Francisco de Araújo Barros, a quem originou o nome da Escola do Campo, trecho que iremos relatar mais à frente. Ao falarmos das aruanãs, seu Américo relata sobre o curral que fez para elas no período em que a pesca era permitida:

¹⁴ Aruanã é também conhecida como tartaruga-verde ou Uruanã; seu nome científico é *Chelonia mydas*.

Seu Américo - Eu peguei muito, na época que eu construí essa casa aqui, essa casa aí que é do Miúdo, eu fiz foi um curral pra botar elas dentro, sabe?

Fran - Viva?

Seu Américo - Viva. Nesse tempo o porto era aqui, era bem aqui, eu trazia elas pra cá e eu trazia pra botar na sombra, as bichas eram umas enormes, nesse tempo não tinha a proibição, aí a Barra entupiu aqui, fez que nem é agora, aí nós nos mudemos lá pra cima, mas nesse tempo eram quatro canoas que pescava, era a minha, nesse tempo eu tinha duas canoas, mas era só uma que pescava a aruanã, a outra pescava só peixe mesmo, depois dessa época, que nós passamos agora, o mês de abril, maio, junho, até agora em julho ainda dava, uma pescava galão e a outra botava rede para a aruanã. (Seu Américo – 13.07.2018).

João, pescador que mora na Praia de Patos, habilidoso mergulhador, em uma das nossas conversas, enquanto relatava sobre a prática de pescar a lagosta com as mãos durante os mergulhos, mencionou, entre tantas outras paisagens submarinas, que, bem próximo ao Morro de Patos, existe uma pedra no formato de uma aruanã gigante, localizada logo depois da enseada. Borges (2010) apresenta registros coloniais que tratavam os indígenas dessa costa como “peixes racionais”, em referência às suas habilidades no mar. Oliveira Junior (2006) retrata registros das vivências entre os Tremembé de Almofala, descrevendo-os como habilidosos mergulhadores e conhecedores do diversificado ecossistema marinho. Poderia essa pedra ter alguma relação com topônimo de Buraco da Tartaruga como uma tradução ao significado do nome Tremembé? Essa indagação irá perdurar, já que, para respondê-la, seria necessário um estudo detalhado sobre a origem morfológica dessa palavra associada a tantos outros preceitos.

Ainda sem uma resposta assertiva, retorno a falar da igreja de Patos, levantando o seguinte questionamento: poderia a igreja de Patos ter sido utilizada como ferramenta de coerção cultural favorável à lógica colonial que ali estava implantada? Quais circunstâncias explicariam a recusa de algumas pessoas a frequentarem tal igreja? Por que essa igreja teria o mesmo nome da igreja soterrada pelas dunas em Almofala? A ausência de mais dados e documentos sobre o local faz essa narrativa apresentar fatos quebrados, mas não incompreensíveis. O registro de implantação da Fazenda Patos coexiste historicamente com a chamada Lei de Terras no Brasil (lei nº 601, de 18 de setembro de 1850), a qual permitiu às elites agrárias do recente Brasil “independente” se apossarem de extensos territórios apoiados pelos diretórios imperiais. Importante lembrar que tal legislação garantia direito de posse das terras ocupada pelos indígenas. Por meio do Relatório provincial de 1863, elaborado pelas autoridades administrativas da Província do Ceará, durante o governo de José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, era informado “não existirem ali hordas de índios selvagens” no Ceará.

Decreto que veicula o direito ao sequestro e incorporação das terras dos indígenas à fazenda nacional.

O Ceará foi a primeira província brasileira a negar oficialmente a existência de índios nas áreas dos aldeamentos e a promover a apropriação das terras indígenas, processo que se desenrola após a Lei das Terras de 1850. (SOUZA, 2002, p. 114).

Leite Neto faz a seguinte descrição sobre o “desaparecimento” dos indígenas no Ceará:

O “desaparecimento” dos povos indígenas, no Ceará, propagado no decorrer da segunda metade do século XIX, está intrinsecamente relacionado a um plano político promovido pela história oficial, com o objetivo declarado de legitimar a desapropriação de suas terras. Logo após a regulamentação da Lei de Terras, em 1854, vários foram os atos do Governo Imperial ordenando que fossem extintos os aldeamentos e que vendessem suas terras ou as reaproveitassem de acordo com as orientações da dita Lei. Os argumentos que justificavam essas decisões eram quase sempre os mesmos: os aldeamentos eram considerados abandonados e, conseqüentemente, caracterizados como terrenos devolutos, cabendo ao governo vendê-los, aforá-los ou legitimá-los na posse particular. (LEITE NETO, 2006. p. 174).

Dona Chiquinha, ao falar do período em que começaram as perseguições e cobranças de renda, relata o que ocorreu na terra:

Foi um golpe grande contra quem estava morando nela, colocaram o nome da terra em uma pessoa, aqui foi dos Andrades. Quem morava aqui era uma família só, muito grande.

Fran - Depois disso os filhos foram dividindo?

D. Chiquinha - Isso era uma terra muito grande, eles se apossaram, e como tinha o dinheiro fizeram no cartório, eles eram donos dos cartórios, claro, eles eram donos dos cartórios (epifania). (Dona Chiquinha – 15.10.2019).

Com a morte do Coronel Andrade em 1889, no ano em que a igreja de Patos foi concluída, seus herdeiros trataram de administrar o extenso território apossado com o suporte de jagunços armados. Como nos informou Borges, as terras apossadas estavam sendo utilizadas pelos indígenas da Costa Leste-Oeste, com uma certa autonomia, até o século XVII. Posteriormente, o século XVIII foi marcado pela entrada do gado nos sertões, tema sobre o qual teci, em um estudo anterior, o seguinte comentário:

Relatos de memória e registros históricos mostram a presença dos primeiros vaqueiros que chegavam, sendo tangidos pelo gado, na maioria das vezes prontos a enfrentar o nativo na ocupação das regiões mais férteis e, no impedimento de abate do gado, não há dados sobre o tamanho do etnocídio, sabe-se que a ocupação foi próspera e o nativo que porventura viesse a interferir nesse processo era duramente enfrentado. (PEREIRA, 2011, p. 59).

Em suas narrações, Dona Chiquinha, afirma que os coronéis mataram muitos índios e que, quando era criança, já ouvia as histórias da sua avó, que viveu o tempo de muitas batalhas. Na Varjota, quando perguntei sobre a Luta pela Terra, um dos indígenas me respondeu que eles eram da paz; outro me falou que Dona Diana poderia me contar o que sabia detalhadamente, pois ela é Tronco Velho dos Tremembé e foi ativa na época e relatou também que ainda existem pessoas com receio de falar sobre o assunto, porém, tal afirmação requereria um estudo mais aprofundado sobre o silenciamento dos habitantes (POLLAK, 1989; VEENA DAS, 2010). No entanto, existe um relato recorrente de dois índios Tremembé que foram a Acaraú fazer a denúncia de expropriação das terras durante a implantação da Ducoco e foram assassinados assim que retornaram para a aldeia. Depois disso, um temor passou a sombrear essas memórias.

4.3 AS FRONTEIRAS ENTRE A COSTA E O SERTÃO

Estou convencido de que o fator principal da resistência dos nossos sertanejos deve ser procurado nos elementos étnicos que povoavam os sertões do nordeste na época do seu desbravamento. (OLIVEIRA, 1942).

No depoimento de Dona Chiquinha, destaca-se o poder da espiritualidade. Ela conta que como ela existem muitas pessoas “espirituais” nos povoados, conhece cada uma delas e sabe em qual reza cada uma tem mais força. Ela fala dos encantamentos desses espirituais, nas práticas de cura e proteção da comunidade através ao espantar dos espíritos maus. Enquanto narrava episódios da Luta pela Terra, fez uma menção ao cajueiro para atribuir a proteção espiritual nas batalhas e o vínculo de Pertença à Terra:

O cajueiro é uma das nossas raízes, muita gente, olha... quando uma pessoa tá doente, as vezes eu rezo na pessoa e a pessoa se sente bem, e também veio umas pessoas de fora, eu acho que foi do Maranhão, também fazer um estudo, e disseram, Dona Francisca, você se defendeu e você tem essa energia, porque você tem uma linha espiritual, pode acreditar, você tem, Dona Francisquinha, por isso que você tem essa força, é dada espiritual, você tem uma espiritualidade muito forte, você tem corrente que lhe ajuda. Eu sinto mesmo, quando eu ia para essas coisas, eu rezava as *treze palavras dita e retornada*, você já ouviu falar nessas palavras? As treze palavras dita e retornada. Você pode rezar e ir para qualquer uma batalha, bala não lhe alcança não, nem faca. [...] Eu, aqui tem um menino aqui que endoia, ele endoia, assim que eu rezo essa reza, ele agarra no sono, acorda no outro dia e bonzinho. Que ela é muito forte, ela é muito forte essa reza, e a que eu rezava quando eu ia para um batalha. A minha avó, a avó dela era uma cangaceira, não tinha as pessoas que tinha no cangaço? Ela se montava num cavalo, ou num burro, e botava a arma dela e vinha amanhecer o dia no Acaraú. Naquele tempo que não tinha estrada, era só veredas, e ela passava pelas pessoas quem nem via elas, por causa dessa

oração forte. [...] Era índia, índia, índia! Era uma mulher forte, uma mulher que tinha muita energia. E a minha avó me ensinou tudinho, e ensinou foi muitas orações, me ensinou tudinho, me ensinou muita oração. (Dona Chiquinha – 15.10.2018).

Não encontrei dados exatos acerca da expansão das fazendas sobre o território. Jóina Borges afirmava que, até o fim do século XVII, estava sob a autonomia dos indígenas. Quando Dona Chiquinha relatou sobre a proteção das batalhas que ela enfrentou, e remete essa espiritualidade a uma ancestral índia cangaceira, aludiu a uma narrativa história sobre o cangaço¹⁵, o qual, por sua vez, tem a sua história construída no sertão, nas veredas das caatingas. Nesse mesmo sertão, foram construídas as narrativas coloniais sobre os “tapuias”, os quais condensam múltiplas etnias. Quando encontro nas narrativas atos de enfrentamento contra os colonizadores, remeto ao pensamento anterior, reportando à ideia de contato, interações culturais e reinvenção, as quais, durante os últimos séculos, permearam muitas ressignificações sobre o saber viver do local. Marcos Galdino (2011) tem uma rica narrativa sobre esse período no Sertão, a qual ele intitulou de *A Submergência Tapuia*. Em alguns documentos históricos, encontro os nativos do território dessa pesquisa sendo chamados de “Tapuias da Costa”, os quais continuamente mantiveram contatos e interações com os “Tapuias do Sertão”. Em outro estudo, afirmo o seguinte:

Veio a somar dentre as culturas do Sertão, o contato com o litoral, através de importantes rotas de migrações dos povos indígenas, com ele também a oportunidade de trocas culturais, as quais foram afetadas com a chegada do colonizador europeu e da força de trabalho africana, sendo somadas as suas culturas e propósitos. (PEREIRA, 2011, p. 19).

Falar do sertão nesse trabalho, e em especial da noção de cangaço, vai ajudar a entender as circunstâncias que levaram à redução do território dos indígenas da costa. A dúvida história do cangaço percorre narrativas de heroísmos e banditismos. A fala de Dona Chiquinha nos remete aos enfrentamentos na Luta pela Terra e ajuda a pensar a índia cangaceira percorrendo o território de Acaraú a Itarema, armada e montada a cavalo, invisível aos olhos do inimigo, imbuída de forças espirituais de proteção e cura, saberes esses que são revivescidos nas dinâmicas contemporâneas do território. Apesar de não explicitar a data exata, pode se presumir que a sua alusão a uma ancestral indígena cangaceira se tratava de uma forma de

¹⁵ Por volta de 1834, o termo *cangaceiro* já foi usado para se referir a bandos de camponeses pobres que habitavam os desertos do nordeste brasileiro, vestindo roupas de couro e chapéus, carregando carabinas, revólveres, espingardas e facas longas estreitas, conhecidos como peixeiras. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Cangaço>. Acesso em: 25 fev. 2019.

resistência aos avanços territoriais das Casas-Grandes, sob a égide das elites agrárias sobre esse território tradicionalmente ocupado.

Jóina Borges (2010) explicita que a autonomia dos indígenas da Costa Leste-Oeste foi resultado das frustradas tentativas de colonizar o território via mar, dispersados por resultado das investidas dos nativos aos barcos que tentavam aportar nas praias dessa costa. Estariam eles sob a mesma proteção e invisibilidade da índia cangaceira narrada por Dona Chiquinha?

Nesse quebra-cabeça de registros históricos, as narrativas locais afirmam que o mesmo território em posse dos sucessores do Coronel Andrade sempre fora utilizado pelos povos locais. Assim como no sertão, nesse trecho da costa, as fazendas de gado e de algodão estavam sendo ampliadas, acompanhadas dos jagunços armados, foram transpondo uma fronteira étnica de resistência. A minha proposição é que a sujeição dos povos dessa costa ocorre concomitantemente às investidas contra os povos do sertão, o que os obrigou a se inserir na lógica produtiva da produção de carne e algodão em expansão pelos sertões. Sobre os “tapuias”, utilizando o termo agregado, Galdino explica:

Agregados às fazendas, os nativos negociavam dia a dia sua sobrevivência étnica, não apenas perdendo a sua identidade, como querem muitos, mas cambiando e construindo uma sociedade mestiça na qual o comportamento nativo sempre foi mais presente que o ocidental. (GALDINO, 2011, p. 205).

A mesma lógica se sucedeu aos povos da costa, apesar de algumas particularidades que se distinguem entre as semelhanças encontradas. No sertão, para os agregados, chamados de moradores da fazenda, cabia a obrigação de pagar a renda proporcional à produção além dos dias de sujeição, um modelo de regime servil quase que feudal.

As condições de vida no sertão nesse último século se estabilizou em um sertanejo obrigado a trabalhar para o acúmulo econômico das aristocracias locais. Nas fazendas, procuravam moradas e de acordo com cada coronel eram estabelecidas as regras dessa moradia, a primeira era chamada de sujeição, para cada família era obrigada a prestação de dois dias de serviço dentro da fazenda, além da sujeição tinham obrigação de produzir algodão no regime de meia, porém entregando a produção completamente, essa era logo estocada, o peso e os preços eram ditados pelo patrão e a meia restante do algodão era descontada dos produtos retirados da bodega da casa grande. (PEREIRA, 2011. p. 34).

Na costa, segundo as narrativas de memória observadas durante a pesquisa, tentou-se estabelecer uma relação semelhante, o povo continuava a residir dentro dos seus territórios transformados em “fazendas”, estando obrigados a pagar uma renda equivalente a dois alqueires de milho ao ano para o cultivo das roças. Em ambos os locais, existiam grupos que, em troca de privilégios, exerciam uma espécie de coerção sobre esses “agregados”, na sua maioria servos

empregados nas atividades produtivas da fazenda. Os relatos da costa os tratam como mandantes e pistoleiros, e como jagunços nos depoimentos do sertão. Seria impreciso associar a ampliação dessas fazendas com as obrigações às quais os povos locais foram submetidos sem nenhuma resistência à coerção armada, por isso, a seguir apresento um longo trecho de um depoimento de Dona Chiquinha sobre essa relação com o patrão e sobre escopo das transformações sociais em um dos momentos da Luta pela Terra.

Eles diziam assim, vá cuidar do meu gado, ondo eu nasci, o meu pai estava cuidando de gado, gado dessa pessoa, e que quando a gente veio pra cá, para esse lugar aqui. Pois, aí o que que acontece, nós viemos para cá, eu pequenininha, eu apenas tinha nascido nessa outra propriedade, aí não deu mais certo, o papai disse que aqui era melhor porque ficava mais perto do rio, para pescar, e trabalhar, mas para o patrão. Não era para nós. Não era assim, era trabalhar e ganhar aquela coisinha. Aquela migalha e nem renda não tinha porque não tinha. Ninguém podia brocar terra. Assim roçar o mato, tinha que ser os quintal, e que a gente veio pra cá, e esse dono o povo achava ele bom, ele dava galinha para a minha mãe criar, aquelas galinhas para partir com ela, e ovos, juntava e levava pra ela, e era desse jeito, aí o patrão não tinha filho, era só o casal. Mas tinha muito empregado, e que quando o homem morreu né, acabou se o homem, ai a mulher ainda ficou, ai a mulher viu que não dava mais para ela aqui, foi se embora para Fortaleza, lá ela faleceu com pouco tempo que o marido faleceu ela também faleceu. *Aí foi que a perseguição bateu né, porque antes ele não ia vender a terra, mas também nós não fazia nada, nós não plantava um pé de coqueiro, não plantava um pé de cajueiro, que era essas plantas grandes né, ele dizia que não podia plantar, só assim o quintal para fazer um feijão, um farinhada.* Quando o homem morreu, foi que veio os herdeiros, que o padre aqui da nossa região, o pároco daqui nosso que ficou o dono, que é, era sobrinho, ficou o herdeiro dessa parte aqui, ficou ele, aí fomos sofrer. Porque ele queria vender para a construtora Meta, e a construtora Meta não queria morador, ela não queria nenhum morador, ela queria a terra para coqueiral, e era desse jeito né? Aí nós fomos lutar, foi o jeito, contra ele. Aí ele botou, antes dele vender pra construtora, ele botou uma lei pra gente plantar e acerar o mato, brocar e pagar a renda, pagar renda, e que a gente, de toda a farinha e goma que a gente fazia e o feijão, só dava pra renda, só dava pra renda, a terra não era muito boa né? Não dava muita coisa, aí e o trabalho da gente? Como era que ficava? Aí foi o tempo que ele viu que não estava dando, não estava dando nada, cobrou o dinheiro, e era dinheiro na hora que aceirasse o mato, era para pagar logo o dinheiro, em dinheiro. Ora, imagine um povo pobre, que não tinha nem quando fazia a safra, não dava nada, imagina pra pagar antes, de onde é que tirava esse dinheiro, de onde é que saía essa fonte que tinha que pagar no aceiro? Adiantado como é que podia? Nunca na vida. Aí era o meio da pessoa sair, ficar logo como doido, sem saber o que fizesse com a família, a família ia logo passar muita fome, aí dizia assim, é o jeito eu entregar a terra e sair, mas sair pra onde? Sem ter como sair, nenhum lugar, e a pessoa não tinha nada mesmo, aí foi o tempo que eles tomaram, os que ele botava para fazer essa cobrança, tomou muito animal das pessoas, daqui ele tomou um jumento que a gente carregava a carga, ele tomava, ficou na renda. (Dona Chiquinha – 15.10.2018).

O auge do cangaço, na imagem do capitão Lampião, corresponde justamente ao período posterior à proclamação da República: seria uma resposta dos povos subalternizado

contra a violência oriunda da ampliação das fazendas, contra a obrigação de pagamentos de rendas e impostos? Afonsina Moreira, enquanto percorre as narrativas das obras de Gustavo Barroso, escritor que, nos dias atuais, poderia ser pejorado como “fascista”, informa sobre uma confluência entre o cangaço e a espiritualidade. A autora explana que Barroso “também construiu seu estudo a partir de fatores sociais” e, a esse respeito, citou o seguinte trecho do próprio Gustavo Barroso:

O habitante do sertão está, assim, murado num ambiente onde não ha o menor desenvolvimento, ignorando quasi por completo a civilização moderna, em contacto diario com as tradições unicas da raça e do meio, revendo o passado em todas as manifestações da vida, enchendo-se de preconceitos doutros tempos, *procurando imitar os antepassados* e praticar hoje acções compatíveis com o estado social de seculos atraz. Demais, a luta feroz desse homem desprezado pelo poder publico, insulado, contra a natureza armada com todas as armas dá-lhe grande pretensão de superioridade e torna indomavel a altivez do character, poucas vezes máu e sempre pessimamente educado. (MOREIRA, 2006. p. 101, grifo meu).

Antepassados tempos, culturas e gente. Os costumes permaneceram, no mesmo sentido antes explicitado, aliados não só a uma identidade de Luta pela Terra, como também ao saber como viver. Conhecer o mangue da costa ou a mata do sertão contribuiu para os enfrentamentos às investidas culturais da lógica colonial etnocêntrica, que apenas desqualificava e tentava transformar uma forma de viver própria desse território em algo semelhante ao modo ocidental e para atender às ambições da exploração mercantil. O senso de justiça, honradez, uma compreensão quase imperceptível do outro enquanto parte de um todo, típica dos povos dessa terra, fora negligenciada e por alguns momentos reprimidas, desde a proibição dos seus rituais até as múltiplas formas de convívio mútuo.

Na costa, o cajueiro era a casa, o local de orações e de festas. Os nativos, embora não fossem nômades, percorriam um extenso território para sobreviver, sem contudo jamais tê-lo tomado posse, compreendido com um espaço de usufruto comum, bem próximo de uma ideia de “Bem Viver”. O que posso supor é que o extenso território era ocupado por atividades produtivas de subsistência, correlacionadas a uma forte relação de usufruto coletivo das matas locais através da caça e coleta de frutos, que, assim como as áreas de pesca marinha são, hoje em dia, podendo ser usufruídas por todos, a terra também era.

Seguindo as pistas encontradas nas narrativas dos interlocutores, é possível desenhar um mapa registrando as mobilidades humanas dentro do território estudado. As choças, como eram chamadas as casas de palha de coqueiro construídas na região, eram efêmeras, desgastando e se decompondo rapidamente após o período do inverno, estação das chuvas. Dessa forma, os acampamentos eram constantemente reerguidos e/ou recuperados em

pontos estratégicos, de acordo com a atividade de subsistência que se desenvolvia, conseqüentemente, a choça era erguida próxima a uma nova roça de mandioca para fazer uma farinhada, próxima a um local de pescaria, nos mangues nas épocas de captura dos caranguejos, e entre muitas outras localidades que uma moradia temporária poderia contribuir. Fato semelhante pude presenciar entre as mulheres de alguns povoados da Lagoa do Mineiro, no início do ano de 2017, fase em que os frutos do batiputá estavam amadurecendo. Algumas delas levaram muitos equipamentos para o meio da mata, montaram fogareiros e construíram uma choça com palhas de coqueiro, onde armavam suas redes de algodão e lá passaram a maior parte do período da safra do fruto, realizando a coleta e o beneficiamento do batiputá para a extração do azeite. Com elas, seguiam as crianças e tudo o que fosse necessário para preparo do alimento. Nos depoimentos, informaram-me que passavam até dois meses no acampamento, retornando esporádicas vezes para a vila do assentamento quando era necessário repor algum mantimento. Seria essa uma das formas de sociabilidade dos nativos dessa costa que continuam a ser reinventadas? Imagino esses acampamentos sendo montados próximos aos chichás e mungubas na época de fatura das suas castanhas, no pé das dunas durante as safras do murici e trapiá, na beira do mar durante a época da apanha dos mariscos, nos mangues quando os caranguejos começavam a andar, em suma, esse movimento sempre conectado ao usufruto dos bens disponíveis nos ecossistemas do território.

As transformações sobre as formas de viver são constantemente reinventadas, no entanto, têm uma contribuição da longa tradição acerca do saber como viver nesse território, associada ou adaptada às situações contemporâneas e à presença colonial. Pode parecer fato incontestado que, na história dos nativos, já se auferiam batalhas com outros povos, mas ainda mostra-se como incógnita, já é fato que não estavam isolados, mas como se davam essas interações com os demais povos antes do período colonial? De fato, o grande fator de ruptura rápida dessas tradições foi a chegada dos colonizadores europeus, pois a reinvenção passa a ter outros atributos que outrora inexistiam, entre eles um enfrentamento à inferiorização etnocêntrica dos seus costumes em prol da instituição de hábitos das tradições europeias, por exemplo.

Não dispondo de dados sobre a relação dos “tapuias da costa” com os “tapuias do sertão” antes do período colonial, isso não nos impede de afirmar que a transformação das formas de viver de um reverberava no outro. A perda parcial da soberania do território do povo dessa costa ocorreu concomitantemente à ocupação das fazendas de gado no sertão, acerca das quais encontro inúmeras narrativas, entre elas o enfrentamento às sujeições impostas pelo poder

aliado aos latifúndios por parte do movimento armado denominado de cangaço. Guimarães Rosa faz o seguinte comentário reverberando na presente espiritualidade no sertão:

E nisto, que conto ao senhor, se vê o sertão do mundo. Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa. Ele existe – mas quase só por intermédio da ação das pessoas: de bons e maus. Coisas imensas no mundo. O grande-sertão é a forte arma. Deus é um gatilho? (ROSA, 1994. p. 484)

O que fortalecia uma reinvenção cultural no sertão era a ausência de uma soberania colonial sobre as novas relações sociais que se criavam, o que não implica dizer, porém, que essa ausência não tenha contribuído para essa transformação. Gustavo Barroso utilizou o conceito insulamento do sertão para exprimir um ideal de vida sobre o outro e apresentar o que para ele seria uma solução para pôr fim ao fenômeno do cangaço. Insulamento é um conceito que representa um isolamento, uma fronteira, mas nesse contexto podemos supor uma ideia de fazer, no norte do país, o que se praticava no sul, daí *insular*. Afonsina Moreira diz o seguinte sobre o pensamento de Gustavo Barroso:

Desenhou um quadro explicativo do que ele chamou de “*insulamento do sertão*” dando ênfase aos aspectos sociais que teriam contribuído para o fenômeno do cangaço. Citou a escassez de meios de comunicação, no caso, as estradas de ferro, de pouca penetração nos sertões e, a situação educacional: “Porque, depois que o jesuíta foi expulso, ninguém ensinou mais coisa alguma ao sertão. Ao tempo da monarchia, eram pouco numerosas as escolas publicas. As da Republica não são tambem em grande numero e a politicagem impede que produzam beneficios reaes, removendo professoras, afim de servir antiphatias de potentados, pagando-as mal e com atrazo, quase não provendo os estabelecimentos de material escolar e não fiscalizando o ensino. Os Estados, chamando a si as rendas dos municipios, obrigaram-nos a fechar as escolas municipaes. Algumas de menos. A frequencia das classes é difficil; as distancias grandes e exíguas as conduções. Os meninos dos povoados aproveitam alguma coisa. Os dos arredores, pobres, precisando ajudar os paes da labuta diaria ou madraçando, porque não os obrigam a aprender, impedidos de frequentar a aula todo o dia pela extensão da caminhada, pouco ou nada adiantam. Ha sem exagero uma proporção de 97% de analphabetos!” (MOREIRA, 2006, p. 102, grifo meu).

A problemática narrada por Gustavo Barroso apresenta uma ausência de uma intervenção política, uma política pública, ou até de certa forma uma obrigação e/ou investimento do Estado para manter uma unidade cultural e territorial integrada à República recém-instituída. Na costa em que desenvolvi essa pesquisa, assim como no sertão, parto do pressuposto de que, nos primeiros séculos após a “descoberta do novo mundo”, as instituições coloniais estiveram presentes, no entanto não exerceram domínio. Entre os séculos XVIII e XIX, com a expansão econômica das elites agrárias e, com ela, o acréscimo do aparato bélico e a *agregação de relações patronais*, essa soberania sofreu inúmeros abalos, essas elites

utilizaram (e utilizam?) das ferramentas burocráticas do Estado para sobrepor os seus interesses aos de todo o povo do estado, ou seja, uma representação democrática, influenciada por barganhas e acordos entre tantos outros interesses que se defrontavam-se ao Bem Viver dos povos locais. Dona Chiquinha nos engrandece com esse trecho em uma entrevista no qual retrata a sua resistência em ser cooptada por essas elites, quando ofereceram favorecimentos através de ganhos pecuniários, uma lógica de dominação para com uns no intuito de ganhar poder sobre os demais:

Aí ele pediu, veio o dono, o gerente da empresa veio falar com nós, aí o que ele botou, pra nós ir morar lá, eu ia ser a gerente do refeitório, só pra mandar as pessoas que fazia a comida né, e eu ficava sendo a gerente do refeitório, a minha filha mais velha ficava sendo a professora lá, e o Raimundo aqui ia ser o gerente do campo. Mandar no campo. Ai eu disse, não doutor, eu não quero, nós não quer esse negócio. Porque nós estamos morando na comunidade que nascemos e se criamos nela, essa terra aqui nós nascemos e se criamos nela, meu esposo não tem estudo que possa ser gerente de nada, e eu muito pior, eu só tenho o segundo grau e não dá pra mim ser gerente de nada assim. Nem do refeitório. [...] Eu não vou fazer uma malvadeza dessa comigo e com meus irmãos, que eu ainda tenho esse conhecimento, mas aqui tem gente que não tem nenhum punhado de farinha pra botar pros filhos tomar com café de manhã, entendeu? Aí porque que eu vou enfraquecer uma coisa dessa? Sair daqui pra meus outros irmãos morrerem aqui, aí vocês passarem os tratores por cima das casas deles, ai doutor vou querer não, não tem quem faça, aí ele mandou nós assinar e nós não assinamos, ai ele levou sem assinar, e pronto. Aí nós perdemos tudo, perdemos mais de cem quilos de cavala. Perdemos a roça, a roça ele botou, deu ao povo... até o arame que a gente colocou lá nós perdemos. (Dona Chiquinha – 15.10.2018).

No depoimento acima, o conflito instaurado remete à expropriação das diversas formas de sociabilidades vinculadas à terra. O aparato legal que autorizava a atuação de Padre Aristides, pároco do local e herdeiro de partes das terras do Coronel Andrade, estava na titulação de propriedade que detinha sobre os torrões habitados por esses povos na costa. Conforme declaração de Dona Chiquinha, já citada anteriormente, o que ocorreu:

Foi um golpe grande contra quem estava morando nela (na terra), colocaram o nome da terra em uma pessoa, aqui foi dos Andrades. Quem morava aqui era uma família só, muito grande. Isso era uma terra muito grande, eles se apossaram, e como tinha o dinheiro fizeram no cartório, eles eram dono dos cartórios, claro, eles eram dono dos cartórios. (Dona Chiquinha – 15.10.2018).

Afirmo que os mecanismos burocráticos do Estado têm seus marcos ao atribuir direito de posse sobre o território. A Lei de Terra de 1850 é um deles. Esse marco histórico precedeu as inúmeras lutas contemporâneas, com episódios contados a partir das atuais memórias dos moradores do território estudado. Sobre esse momento histórico, traço uma narrativa denominada “No Inferno não tem Terra”.

4.4 NO INFERNO NÃO TEM TERRA

Algumas pessoas que moravam na terra foram convocadas para uma “missa” que ocorreu no início do ano de 1987 na comunidade de Jardim. Lá, o padre explicou sobre a venda de todas as propriedades e fez o pedido para que as famílias desocupassem as terras. Sobre o caso, dona Maria Bia fez o seguinte relato:

Nós tinha um padre, que era um padre muito ruim para o povo dessa comunidade, um dia ele mandou chamar os moradores, porque ele queria ter uma conversa, e a gente foi, quando chegou ele disse pra todos que estavam lá na reunião, que queria que o pessoal desocupasse a terra, qual é a terra? Essa que vocês vivem! E essa terra é sua? É minha, pode desocupar. Ai um morador aqui da Barbosa perguntou: Padre e nós vamos embora pra onde? Ele disse: Pro inferno! E disseram: mas no inferno não tem terra. Pois é pra ir pra lá. Ai quando nós chegamos, nós nos reunimos e dissemos: No inferno não tem terra, e a nossa terra é essa, e por isso vamos lutar por ela. Aí começamos a luta, foi uma luta muito pesada, onde tombou três irmãos nossos, mas nós não deixamos de lutar. (Depoimento de Dona Bia no documentário Canções de Libertação¹⁶ – 2014, grifo meu).

A luta citada por Dona Bia se estendeu por vários meses. Nos relatos, surgiram as figuras dos pistoleiros montados a cavalos, que percorriam o ambiente e ameaçavam os moradores. As articulações já existentes entre as famílias da terra com a CPT através das CEBs se fortaleciam, de sorte que, ao mesmo tempo em que as ameaças e as afrontas às famílias ocorriam, reuniões e articulações internas eram realizadas. Entre as práticas das comunidades, estavam os mutirões, os quais estabeleciam trocas de dias de trabalho dentro das relações de amizade e compadrio. Diante das ameaças, estas relações se fortaleciam também como forma de resistência e proteção aos trabalhadores, dando a esses mutirões o nome de batalhões. Como a maioria das ameaças ocorriam nos campos de trabalho, os homens se reuniam para, juntos, irem trabalhar nos roçados um dos outros. Em uma dessas ocasiões, um mutirão de homens se reuniu pela manhã na comunidade da Barbosa para juntos irem fazer a limpeza de um campo para o plantio de uma roça de mandioca coletiva próximo ao povoado de Patos. Quando estavam todos lá trabalhando, foram surpreendidos por jagunços armados que chegaram atirando, e dentre os feridos a bala estava o Francisco Araújo Barros. Relatos contam que, ferido e tentando fugir, foi capturado e degolado com a foice com a qual trabalhava. Muitos anos depois, o assassino assumiu ter degolado Francisco Barros porque, caso ele sobrevivesse ao tiro, poderia identificá-lo, e ainda confessou que agiu a mando do Padre Aristide Andrade. Nos depoimentos

¹⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fchHJ2mjFq8>. Acesso em: 16 ago. 2018.

do Padre Aristide à justiça, ainda não julgado, ele afirma que contratou os seguranças para amedrontar os trabalhadores, e não matá-los. Tal fato ocorreu por conta da tentativa de vender a terra para a empresa “Ducoco”, que determinou, dentre outras exigências, que a terra estivesse totalmente desocupada.

Ocorre que, após esse acontecimento, houve uma grande mobilização das comunidades em revolta ao ocorrido com o Francisco Barros. A pressão da “Ducoco” sobre o território foi parcialmente inundada pela comoção que se deu em torno da morte de Francisco Barros. A ampla atuação da CPT reverberou nas muitas outras comunidades que estavam passando por processos de conflitos semelhantes em seus territórios. Dona Chiquinha discorre um pouco sobre essa identidade que se forjava no território, articulação que agregava muita gente em prol do Bem Viver sobre um grande espaço:

Fran - Foi muita gente unida no tempo? Eles falam muito o nome de Francisco Barros e do Manoel Veríssimo.

Dona Chiquinha - No dia que mataram o Manoel Veríssimo¹⁷ lá (Itapipoca), nós fomos daqui pra lá tudim de pés, de pés... andando. Quando chegamos lá o enterro já tinha feito, já tinham feito o enterro. Não abalsemaram, mas nós fomos tudim, um bando de gente, era gente a cavalo, levando os que fosse enfraquecendo, tudim de pés, para o velório do Manoel Veríssimo. Fomos... e no dia do sétimo dia, no dia da missa dele, nós fomos de novo. Era, rapaz... nós lutava demais... estou dizendo que as unhas da gente caía. (Dona Chiquinha – 15.10.2018).

Houve a articulação entre as muitas comunidades eclesiais de base em um território bem mais amplo, que incluía povoados de Amontada, Itapipoca, Trairi, Paraipaba, Uruburetama, Tururu, Umirim, Sobral, Acaraú, Santana do Acaraú e Irauçuba, todos passando por levantes de resistência semelhantes, e que vieram em marcha à Itarema quando souberam do assassinado de Francisco Araújo Barros. Maria Ivaniza nos apresenta o seguinte depoimento:

Tem um outro material, outras coisas guardadas ali (Ivaniza foi buscar mais arquivo e fotografias), essa aqui é a viúva do Francisco Araújo Barros, e esse aqui é o Padre que celebrou a missa, a missa de sétimo dia, celebrando a vida e morte de Francisco Araújo Barros, ele morreu na Luta pela Terra no dia 12 de agosto de 1987, *mais de cinco mil pessoas de todo o Ceará participaram da missa celebrada em Itarema, a missa foi feita na cidade de Itarema* (mostrando as fotos) até a igreja, antigamente como era Itarema, esse aqui é o Tio Louvado, irmão da mamãe, que era marcado também para morrer, ele que fez a leitura na missa, nós estávamos lá, quem cantou os hinos foi eu, aguentando... morrendo de chorar, mas cantava... o hino era aquele: Vamos juntos povo unido, porque a nossa missão, de lutar pelos direitos... (Maria Ivaniza em 14.07.2018).

17 Manoel Veríssimo, assim como Francisco Barros, surge nas narrativas sobre a Luta pela Terra no território. Ele foi um camponês assassinado em 1986, em Trairi, enquanto reivindicava o direito à terra.



Figura 24 – A viúva Maria de Jesus e o Padre que celebrou a missa em homenagem à morte de Francisco Barros
Fonte: Acervo da escola

Na sequência desse fato, outros conflitos foram estabelecidos, sempre em torno da Luta pela Terra e da resistência dos povos locais em permanecer nas suas áreas de produção e sociabilidade. Além do assentamento Lagoa do Mineiro, há muitas outras áreas cuja imissão de posse também foram dadas ao povo local. Maria de Jesus, viúva de Francisco Barros, fez o seguinte relato a mim sobre os assentamentos:

Nós morávamos, aqui era uma ligação, um terreno só, era dos fazendeiros, uma terra só. Era herdeiro dos posseiros, Padre Aristides, Chico Andrade, era tudo uma família só lá. Éramos moradores e vizinhos, eram sete comunidades juntas que lutaram, que se organizou na luta pela terra, justamente uma era lá onde a gente morava, no tempo que foi desapropriado aqui, lá ainda ficou, era mais terra, sendo desapropriado só depois, tem uma parte que foi através de compra do IDACE, pois era de outro herdeiro, mas lá onde eu moro foi desapropriado, era do Padre Aristides, eram mais hectares, hoje onde eu moro é assentamento, Assentamento Melancias Canaã. (Maria de Jesus, viúva de Francisco Barros – 10.08.2018).

Em memória a esse ocorrido e ainda relembrando outros assassinatos ocorridos no território, realizam desde então a Caminhada dos Mártires, que ocorre sempre no dia 12 de agosto, data de morte de Francisco Barros. Após a partilha de um café da manhã na comunidade do Morro dos Patos, local onde se há um monumento em memória à luta, chamado de Cruzeiro dos Mártires, em frente ao qual ocorre a abertura do ato, em um intenso momento de memórias e místicas, com a presença de representações do MST e da CPT. As pessoas saem em passeata, entoando os cânticos que falam da luta, recontam as memórias e são reproduzidos num carro

de som. O cortejo faz uma parada exatamente no ponto do assassinato de Francisco Barros, referenciando-o, e seguem até a comunidade da Barbosa, seis quilômetros de distância, local onde há o outro Cruzeiro dos Mártires e onde fazem a partilha de um almoço. No ano de 2018, a refeição foi servida no pátio da Escola do Campo de Ensino Médio Francisco Araújo Barros.



Figura 25 – 17ª Caminhada dos Mártires - 12 de agosto de 2018 (à direita encontra-se o local onde assassinaram Francisco Barros)

Fonte: Acervo do autor



Figura 26 – Cruzeiro dos Mártires – Barbosa

Fonte: Acervo do autor



Figura 26 – Cruzeiro dos Mártires – Morro dos Patos
Fonte: Acervo do Autor

Essas mobilizações em torno da resistência às investidas da Ducoco tiveram distintos desfechos no território. A empresa se instalou em uma boa parte do território, expropriando um grande número de famílias. Nos relatos sobre o período da luta, surgem indícios para compreendermos as diferenciações, fronteiras étnicas, presentes no contexto político local, principalmente sobre as questões de afirmação étnica. As terras hoje tomadas pelos monocultivos de coqueiros eram ocupadas por muitas famílias Tremembé, que, devido às circunstâncias e muitas perseguições, foram obrigadas a desocupar as áreas. A educadora Lucinha faz o seguinte comentário:

As famílias aqui todas são, na época da conquista da luta, todas as comunidades se somaram aqui para lutar juntas, os índios lutavam junto com a gente, porque muitas das nossas famílias são de lá, moram lá, só que lá aconteceu a demarcação indígena pela FUNAI e aqui a desapropriação para fins de reforma agrária pelo INCRA. (Lucinha – 12.07.2018).

Parte dessas famílias ficaram concentradas nos povoados da Varjota e da Tapera, e, apesar de haver uma tentativa de dar o nome de Vila do Coco ao lugar, continua sendo a Tapera dos Tremembé. No local, também residem boa parte dos empregados da empresa, indígenas Tremembé. Na Marcha dos Tremembé de setembro de 2018, em uma das falas foi relatada a

demissão de mais cem funcionários da empresa, dentre os quais uma grande maioria eram indígenas Tremembé residentes na Tapera. Esse fato nos remete a uma dinâmica parecida com a lógica colonial: aproveitam-se dos povos locais, expropriam seus territórios, para, em seguida, inserir seus habitantes como mão de obra em regime de servidão nos monocultivos para servir aos interesses dos avanços mercantilistas.

5. VIVÊNCIA NO CAMPO EXPERIMENTAL

5.1 ENCONTRO DAS REZADEIRAS E PARTEIRAS DO TERRITÓRIO DA LIBERTAÇÃO

Como forma de iniciar esta análise, descrevo uma série de eventos conforme foram registrados por mim num único dia. As situações sociais constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade. Através destas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações (GLUCKMAN, 2010, p. 239).

No Círculo de Cultura com as educadoras Hilma Oliveira, Lúcia Nascimento e Cosma Damasceno, no Cajueiro do Saber, falávamos sobre o Campo Experimental e a relação com as ancestralidades do Território da Libertação. Lúcia falou do planejamento para a realização do encontro de fortalecimento dos saberes locais associados às crenças e aos poderes de cura entre as mulheres mais velhas do lugar. Ela explicou que pretendiam fazer um momento de valorização desses conhecimentos ancestrais no começo do mês seguinte, reforçando que, se necessário fosse, iria buscar cada uma das mulheres em casa para que o evento ocorresse, detalhando que algumas delas não gostam de falar em público. Na oportunidade, expus o meu interesse em participar dessa atividade, que ocorreu no dia 10 de agosto de 2018, dois dias antes da 33ª Caminhada dos Mártires.

Alguns dias antes, recebi o convite confirmando que o encontro ocorreria pela manhã, na Casa de Farinha de Dona Chiquinha, no povoado da Barbosa, no assentamento Lagoa do Mineiro. No convite, reforçava-se que ocorreria na sequência a Caminhada dos Mártires, na qual já havia me planejado para estar presente. Na noite do dia anterior ao encontro das rezadeiras e parteiras, cheguei na comunidade em companhia da minha filha Lis e de duas amigas pesquisadoras da Faculdade de Educação da UFC, Ana Valéria da Nobrega e Adilbênia Machado, também convidadas para o encontro. Como de costume ficamos hospedados na casa da educadora Hilma, na Praia de Patos.

Na manhã do dia seguinte, seguimos para a Casa de Farinha e, assim que chegamos, presenciei uma mesa ornamentada com muitas plantas e utensílios utilizados nos rituais de cura,

rodeada por cadeiras e redes de tucum armadas. Já estavam presentes algumas mulheres, rezadeiras e parteiras. Conforme as demais iam chegando, traziam mais ervas e utensílios e os colocavam sobre a mesa. A cada mulher que chegava, as demais festejavam, com abraços e cumprimentos calorosos. Elas vinham de vários povoados que circundavam a localidade da Barbosa. Percebi que, para além do propósito do evento, estava ocorrendo um reencontro de muitas pessoas no espaço, momento em que conversavam sobre muitos outros assuntos para além da temática do evento. A mais nova das mulheres tinha a idade de sessenta e dois anos.



Figura 27 – Mesa do Encontro das Parteiras e Rezadeiras
Fonte: Acervo do autor

Pouco tempo depois, começaram a chegar os ônibus vindos das escolas com educadoras e educadores, bem como educandas e educandos. Estiveram presentes no encontro as Escolas do Campo de Ensino Fundamental São José e Raimundo Irineu e a Escola do Campo de Ensino Médio Francisco Araújo Barros, cujos integrantes, conforme iam chegando, alocavam-se ao redor da casa de farinha.

Um pouco antes do início do encontro, chegou a Dona Maria de Jesus, rezadeira e viúva de Francisco Araújo Barros, mártir da luta pela terra do território. Assim como fiz com as demais, aproximei-me para me apresentar e conversar, Maria de Jesus falou que morava no assentamento Canãa Melancias, vizinho à Lagoa do Mineiro, e começou a narrar trechos da luta pela terra, a forma como atuavam em mutirões e como se efetivava a resistência para a conquista da terra e para a criação dos assentamentos, alguns via Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e outros via Instituto de Desenvolvimento Agrário do Ceará – IDACE. Ela falou que parte da praia não foi desapropriada por ser área de marina, falou também sobre a questão junto à FUNAI e a demarcação do território indígena. Comentou sobre o sindicato que fundaram na época. Referenciando a parte das terras do território que ainda não foram conquistadas, explicou que as desapropriações ocorreram em momentos diferentes. Falou da luta dos índios, reforçando que sempre lutaram juntos pela libertação das famílias. Neste momento, Ivaniza fez uma chamada para que as rezadeiras e parteiras sentassem ao redor da mesa e pediu para que os/as educadores/as se aproximassem para que pudessem iniciar a atividade.

Como de costume, nos eventos do Campo Experimental, o início se deu com a mística, etapa em que se fez um círculo de mãos dadas, estando ao centro as rezadeiras e parteiras juntos aos educadores e educadoras, o qual foi em seguida rodeado por novos círculos com os demais presentes, entre eles os educandos e as educandas e outras pessoas dos povoados. Assim, logo após desejar bom dia aos presentes, Ivaniza fez a seguinte fala:

Agora a gente gostaria que todo mundo fizesse uma roda aqui no meio, a gente gostaria que os educandos pudessem sentar aqui em cima, pudessem ficar aqui mais próxima da roda do saber. Vamos? Vamos fazer essa dinâmica aqui? Queria que os educadores chamassem, porque aqui não tem microfone. Primeiro eu quero que todos fiquem de pé agora pra gente fazer o momento, o momento de alegria, de concentração, da nossa chegada até aqui nesse ambiente. E dizer que nós viemos pra cá com uma proposta, cada um de nós temos um propósito de estarmos aqui nesse momento, então a gente quer convidar a todos e a todas a pegarem nas mãos, e queria que agora nós cantássemos o hino “Eu Quero uma Escola do Campo”. Vamos lá? Todo mundo canta.

O hino de que falou Ivaniza trata-se da música “Construtores do Futuro” de Gilvan Santos, sua letra diz o seguinte:

Eu quero uma escola do campo
Que tenha a ver com a vida, com a gente
Querida e organizada
E conduzida coletivamente.

Eu quero uma escola do campo

Que não enxerga apenas equações
 Que tenha como chave mestra
 O trabalho e os mutirões.

Eu quero uma escola do campo
 Que não tenha cercas, que não tenha muros
 Onde iremos aprender
 A sermos construtores do futuro.

Eu quero uma escola do campo
 Onde o saber não seja limitado
 Que a gente possa ver o todo
 E possa compreender os lados.

Eu quero uma escola do campo
 Onde esteja o símbolo da nossa semente
 Que seja como a nossa casa
 Que não seja como a casa alheia.

Eu quero uma escola do campo
 Que não tenha cercas que não tenha muros
 Onde iremos aprender
 A sermos construtores do futuro.

Abrir o encontro cantando uma música que faz referências às escolas do campo conseguiu chamar a atenção dos presentes, proporciona um momento de descontração e animação, mas, ao mesmo tempo, também estimula uma reflexão sobre a proposta de educação do campo que estava sendo trabalhada no Encontro das Rezadeiras e Parteiras, reforçando a importância de valorizar a “roda de saber”. Pude perceber que os educandos e as educandas presentes evocavam os versos da canção com certa naturalidade e pertença, foi uma ocasião de muita animação, com a atenção dos presentes sendo direcionada para o círculo que fora formado ao centro, composto pelas rezadeiras e parteiras junto aos educadores e educadoras. Na sequência, Ivaniza trouxe uma fala contextualizando a luta pela terra e por educação, reforçando a importância de considerarmos a história dos povoados, suas memórias, conquistas e ancestralidades. Como parte da mística de abertura, ela fez a seguinte reflexão:

Há momentos na história, em que todas as vitórias parecem fugir da gente, mas vence quem não desanima e busca em sua autoestima a força pra ser persistente. O tempo, o tempo passa lento, mas também passa com ele a glória do imperador. Quem tem as mãos de construir terá que levantar e decidir o dia de enterrar a dor. Erguer-se de todos os lugares para dizer que é hora de colher tudo o que se plantou. Gente, gente é como a água do mar, mesmo se movendo devagar, mostra no seu balançar que nunca se dobrou. Regando, regando o deserto da consciência e um novo ser nasceu, é hora de irmos em frente, companheiros e companheiras, todos nós somos os guerrilheiros que a história nos fez.

A mística foi encerrada com o hino do MST:

Vem façamos a nossa liberdade
Braços fortes que rasgam o chão
Sob a sombra de nossa valentia
Desfraldemos a nossa rebeldia
E plantemos nesta terra como irmãos!

Vem, lutemos punho erguido
Nossa força nos faz a edificar
Nossa pátria livre e forte
Construída pelo poder popular.

Braço erguido ditamos nossa história
Sufocando com força os opressores
Hasteemos a bandeira colorida
Despertemos esta pátria adormecida
O amanhã pertence a nós trabalhadores!

Vem, lutemos punho erguido
Nossa força nos faz a edificar
Nossa pátria livre e forte
Construída pelo poder popular.

Nossa força resgatada pela chama
Da esperança no triunfo que virá
Forjaremos desta luta com certeza
Pátria livre operária e camponesa
Nossa estrela enfim triunfará!

Vem, lutemos punho erguido
Nossa força nos faz a edificar
Nossa pátria livre e forte
Construída pelo poder popular

Pátria livre! Venceremos!

Ao final do hino do MST, todos bateram palmas e acomodaram-se nos assentos, alguns deles improvisados a partir dos bancos dos carros de linha, paus de arara que circulam nos povoados, outra parte dos jovens acomodara-se sobre os equipamentos da casa de farinha. Ivaniza encerrou a abertura afirmando que fazer educação do campo é construir a história. Na sua fala, remeteu a uma aula sem muros, onde os saberes ancestrais são parte do alimento dos povoados. Convidou a educadora Hilma, da ECFAB, para apresentar o propósito do encontro. Hilma fez uma contextualização do encontro e da relação dos saberes das rezadeiras e das parteiras com as escolas:

Então, nas escolas, todo mundo aqui sabe que nós temos alguns sistemas produtivos, a gente chamava também de vivências produtivas. Um deles são as plantas medicinais e crenças. Pensando nessa perspectiva da valorização, das plantas medicinais, do resgate delas, do uso delas no nosso dia a dia, a

gente tem esse sistema produtivo. E ele vai para além de todos os usos das plantas, porque ele envolve a questão das crenças, então nas crenças vem esses saberes ancestrais das benzedadeiras, das rezadeiras, das parteiras. [...] Então hoje, esse momento nosso aqui, junto com as escolas Francisco Barros, São José e Raimundo Irineu e com algumas benzedadeiras e rezadores das nossas comunidades é pra fortalecer essa nossa vivência com as plantas medicinais.

A fala da Hilma remeteu às experiências práticas do Campo Experimental que são trabalhadas em parceria e como atividades pedagógicas junto às escolas do campo do território. Nesse momento ela convida a mim, a Adilbênia e a Ana Valéria para nos apresentarmos e fazermo-nos presentes à roda de saber. Após a nossa apresentação, uma educadora da Escola Raimundo Irineu, Raimundinha, fez a seguinte fala:

Bom dia a todos e a todas. Eu acho que essa é a coisa mais linda que eu tô vendo hoje, esse momento de reencontro de todos nós. E assim, a gente parabeniza a organização por trazer essas pessoas tão importantes. A gente às vezes esquece que a gente tem pessoas que lutaram, que permanecem hoje na luta, que é quem conhece a nossa realidade desde o princípio. Aí a gente vê essas mulheres, aí vê essas outras que estão aprendendo com elas. E hoje aqui era pra estar uma pessoa, que é a minha vó, ela é muito conhecida na comunidade, na região. O nome dela é Maria Noêmia, mas a gente chama de Mãe Bia. Ela foi uma das primeiras parteiras aqui do assentamento, ela pegou muito menino, muita criança. E ontem eu falei com ela, e ela disse “eu tô muito cansada, muito cansada, mas se quiserem vir até mim, estou na minha rede, com meu cachimbo, esperando a visita das pessoas que quiserem vir até mim”. Ela não veio, mas veio aqui a minha mãe, que é uma pessoa que conhece essa realidade, essa história do assentamento.

Raimundinha é uma das primeiras educadoras do assentamento, e a fala dela reforça a apresentação que Ivaniza fez na abertura, sobre a importância dos saberes ancestrais na construção da história de luta do território. Lúcia, educadora e diretora da Escola do Campo São José, contribuiu contextualizando a realidade das escolas com a história do território:

Eu também tenho poucas palavras pra dizer, só gostaria de ressaltar o que muitas pessoas já falaram da importância que as pessoas têm na comunidade. E primeiramente nós temos que pensar quando nós não tínhamos os direitos garantidos, quando não se tinha estrada, quando não se tinha um hospital, acho que muitos de vocês nasceram pela mesma parteira. Quem aí nasceu pela mão de uma parteira? Que não deu tempo ou não tinha hospital. Levanta a mão aí! Então, assim, vocês veem, que muita gente aqui passou pela mão, veio ao mundo com a ajuda da mão de uma parteira. Daí a gente coloca essa questão muito importante pra nós, porque a gente diz assim: é um fato que muitas mulheres e tantos companheiros que às vezes passaram até a ser parteiros. E hoje a gente tem medo de sangue, tem medo da realidade, tem medo de fazer um chá, tem medo de plantar uma planta. Então, assim, que esse medo seja arrancado de nós, dessa juventude que quer construir um caminho novo, que a gente arranque esse medo. Se a gente, por exemplo, for transportar uma mulher pra ganhar neném, e se, no meio do caminho, essa mulher entrar em trabalho de parto. Que geração é essa que é capaz de desligar o carro, correr e se omitir da situação. Então é muito importante que nós estejamos preparados

para a ousadia, para nós ousarmos, para dizer que somos capazes de sacrificar a nossa vida, para que a nossa vida dê vida a outras pessoas. Isso também é uma luta, isso também é um jeito de falar e dizer, por isso que todo mundo aqui é importante. Tem uma coisa muito importante que é a crença, a crença que está presente na reza e no poder da cura, ela está totalmente ligada às nossas raízes ancestrais, a acreditar nas plantas medicinais, a acreditar nesse poder da medicina popular, isso é muito importante.

Ivaniza então pediu para que os educadores e educadoras se levantassem e se apresentassem para as rezadeiras e parteiras, informando o nome, a escola que atua e a disciplina que ministra. Ao fim das apresentações foi entoado um cântico de boas-vindas: “Que bom que você veio, que bom que você chegou. Esse nosso encontro mais alegre, mais bonito, agora vai ficar”. Depois, fez um chamado às turmas de educandos e educandas presentes, os quais, conforme as turmas eram chamadas, os jovens levantavam-se e batiam palmas.



Figura 28 – Encontro das rezadeiras e parteiras
Fonte: Acervo do autor

Ao fim das apresentações das turmas, Ivaniza fez uma reverência à mesa com seus muitos objetos trazidos pelas rezadeiras e parteiras e pediu para que elas se apresentassem. A primeira a falar foi a Dona Maria Bia, mãe da educadora Raimundinha e filha da Mãe Bia, depois foi Dona Maria que se apresentou e falou da importância da caridade. Dona Chiquinha, na sequência, expõe a emoção de ouvir a apresentação de Raimundinha:

Eu me emocionei quando ela se apresentou, porque ela, Raimundinha, e a minha filha, Lúcia, elas saíam daqui de madrugada pra pegar carona lá na pista e essas meninas sofreram muito no estudo delas e eu fico emocionada. E hoje graças a Deus, vocês tudo estudando numa escola dessas que nós temos aqui mesmo no lugar, passando até o dia na escola, isso é gratificante pra uma pessoa da minha idade ver, graças a Deus! Eu aqui na comunidade faço chá, fui agente de saúde dezesseis anos, graças a Deus e ainda hoje eu tenho saudade do meu trabalho. Eu já peguei muito menino na estrada, aqui no rio, aqui na minha casa, quando dava fé vinham me chamar, até ali no córrego uma criança nasceu e eu trouxe na minha saia. Essa menina tá por aí? Sei nem se ela tá aqui estudando. Isso é muito gratificante, eu com setenta e cinco anos, tá ainda nessa batalha, vendo acontecer a história da vida renovada. Muito obrigada!

Logo em seguida foi a fala de Dona Toíinha, que contou que fazia parte da Pastoral da Criança da igreja e sempre dizia que nunca ia “pegar menino”, fazer parto. Seu trabalho era realizar as visitas às mulheres grávidas dos povoados, dizia: “mulher, quando completar os nove meses, quando tu sentir qualquer dorzinha, a gente corre pro hospital”. Contou o dia que chegou na casa de uma mulher e teve que acompanhar o seu primeiro parto:

Meu Jesus, o que tá acontecendo aqui? Aí ela disse: é pra você pegar agora, aí eu disse: meu Deus, o que é que eu faço? Aí na mesma hora eu peguei a criança e gritei pra minha vizinha. E a minha vizinha veio e eu disse assim: pronto, peguei o neném, agora você corta o umbigo, aí ela disse assim: você já começou, então termine. Vou te ensinar como você faz. E eu fui lá, peguei a medida do dedo, tantos centímetros, e cortei o umbigo do menino. Então, eu sou pessoa para o que der e vier, na hora certa, né?

A apresentação de Dona Toíinha foi sucedida pela fala de Dona Maria de Jesus, que começou saudando as pessoas que levantaram a mão no momento que Lúcia perguntou quem tinha nascido pelas mãos de parteiras da comunidade e afirmou a importância em dizer que mulher é vida, e o sangue é a ressurreição. Ela relatou:

Eu queria contar muito essa história de que mulher é vida. E sangue pra mim é ressurreição. Sabe o porquê? Eu tive oito filhos e nunca precisei de hospital, nunca fui pessoa de dizer assim: eu posso fazer um pré-natal. Tive meus filhos, principalmente um eu tive sozinha e Deus, e eu foi que enfrentei esse sangue sozinho. Muito importante quando você diz que a mulher é vida, é água. E o sangue é a ressurreição, porque nós mulheres que enfrentamos sangue sozinho, um perigo, eu ainda tive oito e eu estou aqui contando a minha história. É muito importante. Se eu for contar a minha história é muito longa, mas lá na nossa comunidade eu não pego criança, mas eu trabalho na Pastoral da Criança e trabalho na nossa comunidade, lá na nossa igreja eu coordeno um grupo de homens. Eu sei que cada um de nós tem uma tarefa, nós mulheres e os homens também, nós começamos a nossa luta, cada uma tem uma história pra contar, uns mais difíceis e outros mais fáceis, mas tudo a gente enfrenta na vida da gente. Cada uma tem a sua tarefa a assumir, e cada uma tem a sua história a contar, e se eu for contar a minha história é muito longa, mas eu estou muito satisfeita de estar aqui hoje junto com pessoas que eu ainda não tinha visto. E eu também quero dizer que eu desejo a essas pessoas que lembrem dessas

palavras: “que mulher é vida, e sangue é ressurreição”. Principalmente pra essa juventude, essa juventude que era pra estar disposta a enfrentar a ressurreição que é o sangue, e a vida que é nós mulheres. Essa juventude tem que estar preparada como nós, quando começamos a nossa luta, fomos preparadas e quem preparou nós foi a nossa resistência, foi o nosso desejo, foi o nosso acreditar, nós acreditamos que temos um Deus que faz tudo por nós aqui, nós só faz quando ele determina. Essas são as palavras que eu tinha pra dizer a vocês, com muita satisfação, uma boa paz para todos aqui.

Na sua fala, Maria de Jesus tratou com muito respeito da importância das mulheres e do sangue, fazendo alusão ao renascimento, à ressurreição. Assim, ela se remeteu à sua trajetória de vida, quando ficou viúva com oito filhos pequenos após o assassinato de Francisco Araújo Barros, possibilitando que esse sangue representasse vida para todos os povoados, aludindo ao papel do sangue dos mártires, quando alguns companheiros tiveram o sangue derramado, a “vida ceifada”, para que os demais pudessem ter vida. Em sua exposição, remeteu-se novamente aos episódios de Luta pela Terra, direcionou a fala aos educandos e às educandas para que estejam preparados para dar continuidade à resistência diante da vontade de Deus.



Figura 29 – Maria de Jesus partilhando seus saberes no Encontro das Rezadeiras
Fonte: Adilbênia Machado

Além das rezadeiras e parteiras, estavam presentes no evento Seu Edmar e seu Raimundo, conhecido como Tio Dota. O primeiro se apresentou dizendo que estava feliz por reencontrar as pessoas do lugar, contando que estava morando em Fortaleza, mas que tinha um desejo de retornar a morar no território. O segundo, na sua exposição, mencionou o período que morou em Fortaleza, mas que estava satisfeito por voltar a morar na sua terra natal, e fez o seguinte relato:

Lá onde eu moro, nos Patos, chega gente qualquer hora da noite pedindo socorro. Eu curo de graça, não quero nada em troca. Chega gente chorando com espírito e vou rezar e o espírito sai e não volta mais. Jesus me deu esse poder de cura e onde eu ponho a mão, eu curo, qualquer hora da noite, da madrugada, onde eu ponho minha mão, minha mão tem peso para tirar aquilo que for preciso.

A próxima pessoa convidada a se apresentar foi a Irmã Wilza, da Comissão Pastoral da Terra – CPT, ela chegou durante a fala do Seu Dota e falou que vinha do sertão de Iguatu, parabenizando os presentes pela experiência e pela troca de aprendizados. Nesse momento, a educadora Neide expôs o seguinte:

Bom dia, companheiros e companheiras! Caros educadores, minha família que está aqui. Saber as histórias de vida, de testemunho, de benzedeiros, estão todos de parabéns por mais uma oficina, por mais um trabalho realizado. Eu quero agradecer a escola São José, da qual eu faço parte deste grupo, e agradeço a todos que estão compartilhando nesse momento. A minha comadre, o tio Edimar de Fortaleza que está aqui conosco, a comadre De Jesus, a viúva de um dos nossos mártires, companheira Toínha, a comadre Maria, também a todos, mães, educadores e educadoras, todos. Então eu parabenizo a todos por mais uma iniciativa de trabalho sendo realizado no nosso assentamento. Ontem eu havia ligado pra irmã Wilza, e eu não disse que tipo de oficina que ia ser realizada hoje. Mas tudo que a gente faz sempre é um aprendizado, é um ensinamento da gente passando para as nossas próximas gerações. Parabéns, e muito obrigado, muito obrigado a todos e que Deus abençoe. Domingo estamos juntos na nossa Caminhada dos Mártires. Muito Obrigado!

Esse primeiro momento do encontro foi composto pelas apresentações dos presentes, com o intuito de aproximar os educadores e as educadoras das escolas às pessoas que reavivam a memória e os saberes de cura do território. Ivaniza retomou a referência aos muitos objetos alocados sobre a mesa, mencionou os saberes que ali estão representados e ainda fez uma alusão às tantas outras pessoas que não puderam estar presentes. Ela retomou um pouco da história de Luta pela Terra, pelo direito de exercerem os saberes e complementou:

E assim, pessoal, aqui também era pra ter algumas pessoas que têm colaborado conosco nessa caminhada, que é a Mãe Bia, a mãe da Maria Bia, a companheira que, em todos os momentos, assim como o Tio Doca e a Tia Maria aqui, recebe pessoas em sua casa para curar. Eu a princípio ia lá pro

Sagui pedir cura lá pra mãe Bia, ela me cura e eu passo mais de três meses sem sentir nada. Às vezes, começa a querer voltar as dores de novo, e eu digo “já quero uma visita na mãe Bia”. Ela me dizia assim “tu só vem pra cá quando tá sentindo dor, né?”. Aí o que eu dizer que a Mãe Bia, esse registro muito importante que ela estivesse aqui, mas não está presente, mas nós estamos lembrando. A dona pastora, as nossas convidadas ali, a Madalena, Seu Antônio Dondon, esse pessoal dos saberes, o seu Américo. Quando não tinha farmácia nem nada, mas era a primeira pessoa que aplicava nossas injeções. Quem aqui já levou injeção pelo Seu Américo? Pronto, a gente já sabe que se dirigia diretamente pro seu Américo. E aí essas pessoas são importantes na nossa vida, na nossa comunidade, e a gente não pode perder essa identidade de valorar e cultivar essas pessoas. A tia Maria Feijão, a saudosa tia Maria Feijão, a mãe da companheira Toíinha. Tio Antônio Feijão que eu também cansei de ir pra lá tomar reza dele, pedir a benção, só em ele dizer “Deus te abençoe” eu já me sentia curada. O Seu Chico Dica. Essas pessoas, pessoal, que já se foram, a memória deles está sendo cultivada e está presente no nosso meio, no nosso dia a dia. [...] Então eu quero dizer pra vocês também que a nossa fé, ela é uma cura profunda. Naquela hora ela teve fé, e ele fez a oração dele. Eu queria convidar também a tia Rita, a educadora, que também tem vários saberes importantes, é a nossa radialista aqui da região. A companheira Ormindá, que chegou também agora, educadora. E o Marquinhos e o Márcio, que também está por ai. E registrar aqui também o companheiro filho da companheira Sandra, lá da Madalena, o companheiro esposo da companheira Mara, o companheiro Matheus Filho que também está aqui conosco. E, pessoal, nós viemos pra essa atividade nessa mesa, que tem uma série de ações, até a Maria me perguntou: “mulher, a gente vai compartilhar as nossas experiências?”, aí eu disse “vai contar”. Na hora que você for, você se apresenta, e aí eles se apresentaram, e na hora que você for falar da sua experiência, e a experiência da sua mãe é importante também, você vai contar sobre o segredo da medicação fitoterápica.

Na continuidade do encontro, Adilbênia foi convidada para falar da ancestralidade e os saberes, assim, ela utilizou as relações de parentesco para ilustrar como essa sabedoria é repassada e afirma a identidade a partir da história de cada um deles. Na sua fala, perpassou a dimensão das colonialidades e da resistência diária das tradições diante da violência decorrente da colonização. Reforçou, ainda, a importância de reconhecer que esses conhecimentos permanecem presentes no cotidiano dos povoados, ao afirmar que “a ancestralidade é muito maior, a ancestralidade é todos os saberes que perpassam de pai para filho. Os nossos bisavós, tataravós, a gente sempre tem uma história pra contar. E a história é conhecimento, história é saber”. A exposição de Adilbênia se congregou com a importância dada à história de Luta pela Terra, perpassada pelas falas das rezadeiras e parteiras. Para complementar o que havia dito e interpor uma reflexão contraditória, narrou um conto africano sobre a aranha Ananse:

Existe uma aranha que ela vivia em uma árvore bem alta na floresta. E essa aranha achava que era gente, e achava que era a pessoa mais inteligente do mundo, o nome dessa aranha era Ananse. Ananse, muito inteligente que era, ficou pensando: esse mundo é tão grande, mas tão grande. Deve ter alguém

mais inteligente do que eu. E a Ananse ficou muito preocupada, porque achava que o maior orgulho dela era ser a pessoa mais inteligente do mundo. E a Ananse, preocupada em o que faria para ser a pessoa mais inteligente do mundo, teve uma brilhante ideia. Saiu pelo mundo pedindo um pouquinho de conhecimento para cada pessoa que encontrava. E as pessoas riam de Ananse, zombavam de Ananse, e diziam que Ananse era meio louca né? “Por que que essa pessoa tá pedindo conhecimento?”. Mas ela continuava pedindo um pouquinho de conhecimento para cada pessoa que encontrava. E aí, voltando pra casa ela começou a ficar muito preocupada onde iria guardar aquele conhecimento, aquele grande tesouro, que era a coisa mais importante da vida dela. E aí ela viu uma árvore enorme, aí ela resolveu botar lá em cima daquela árvore. Ela colocou o conhecimento em uma cabaça e amarrou a cabaça na frente, quando ela amarrou a cabaça na frente, ela perdeu a mobilidade dos braços e das pernas, ela estava prendendo a cabaça, então ela não estava conseguindo subir na árvore e aí chegou um gurizinho tipo a Clarinha, bem sapequinha, e falou “o que você tá fazendo aí?”, aí olhou assim, “ah, eu tô querendo guardar o meu tesouro lá em cima dessa árvore”. A criança, esperta que era, olhou e falou, “mas não seria mais inteligente amarrar a cabaça nas costas e ficar com os braços e pernas livres pra subir na árvore?”, óbvio que isso era mais inteligente. O que os pais fazem com as crianças quando elas vão lá e dão uma liçãozinha para nossos pais? “Menina, não tá na hora de você ir pra casa? Sua mãe tá te chamando!”, mandou a Clarinha pra casa, amarrou a cabaça nas costas e subiu na árvore, quando ela chegou lá em cima, ela abriu a cabaça, foi soltando o conhecimento dela e falou “eu andei e andei nesse mundo querendo ser a pessoa mais sábia do mundo, e eis que hoje a minha filha, que é apenas uma criança, me deu a maior lição desse mundo”. Qual seria a maior lição desse mundo?

Dona Chiquinha respondeu que a lição que Ananse aprendeu “foi informar como era que ela podia botar o conhecimento pra não ser só pra ela”. Adilbênia concordou com Dona Chiquinha e afirmou que: “o conhecimento só existe se ele for compartilhado. Se a gente não compartilhar nosso conhecimento, ele não tem valor, não tem serventia”. Na continuidade, ela concluiu a história remetendo aos saberes que estavam representados pelos materiais sobre a mesa:

Todas as pessoas, independente da raça, de onde ela vem, independentemente da idade, se seja homem ou mulher, ela tem alguma coisa pra nos ensinar. É importante a gente saber que, quando a gente fala de ancestralidade, é entender que a ancestralidade, ela está aqui (colocando a mão sobre o peito) e que o conhecimento só existe em movimento. A ancestralidade não é só nosso passado, é esse passado que tá fortalecendo esse nosso presente. Acho que foi a senhora que falou da importância dos jovens estarem aqui, eu acho que eu sou jovem de vez em quando, é da gente se entender e nos fortalecer para continuar essa luta e continuar aprendendo e compartilhando nossos saberes. Nesse sentido, eu queria passar pra essas pessoas maravilhosas (rezadeiras e parteiras), porque com certeza elas têm muitos saberes pra compartilhar com a gente e nos dizer um pouquinho dessa mesa, um pouquinho...

A primeira rezadeira a falar foi Dona Maria Bia, que se dirigiu até a mesa, pegou uma lamparina e afirmou:

Vim contar um pouco da nossa história, mas primeiro eu vou falar disso aqui (lamarina). Que hoje muitas pessoas usam pouco isso aqui, muitas pessoas usam pouco. Quando falta energia as pessoas usam vela, mas antes de eu explicar isso aqui eu vou explicar uma coisa pra vocês, juventude, eu nasci pelas mãos nem foi só de uma parteira, que minha mãe conta, foi de três. Porque minha mãe começou a sofrer, que a gente diz assim, aquela linguagem daquele tempo, ela começou a sofrer com uma parteira, essa parteira não resolveu. Mandaram buscar outra e assim foi três. Veio Dona Chiquinha, Dona Maria e a finada tia Maria, que ela era parteira. E aí se valeu de que? Promessa. Uma fez uma promessa, outra fez outra e outra fez outra. Aí fizeram uma promessa que, se eu nascesse em paz, o meu nome ia ser, se fosse mulher, era Expedita, se fosse homem Expedito, o Santo Expedito. E assim eu nasci e botaram meu nome de Expedita. Já a outra não gostou, porque fez uma promessa pra São Francisco e a minha mãe, pra não desgostar as três, disse “eu vou botar de Maria e depois bota o restante”, aí botaram Maria Expedita. Quando foi eu que tive a minha primeira filha, passei oito dias sofrendo. Oito. Essa moça aqui. Foram várias promessas também, duas parteiras. Veio a comadre Damiana e aí passou cinco dias e nada da Raimundinha nascer e eu toda inchada, morre não morre. Ai ela disse “só fico aqui se for mais outra”, aí mandaram botar a finada Maria Santana que vocês conhecem, passaram oito dias e com oito dias a Raimundinha nasceu. Foi várias promessas. Teve a promessa do São Raimundo Nonato, que se fosse mulher era Raimunda e se fosse homem era Nonato, Raimundo Nonato, e foi assim que a Raimundinha nasceu já com nome. Eu não gostei desse nome, mas como foi promessa eu vou botar, mas, por favor, chamem Raimundinha. E assim tá aqui a Raimundinha, foi oito dias, o pior do sofrimento dos sofrimentos, não queiram saber o que foi que eu passei. Quando foi no terceiro filho, isso aqui, pessoal, a gente sofria e não tinha energia, pessoal, a gente sofria era com essas luzinhas aqui acesas, pra cima e pra baixo correndo com ela, ia pra sala, ia pra cozinha, pra onde fosse, era com uma luzinha dessa aqui na mão. Quando foi no terceiro filho que eu tive, quando eu tive a menina, deu hemorragia muito grande que eu nem vou contar pra vocês o tamanho dessa hemorragia que deu e o que foi que a parteira disse? O povo tudo correndo e chorando... “não chore nem tenha medo, porque quando eu saí de casa...” que a comadre Damiana, você sabe, que quando ela vinha assistir a gente, ela trazia aquela oração dela, ela rezava na casa dela, se desse certo, ela ia. Quando chegava lá, dava tudo certo. Se ela rezasse a oração três vezes, ela dizia “não vou”. Ela dizia pra pessoa “não vou” e a pessoa dizia “porque você não vai?”, é porque eu não tô boa, é porque não ia dar certo o parto, a pessoa morria. Ela dizia assim, na hora que me deu essa hemorragia muito grande, ela dizia assim “não tenha medo, acredite em Deus, porque tudo vai dar certo e com uma garapa de açúcar” e assim fizeram uma garapa de açúcar bem forte e trouxeram pra mim, olhe pessoal, eu tomei e estancou. É assim, as nossas histórias pra hoje, pra essa juventude, eles acham estranho demais, porque a pessoa passar vários dias com criança pequena em casa doente e com uma luzinha dessa, é muito estranho, né? Uma lamarina dessa que hoje muitas pessoas não usam e quando uma pessoa, nós, vou falar pouco porque tem muitas pessoas aqui que também vão dizer. Quando nossos filhos adoeciam pequeninhos, a gente fazia pra dor de barriga era um chá dessa plantazinha aqui, o nome é? É hortelã. A gente botava hortelã com cebola branca, toda mulher nessa época tinha guardado pra fazer chá porque criança sofria muito de dor de barriga e quando a criança nascia o que as parteiras faziam? Pegavam a criança, enrolava no pano, acendia um cachimbo bem forte e quando acabar faz vucu, vucu, vucu solta uma fumaça ao redor do umbigo da criança e pronto, com isso elas diziam assim “não vai inflamar, não vai ter nenhum problema, pode

cuidar do seu filho” e quando tinha algum problemzinho que dava, a gente ia lá naquelas... no mato... os nossos maridos, que a gente não tinha casa de tijolo, era casa de taipa e tinha naquelas forquilhas de pau ferro, tinha assim um pozinho, a gente ia lá, tirava aquele pó daquela forquilha e botava no umbigo da criança e num instante sarava. Essa é a nossa história, pessoal.

Dona Maria Bia continua falando de alguns saberes: explicou como a sua mãe fez para curar o umbigo das crianças utilizando de oração e de uma linha vermelha; comentou acerca das muitas outras rezas de cura que ela realiza; conta que aprendeu apenas três delas e que quando as faz, sempre dá certo, são elas: “Tomar sangue de palavra, curar de frieira e de queimadura”; afirmou também que ainda quer aprender a reza para curar o umbigo e a da “engasgação”; informou que sua mãe é sempre procurada para curar qualquer tipo de engasgado e que vinham pessoas de outras cidades para se tratar com a Mãe Bia. Além da fala de Dona Bia, outras pessoas falaram aleatoriamente dos poderes de cura de Mãe Bia, reforçando o poder que ela tem na comunidade.

O dia do encontro das rezadeiras e parteiras também foi o dia do aniversário da educadora Neide, por isso, ao final das declarações sobre a Mãe Bia foi feita uma comemoração na qual todos cantaram, parabenizando a aniversariante. Neide agradeceu a homenagem fazendo referência ao encontro: “Viva todos nós aqui reunidos. E é muito bom aniversariar com uma mesa dessa toda enfeitada. A mesa de parto, a mesa dos fitoterápicos. A mesa das energias. A mesa das curas. Fico muito agradecida”.

Nesse momento, Ivaniza informou que parte dos estudantes ia precisar sair do encontro, em decorrência dos transportes e da necessidade de deslocamento dos demais que ficaram na escola, reforçando que todos os educadores e as educadoras ficariam presentes. Ela se dirigiu à mesa e pegou o banquinho de Dona Toíinha, dizendo: “Eu queria apresentar pra vocês agora o saber e o fazer de uma pessoa, que inclusive foi a parteira que me pegou”, indicando ainda muitas outras pessoas presentes no encontro que tiveram o parto feito por ela utilizando aquele banquinho. Contou do dia em que Dona Toíinha foi convidada por um médico de Itapipoca para fazer uma capacitação sobre parto e que, diante do reconhecimento da técnica do banquinho na realização dos partos naturais, o médico a presenteou com um kit, contendo uma mala com uma bacia, tesoura e outros objetos utilizados para fazer o parto. Ivaniza então dirigiu-se à mesa e expôs a mala aos presentes, relatando que ela fazia os partos sem ter esses instrumentos e que, após a capacitação, continuou realizando os partos com o banquinho na comunidade e utilizando os instrumentos. Explicou que Dona Toíinha colocava a mulher na esteira feita com palha de carnaúba, utilizava um lençol para cobrir e aguardava no chão a criança nascer.



Figura 30 – Mala e equipamento trazidos por Dona Toíinha
Fonte: Acervo do Autor

Ivaniza continuou, revelando que a primeira vez que a parteira utilizou os equipamentos da mala, que recebera de presente, foi acompanhada pela enfermeira Chica Regada, mas que continua utilizando a técnica do banquinho até hoje. Por fim, ainda relatou da técnica utilizada por Dona Toíinha quando a criança estava “atravessada” e tinha dificuldade para nascer nos povoados:

Teve muitas mães que passaram dificuldades na hora do parto, inclusive, pessoal, parto em que a criança estava atravessada. Vocês já ouviram falar, né? Aí, quando chega no hospital hoje, o médico diz assim “não, essa criança pra nascer agora tem que ser cesariana” aí taca logo uma cesariana na mulher e tira a criança e ela não. Ela, além de fazer o parto, ainda fazia uma oração que a criança se ajeitava, ela mesma ajeitava a criança tocando na barriga da mãe e aí a criança nascia. Nascia com dificuldade, teve muitos que nasceram com dificuldade, nascia bem roxinho já de tanto passar do... mas ela utilizava isso aqui, isso aqui, pessoal, era a tesoura de segurar a tripa do cordão umbilical da criança, ela tinha outra tesoura de cortar. Aqui nesse material, ela colhia os objetos do parto, cortava o umbigo da criança, colocava aqui dentro. Tinha alguns problemas que ela guardava alguns materiais do parto aqui dentro, mas ela tinha gaze, tinha o material pra ir limpando bem direitinho e fazia todo esse trabalho. Então esse é o kit da mala dela.

Nesse instante, Dona Chiquinha pede a palavra e fala das dificuldades que também enfrentou na hora de fazer os partos, citando as crianças que nasciam separadas da placenta:

Eu quero dizer a oração que ela rezava quando as mulheres ganhavam neném que não tinha a placenta logo, né, aí ela dizia assim, ela pegava com essa tesourinha e dizia

“minha santa margarida, nem tô prenha, nem parida, quero ser de vós favorecida” aí rezava um Pai Nosso e uma Ave Maria. Rezava três vezes e assim que ela terminava, a mulher desocupava.

Na continuidade da roda de saber, foi sugerido às mulheres presentes que falassem um pouco das ervas e medicamentos que estavam sobre a mesa. Ivaniza, nesse momento, contextualizou com o trabalho que é realizado nas escolas dos povoados, onde se desenvolvem os cultivos de plantas medicinais e o preparo dos fitoterápicos, buscando sempre associar os saberes tradicionais aos conhecimentos ensinados na escola. Nesse instante, a Dona Maria de Jesus pediu a palavra e disse:

São poucas palavras sobre os remédios caseiros, né? Como findou aqui na apresentação do parto, então eu queria contar pra vocês que quem dá dom a gente é Deus. Porque hoje, muitas pessoas, muitas mães confiam muito é nos médicos e nesse tempo nós não tinha médicos, mas Deus sempre dá um dom a cada um de nós, de sabedoria, pra gente acudir cada um dos necessitados que estão necessitando de saúde naquele momento. Eu lembro que, todo mundo sabe, que a minha mãe, ela é uma mulher que todos os partos dela tinham perigo, problema de hemorragia e eu lembro que um dia ela estava com 14 dias que perdia sangue, aí veio uma parteira e disse “A criança ainda tá viva, mas tá atravessada e ela tá perdendo sangue, aí a tia, que nesse tempo nós chamava os mais velho era tia, aí eu toda aflita, era menina réia, falei “tia, o que é que a gente faz pra mamãe ficar boa?” “não sei, minha filha, tem que ser o médico porque a criança tá atravessada, tá com 14 dias que perde sangue” aí eu saí pra cozinha, fogueira a lenha, acendi o fogo aí falei “ó pai do céu, me mostra um meio, um remédio pra minha mãe parar essa perda de sangue” Aí me deu assim um entendimento, eu fiz um café amargoso, nesse tempo papai cuidava de gado e nós fazia muita manteiga de leite insosso, aí eu fiz café amargoso, botei um pouquinho na xícara, aí botei duas colheradas de manteiga e levei pra ela. Foi mesmo que sangue de cristo... justamente mas porque eu fiz o pedido. Aí ela morreu bem velhinha, mas não de parto e nem de perda de sangue. Por isso que eu digo, é a gente pedir as coisas com fé e pedir a quem pensa na gente. Muitas vezes a gente não tem fé e nem sabe a quem pedir, a gente morre à míngua, mas tendo fé e sabendo quem tem pra dar a gente, a gente não morre à míngua. Então, é isso que eu queria dizer nas minhas palavras, sabe? Porque sobre chá e essas coisas aí, as meninas vão dizer, porque é muitas coisas, como eu já falei, é um monte de história pra gente contar, mas a gente tem que contar pouco a pouco e mostrar aquilo que a gente já passou na vida da gente e hoje tá pra contar a história. É por isso que a gente tem que pedir sabedoria a Deus pra, num momento de aflição, a gente pedir pra ele dar aquela memória, aquela sabedoria de um chá, de uma erva e assim a gente salvar a vida de qualquer companheiro. Então meu muito obrigada.

Os diálogos sobre as plantas medicinais continuaram, sempre fazendo alusão às ervas que estavam dispostas sobre a mesa, e as partilhas eram ouvidas com muita atenção pelos educadores e pelas educadoras na roda de saber. Durante todos os momentos houve uma troca de saberes entre os presentes, uma exaltação dos muitos saberes presentes, sempre permeada por perguntas e situações em que tais medicamentos foram eficazes. Dona Maria então expôs uma narrativa valorizando as ervas medicinais:

Bom, minhas irmãs, primeiro de tudo, nós sabemos que antes do conhecimento de hospitais, nós recorriamos era a nossas ervas medicinais e hoje as pessoas estão perdendo essa tradição, em vez de fazer um chazinho, as pessoas buscam logo é os hospitais. Lembrando que os remédios do hospital, muitas vezes sai do seu quintal. Então o que tá faltando hoje pra nós é darmos continuidade a essa cultura, que nós não perca essa coisa tão boa que nos sustentou até agora, né, a comunicação, o conhecimento. Porque todos nós hoje seja aquela criança, porque nós não somos sábios o tanto que não tenha nada a aprender, nem somos tão analfabeto que não tenha alguma coisa para ensinar, então, uma das coisas que eu peço é não esqueça suas raízes, veja o seu passado, veja como é que ele tá sendo desenvolvido hoje, você, mamãe, você, professor, que leva pras escolas, vivencia cada dia essa experiência, para que nós no futuro, porque hoje meus irmãos, esse daqui, você faz um chazinho, você sabe de onde ele veio, você sabe como ele foi cultivado, né, com adubo orgânico, trabalha com água potável, né, com adubo natural. Esse remédio, vamos supor que aqui tem um remédio da farmácia, você compra um remédio da farmácia aí tem lá, fabricado no ano de 2010 e válido até 2018, então meus irmãos, isso garante que aqui teve um produto muito perigoso para combater, para dar sustentabilidade a esse remédio durante tantos anos. Hoje como é que os laboratórios estão fazendo, eles estão produzindo remédios tão fortes, capaz de combater um tumor ou uma doença grave em você, mas eles estão gerando outras doenças. Olhe, agora há poucos dias eu encontrei uma pessoa que estava se tratando de uma doença, de uma bactéria, e ele era bem magrinho, aí de repente ele tava bem forte, os peito grande, eu fui e disse “meu irmão, tu engordou demais”, “gordura nada, minha irmã, é o remédio que eu tô tomando”. Então aquele homem pensava que tava se tratando mas ele tava era adquirindo outra doença, porque ele não acredita muito nos nossos remédios caseiros. Então é uma das coisas que eu peço aqui e eu recomendo a toda minha comunidade, na minha igreja, como pastoral da criança, que nós não esqueça as nossas raízes, porque às vezes um chazinho de casa evita que você chega lá no hospital, né, e muito obrigada.



Figura 31 – Maria de Jesus, Hilma, Dona Maria e Dona Chiquinha
Fonte: Ana Valéria

O encontro resultou em muitas partilhas de saberes, uma forma de multiplicar essa sabedoria tradicional para os públicos da escola e ainda de reforçar o apreço à história dos povoados. Conforme as mulheres apresentavam seus conhecimentos e suas memórias, pessoas presentes procuravam se consultar com as rezadeiras, pedir receitas e solicitar rezas de curas. O encontro foi destinado principalmente às mulheres, porém nos relatos alguns homens dos povoados também realizavam as rezas e curas. Nesse encontro, estava presente apenas o Tio Dota, que, logo no princípio, afastou-se para efetuar uma reza de cura em Ana Valéria, pesquisadora convidada para o encontro, ocasião na qual ambos se afastaram da roda de saber, ficando em um espaço próximo à casa de farinha. Esse fato fez com que o Tio Dota não participasse das discussões da roda de saber, porém proporcionou à Ana Valéria uma experiência diferenciada e, conforme seus relatos, um bem-estar para o mal que estava sentindo.



Figura 32 – Tio Dota rezando em Ana Valéria
Fonte: Acervo do autor

Eu e Ana Valéria estávamos hospedados na mesma casa. Ao final da tarde do dia do encontro, recebemos a visita do Tio Dota, cujo propósito era visitar Ana Valéria para saber do estado espiritual e dar continuidade aos procedimentos de cura. Mais cedo, após o final do encontro, em conversa com Dona Chiquinha, ela me relatou que Seu Dota era uma das pessoas “espirituais” do lugar e que tinha um grande poder oriundo dos encantados, indicando ainda tantas outras pessoas dos povoados que também traziam essa relação com a espiritualidade relacionadas àquela terra. Após os cuidados do Tio Dota a Ana Valéria, aproximei-me dele no intuito de buscar entender um pouco mais sobre o relato de Dona Chiquinha. Quando o inquiri sobre o poder de curar, ele me respondeu que ele mesmo não tinha poder nenhum, tudo que fazia estava ligado às “forças divinas” e quem realizava as curas era Deus. Na conversa, falou de muitas situações que essa força divina o auxiliou a ajudar outras pessoas e a se proteger de muitos inimigos, associando a batalhas espirituais os inúmeros conflitos pela Luta da Terra no território.

Existiam muitas plantas medicinais expostas sobre a mesa. A princípio, fiquei na expectativa de ouvir as narrativas e utilidades de cada uma delas, mas, com o passar do tempo, percebi que para isso seriam necessários vários dias, em virtude da quantidade e dos muitos saberes presentes naquelas histórias. Entre as ervas, estavam muitos outros vidros e embalagens com os medicamentos prontos, em especial uma garrafa de óleo de batiputá, sobre o qual Ivaniza fez a seguinte explanação:

Então, pessoal, essa medicação que tem nesse vidro aqui é óleo de batiputá. O batiputá é uma planta nativa da região, inclusive tem muito nas chapadas, né, Dona Maria? Ela tem uma semente bem pequenininha que você junta em torno de 10 quilos dessa semente, e após fazer o óleo, apurando, ela dá apenas um litro de óleo e 10 quilos de semente, é muita semente, certo? Então, bota pra cozer na água e a semente vai soltando óleo, diluindo o óleo, e a gente com uma peneirinha, uma bacia, uma colherzinha, a gente vai coletando o óleo e colocando em outro recipiente. Esse óleo que foi coletado, cada óleo junto lá, cozido, ele vai sendo coletado em outro recipiente, após coletar e ver que a semente não está mais dando nenhum óleo, você pega aquela semente que tá lá, que cozeu, isso aqui quem faz é a Dona Sulina do Córrego das Moças, eu estive uma manhã inteira com ela, ela fazendo o óleo de batiputá e eu presenciando, aí eu perguntei “Dona Sulina, e a semente que ficou cozida que não tem mais óleo, eu faço o que com ela?”, “minha filha, se não quiser jogar fora ou enterrar, você coloca ela num burquinho, faz um buraco, coloca ela e plante uma planta, que aquela planta vai fluir muitos frutos bonitos, inclusive flores” que é pra não desperdiçar a semente, porque ela tem os outros ingredientes que é importante para terra que também servirá de adubo após ter soltado o óleo.

Nos povoados do Território da Libertação, esse óleo é bastante conhecido e utilizado por suas propriedades medicinais e alimentícias; por isso, durante o encontro, muitas

peessoas apresentaram os seus relatos sobre a utilização e a eficácia nos tratamentos com tal azeite. Esse saber é amplamente difundido e também trabalhado nas atividades práticas da escola. Enaltecendo o período de colheita dos frutos do batiputá e buscando dar visibilidade ao trabalho de extração do óleo, realizado na sua maioria pelas mulheres dos povoados, ocorreu, no começo do ano de 2019, o “I Seminário da Cultura do Batiputá: Resgate e Fortalecimento dos Saberes Ancestrais”, oportunidade em que as formas de utilização desse insumo foram partilhadas como atividade do Campo Experimental do território. No seminário, algumas educadoras apresentaram os resultados das pesquisas dos trabalhos científicos associados ao batiputá, fazendo um comparativo com os saberes tradicionais dos povoados. No encontro, Ivaniza declarou:

Aí esse óleo que está num recipiente, que foi colhido, ele vai para um pouquinho da temperatura do fogo, para apurar o óleo, e aqui tá aqui o óleo, pessoal? Ele fica bem verdinho, você percebe a cor dele, e o que é que a gente já tem comprovado hoje, de pesquisas científicas nas universidades, nós já temos alguns materiais, de professores, pesquisadores, tem artigos científicos, tese de doutorado, num é, Cosma? A Cosma tava até falando que tem uma tese de doutorado sobre o óleo de batiputá, que nós também vamos conhecer essa tese ainda, vamos conhecer essa educadora, na UFC.

No encontro das parteiras e rezadeiras, os diálogos sobre a utilização dos óleos se estenderam da medicina à culinária. Algumas delas expuseram sobre a mesa pequenos vidros contendo variadas banhas, cada uma delas associadas a algum tratamento: recomendou-se a utilização da banha das galinhas caipiras para tratar resfriados e a banha de pato para infecções nos ouvidos, por exemplo. Outros relatos também expuseram alguns saberes sobre variedade de banhas extraídas dos variados pescados do território, confirmando a existência de uma próxima relação entre a utilização dessas banhas como condimentos alimentares e o seu uso medicinal. Em uma das falas anteriores, Dona Maria de Jesus falou da utilização da manteiga do leite de vaca e como ela ajudou a aliviar as complicações do parto de sua mãe. Outras exposições se referiram à banha de alguns animais nativos encontrados no território, como o teju, o cururu, a aruanã, o jacaré. Sobre o jacaré, Ivaniza declarou o seguinte:

Aí aqui na comunidade foi pego dois jacarés, um jacaré, a galera já tinha abatido o bichinho, o bichinho já estava morto, aí eu pedi a banha do jacaré, esse jacaré bem gordinho, aí eu diluí e fiz três, tá aqui, ó, vidrinhos desse aqui de óleo de jacaré. Um eu já usei, mas foi num inchaço. Tava muito inchada a perna do menino, ele desmentiu a perna num jogo e tava muito inchada. Aí eu disse “vou testar o óleo do jacaré”, assim como nós já testamos, né, mamãe, a banha da aruanã que alguém já deu pra nós. Aí pessoal, passei na perna do menino, ele disse assim “tia Ivaniza, venha cá, me diga qual foi aquele remédio que você passou na minha perna”, disse que já tava conseguindo pisar no chão, aí eu “leve o restante do vidro”, porque segundo um rezador acolá me disse que a gente não pode dizer pra pessoa o que é não, é só depois que a

pessoa ficar curada, aí eu disse “leve a garrafinha, chegar lá, você amorna de noite e passa na sua perna”, tá aí o rapaz bonzinho. Aí no mês passado ele me chamou e disse “tia Ivaniza, a mamãe quer porque quer o nome do remédio que a senhora me deu aquele dia, o nome daquela banha naquele vidro”, aí eu disse “meu filho, é a banha do jacaré”. Inclusive ontem teve outro jacaré pego na comunidade e eu perdi a banha.

Quando surgiu essa relato sobre o abate do Jacaré, Dona Maria de Jesus perguntou se havia guardado a casca do animal, explicando que a casca torrada, moída e passada na peneira era um excelente remédio para cansaço, forma local de se referir à asma, quando utilizado como rapé. Em outra intervenção, Seu Edimar relatou que utilizou a pele da moela da galinha caipira, seca, moída e peneirada, também como rapé para o “estalecido”, sendo complementado por outra pessoa que realmente a pele da moela cura rinite e sinusite.

Entre algumas educadoras, surgiu a discussão sobre a relação entre a indústria cosmética e a utilização de óleos e hidratantes e como existe uma desvalorização dos saberes tradicionais. Exemplificaram com o crescente comércio do óleo de coco, o alto valor desse insumo nas feiras e a divulgação de suas propriedades pelos meios de comunicação. Essa discussão se estendeu para o tema da apropriação dos muitos saberes tradicionais associados à medicina popular por parte das indústrias associadas ao agronegócio. Hilma citou um exemplo:

Aí se a gente for ver é porque serve pro cabelo, serve pra questão da saúde, e é um saber ancestral das mulheres e é aí onde vai a questão do agronegócio, eu queria até colocar isso, porque, assim, a gente falou hoje dessa história, dos saberes ancestrais e tudo, mas a gente tem o agronegócio em relação a essa questão de se apropriar, se apropriam do saber popular, dá um negócio diferenciado e as pessoas “aí que tudo”. Eu escutei uma amiga, eu num vou contar o nome dela não, mas ela chegou lá em casa e disse assim “mulher eu passei óleo de rícino no cabelo”, “valha, óleo de mamona”, aí ela “óleo de mamona?”, eu “sim, é óleo de mamona, meu bem, as mulheres passavam óleo de mamona no cabelo” aí o pessoal dos cosméticos vão e dizem “ah, é óleo de rícino, é muito chique, óleo de coco é muito chique”, e, gente, é um saber nosso e a gente num valoriza.

O final do encontro das rezadeiras e parteiras se deu com uma oficina para preparar a farofa de gergelim. O gergelim é cultivado tradicionalmente por muitas famílias do território, o seu plantio no aceiro dos roçados garante proteção às demais culturas agrícolas. Uma educadora da escola explicou que a planta em crescimento funciona como fungicida natural, fazendo o controle de insetos que se alimentam dos fungos das plantas durante o seu desenvolvimento.



Figura 33 – Dona Chiquinha preparando a farofa de gergelim no final do encontro
Fonte: Acervo do autor

O gergelim é utilizado como alimento pelas famílias do território, e ainda apresenta outras funções medicinais, acerca do qual Ivaniza relatou:

Eu vou falar aqui também agora do gergelim, né? O gergelim que a mamãe ralou, coando num pano pra fazer nosso mingau, né, mamãe, que era nosso leite, num era, Toínha? [...] aí ela tinha o gergelim em casa, aí pisava o gergelim, tirava o leite e fazia o mingau pra criança, lembrando, pessoal, que essa criança, ela nunca teve problema de cansaço, nunca teve gripe, nunca teve nenhum tipo de doença e foi a mais criada com óleo de gergelim. Então, além de ele ser um remédio pra cansaço, pra gripe, ainda é um alimento saudável.

Hilma complementou a fala da Ivaniza, reforçando as propriedades do gergelim:

É só uma questão em relação ao gergelim, porque, assim, aqui na comunidade, em quase todos os roçados, ele é plantado nos aceiros, que é justamente pra delimitar. O que é que ocorre, ele é um alimento que é parte da nossa história, a farinha do gergelim, mas a gente hoje usa mais como medicamento, como remédio, a gente não utiliza ele no dia a dia como alimento, ele é riquíssimo em cálcio, ele é anti-inflamatório, ele é antibactericida, inclusive, na época em que eu estava grávida dessa menina aqui, foi na época que eu conheci o óleo de gergelim através do Pedro Jorge, que é um agrônomo muito antigo aqui no estado, e eu com a garganta inflamada, não podia tomar antibiótico e ele disse “tome o óleo de gergelim”, os agricultores do Choró produziam já. Esse óleo começou a desinflamar a minha garganta, pronto, não precisei desinflamar

mais nada. Quando eu chego aqui, que o gergelim pra fazer o óleo já não é uma coisa tão fácil, encontro o batiputá, Dona Chiquinha me dá o óleo de batiputá. Depois disso eu larguei o óleo de gergelim e fui pro de batiputá, por quê? Porque ele é maravilhoso, ele também é anti-inflamatório, é antibactericida.

O encontro se encerrou com muitas manifestações de agradecimento, muitos abraços e muitas demonstrações de afeto entre as mulheres, Hilma falou:

Então, assim, é só a gente ter essa atenção em relação a esses saberes, a gente tá repassando, a gente tá usando, porque não adianta nada só a gente falar. Tem que fazer o uso diário deles e ter essa resistência. A questão das plantas medicinais, pessoal, ela é uma resistência nossa, a indústria farmacêutica tá aí, só trazendo a alopatia e a gente tem uma dor de cabeça e vai lá na farmácia, né, compra, aí só fortalecendo, e aí, com essa conjuntura que nós estamos tendo agora é que ela está mais fortalecida ainda, aí tem que ter só esse cuidado de fazer realmente uso e de passar à frente.

Na sequência, Ivaniza fez uma fala de encerramento convidando as mulheres a levarem os seus saberes para uma exposição que ocorreria em Itarema:

Então, pessoal, é isso, eu acho que nós conseguimos, temos outros medicamentos, tem outras coisas que a gente consegue adquirir aqui ao nosso redor que a gente deve valorizar mais. Aí agora, o que é que tá acontecendo, vai ter uma feira de exposição em Itarema, eles tão pedindo que esses saberes sejam coletados, tipo assim, quem fabrica o óleo de coco, o leite da janaguba, creme de arruda e outros fitoterápicos pra levar, explicar as formas de como é, acompanhado também da receita, falando como é que faz e como usar, que nem eu fiz aqui com o batiputá, para podermos difundir esses conhecimentos na feira em Itarema.

No final do encontro, a pedido de Ivaniza, fomos deixar a Dona Maria de Jesus em sua casa, no assentamento vizinho, Canaã Melancias. No percurso, Dona Maria de Jesus foi narrando as mudanças que ocorreram no lugar após a conquista da terra, ressaltando a importância de preservação dos cajueiros e agradecendo pela terra não ter se tornando um monocultivo de coqueiros, fazendo uma analogia à conquista da terra frente às investidas da Ducoco e do Padre Aristides para expulsarem as famílias do território. No caminho, ela nos mostrou o local onde morou e nasceram todos os seus filhos na época que assassinaram Francisco Barros, indicando um pau d'arco que ainda existe no local, rodeado por cajueiros.



Figura 34 – Local da casa de morada de Dona Maria de Jesus e Francisco Barros
Fonte: Acervo do autor

Ao chegarmos na casa de Dona Maria de Jesus, ela nos convidou para entrar e nos dirigimos à cozinha. Da porta era possível avistar no quintal algumas de suas filhas e netas que estavam trabalhando em uma casa de farinha, beneficiando as mandiocas. Em seguida, serviram-nos as tapiocas que estavam sendo feitas naquela hora, acompanhadas de café. Uma de suas filhas, ao nos cumprimentar, perguntou se fazíamos parte do MST, falando da importância desse movimento na luta pela terra do território. Maria de Jesus falou que tem filhas e netas que são militantes do MST, citando uma delas que atua no Rio Grande do Sul e é assentada lá.

Ao retornarmos para o povoado da Barbosa, Ivaniza narrou a história de assassinato de Francisco Araújo Barros. Ela explicou que era comum os homens dos muitos povoados se reunirem em mutirões para o preparo dos roçados e que, no dia 12 de agosto de 1987, estavam todos trabalhando em uma área próxima ao povoado de Patos, quando chegaram atirando muitos pistoleiros que estavam a mando do Padre Aristides. Contou que depois, por conta dos depoimentos, descobriram que o assassino de Francisco Barros o degolou com a foice que ele

utilizava no trabalho, justificando que havia dado um tiro nele e o degolou para não ser identificado, afirmando que agiu a mando do Padre Aristides. Por fim, mencionou que o atirador era morador do povoado de Patos e que até hoje o Padre Aristides nunca foi julgado, por alegar que contratou os homens para amedrontar os trabalhadores, e não para matá-los.

No mesmo dia do encontro das rezadeiras e parteiras, combinei de ir com Ivaniza no dia seguinte ao Porto dos Barcos, local onde queríamos buscar os peixes para o almoço da 17ª Caminhada dos Mártires.



Figura 35 – Ivaniza no Porto dos Barcos escolhendo os peixes do mar.
Fonte: Acervo do autor



Figura 36 – Ivaniza no Porto dos Barcos negociando os peixes dos currais.
Fonte: Acervo do autor

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Território da Libertação foi fonte da minha interpretação sobre a minha experiência ao observar e participar das vivências produtivas e criativas do Campo Experimental. Dentro desse Campo Experimental, encontro o Cajueiro do Saber e, junto a ele, a Escola do Campo de Ensino Médio Francisco Araújo Barros. O cajueiro é o marco de encontro do “passado” com o “futuro”. Na história de criação do Campo Experimental, encontro uma relação entre a história dos movimentos sociais e uma espiritualidade herdeira de uma ancestralidade e de pertença à terra, narrativas que são entrelaçadas por episódios da histórica Luta pela Terra. Envolta na devoção à Nossa Senhora da Libertação, existe uma ancestralidade presente nas raízes dos cajueiros, o que me possibilitou presenciar também uma comunidade, um comungar coletivo de um projeto popular, que se articula em torno de uma educação popular, uma educação do campo.

Pretendi, através dessa pesquisa, demonstrar como ocorre o diálogo dos saberes dentro do Campo Experimental do Território da Libertação, do qual a Escola do Campo de Ensino Médio Francisco Araújo Barros faz parte. O Campo Experimental é uma ação coletiva que agrega uma cosmologia em comum por meio de uma articulação em prol de objetivos partilhados. Identifiquei, nas associações dos muitos saberes, elementos que representam os fatores de unidade em meio às diversidades, de coesão social. Dentro desse mesmo Campo Experimental existe, entre os povoados que o congregam, uma identidade comum ligada às raízes ancestrais simbolizadas pelos cajueiros e à afirmação étnica indígena. Para além dessa identidade, congregam um objetivo comum em torno da *Libertação* e da soberania sobre as terras. Portanto, o principal elo de coesão nas construções dos saberes através do Campo Experimental está ligado à Luta pela Terra e suas múltiplas simbologias.

Procurei descrever, por meio das minhas interpretações, como ocorrem as ações do Campo Experimental, pelo menos aquelas que presenciei durante o trabalho de campo dessa pesquisa. Tenho a convicção de que não estou apresentando um organograma cristalizado e imutável, tampouco uma descrição completa das muitas sociabilidades presentes nessa experiência de educação popular. Entretanto, busquei expor ao máximo as minhas percepções relacionadas a esse encontro de saberes. O próprio desenvolver do Campo Experimental é permeado por inúmeras invenções e adequações metodológicas criativas, de acordo com as muitas outras interferências recorrentes sobre o fazer e o produzir entre os povoados. A afirmação de uma identidade comum ligada a uma ancestralidade e a uma Pertença à Terra

apresenta-se como um símbolo da cultura local durante a construção e a reinvenção de estratégias de sobrevivência.

A experiência de escrever essa dissertação transborda para além das palavras já apresentadas nos textos: para mim, foi um retomar dos vínculos com os sujeitos presentes nas sociabilidades do Território da Libertação. O vivenciar a costa, essa dinâmica de vida que integra o campo ao mar. Junto a eles, os múltiplos significados presentes em uma identidade permeada pela relação com a terra me possibilitou aprender e refletir sobre as afetividades presentes em um ideal de coletividade. Traduzir essa coletividade por meio das minhas interpretações foi uma tentativa de dar resposta a uma questão inicial, que estabeleceu o ponto de partida: Como dialogam os saberes do Campo Experimental? Identifico um ideal construído através de uma ideia de Bem Comum, muito próximo da interpretação apresentada por Alberto Acosta quando nos apresenta o “Bem Viver” (2010).

Nesse sentido, procurei, através das narrativas, reconstruir alguns marcos históricos que são tecidos nas dinâmicas contemporâneas do território. Reconheço que conhecer um pouco da história de ocupação desse território e das mobilizações sociais no entorno da Luta pela Terra ajudaram-me a compreender melhor as motivações das ações do Campo Experimental, as quais procurei demonstrar nesse estudo.

Uma questão que talvez não tenha ficado expressa nessa dissertação refere-se aos sinais diacrônicos que poderiam ser mobilizados nos contextos políticos de afirmação étnica, contudo, a trajetória política do território é pautada pela qualidade de vida, bem como pela liberdade de trabalhar e de socializar entre os muitos povoados, em uma relação direta com a soberania, ancestralidade e pertença à terra. Outras inúmeras inquietações surgiram nessa pesquisa, algumas até tão instigadoras quanto a que me motivou inicialmente, dentre as quais destaco a relação de coesão e devoção envolta no referencial espiritual da Nossa Senhora da Libertação.

Os dados apresentados nesse trabalho são representativos no tocante ao período histórico que estamos vivenciando, um período que considero de grandes avanços tecnológicos e nítida estratificação social. A pesquisa foi perpassada, ainda, por momentos políticos eleitorais que de certa forma reconfiguram algumas unidades e coesões, ampliando as discussões e os organogramas sociais para além do território estudado. Apesar de ter dados sobre as interferências desse período histórico nas sociabilidades, conduzi essa dissertação dando ênfase às percepções gerais relacionadas ao diálogo dos saberes do Campo Experimental.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial: 1500-1800**. 7ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- DIAS, Plínio Rogenes de França; VERAS, Clédia Inês Matos. A intencionalidade política do ato educativo na educação popular no campo. In: FIGUEIREDO, João B. de Albuquerque; VERAS, Clédia Inês Matos; LINS, Lucicléa Teixeira (orgs.). **Educação Popular e movimentos sociais: experiências e desafios**. Fortaleza: Imprece, 2016.
- ALENCAR, Francisco Amaro Gomes de; SAMPAIO, José Levi Furtado. O espaço agrário Tremembé. In: SAMPAIO, José Levi Furtado; SOUZA, Maria Salete de; VERISSÍMO, Maria Elisa Zanella. **A Comunidade Tremembé: meio ambiente e qualidade de vida**. Fortaleza: INESP, 2002.
- BÂ, Hampaté A. A Tradição Viva. In: VERBO, J-KI. **História geral da África**. São Paulo: Ática, 1987.
- BARBOSA, Andrea. Fotografia, narrativa e experiência. In: Barbosa, Andrea; CUNHA, Edgar T.; HIKIJI, Rose Satijko G. (orgs.). **A experiência da imagem na etnografia**. São Paulo: Fapesp/Terceiro Nome, 2016.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BATISTA, Maria do Socorro Xavier. Educação do Campo: Da luta dos movimentos às políticas. In: FIGUEIREDO, João B. de Albuquerque; VERAS, Clédia Inês Matos; LINS, Lucicléa Teixeira (orgs.). **Educação Popular e movimentos sociais: experiências e desafios**. Fortaleza: Imprece, 2016.
- BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma Teoria da Prática**. São Paulo: Ática, 1983.
- BRANDÃO, C. R. **Educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável: Território Vales do Curú Aracatiaçu – MDA/SDT/Fortaleza: Instituto Agropolos do Ceará**, 2011.

BORGES, Jóina Freitas. **Sobre os Areais dos Tremembés da Tapera (CE):** Arqueologia, memória e luta. Natal: Anais da Reunião Brasileira de Antropologia, 2014.

BRITO, Ricardo José Braga Amaral de. **A luta camponesa e a repressão durante a Ditadura empresarial-militar (1964 -1985).** Rio de Janeiro: Revista Habitus, 2015.

CALDART, Roseli Salete. **Pedagogia do Movimento Sem Terra:** escola é mais do que escola. Petrópolis: Vozes, 2000.

CALDART, R. S. Educação do campo. In: CALDART, R. S. et al (Org.). **Dicionário da Educação do Campo.** São Paulo: Expressão Popular, 2012.

CALDART, Roseli Salete; ALENTEJO, Paulo. **MST, universidade e pesquisa.** São Paulo: Expressão Popular, 2014.

CANCLINE, N. G. **Culturas Híbridas.** São Paulo: EDUSP, 2003.

CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito.** São Paulo: Ed. Livraria Duas Cidades, 1971.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico.** Rio de Janeiro: TB, 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CAVALCANTE, Jon Anderson Machado. **A espiritualidade nas relações intergeracionais dos Tremembé em Itarema - Ceará.** (Tese de Doutorado). Fortaleza: UFC, 2016.

CLASTLES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado.** Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1973.

DAMASCENO, Cosma dos Santos. **Contribuições e Desafios da Escola do Campo Francisco Araújo Barros para construção do projeto de agricultura camponesa do MST - Ceará.** (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: UFSC, 2015.

DEBERT, Guita Grin. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth(org.). **A aventura antropológica.** São Paulo: Paz e Terra, 1986.

DIAS, Plínio Rogenes de França; VERAS, Clédia Inês Matos. A intencionalidade política do ato educativo na educação popular no campo. In: FIGUEIREDO, João B. de Albuquerque; VERAS, Clédia Inês Matos; LINS, Lucicléa Teixeira (orgs.). **Educação Popular e movimentos sociais:** experiências e desafios. Fortaleza: Imprece, 2016.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: PAULUS, 1989.

FIGUEIREDO, João Batista Albuquerque; LIMA, Deyseane Maria Araújo. **Ser Criança Tremembé: Significações da infância no contexto indígena.** Teresina: Rev. FSA, 2017.

FIGUEIREDO, João Batista Albuquerque. **Educação Ambiental Dialógica: as contribuições de Paulo Freire e da cultura sertaneja nordestina.** Fortaleza: UFC, 2007.

FIGUEIREDO, João Batista Albuquerque. **A perspectiva eco-relacional e a educação intercultural no entrelaçar de afetos: a descolonialidade do saber com foco na sustentabilidade ambiental.** Florianópolis: ARIC, 2009.

FIGUEIREDO, João B. de Albuquerque; VERAS, Clédia Inês Matos; LINS, Lucicléa Teixeira (orgs.). **Educação Popular e movimentos sociais: experiências e desafios.** Fortaleza: Imprece, 2016.

FILHO, Carlos Studart. **Aborígenes no Ceará.** Fortaleza: Instituto do Ceará, 1965.

FONTELES FILHO, José Mendes. **Escola e autonomia entre os Tremembé de Almofala/CE.** Educação em Debate (CESA/UFC), Fortaleza: v. 2, n.38, p. 170-177, 1999.

_____. **Subjetivação e Educação Indígena.** 1ª. ed. Fortaleza/CE: Edições UFC, 2015.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** São Paulo: Ed. Global, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. **Pedagogia do Oprimido.** São Paulo: Paz e Terra, 2010.

GALDINO, Marcos. A submergência tapuia. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória.** Rio de Janeiro: Contra Capa. 2011.

GASKELL, George (Org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.** Petrópolis: Vozes, 2002.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GLIESSMAN, Stephen R. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável.** Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2005.

GOMES, Alexandre Oliveira; VIEIRA NETO, João Paulo. **Museus e Memória Indígena no Ceará: uma proposta em construção.** Fortaleza: SECULT, 2009.

GONDIM, Juliana Monteiro. **Não tem caminho que eu não ande e nem tem mal que eu não cure: narrativas e práticas rituais das pajés Tremembés.** (Dissertação de Mestrado) Fortaleza: UFC, 2010.

- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Ed. Companhia da Letras, 1955.
- HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1996.
- LEITE, Maria Amélia. Resistência Tremembé no Ceará – Depoimentos e vivências. In: PALITOT, Estêvão Martins (Organizador). **Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**. Fortaleza: Ed. SECULT/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.
- LITTLE, Paul Elliot. **Ecologia Política como etnografia: um guia teórico e metodológico**. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 2006.
- LUSTOSA, Isis Maria Cunha. **Os povos indígenas, o turismo e o território** [manuscrito]: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará. (tese de doutorado). Goiânia: UFG, 2012.
- NASCIMENTO, Adir e CALDERONI, Valéria. **Saberes tradicionais indígenas, saberes ocidentais, suas intersecções na educação escolar indígena**. Joaçaba: Visão Global, 2012.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1976.
- MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1983.
- _____. **Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- MARCUS, George E. **O que Vem (logo) Depois do “Pós”**: o Caso da Etnografia. Revista de Antropologia, Vol. 37, 1994.
- MATTOS, Beatriz Helena Oliveira de Mello. **Educação do campo e práticas educativas de convivência com o Semi-árido: a Escola Família Agrícola Dom Fragoso** (tese de doutorado). Fortaleza: UFC, 2010.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Edições70, 2006.
- MENEZES NETO. Antonio Julio. **Igreja católica e os movimentos sociais do campo: a Teologia da Libertação e o movimento dos trabalhadores rurais sem terra**. Salvador: Caderno CRH, 2007.

MOREIRA, Afonsina Maria Augusto. **NO NORTE DA SAUDADE**: Esquecimento e Memória em Gustavo Barroso (tese de doutorado). São Paulo: PUC, 2006.

MOREIRA, Ágio Augusto. **O Cajueiro**: vida, usos e estórias. Fortaleza: A. A. Moreira, 2002.

MOTA, MARIO, **O Cajueiro Nordestino**. Recife: Instituto de Educação de Pernambuco, 1954.

MOTA, Mario. **O Cajueiro Nordestino** (3ª edição). Recife: Fundação de Cultura, 1982.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. **O ossuário da "Gruta-do-Padre" em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional XIV-XVII 1938-1941, 1942.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de. **Torém**: a brincadeira dos índios velhos. Reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembé de Almofala. (dissertação de mestrado). Fortaleza: UFC, 1997.

_____. **O encanto das águas**: a relação dos Tremembé com a natureza. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

ONU. **Declaração das nações unidas sobre os direitos dos povos indígenas**. Adotada em 13 de setembro de 2007 durante a 61ª sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas. Nova York, EUA: Organização das Nações Unidas, 2007.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

PALITOT, Estêvão Martins (Organizador). **Na mata do sabiá**: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Ed. SECULT/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

PARREIRAS, Carolina. Não leve o virtual tão a sério? Uma breve reflexão sobre os métodos e convenções na realização de uma etnografia do e no on-line. In: CUNHA, Flávia M.; DULLEY, Iracema; FERIANI, Daniela M. (orgs.). **Etnografia, etnografias**: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico. São Paulo: Annablume/ FAPESP, 2011.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. São Paulo: Horizontes Antropológicos, 2014.

PEREIRA, Arliene Stephanie Menezes. **A dança do Torém dos Tremembé de Itarema-CE**. Fortaleza: Anais Humanidades: Entre fixos e fluxos, 2011.

PEREIRA, Franderlan Campos. **Ecologia da Caatinga** (monografia). Fortaleza: UECE, 2011.

_____. **Os saberes Tremembé e a resistência cultural no território do Curú e Aracatiáçu – Itarema – CE**. Redenção: Semana Universitária UNILAB, 2017.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. **A grandeza índia no Ceará**. Coedição com a Secretaria de Cultura do Estado do Ceará - SECULT. / Thomaz Pompeu Sobrinho; Floriano Martins [organizador e prefaciador]. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social; In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Organizadores). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIVY, Raymond; CHAMPENHOUDT, LucVan. **Manual de investigação em ciências sociais**. Petrópolis: Vozes, 2005.

RATTS, Alecsandro J. P. **Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará**. (dissertação de mestrado) São Paulo: USP, 1996.

_____. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009.

_____. **Os povos invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará**. S/L, 1997.

_____. **Almofala dos Tremembé: a configuração de um território indígena**. S/L, 1999.

RIBEIRO, Darcy. **UIRÁ saiu à procura de Deus**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1974.

_____. **Configurações Histórico-Culturais dos Povos Americanos**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira S.A, 1975.

_____. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Eleomar dos Santos. **Ditos e feitos dos troncos velhos tremembés de Almofala-CE: saberes que brotam da terra, do céu, dos rios e do mar** (tese de doutorado). Fortaleza: UFC, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Organizadores). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Organizadores). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Os jesuítas, a catequese e a questão da administração das aldeias no período colonial**. NATAL: ANPUH, 2013.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da catequese a civilização: colonização e povos indígenas na Bahia**. Cruz das Almas: UFRB, 2014.

SILVA, Jose de Souza. **Construindo caminhos decoloniais para o Bem Viver: Alternativas de ou alternativas ao desenvolvimento?** Juazeiro: VII Workshop Nacional de Educação Contextualizada para a Convivência com o Semiárido, 2017.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto. **Aldeamentos indígenas: O “lócus” da cultura de contato**. Belém: III Reunião dos Antropólogos do N/NE, 1993.

_____. **Vilas de índios no Ceara Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino**. Campinas: Pontes, 2005.

_____. O Relatório provincial de 1963 e a expropriação das terras indígenas. PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2011.

SOUZA, Maria Salete de. A ocupação da área e o povo Tremembé. In: SAMPAIO, José Levi Furtado; SOUZA, Maria Salete de; VERISSÍMO, Maria Elisa Zanella. **A Comunidade Tremembé: meio ambiente e qualidade de vida**. Fortaleza: INESP, 2002.

_____. A identidade e a cultura dos Tremembé de Almofala; In: SAMPAIO, José Levi Furtado; SOUZA, Maria Salete de; VERISSÍMO, Maria Elisa Zanella. **A Comunidade Tremembé: meio ambiente e qualidade de vida**. Fortaleza: INESP, 2002.

TADDEI, Ângela. **Sobre a Escrita Etnográfica**. Rio de Janeiro: Ed. Revista Aurora, 2012.

URIARTE, Urpi Montoya. **O que é fazer etnografia para os antropólogos**. Ponto Urbe, 6, dezembro, 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. **Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará**. (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: UFRJ, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O Nativo Relativo**. Rio de Janeiro: Mana, 2002.

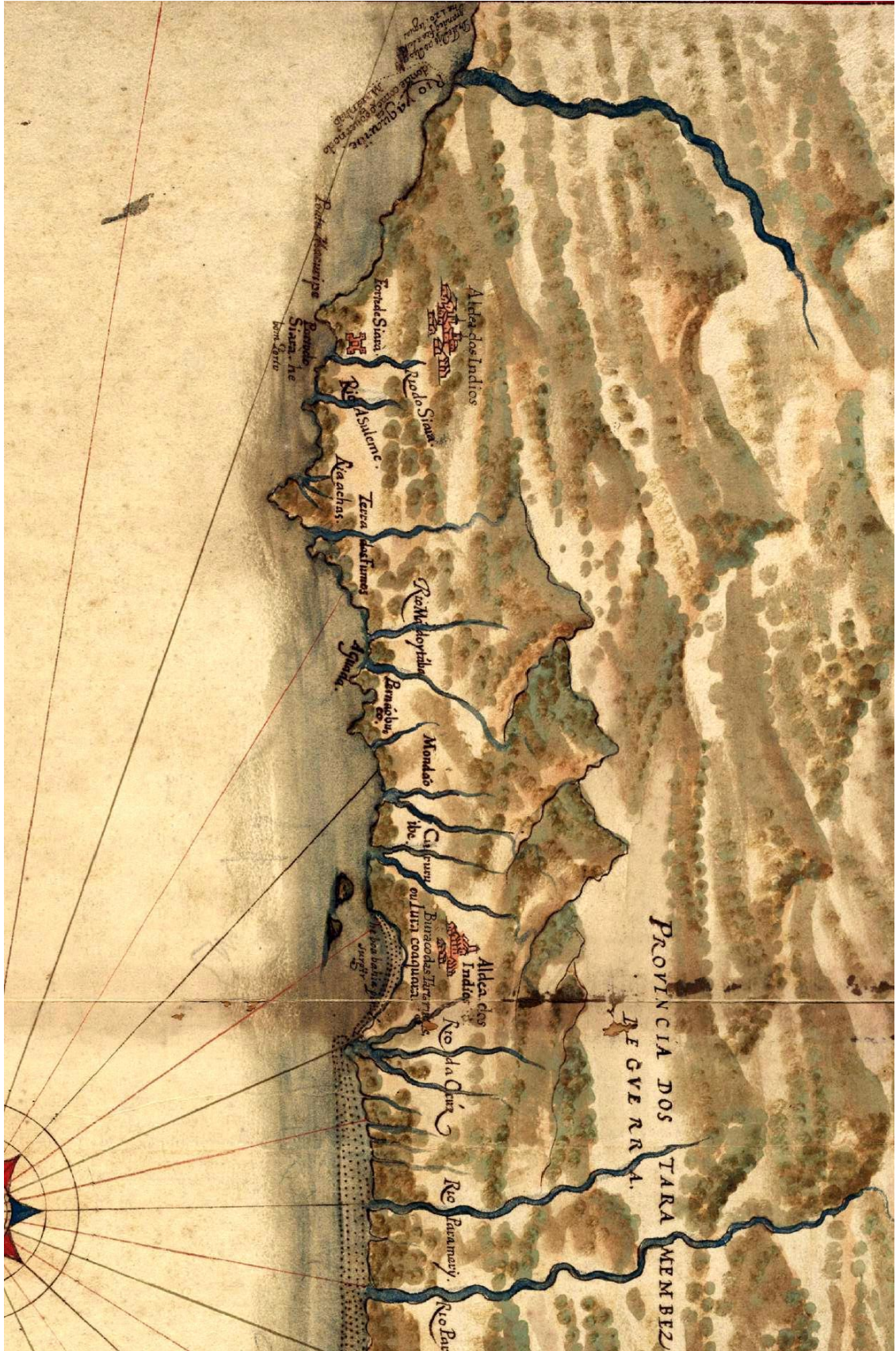
WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – TREMEMBÉ - Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Trememb%C3%A9> – 12.09.2018 23:30

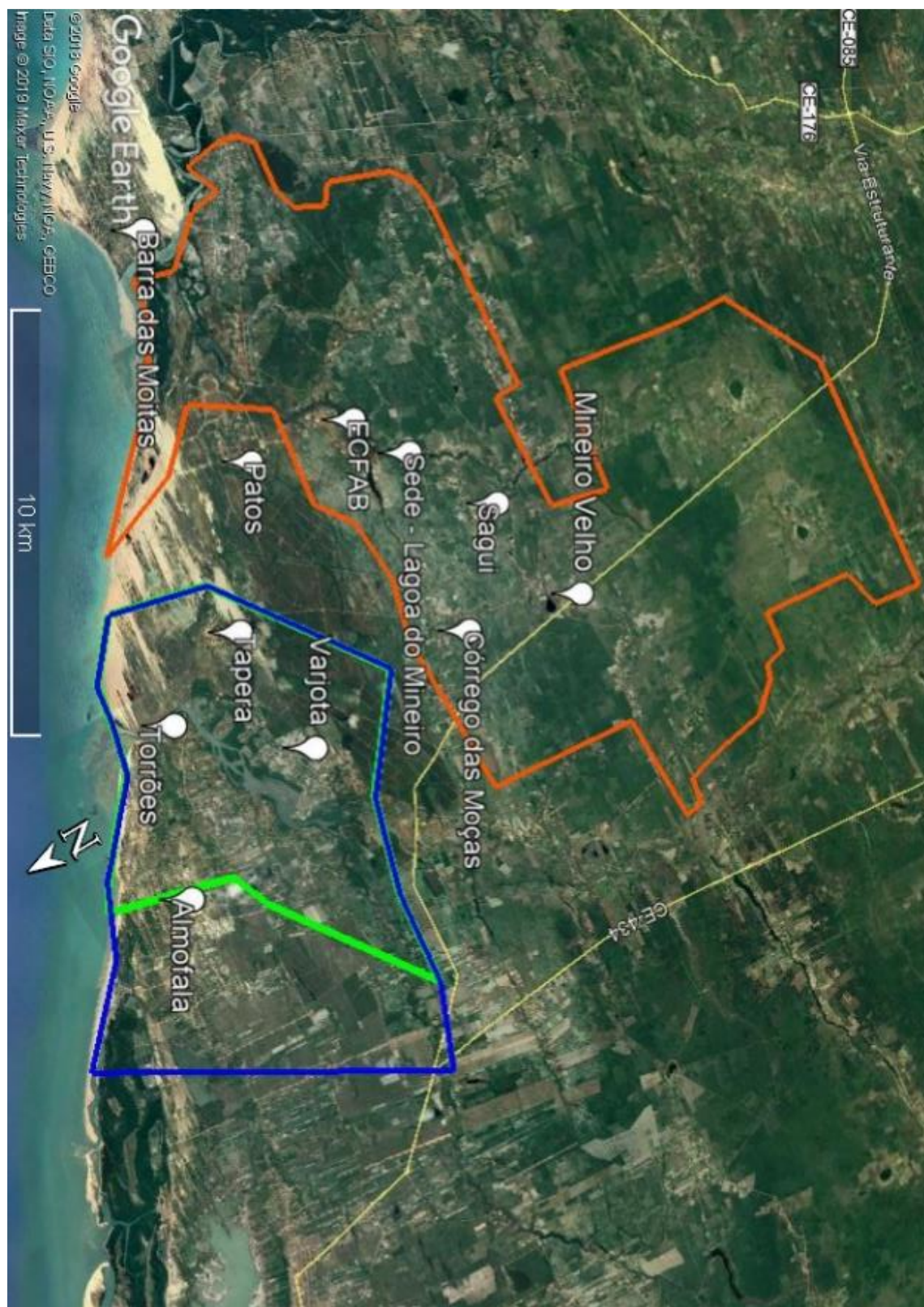
Canções de Libertação – 2014 - Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fchHJ2mjFq8> – acesso em 16 de agosto de 2018.

7. ANEXOS

7.1 1 - Mapa da costa do Ceará em 1629 – Albernaz.



7.2 2 - Mapa – Povoados do Território da Libertação

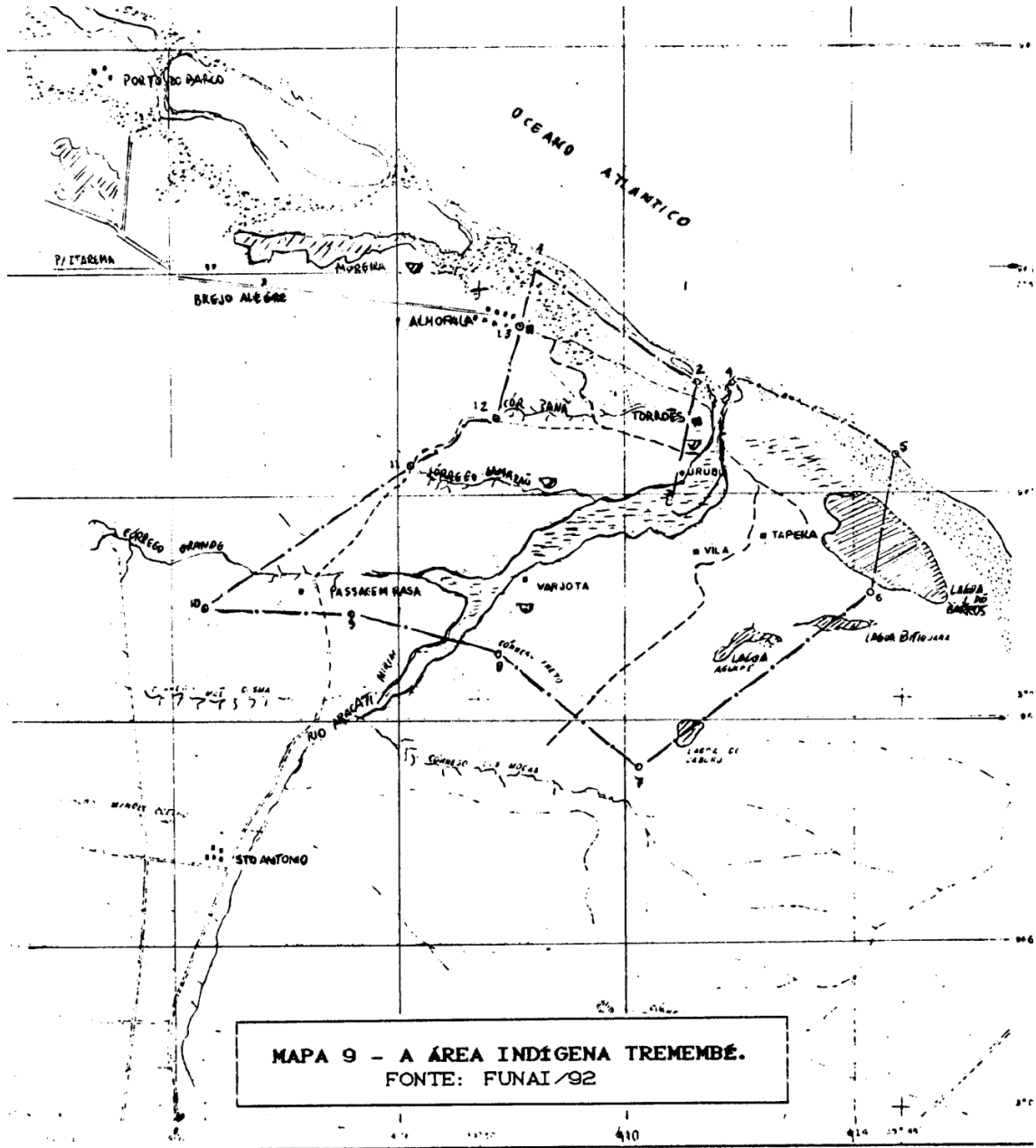


Linha Vermelha: Perímetro da área dos assentamentos

Linha Azul: Terra do Aldeamento

Linha Verde: Limite da área indígena Tremembé


7.3 Mapa – A ÁREA INDÍGENA TREMEMBÉ – FUNAI 92



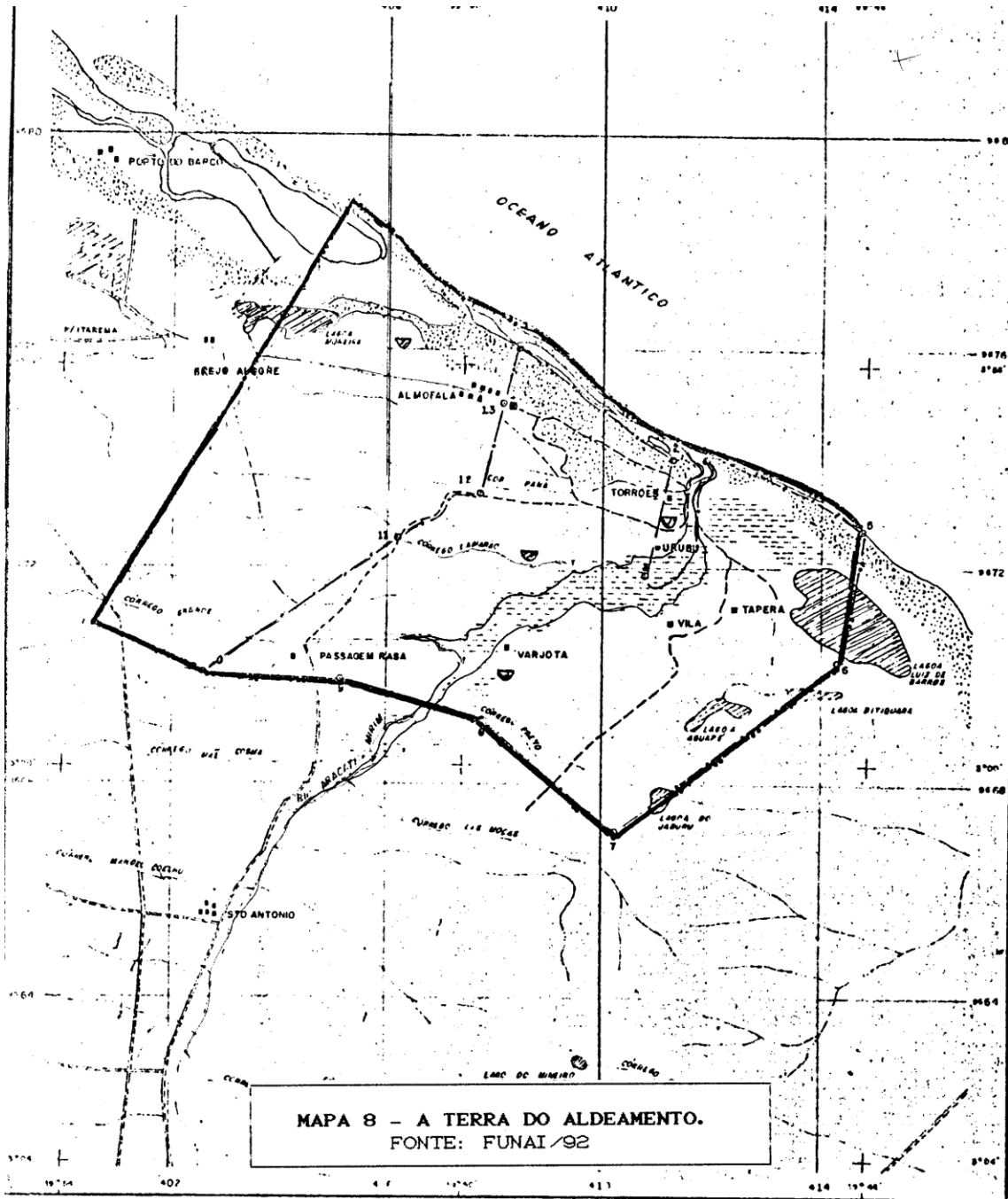
MAPA 9 - A ÁREA INDÍGENA TREMEMBÉ.
FONTE: FUNAI/92

SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDÍGENA IDENTIFICADA
- PONTO DEFINIDOR DE LIMITES
- JORUJA
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- ALAGADO
- ÁREA
- ADONIA SEM TAVIMENTAÇÃO
- EDIFICAÇÕES


 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF	
ÁREA INDÍGENA TREMEMBÉ	
DISTRITO: ITAREMA	PLANTA DE IDENTIFICAÇÃO
MUNICÍPIO: ITAREMA	DATA: 4 988 ha PERÍMETRO: 37 Km
UF: CE BR: JOÃO PESSOA	ESCALA: 1 400 000 DATA: 08 / 10 / 92
<small>ELABORADO POR: [] REVISADO POR: [] VISTO POR: []</small>	<small>PROJETO: [] DATA: [] MI: [] DI: []</small>

7.4 Mapa – A TERRA DO ALDEAMENTO – FUNAI 92



SINAIS CONVENCIONAIS

- LIMITE APROX. MARCAÇÃO DE SEMARIA
- TERRA INDIGENA IDENTIFICADA
- PONTO DEFINIDOR DE LIMITES
- IGREJA
- CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- ALAGADO
- AREIA
- RODOVIA SEM PAVIMENTAÇÃO
- EDIFICAÇÕES
- SÍTIO ARQUEOLÓGICO

 <p>MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF</p>			
<p>ADMINISTRAÇÃO</p> <p>ÁREA INDIGENA TREMEMBÉ</p>		<p>PLANTA DE IDENTIFICAÇÃO</p>	
<p>MUNICÍPIO</p> <p>ITAREMA</p>		<p>ÁREA</p> <p>4 900 ha</p>	<p>PERÍMETRO</p> <p>37 Km</p>
<p>UF</p> <p>CE</p>		<p>ESCALA</p> <p>1:100.000</p>	<p>DATA</p> <p>08/10/92</p>
<p>CIDADE</p> <p>JOÃO PESSOA</p>		<p>PROJEÇÃO SV</p>	<p>SISTEMA CARTOGRAFICO</p> <p>M-508 e M-519</p>
<p>TÉCNICO RESPONSÁVEL PELA DEFINIÇÃO DOS LIMITES</p> <p>AUREANA V. SOARES BACH. EM GEOG. (UNICAMP)</p>	<p>TÉCNICO RESPONSÁVEL PELA IDENTIFICAÇÃO DOS LIMITES</p> <p>JOÃO ED. BRINER ENGR. DE ENGENHARIA CIVIL (UFPA)</p>	<p>VISTO</p> <p>CHEFE DO DEPT.</p>	<p>PORTARIA Nº</p>

7.5 Notícias sobre episódios da Luta pela Terra no Território da Libertação

Jornal O POVO. 17.03.82

Conflito de terras provoca clima de tensão em Itarema

Posseiros revelam violência e recorrem à Polícia Federal

É tenso o clima no município de Itarema (distante cerca de 240 quilômetros de Fortaleza) em consequência do conflito pela posse da terra que há meses se arrasta na localidade denominada Patos e onde está encravada a fazenda Lagoa do Mineiro, desapropriada para fins da reforma agrária. A luta pela área, travada entre trabalhadores rurais e homens a serviço da empresa Duóco fez mais vítimas nos últimos dias, desencadeando insegurança às famílias dos posseiros que, agora, reivindicam a presença da Polícia Federal para contornar a situação.

Os episódios da semana passada — quando um agricultor foi assassinado a bala e em seguida degolado a foice — foram transmitidos, ontem, ao secretário da Segurança Pública do Estado, José Renato Torrano, em telex enviado pelo superintendente estadual do INCRA, Francisco Edson Filho. No comunicado, transcrito de denúncias formuladas pelos agricultores que atualmente trabalham na fazenda, Teófilo aponta o padre Aristides Sales como um dos responsáveis pela sucessão de confrontos armados na área.

PRISÕES
Em julho passado, segundo o relato de Teófilo, a Superintendência de Polícia Federal no Ceará tomou conhecimento da insegurança reinante na fazenda por conta da presença de homens armados, amedrontando os posseiros e suas famílias. Os pistoleiros, segundo consta nas investigações, trabalhavam para o padre Aristides e para a Duóco. A Polícia, alertada para o fato, promoveu uma devassa na região, conseguindo prender Juvenal Zacarias de Sousa, Silvestre e mais dois homens cujos nomes não foram revelados. Contudo, no dia seguinte eles foram postos em liberdade, reconhecendo as ameaças contra os agricultores.

CHACINADO
Na última quarta-feira o conflito entre as partes terminou na morte do rurícola Francisco Araújo Barros, chacinado a bala e degolado em seguida na presença de outros trabalhadores que juntamente com ele realizam serviços na fazenda em regime de mutirão. Um dos homens que presenciou a cena foi "Chico Vêrio", morador da Fazenda dos Patos, propriedade situada vizinha à

FOTOS ARQUIVO



Teófilo recebeu as denúncias contra o padre Aristides

didos por tiros vindos de dentro da mata. Além de causarem a morte de Francisco Barros, os pistoleiros ainda feriam gravemente Antônio Alonso de Castro, José Eduardo e outro conhecido por Moacir. Terminada a saravada de balas os atiradores desapareceram.

IDENTIFICADOS
Na denúncia transmitida a Torrano, as autoridades do INCRA bem como as famílias dos posseiros revelaram os nomes dos homens que supostamente a serviço do Padre Aristides e da empresa Duóco invadiram a fazenda na última quarta-feira e mataram Francisco Barros. Os pistoleiros foram identificados como: Francisco Luiz Tavares, Manoel Luiz Tavares, Zacarias Manoel de Sousa, Juvenal Zacarias de Sousa, Silvestre, Antônio Gomes, João Vicente Ferreira, Pedro Viana de Sousa e João Calorino.

Os responsáveis pela morte, contudo, segundo o telex, continuam ferozmente, muito embora, ontem, em contato com O POVO, policiais da Delegacia de Polícia do Acaraú, a mais bem equipada e próxima da área em litígio, tenham informado que não participam das buscas no sentido de prender os assassinos. Revelaram apenas que horas após o tiroteio o destacamento da PM que serve a Itarema, comandado pelo sargento Pinheiro, removeu o corpo do trabalhador até aquela cidade a fim de que o mesmo fosse submetido a exame de necropsia.

to Torrano, os agricultores José Martins do Nascimento, Maria Gomes do Nascimento e Francisco Rodrigues da Silva, três dos posseiros vítimas das perseguições, fizeram um veemente apelo às autoridades no sentido de que o clima de insegurança chegue ao fim com a presença ostensiva da Polícia Federal na área em conflito. Segundo eles, a Polícia de Itarema foi avisada do tiroteio. Dois soldados estiveram presentes na fazenda mas apenas identificaram a vítima. Efetivamente, não tomaram nenhuma providência em relação aos criminosos. E argumentam: "Eles continuam soltos, provocando inquietação e medo aos moradores da área". Exigiram a ação imediata para evitar que outros crimes aconteçam nas próximas horas em virtude do estado de ânimos no local.

PISTOLEIROS
Os posseiros revelaram ainda que o tiroteio ocorreu na última quarta-feira aconteceu três dias após os mesmos pistoleiros terem invadido a fazenda Lagoa do Mineiro montados em cavalos. Armados de revólveres e escopetas, eles partiram em direção às casas dos trabalhadores e permaneceram no lugar por cerca de meia hora. Nesse período, fizeram ameaças de morte, assustando com suas armas mulheres e crianças, além de proferirem palavrões. No dia 12, retornaram a fazenda e desta vez atacaram os trabalhadores, matando um deles. Até ontem, no entanto, a Polícia Federal não informou a imprensa sobre o envio de agentes para a área no sentido de evitar outros

Tensão em Itarema na luta pela terra

Inquietação e medo dominam hoje a fazenda Lagoa do Mineiro, uma vasta área cultivável encravada em Patos, município de Itarema, desapropriada há meses para fins da reforma agrária e onde acontece uma luta pela posse da terra. Ontem, seus posseiros denunciaram ao Secretário da Segurança Pública, Renato Torrano, o clima de tensão deflagrado desde a última quarta-feira, quando um agricultor foi assassinado e outros saíram feridos num tiroteio. Os trabalhadores acusam o padre Aristides Sales e a empresa Ducôco de contratarem homens armados para expulsá-los da área. Requisitam nesse momento a presença da Polícia Federal. O delegado do lugar incriminou as Comunidades Eclesiais de Base.

Página 16

Journal O POVO

17.08.87

O POVO

Ano LX — N.º 19.083 — Fortaleza, Ceará — Terça-feira, 18 de agosto de 1987 — Cz\$ 15,00

Os trabalhadores sem terra, alistados pelo Daer nas frentes de serviço, em Tauá, fazem sérias denúncias ao Plano de Emergência do Governo do Estado. Recebendo mensalmente Cz\$ 1.820,00, menos Cz\$ 130,00 do estipulado para o pagamento, eles não sabem o porquê do desconto. A pressão política é grande na região dos Inhamuns e isso leva a oposição a denunciar irregularidades cometidas pelos encarregados dos vários órgãos governamentais envolvidos na emergência, como alistamento sem critérios e contratação de empreiteiras por simples indicação de terceiros. Nas frentes, o trabalhador, mesmo doente, tem de comparecer, senão perde três dias.

Página 10

Vítimas de Itarema vão a Torrano

Os trabalhadores José Eduardo dos Santos, Antônio Alôncio de Castro e Moacir Sebastião de Sousa estarão hoje em Fortaleza para audiência com o Secretário da Segurança, Renato Torrano, e fazer exame de corpo de delito. Eles são vítimas do conflito em Itarema, em que foi assassinado o agricultor Francisco Araújo Barros. Ontem, eles tentaram realizar o exame em Itapipoca, mas não foi possível porque não compareceram à Delegacia nem o delegado nem o médico legista. O clima ainda é tenso na localidade de Morro dos Patos.

Página 11 e Editorial

FOTOS: ANTÔNIO CARLOS



Antônio feriu o ombro



José atingido na cabeça



Moacir quer justiça

Journal O Povo 47.08.87

Sargento culpa as Comunidades Eclesiais

— As Comunidades Eclesiais de Base são as incentivadoras desses conflitos. O padre Felipe Simão andou por lá, rezou até uma missa e no dia seguinte aconteceu o assassinato. Foi uma verdadeira carnificina. Degolaram o agricultor, separando a cabeça do resto do corpo. As pessoas lá andam bem armadas, com facas, paus e foices. Não posso fazer quase nada, tenho apenas dois soldados". A declaração é do Delegado Especial de Itarema, sargento PM Elivao Pinheiro, que apura as responsabilidades pela instalação do clima de insegurança em Patos.

Cuidados em suas afirmações, Pinheiro revelou que em decorrência do tra-

balho das CEB's na área do conflito as pessoas que estão fora do litígio sequer dão informações à Polícia, pois temem também serem mortas. "É incrível como isso acontece. No dia do crime estive lá, mas para conseguir os nomes dos assassinos tive que me trancar na casa de um agricultor. Ele não queria nem botar a cabeça na janela. O pessoal da Comunidade é violento".

SEM MEIOS

O militar desmentiu ainda que o terreno em litígio seja invadido sistematicamente por homens contratados pelo Padre Aristides Sales ou pela empresa Ducôco, "Pelo que sei o terreno em que os homens estavam trabalhando

pertence a um tal de "doutor" José Frederico, pediatra em Fortaleza. Os homens, ao que parece, trabalham para ele". Pinheiro disse ainda que, esteve no local do crime, iniciando o mesmo responsáveis pelo crime Juvencio Zacarias de Sousa, Manuel Tavares, João Calorino e Luis Tavares. O difícil acesso ao local do assassinato dificulta a ação imediata da Polícia. "Não tenho helicóptero. Para chegar lá é preciso trator, pois nenhum carro consegue trafegar na areia. Para se ter uma idéia, o crime foi às 11 horas e só cheguei lá de noite. Preciso de nomes e armas pesadas para conseguir prender os assassinos", finalizou.

Padre apresenta sua versão sobre conflitos em Itarema

O padre Aristides Sales, pároco do município de Itarema, apresentou sua versão sobre o conflito entre os trabalhadores rurais da região ocorrido semana passada. O sacerdote defendeu-se das acusações de que seria mandante do atentado ou daria proteção aos acusados de terem morto o agricultor e culpou o INCRA pelos incidentes. "Em primeiro lugar, quero dizer que eu tive uma formação cristã mas sobretudo sacerdotal que não me permite tomar essas atitudes contra meus irmãos", disse padre Aristides, acrescentando que não haveria motivos para fazer alguma coisa contra os agricultores pois "não tenho questões com eles".

O padre contestou totalmente a versão dos trabalhadores a partir do local do acontecimento. Segundo ele, a briga que culminou com a morte do agricultor Francisco Barros, ocorreu na localidade de Paiol de Sal próximo a Patos, em Itarema. Acrescentou que essa terra pertence a José Frederico de Paula Miranda Pessoa. Conforme ele, a família de Francisco Luiz Tavares e outros companheiros, parentes e amigos estavam brocando na área a mando do proprietário quando chegaram as 14 Comunidades Eclesiais de Base com aproximadamente 500 pessoas. "Eles só andam em bandos quando vão fazer isso, e foi quando se deu a briga".

"De acordo com padre Aristides, é preciso se afirmar que o que houve no Paiol de Sal, não foi conflito de terra entre trabalhadores e proprietários. "Foi conflito de trabalhadores rurais que não pertencem às Comunidades Eclesiais de Base e trabalhadores que não pertencem às CEB's". Segundo o padre, o motivo da briga é porque esses agricultores que estavam brocando na área "acham que o sistema das CEB's de invadir terras alheias, derrubar casas e ameaçar pessoas não é direito". Adianta que "pelo mesmo motivo eles têm raiva de mim". O sacerdote disse que não é contra as CEB's mas ao sistema que elas adotam na região da Diocese de Itapipoca.

Padre Aristides acrescentou ainda que, segundo informações de pessoas presentes no Paiol de Sal, os agricultores das comunidades estavam armados com armas de fogo. "Eles chegaram gritando e dando tiros e por isso houve o confronto com a turma que estava brocando", explica.

INCRA

— O grande culpado de tudo isso é o Incra. Porque vive lá insuflando — afirma padre Aristides. Diz também que o Instituto "ao invés de ser um órgão para pro-

mover a paz e com soluções imparciais para a resolução dos conflitos na área, fica espalhando boatos e informações inverificadas, mentirosas e irresponsáveis entre os membros da CEB's". Conforme o pároco de Itarema, o INCRA vive dizendo que propriedades são desapropriadas sem terem sido.

Como exemplo ele cita a fazenda Canaã ou Melancias, de sua propriedade. Segundo o padre, o extensionista da Ematerce de Acaraá, Juvenal, que esteve na área, chegou dizendo que ia preparar o assentamento na fazenda Melancias que tinha sido desapropriada por determinação do INCRA. "Depois, quando eu fui falar com Juvenal, ele disse que tinha sido desapropriada mas estava na Justiça". Padre Aristides apresentou ao O POVO o Diário Oficial do dia 25 de junho afirmando que ali estava contida a sentença do Juiz Federal Hugo de Brito Machado, julgando que "a minha fazenda não pode ser desapropriada". O sacerdote informou que esse foi o resultado da ação cautelar que ele colocou na Justiça antes mesmo de sua propriedade ser processo de desapropriação pela Comissão Agrária.

Segundo ele, a informação de que sua fazenda estava desapropriada provocou sérias conseqüências na área. "Pela pressão que meu vaqueiro José Tupinambá" de Moraes sofreu. Ele está ameaçado até de morte, como também não é proibido de colocar meus animais e gados nas capoeiras e no cercado. Enquanto o pessoal das CEB's coloca e está acabando com minha pastagem, mas o INCRA não toma nenhuma providência".

DUCOCO

Padre Aristides informa que "a Empresa Ducoco não tem nada a ver com o conflito da broca no Paiol de Sal. Não é terreno pertencente a ela", completa, acrescentando que esta firma já sofreu diversos prejuízos provocados pelos trabalhadores das CEB's. "Destaca-se, entre os prejuízos, em 1984, o corte de 2.200 metros de cerca de arame na fazenda Bitiquara e proibição de trabalhadores na área sob ameaça de morte. Em 1986, o corte de 10 mil e 300 metros de cerca da fazenda Miranda, que eu vendi à Ducoco, e a broca de 40 hectares de mata tida como de reserva da empresa. Como também a queima de 1.200 estacas retiradas pela empresa".

Conforme o padre já este ano, no dia 4 de agosto, os agricultores das comunidades cortaram quatro mil metros de cerca de arame de oito fios, na fazenda Raposa.

Tasso promete agilização da imissão de posse

O atraso de duas horas do governador Tasso Jereissati não pareceu incomodar os 36 posseiros do município de Itarema, que deixaram aquela localidade por volta das 5 horas da madrugada de ontem, para um encontro, às 16 horas, com o Chefe do Executivo, no Palácio do Cambeba, sobre o problema que enfrentam no tocante à desapropriação e imissão de posse.

Ao lado do Superintendente Regional do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), Luciano Carneiro; do presidente da Ematerce, Luis Sérgio Sobreira; do Subsecretário de Agricultura, Mossair Cordeiro Leite; e do Chefe de Gabinete, Airton Angelim, o governador Jereissati informou aos "sem-terra" que as questões envolvendo as áreas desapropriadas, pertencentes à empresa Ducôco, que tramitavam na Justiça, foram retiradas de juízo, após entendimentos ocorridos entre o Governo do Estado e os proprietários da empresa — para que houvesse mais rapidez no processo de imissão de posse.

Alegando impossibilidade de continuar na reunião, o Governador, após anunciar o lançamento de mais uma Arrancada da Produção, retirou-se do auditório, deixando aos ocupantes da mesa a tarefa de explicar aos posseiros em que pé está a questão pela qual estão envolvidos.

Segundo o Superintendente do INCRA, até o final do ano, quando os processos estarão fora do Judiciário, 2.400 hectares poderão ser usados pelos trabalhadores para a produção. As terras do padre Aristides, responsáveis pelo clima de tensão e até abuso da violência conforme denúncia dos posseiros, segundo o Superintendente, também estão incluídas entre as "causas resolvidas" através da interferência do Governo.

A área denominada Palmeira, uma das reivindicações dos produtores rurais, não será desapropriada, conforme anunciou Luciano Carneiro, por limitações legais. Os posseiros retornaram às suas comunidades, confiantes de que poderão produzir nas terras ainda este ano.

16-A 12 DEZ 1985 Jornal Povo, 182

Sábado, 22/8/87

ESTAJ

Diretor do DPI garante punição dos assassinos

Delegado de Itarema pedirá prisão preventiva para Luís Tavares

O Diretor do Departamento de Polícia do Interior, delegado Célio Chagas Cavalcante, que esteve em Itarema para observar como está a situação na área do conflito de terra, informou que o inquérito está correndo e que os responsáveis pela morte do agricultor serão punidos. Ontem, que dos acusados de chacinarem o trabalhador Francisco Barros e ferir outros três companheiros seus prestaram depoimento ao Delegado de Itarema, sargento PM, Elvário Pinheiro Juvenal Zacarias de Sousa, João Calorindo Gomes e Francisco Luís Tavares negaram a participação no caso e alegam inocência. Mas, segundo o delegado Célio Cavalcante, já há algumas provas de que eles participaram. "Todos esses camaradas têm algum envolvimento com homicídios", declarou.

Acreditou que o principal acusado de morte do agricultor e lesões em três outros é Manoel Luís Tavares que vai se apresentar na próxima terça-feira. Conforme o diretor do DPI, o delegado Elvário está apenas operando o depoimento desse elemento para solicitar sua prisão preventiva. Célio Chagas explicou ainda que toda pessoa que for citada como

participante do conflito será ouvida. Inclusive os acusados de serem mandantes, Danúzio Barroso, Padre Aristides e o proprietário da fábrica Ducoco. A Polícia já suspeita sobre mandantes mas prefere esperar a conclusão do inquérito para tornar seus nomes públicos.

SITUAÇÃO

O Diretor do DPI, Célio Cavalcante, disse que o Delegado de Itarema não será afastado do caso porque não foi constatada nenhuma irregularidade nas suas ações". O sargento Elvário tomou todas as providências com relação ao caso e iniciou o inquérito", explicou. O Delegado Regional de Itapipoca, Jair Moreira, informou ao correspondente do O POVO, Elano Pinto, que nos próximos dias será feita uma operação de desarmamento. Acrescentou que esta é uma medida paliativa pois o instrumento de trabalho dos agricultores também são armas.

Para o delegado Jair Moreira a seca que assola a região tem apressado o conflito pela posse da terra. Acrescentou que a área é um imenso barril de pólvora que precisa da ação imediata tanto policial que, de agora em

diante, estará sempre patrulhando a região, como por parte do INCRA e a Igreja que influencia diretamente as Comunidades Eclesiais de Base.

DEFESA

O ex-deputado estadual Danúzio Barroso, defendeu-se da acusação de que é um dos mandantes da tocaia que vitimou o agricultor Francisco Barros, afirmando que há aproximadamente de 30 dias não vai a Patos. Ele negou ter dado armas ou proteção aos trabalhadores acusados e culpou o INCRA e a Diocese de Itapipoca pelo incidente ocorrido. Danúzio contesta a versão dos agricultores de Morro dos Patos, afirmando não ter tido nenhuma participação no assassinato do trabalhador rural Francisco Araujo Barros. "Essas informações de que entreguei armas aos acusados são absurdas", enfatizou.

De acordo com Danúzio, a terra de 600 hectar... onde se deu o conflito não é devoluta, nem objeto de desapropriação e muito menos se encontra para fins de Reforma Agrária. "O terreno tem um dono. Pertence ao meu cunhado, José Frederico de Paula Miranda Pessoa, médico pediatra e um dos diretores do Pronto Baby.