

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

OZAIAS DA SILVA RODRIGUES



“Possibilidade nos dias da destruição”: pandemia e a continuidade da vida entre
remanescentes quilombolas do Cumbe – Aracati/Ceará

MANAUS

2024

OZAIAS DA SILVA RODRIGUES

“POSSIBILIDADE NOS DIAS DA DESTRUIÇÃO”: pandemia e a continuidade da vida
entre remanescentes quilombolas do Cumbe – Aracati/Ceará

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso.
Coorientadora: Profa. Dra. Luiza Dias Flores.

MANAUS

2024

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

R696p Rodrigues, Ozaias da Silva
“Possibilidade nos dias da destruição”: pandemia e a
continuidade da vida entre remanescentes quilombolas do Cumbe –
Aracati/Ceará / Ozaias da Silva Rodrigues. 2024
336 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Thiago Mota Cardoso
Coorientadora: Luiza Dias Flores
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal
do Amazonas.

1. Pandemia. 2. Cumbe. 3. Quilombolas. 4. Biointeração. 5.
Continuidade da vida. I. Cardoso, Thiago Mota. II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

OZAIAS DA SILVA RODRIGUES

“POSSIBILIDADE NOS DIAS DA DESTRUÇÃO”: PANDEMIA E A CONTINUIDADE
DA VIDA ENTRE REMANESCENTES QUILOMBOLAS DO CUMBE –
ARACATI/CEARÁ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada em: 25/01/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso (Orientador)
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dra. Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Pedro Paulo Soares
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Lucas Coelho Pereira
Universidade de Brasília (UnB)

Profa. Dra. Suzane Alencar Vieira
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Aos meus pais, Rute e Isaias.

Aos/às interlocutores/as da pesquisa e às mais de 700 mil pessoas, no Brasil, que faleceram em decorrência da Covid-19. “Elas não são apenas um número” – Memorial Inumeráveis.

E a Seu Chico de Lôra (*in memoriam*), quilombola do Cumbe, que me presenteou com suas histórias e com seu afeto.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter me ensinado várias coisas no percurso desse doutorado. Estive em vários lugares e com várias pessoas e em todos eles Ele estava presente de alguma forma. Hoje sinto que o amor d'Ele se manifesta no cuidado com a minha vida, pois passei por poucas e boas, mas sobrevivi a cada dia difícil nesse percurso. Fosse no limite da esperança ou na abundância de afetos e alegrias, no vale ou no deserto, como diria qualquer evangélico, eu sobrevivi entre um governo neoliberal nefasto e uma pandemia. Finalizar esse doutorado é um desafio de grande monta física e emocional. Sorte minha que tive pessoas e instituições que me ajudaram nesse processo.

À FAPEAM e à CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção das bolsas de auxílio à pesquisa, que se apresentam concluídas, sem as quais não seria possível a minha formação e a presente tese.

À querida professora e coorientadora Dra. Luiza Dias Flores, que com sensibilidade e rigor, soube me ouvir e me coorientar, respeitando meu ritmo e autonomia – pois nem todos os professores fazem isso. Lembrarei sempre de seu sorriso farto nas aulas, nas conversas informais e nos corredores da UFAM. Pelas trocas afetivas, políticas, de ideias e de textos.

Ao meu orientador queridíssimo, professor Dr. Thiago Mota Cardoso, pelo compartilhamento de ideias, acolhimento pessoal e empatia. Tive uma sorte grande em ter você comigo nessa jornada turbulenta do doutorado. Pelos sorrisos, pelas chamadas de atenção, pela paciência, pela preocupação e escuta. Você é daqueles professores que marcam para sempre a vida dos alunos!

Aos/às professores/as participantes da banca examinadora de qualificação e defesa, Pedro Paulo Soares, Suzane de Alencar Vieira, Marcia Regina Calderipe e Lucas Coelho Pereira, agradeço pelo aceite do convite, pelo tempo em me ler, pelas valiosas colaborações e pelas belas palavras. Em especial, agradeço ao professor Pedro pelas palavras generosas, na qualificação, ao apontar os percalços e as conquistas de minha trajetória no doutorado. Agradeço à professora Suzane por ter me guiado, involuntariamente, através de sua tese, na fase de escrita do texto final da tese. Sua tese foi essencial para o resultado final do meu texto, bem como a leitura da tese de minha coorientadora, Luiza Dias Flores.

À comunidade quilombola do Cumbe, aos/às interlocutores/as entrevistados/as e não entrevistados/as, pelo tempo concedido nas entrevistas, nas conversas informais, pela confiança, acolhimento, comida, sorrisos e afetos ofertados a este pesquisador. Por compartilharem suas vidas e histórias comigo. Sem o apoio de vocês essa pesquisa não seria

viável. Cito então alguns/mas dos/as que estiveram presente, de várias formas, durante a pesquisa: Matilde, Tia Simoa, Zé Freire, João Luís Joventino, Antônio Filho, Niltinho, Wilson, Ana Paula, Ronaldo, Karol, Mazé, Lourdes, Nicole, Viviane, Vivian, Andreza, Chico de Lôra, Zufla, Bina, Cleane, Karina, Alice, Dandina, Edite, Dona Izabel, Amanda, Juliane, Cheirim, Sônia, Vitor, José Correia, Jeane, Kátia, Márcio, Tiana, Marta, Camyla, Tonys, Josy, Grazi, Everardo, Maria Eunice, Maria Moreira, Joseandra, Natiel, Grace, Mazim, Dom, Lidiane, Marilda, Manoca, Francisca, Solidade, Dadá, Ana Mara, Isaque, Kátia, Jurandir, Dandara e Tiago. A vocês o meu muitíssimo obrigado!

Algumas menções particulares devem ser feitas. Uma a João Luís do Nascimento que assim como eu também é pesquisador de pós-graduação, de uma universidade pública e está construindo dentro da mesma uma narrativaêmica sobre a História do Cumbe. As várias conversas que tive com João, as indicações bibliográficas e os convites para assistir eventos e reuniões foram inestimáveis para mim e para a pesquisa. A segunda menção faço à Matilde por me acolher em sua casa, pelas conversas, pela comida, pela confiança, pela companhia nas festas, pela sensibilidade e sorriso farto que lhes são característicos. Por último, agradeço a Tia Simoa, Ana Paula e a Juliane que se tornaram amigas nesse percurso da pesquisa. Vocês três fizeram essa pesquisa mais alegre e leve!

À comunidade quilombola do Córrego de Ubaranas, ponto inicial dessa pesquisa que ainda não acabou. Pelos abraços e sorrisos fartos, pela confiança e amizade de anos e anos de pesquisa e parcerias. Cito alguns/mas dos/as moradores/as: Dona Ana, Kilvia, Seu Dedé, Jeferson, Melka, Dona Dôra, Lukinhas, Marla, Renata, Fia, Ana Paula, Seu Célio, Mazé, Dona Dorinha, Dona Catarina, Duca, Raquel, Luciana, Fabiola, Átila e Paula. Parafraçando a professora Ana Carla Bruno, no documentário Ciência na Amazônia, eu posso dizer que vocês me formaram como pessoa e como cientista. Amo vocês!

Aos colegas das turmas de doutorado, mestrado e egressos dos PPGAS-UFAM, pelas reflexões, pelas trocas teóricas, afetivas e pelos rolês. O curso de doutorado foi quase todo on-line, devido à pandemia e sei que perdemos momentos bons devido a isso, mas mesmo assim os nossos encontros virtuais foram preciosos. O afeto e a paciência que cada um de nós soube doar aos demais foi o que fortaleceu nossa humanidade, enquanto alunos, naquele contexto severo. Os impasses e dificuldades foram muitas, mas nós conseguimos vencê-los. Cito os mais achegados: Ingrid, Luena, Aline, Mário, Karoline, Flávio, Rosijane, Carlos, Aurilene, Melanie, Eduardo, Alci, Salomão, Glacy Ane, Juliana, Camila, Gade, Larissa, Eriki, Luclécia, Dione, Jaime e Socorro. Adoro vocês!

Ao colega Fabiano Barros por ter me recebido de braços abertos na sua residência, no primeiro semestre de 2020, pois isso me permitiu os primeiros passos em Manaus e por ter ajudado com a papelada da bolsa. Por isso e por toda a ajuda que me prestou lhe sou muito grato.

Ao querido Max Michel Alves, que tem uma risada que eu adoro e que é rara de ouvir, que é chato e divertido ao mesmo tempo, que entendeu e respeitou, na medida do possível, as minhas loucuras e impulsos durante esses três anos em que compartilhamos a vida, as alegrias, as tristezas, os afetos, as despesas e os sonhos. Por ter me feito mais feliz e amado do que eu já sou.

À minha alma gêmea feminina, minha irmã e melhor amiga, Rebeca Rodrigues, que me apoiou na empreitada do doutorado, como em tantas outras e me incentivou apesar das dificuldades e da distância. Por sempre torcer por mim, por ouvir meus desabafos, por me criticar, mas também por me apoiar. Te amo! Você é a mulher da minha vida!

Ao meu pai, Isaias Costa e à minha mãe, Rute Rodrigues, pelo apoio incondicional e financeiro que me prestaram durante o tempo em que precisei, quando cheguei em Manaus, no primeiro semestre de 2020. Essa tese, de todas as formas, começou a partir de vocês, porque vocês me deram as condições objetivas para eu ser quem eu sou e chegar aonde eu cheguei. Meus ancestrais em vida. Obrigado por me amarem e me apoiarem, apesar das divergências geracionais e de ideias. Obrigado por tudo, tudo, tudo. Amo vocês!

À psicanalista Rosângela Custódio que me auxiliou a lidar com as ansiedades, os imprevistos da vida, minhas inseguranças, medos e traumas, mas também com o que eu tenho de melhor, a reconhecer minhas qualidades, meus progressos e potencialidades. Finalizar esse doutorado foi possível porque você esteve ali sempre que eu precisei. Gratidão eterna!

Ao coletivo Memorial Inumeráveis por ter me recebido, capacitado e confiado na minha boa vontade de contribuir com a causa. As experiências com os voluntários do Inumeráveis foram muitas e afetuosas. Aprendi bastante com vocês.

Por último, mas não menos importante à comunidade anglicana de Manaus que me abraçou e me recebeu de forma ímpar, no segundo semestre de 2022. Vocês são um presente de Deus para mim! Cito Iuri, Gilson, Isabel, Rayan, Jorge, Caio, Eliomar, Aline, Maria e Adriana. À rede Juntas, do Espírito Santo, que foi minha casa por um tempo. Cito Nelson, Gabi, Jennifer, Raquel, Matheus Pessoa, Hiago, Iure, Mateus Santana, Pedro e Helton. Amo vocês.

Para finalizar e ressaltar a importância dos/as que foram citados/as, e dos/as que não foram, faço minhas as palavras da professora Vera Regina Rodrigues, da UNILAB, que me orientou no mestrado. Em uma entrevista ela disse: “[...] *Isso tem muito a ver com o que eu*

acredito que a ancestralidade nos traz, que eu fui trilhando, que as pessoas que me constituíram foram trilhando. Porque eu acredito em trajetórias coletivas de vida. Não em trajetórias individuais. EU SOU FRUTO DE UMA COLETIVIDADE (ênfase minha). Uma coletividade que é ancestral, que é contemporânea, mas sempre uma coletividade”. O meu muito obrigado a todos e todas, enquanto coletividade, que me constituem enquanto indivíduo e profissional; vocês são minha força. Axé.

“O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição”.

(Beatriz Nascimento, *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual*)

“Esse vírus está discriminando a humanidade. Basta olhar em volta. O melão-de-são-caetano continua a crescer aqui do lado de casa. A natureza segue. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos. Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise”.

(Ailton Krenak, *O amanhã não está à venda*)

RESUMO

Da fama de quem produzia a melhor aguardente cearense, entre o século XIX e começo do século XX, o Cumbe hoje possui outra fama: é conhecido por suas paisagens compostas por dunas, mangues, lagoas interdunares, praia e rio, mas também pela comunidade quilombola representada por sua associação. É devido a essa diversidade biocultural que o Cumbe se inseriu naquilo que chamamos de conflitos socioambientais. Esses conflitos se iniciaram a partir da privatização dos chamados recursos naturais e áreas estratégicas do território. Esse território quilombola foi impactado pela pandemia do Coronavírus e assim discuto teoricamente a metodologia utilizada para a pesquisa que empreendi, durante e após a pandemia - enfatizado que escreverei para além da pandemia. Discuto sobre quilombos no Brasil e o conceito de quilombo, a partir de uma resposta a um parecer contestatório acerca da identidade quilombola da comunidade interlocutora e faço os primeiros apontamentos acerca do modo de vida biointerativo quilombola e dos conflitos ontológicos, bem como dos conflitos políticos, internos à comunidade, provenientes da oposição de não-quilombolas aos quilombolas. Em um dos capítulos, retomo a temática da pandemia do coronavírus, focando no cotidiano pandêmico do quilombo do Cumbe, nas ações e estratégias postas em prática pela comunidade interlocutora diante do contexto pandêmico. Também disserto sobre a organização social do Cumbe, trazendo elementos fundamentais para se entender a realidade local, como os conflitos internos, as relações de parentesco, a presença de LGBTs, o espírito festeiro dos/as quilombolas, etc. Comento também sobre as relações dos/as quilombolas com seu território, aquilo que chamamos de 'natureza', bem como as relações que desenvolvi com os/as quilombolas e seu território. Disserto sobre questões fundamentais do cotidiano do Cumbe, como a pertença religiosa, as manifestações culturais, as relações de gênero e a autonomia quilombola. Concluo a tese, enfatizando questões como a política, a pandemia, minha relação com os/as interlocutores/as e seu modo de vida biointerativo. Em suma, pretendo discutir a estreita relação que os/as quilombolas do Cumbe mantêm com o rio, o mangue, as dunas, a praia e o mar, não só no sentido de atividades produtivas, mas focando nos saberes orgânicos mobilizados nas práticas diárias, nas técnicas, nos afetos e nas memórias dos/as quilombolas. Isso é o que chamo de modo de vida biointerativo, com base em Santos (2015), dos/as quilombolas do Cumbe. A defesa desse modo de vida é o que chamo de continuidade da vida quilombola.

Palavras-chave: Pandemia. Cumbe. Quilombolas. Biointeração. Continuidade da vida.

ABSTRACT

Reputed to be the producer of the best brandy in Ceará, between the 19th century and the beginning of the 20th century, Cumbe today has another fame: it is known for its natural landscapes made up of dunes, mangroves, inter-dunes lakes, beach and river, but also for the community quilombola represented by its association. It is due to this biocultural diversity that Cumbe has been inserted in what we call socio-environmental conflicts. These conflicts began with the privatization of the so-called natural resources and strategic areas of the territory. This quilombola territory was impacted by the Coronavirus pandemic and thus I theoretically discuss the methodology used for the research I undertook, during and after the pandemic - emphasizing that I will write beyond the pandemic. I discuss quilombos in Brazil and the concept of quilombo, based on a response to a contesting opinion about the quilombola identity of the interlocutor community and I make the first notes about the quilombola biointeractive way of life and ontological conflicts, as well as political conflicts, internal to the community, arising from the opposition of non-quilombolas to quilombolas. In one of the chapters, I return to the theme of the coronavirus pandemic, focusing on the pandemic daily life of the Quilombo do Cumbe, on the actions and strategies put into practice by the interlocutor community in the face of the pandemic context. I also talk about the social organization of Cumbe, bringing fundamental elements to understand the local reality, such as internal conflicts, kinship relations, the presence of LGBTs, the party spirit of the quilombolas, etc. I also comment on the relations of the quilombola with their territory, what we call 'nature', as well as the relationships I developed with the quilombolas and their territory. I talk about fundamental issues of daily life in Cumbe, such as religious belonging, cultural manifestations, gender relations and quilombola autonomy. I conclude the thesis, emphasizing issues such as politics, the pandemic, my relationship with the interlocutors and their biointeractive way of life. In short, I intend to discuss the close relationship that the quilombolas of Cumbe maintain with the river, the mangroves, the dunes, the beach and the sea, not only in the sense of productive activities, but focusing on the organic knowledge mobilized in daily practices, techniques, in the affections and memories of the quilombolas. This is I call a biointeractive way of life, based on Santos (2015), of the quilombola of Cumbe. The defense of this way of life is what I call the continuity of quilombola life.

Keywords: Pandemic. Cumbe. Quilombolas. Biointeraction. Continuity of life.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1	- Mapa da comunidade elaborado pelos/as moradores/as quilombolas do Cumbe, fornecido por João e inserido na tese de Silva (2016).....	13
Imagem 2	- Artesanato com frase de Frida Kahlo na Palhoça de Luciana, 2022.....	24
Imagem 3	- Banner com dizeres no ponto de cultura Chama Maré, 2022.....	37
Imagem 4	- Pintura com dizeres alusivos ao dia da Consciência Negra, 2022.....	51
Imagem 5	- Ronaldo segurando o estandarte do bloco Karambolas do Cumbe e ponto de cultura Chama Maré ao fundo, 2022.....	57
Imagem 6	- Tanque de carcinicultura no “Cumbe de cima”, 2023.....	70
Imagem 7	- Faixa com dizeres na parte frontal do prédio da associação quilombola, 2022.....	82
Imagem 8	- Cajueiro nas dunas, com um caju à mostra, 2022.....	89
Imagem 9	- Estandarte com dizeres no ponto de cultura Chama Maré, 2022.....	106
Imagem 10	- Barreira sanitária feita por quilombolas do Cumbe, 2020.....	108
Imagem 11	- Momento de aplicação da primeira dose contra o coronavírus no Cumbe, 2021.....	125
Imagem 12	- Vista do museu do Cumbe, que está sob direção da AMCC, 2023.....	138
Imagem 13	- Banner referente à festa do mangue de 2022. Registro feito no mesmo ano.....	158
Imagem 14	- Grupo de jovens e adultos LGBTs do Cumbe (com exceção de 5 pessoas que não são da comunidade) posando para foto, com a bandeira LGBTQ+, 2023.....	173
Imagem 15	- Pinturas de jovens e crianças quilombolas que participaram da oficina, 2022.....	176
Imagem 16	- Muro de uma casa pintado por jovens e crianças da comunidade durante uma oficina, 2023.....	177
Imagem 17	- Placa que antecede a ponte da Canavieira (sentido Cumbe-Canavieira) sobre um braço do rio Jaguaribe, 2023.....	186
Imagem 18	- Print feito a partir de story no Instagram da SESA, 2021.....	190
Imagem 19	- João sendo vacinado com AstraZeneca, sua primeira dose contra o coronavírus, 2021.....	200
Imagem 20	- Vista das dunas do Cumbe, com parque eólico ao fundo, 2022.....	202

Imagem 21	- Placa com dizeres do parque eólico, 2022.....	206
Imagem 22	- Peça de uma torre eólica em desuso, 2022.....	208
Imagem 23	- Caranguejo xixié na palma da mão de um quilombola, 2023.....	213
Imagem 24	- Vista de uma gamboa e do mangue a partir de um barco, 2022.....	226
Imagem 25	- Vista da praia do Cumbe, com barracas feitas pelos/as quilombolas e parque eólico ao fundo, 2022.....	239
Imagem 26	- Barraca de apoio à pesca e ao lazer na praia do Cumbe, 2022.....	245
Imagem 27	- Manchas de óleo na praia do Cumbe, 2023.....	248
Imagem 28	- Reunião da coordenação da associação quilombola do Cumbe, 2022.....	253
Imagem 29	- Logotipo da Associação Quilombola do Cumbe, mostrando o rio, os peixes, um pescador, uma marisqueira, caranguejos, ostras nas raízes de mangue e outros elementos.....	262
Imagem 30	- Mulheres quilombolas tirando carne de caranguejo para venda, 2023.....	273
Imagem 31	- Apresentação dos papangus do Cumbe no evento Povos do Mar, 2023.....	283
Imagem 32	- Máscara de papangu apresentada por Márcio, 2022.....	287
Imagem 33	- Silhueta de Nossa Senhora desenhada no casco de um guaiamum, 2023...	292
Imagem 34	- Altar em referência a Maria, feito para o mês mariano na casa de Edite, 2023.....	294
Imagem 35	- Santa Cruz do Cumbe, localizada no cemitério da comunidade, tendo aos pés ex-votos feitos de madeira, 2022.....	297
Imagem 36	- Cartaz com dizeres contra a intolerância religiosa, 2022.....	304
Imagem 37	- Exemplar de calunga feito por mestre Cheirim, 2022.....	310
Imagem 38	- Print de um story publicado no perfil pessoal de Luciana, 2023.....	316
Imagem 39	- Pannel com fotos e cartazes com a programação de algumas festas do mangue, 2022.....	318

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Dados quantitativos relacionados à vacinação dos/as quilombolas do Cumbe.....	197
--	-----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

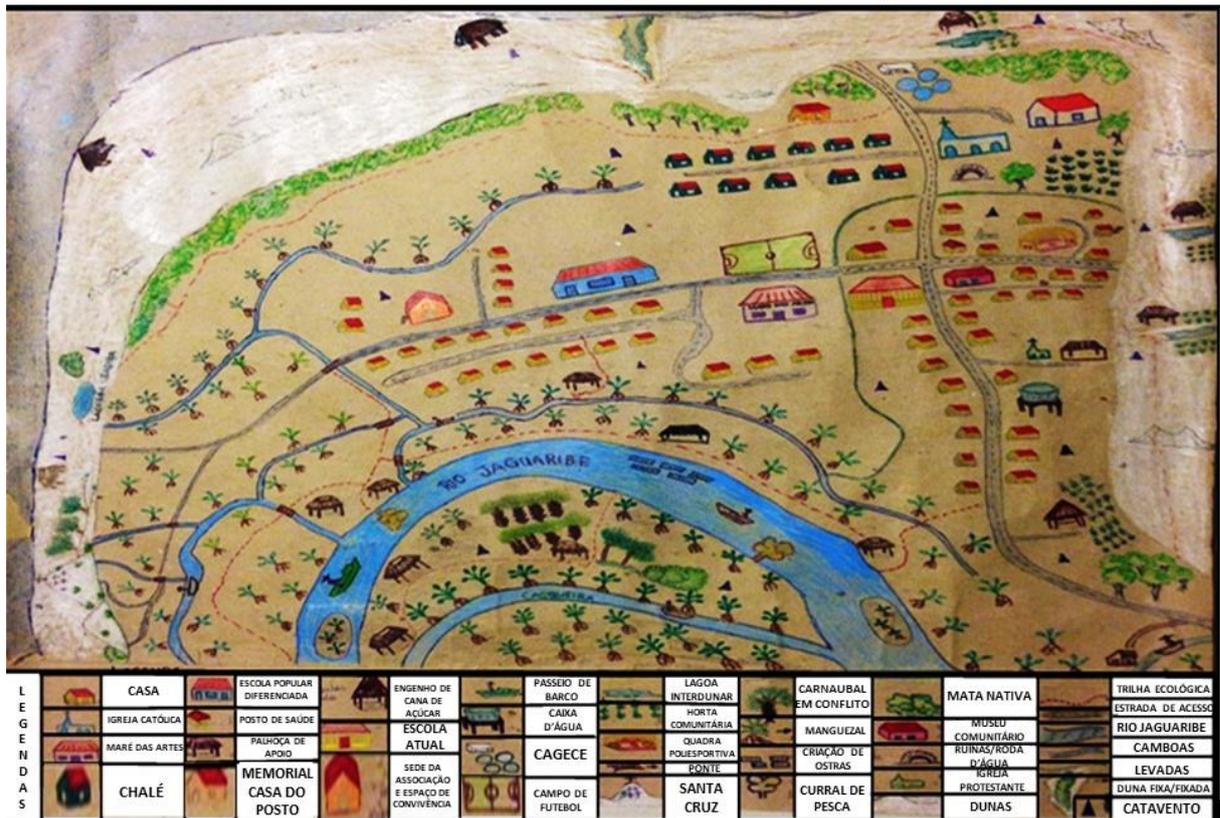
ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
ACP	Ação Civil Pública
ADIN	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADPF	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
ALECE	Assembleia Legislativa do Estado do Ceará
AMCC	Associação dos Moradores do Cumbe e Canavieira
AQC	Associação Quilombola do Cumbe
ASPAMC	Associação de Pescadores/as, Artesãos e Artesãs e Moradores do Cumbe
CAGECE	Companhia de Água e Esgoto do Ceará
CDHC	Comissão de Direitos Humanos e Cidadania
CERQUICE	Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas Rurais do Estado do Ceará
CIB	Comissão Intergestores Bipartite
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
COTAR	Comando Tático Rural
CPFL	Companhia Paulista Força e Luz
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
CPP	Conselho Pastoral dos Pescadores
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRQs	Comunidades de Remanescentes Quilombolas/Comunidades Remanescentes de Quilombo
DEM	Ex-partido Democratas
DPA	Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-brasileiro
DPU	Defensoria Pública da União
EIA-RIMA	Estudo de Impacto Ambiental - Relatório de Impacto Ambiental
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFCE	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará
INB	Indústrias Nucleares do Brasil
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LECANTE	Laboratório de Estudos do Campo, Natureza e Território
LESC-Psi	Laboratório de Estudos sobre a Consciência/Departamento de Psicologia
LGBTs/LGTB	Lésbica, Gay, Bissexual, Transgênero/Travesti, Queer, Intersexo, Assexual
QIA+	e outros/as
MPF	Ministério Público Federal
MPP	Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais
NATERRA	Grupo de Pesquisa Campo, Terra e Território
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organização não governamental
PCTs	Povos e Comunidades Tradicionais
PcDs	Pessoas com Deficiência
PNOV/PNI	Plano Nacional de Operacionalização de Vacinação/Plano Nacional de Imunização
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SESC	Serviço Social do Comércio
TAC	Termo de Ajustamento de Conduta
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TRF	Tribunal Regional Federal
SDA	Secretaria de Desenvolvimento Agrário
SECULT	Secretaria da Cultura do Estado do Ceará
SESA	Secretaria da Saúde do Ceará
STF	Supremo Tribunal Federal
SUS	Sistema Único de Saúde
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFC	Universidade Federal do Ceará
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira
UPA	Unidade de Pronto Atendimento
UTI	Unidade de Terapia Intensiva

SUMÁRIO

1.	VIDA E PANDEMIA - INTRODUÇÃO.....	14
1.1.	Como etnografar numa pandemia e após ela.....	24
1.2.	A catástrofe pandêmica e a continuidade da vida.....	37
2.	VIDA E QUILOMBO.....	51
2.1.	Os quilombolas do Cumbe: socialidade, conflitos ontológicos e o parecer contestatório.....	57
2.2.	A comunidade quilombola do Cumbe na literatura acadêmica.....	70
2.3.	Território, biointeração e conflitos ontológicos.....	82
3.	VIDA E COTIDIANO.....	89
3.1.	Medo, contágio e isolamento social.....	108
3.2.	Política institucional, fake news, evangélicos e vacinas.....	125
3.3.	Conflitos internos, parentesco e relações raciais.....	138
3.4.	Sobre festas, aglomeração, turismo e uma resistência festiva.....	158
3.5.	População LGBT+ no quilombo, “pirraça” e outros assuntos.....	173
4.	VIDA E MOVIMENTO.....	186
4.1.	Sapos, dunas e ventos.....	202
4.2.	Mangue, lama, forró e caranguejos.....	213
4.3.	Camarões, rio e água.....	226
4.4.	Ostras, peixes e praia.....	239
5.	VIDA E TEMPO.....	253
5.1.	Autonomia, liberdade e economia quilombola.....	262
5.2.	Relações de gênero, trabalho e papéis sociais.....	273
5.3.	Sobre papangus, carnaval e histórias de pescador.....	283
5.4.	Catolicismo, evangelicalismo e macumba: a religiosidade local	294
5.5.	Tradição, folguedos e danças.....	310
6.	CONCLUSÃO: A CONTINUIDADE DA VIDA QUILOMBOLA.....	318
7.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	323
8.	LEGISLAÇÃO, DOCUMENTOS OFICIAIS E FONTES.....	328
9.	SITES E SÍTIOS VIRTUAIS.....	329

MAPA DO AMANHÃ DA COMUNIDADE SÍTIO DO CUMBE, ARACATI-CE.



Fonte: Elaborado pela comunidade (SILVA, 2016)

Imagem 1 – Mapa da comunidade elaborado pelos/as moradores/as quilombolas do Cumbe, fornecido por João e inserido na tese de Silva (2016).

1. VIDA E PANDEMIA – INTRODUÇÃO

“*Eu fico com a pureza da resposta das crianças:
 É a vida! É bonita e é bonita!
 Viver e não ter a vergonha de ser feliz,
 Cantar,
 A beleza de ser um eterno aprendiz
 Eu sei
 Que a vida devia ser bem melhor e será,
 Mas isso não impede que eu repita:
 É bonita, é bonita e é bonita!
 E a vida? E a vida o que é, diga lá, meu irmão?
 Ela é a batida de um coração?
 Ela é uma doce ilusão?
 Mas e a vida? Ela é amar a vida ou é sofrimento?
 Ela é alegria ou lamento?
 O que é? O que é, meu irmão?
 Há quem fale que a vida da gente é um nada no mundo,
 É uma gota, é um tempo
 Que nem dá um segundo
 [...]
 Você diz que é luto e prazer,
 Ele diz que a vida é viver,
 Ela diz que melhor é morrer
 Pois amada não é, e o inferno é sofrer
 [...]
 Somos nós que fazemos a vida
 Como der, ou puder, ou quiser,
 Sempre desejada por mais que esteja errada,
 Ninguém quer a morte, só saúde e sorte....”*

O que é, o que é? Gonzaguinha

Quando saí de Fortaleza rumo a Manaus para cursar o doutorado, no dia 13 de março de 2020, cheio de expectativas, planos e experiências a viver, não imaginava que tudo isso seria retirado das minhas possibilidades de supetão. Dois dias antes, no dia 11 de março, a OMS (Organização Mundial da Saúde) havia declarado uma pandemia de contaminação pelo novo coronavírus. Esse supetão que foi a pandemia do coronavírus, me fez redirecionar a proposta original da pesquisa para a análise de como a pandemia se constituiu, enquanto fenômeno global, como um elemento cotidiano da vida da comunidade quilombola do Cumbe, localizada

em Aracati¹, no litoral leste do Ceará. Assim, a presente tese é diretamente atravessada pelo contexto pandêmico do coronavírus, tanto pela forma como esse mesmo contexto afetou a comunidade interlocutora, como também me afetou enquanto pesquisador e pessoa. Essa tese fala de pandemia, mas não apenas dela. Começa com ela, passa por ela e vai além dela.

Entretanto, a pesquisa de doutorado que empreendi representa muito mais o retorno a uma temática com a qual tive contato na graduação: comunidades quilombolas. Das lembranças afetivas que tenho com a Comunidade Quilombola do Córrego de Ubaranas², também em Aracati-CE, me recordo do prazer que era estar todo mês, em pelo menos dois finais de semana, naquela comunidade, por causa de um projeto de extensão. Ainda no mestrado, enquanto pesquisava sobre racismo religioso, fui elaborando aos poucos um novo projeto que desaguou na pesquisa de doutorado.

Em 2016, durante a graduação em História, na Universidade Federal do Ceará (UFC) ingressei num projeto de extensão que desenvolvia atividades com a Comunidade do Córrego de Ubaranas, projeto que foi executado pelos integrantes do Laboratório de Estudos sobre a Consciência (LESC-Psi), vinculado ao departamento de Psicologia da UFC. Na época em que entrei no LESC estávamos com um projeto em andamento a fim de produzir um livro, de autoria coletiva, sobre a comunidade e assim fizemos - o livro ficou pronto em 2018. Finalizado o livro e as atividades do projeto, os membros do LESC se dispersaram, mas alguns deles, incluindo eu, ainda fizeram outras atividades de pesquisa ou de lazer, com a referida comunidade.

Durante o mestrado creio que só fiz uma visita à comunidade do Córrego de Ubaranas, na companhia de uma amiga, Bárbara. Na execução das atividades do referido projeto de extensão estabelecemos laços afetivos com os moradores de Ubaranas, de forma que mesmo após o encerramento das atividades, qualquer ex-membro que fosse na comunidade era questionado sobre os outros: “*Cadê Wanessa? Cadê Jane? E Lucas? O Edu? Como tá? E Tiago? Cadê Bárbara? E Camila? Nunca mais vi... E Davi?*”. Geralmente eram perguntas como essas que os/as moradores/as me faziam quando eu aparecia na comunidade e até hoje é assim. E foi em nome desse afeto, dessas lembranças e desses laços que decidi retornar àquela

¹ “Tombado como patrimônio nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico desde 2000, o município de Aracati se localiza no litoral leste do Ceará, distando aproximadamente 130 quilômetros de Fortaleza, capital do estado” (INCRA, 2013, p. 22). “Aracati faz parte da mesorregião do Jaguaribe, da macrorregião Litoral Leste/Jaguaribe e da microrregião Litoral de Aracati. [...] Aracati está inserida na bacia hidrográfica do Baixo Jaguaribe. Sua sede administrativa e sua área urbana se localizam nas margens do rio Jaguaribe” (INCRA, 2013, p. 24).

² A comunidade do Córrego de Ubaranas está na zona rural de Aracati e sua associação foi fundada em 2007. Dista 180 km de Fortaleza, a capital do Estado e “a 15 km do centro da cidade de Aracati; o nome Córrego de Ubaranas se dá de um antigo córrego que existia lá, onde havia um peixe chamado *Ubarana*, do qual a comunidade se abastecia de água e alimento” (BRANDÃO, 2016, p. 16).

comunidade em 2020, retomando meu interesse de pesquisa que se iniciou lá na graduação.

Porém, a pandemia do coronavírus interferiu nesses planos. Passado mais de um ano da pandemia, com seu conseqüente agravamento no Brasil, e no Ceará, nos meses de fevereiro, março e abril de 2021, também não foi possível a minha visita à comunidade de Ubaranas, como eu planejava. Entretanto, em 2022 o aguardado encontro, por mim principalmente, aconteceu: retornei à Ubaranas em fevereiro e na ocasião desse retorno à Aracati também fui conhecer, finalmente, a comunidade quilombola do Cumbe³, que passou a ser a principal comunidade interlocutora da pesquisa de doutorado. Devido a diversas questões, deliberei focar no Cumbe e retomar uma pesquisa com a comunidade de Córrego de Ubaranas em outro momento.

Na proposta inicial da pesquisa de doutorado elaborei questões que se relacionavam com o conceito de etnodesenvolvimento, atividades produtivas e as economias locais dessas duas comunidades. Porém, a pandemia e suas conseqüências, como o decreto estadual de *lockdown*, de março de 2021 no Ceará, mexeu de uma forma inesperada comigo, pois eu já estava de malas prontas para conhecer o Cumbe e seguir com aquela proposta de pesquisa. A sensação de frustração e impotência que senti em ter que viver outro momento de *lockdown*, fez com que eu mudasse de tema, problemáticas e de perspectiva. Decidi então pesquisar sobre pandemia junto à realidade quilombola, afinal, pandemia foi algo que não apenas afetou profundamente as comunidades interlocutoras, mas também a mim. Ela me afetou em níveis distintos, a ponto de me fazer mudar de rumo quanto à temática e problemáticas da pesquisa. Resolvi pesquisar sobre aquilo que estava me atormentando. O referido decreto funcionou como uma ação do *acaso*, nos termos de Peirano (1995), como algo inesperado, um gatilho, mas que mudou todo o rumo da minha pesquisa.

Meu interesse em conhecer o Cumbe se deu a partir de Ubaranas, quando numa das festas da Consciência Negra, das quais participei ainda lá na graduação, me informaram que o João do Cumbe estava lá e me apontaram quem era. Ali nasceu o desejo de conhecer essa comunidade quilombola que só foi realizado anos depois. Na entrevista que realizei com João em 2022, ele começou se apresentando como sendo um homem gay, historiador, defensor dos direitos humanos, militante de vários movimentos sociais e ambientalista. João é um dos líderes quilombolas do Cumbe. Antes de conhecê-lo pessoalmente João eu estava ansioso por isso,

³ A comunidade quilombola do Cumbe se localiza na zona litorânea de Aracati e sua associação de pescadores/as foi fundada em 2003, sendo registrada em cartório neste mesmo ano. Em 2010 se iniciou o processo coletivo de autorreconhecimento enquanto remanescentes quilombolas e em 05 de dezembro de 2014 a comunidade foi certificada pela Fundação Cultural Palmares. Essa e outras informações estavam disponíveis no site da associação quilombola: <https://www.quilombodocumbe.com/a-comunidade-quilombola>, que foi desativado devido a questões manutenção do mesmo. Acesso em: 17/05/2021.

afinal, desde o início de nossas conversas nosso contato tinha sido apenas virtual. Algo importante de se atentar é que João e Matilde se definem como ambientalistas em suas entrevistas e falas públicas. No entanto, isso não nos autoriza a pensar que todas as outras lideranças ou quilombolas associados/as assim se enxerguem. Nem todos/as possuem a mesma relação com o mangue, com a pesca, com as dunas, com a praia e com as atividades da associação. Há múltiplas formas e níveis de socialidade no/com território.

Com a exceção de duas interlocutoras/es, todas/os as/os outras/os, preferiram ser identificadas/os nessa pesquisa com seus nomes próprios. Para o caso dessa exceção foi acordado com a primeira interlocutora que a mesma fosse identificada com um outro nome, tendo aceitado o nome que sugeri: Dona Matilde, o nome da mãe do Dragão do Mar (Francisco José do Nascimento), ou Chico da Matilde, como também ficou conhecido. Antes dessa ida a campo, em 2022, eu já conhecia Matilde pessoalmente. Nos conhecemos na ocasião do lançamento do mapeamento das comunidades quilombolas do Ceará, em 2019, no auditório da Secretaria de Desenvolvimento Agrário (SDA), em Fortaleza.

A segunda interlocutora solicitou a mudança de sua identificação na tese e sugeri o nome de Tia Simoa, ao qual, após explicação de minha parte sobre essa personagem da história do Ceará, ela aquiesceu - Tia Simoa foi uma importante abolicionista do Ceará no século XIX. Tia Simoa é mãe, pescadora, defensora dos direitos humanos e antes de conhecê-la eu já tinha ouvido falar bastante dela; era também uma das pessoas que eu mais queria conhecer na comunidade. Das nossas conversas e encontros o que mais me marcou foi a tapioca com coco que ela faz e que é uma delícia. Em uma ocasião comentei com ela e Matilde que aquela tapioca valia por um almoço, de tão gostosa e “forte” que é. Assim como Matilde, Tia Simoa virou amiga pessoal.

Num primeiro momento, o contato que tive com quilombolas do Cumbe se deu fora do seu território e em vários eventos anteriores à pandemia. A tentativa que fiz de ir ao Cumbe em 2021 foi dissolvida devido ao *lockdown* estadual, no Ceará, decretado em março de 2021, sendo que o mesmo durou mais um mês. Já em 2022 a minha ida se concretizou e pude mergulhar no cotidiano daquela comunidade. É a partir do contexto pandêmico, como pano de fundo, de bibliografia específica e de experiência de trabalho de campo, que constitui o ponto de partida para uma análise dos entendimentos e das vivências em torno da pandemia e do modo como a comunidade do Cumbe continuou a vida nesse contexto e além dele. Para essa pesquisa contatei mais de 30 interlocutores/as, entre homens e mulheres, de idades distintas. Algumas

entrevistas foram feitas virtualmente, estas em 2021⁴, sendo que a maioria foi feita presencialmente, já em 2022 e 2023, mas nem todas serão usadas de forma direta no texto.

A palavra ‘difícil’ era frequentemente evocada quando eu convidava as pessoas para me conceder uma entrevista. Elas diziam: “*Não sei se vou saber responder*”, “*Não faz pergunta difícil para mim*”, “*Se eu souber responder, eu digo*”. Pela experiência cotidiana no campo entendi que essa postura defensiva era acionada no momento em que eu falava a palavra ‘entrevista’, que dava um ar de muita importância para aquela conversa que eu estava propondo. Depois fui substituindo a palavra ‘entrevista’ por ‘conversa’ e no ato pedia autorização para gravar a conversa em áudio. Tive nenhuma recusa para gravar as conversas. Geralmente as pessoas começavam a falar um pouco tensas ou desconfortáveis, mas depois esqueciam que aquilo era uma entrevista e se entregavam na conversa, falando de tudo e de todos.

As informações e entrevistas que mais utilizei foram dos/as interlocutores/as com os/as quais mais convivi na minha estada em campo. No geral, minhas vivências no território se deram mais na companhia das mulheres da associação quilombola e minha percepção sobre os fatos em torno do Cumbe é atravessada diretamente pela percepção delas. Senti uma facilidade em me aproximar e me conectar mais com as mulheres do que com os homens, além de me sentir mais confortável com elas. Apenas com um quilombola consegui me aproximar mais, tendo ele se tornado meu amigo pessoal, talvez pelo fato de ser também LGBTQ+.

Como já tinha comentado, depois do *lockdown* que vivenciei no Ceará - iniciado no dia 05/03/2021 - fui forçado a desistir daquela viagem que eu tinha planejado ao Cumbe e decidi então, como forma de me adaptar ao contexto pandêmico e num primeiro momento, conversar de modo virtual com os/as interlocutores/as da pesquisa, via Whatsapp. Confesso que para quem estava acostumado a fazer perguntas olhando nos olhos das pessoas, essa experiência adaptativa foi puramente pragmática⁵. Já no segundo semestre de 2021, após a comunidade interlocutora ter sido imunizada, e eu também⁶, a possibilidade de ida a campo foi retomada. Apesar das dificuldades financeiras e de agenda, retornei ao Ceará no final de janeiro de 2022.

Inicialmente, ao desenvolver essa pesquisa produzindo dados de forma virtual, em contato com interlocutores/as, consegui informações fundamentais e a partir delas tive percepções que só pude aprofundar em campo. A falta inicial de uma observação direta do

⁴ As entrevistas feitas de modo virtual em 2021 foram com Matilde, João e Zé Freire.

⁵ Bourdieu (2008), por exemplo, aponta a necessidade de o pesquisador não ceder aos extremos de qualquer técnica ou método de pesquisa de campo e experimentar os diversos instrumentos e formas de coleta de dados que estão disponíveis ao mesmo.

⁶ No dia 14 de agosto de 2021 tomei a primeira dose da vacina contra o coronavírus e a segunda dose tomei em 09 de outubro de 2021.

cotidiano dos/as interlocutores/as, ou da convivência com os/as mesmos/as, impediu que eu tivesse outras impressões e/ou informações que só podem ser acessadas no cotidiano da comunidade. Ao mesmo tempo, não podemos qualificar a pesquisa antropológica por meio digital ou presencial como melhor ou pior à revelia do contexto. Devemos então refletir sobre as condições da pesquisa, enxergando as possibilidades e limitações impostas por condições externas ao pesquisador – como foi o caso do contexto pandêmico. Logo, ao mesmo tempo em que a comunidade interlocutora foi impactada pela pandemia, a prática do pesquisador e as relações do mesmo com os/as interlocutores/as também o foi.

As problemáticas elaboradas aqui, funcionam basicamente como perguntas a serem respondidas no decorrer da pesquisa, que são: como os quilombolas do Cumbe continuaram e produziram a vida diante da pandemia? Quais foram as ações e estratégias postas em prática, no contexto pandêmico, a fim de garantir a continuidade da vida? Como a pandemia se constituiu num elemento do cotidiano dos/as quilombolas? As estratégias de produzir a vida mudaram com a pandemia? Como? O que é produzir a vida para os/as quilombolas e o que é a vida para eles/as? É possível pensar a vida quilombola a partir da possibilidade da morte na pandemia? Como as relações sociais foram alteradas pela pandemia?

Além disso, quais os sentidos de território para os/as quilombolas? Que tipo de relação socioambiental implica a noção de território? Nesse sentido, o primeiro local significativo para os/as quilombolas que me foi apresentado no Cumbe, foi o caminho do mangue em direção ao rio. Não seria esse um caminho de memória, de uma memória encarnada na paisagem, que indica a importância que o mangue e o rio têm para eles? Como esse percurso surgiu para ser apresentado ao público de fora? Nascimento (2014) escurece que levar as pessoas nessa trilha em direção ao rio tem o seguinte intuito:

Para conhecimento desta situação desenvolvemos trilhas: no manguezal, na comunidade, dunas e sítios arqueológicos, trazendo recordações de infância, memórias das pessoas da comunidade ou análise da situação, compartilhando com os/as “pesquisadores/as” a vivência no território (NASCIMENTO, 2014, p. 22).

Assim, as trilhas educam sobre o Cumbe. É preciso percorrer os caminhos da comunidade para entendê-la, senti-la. É preciso passear pelas ruas, cumprimentar as pessoas nas calçadas, simpatizar com os cachorros que tomam a rua central, saber que casa tal é de fulano e a outra de sicrano, saber dos pontos de referência geográfica, etc. É só na relação direta com o território que se pode compreendê-lo.

A problemática cardeal se refere, então, a como a pandemia do coronavírus se constituiu como elemento cotidiano da comunidade interlocutora. É a partir do conceito de continuidade da vida, inspirado em Beatriz Nascimento (2018), que o proponho como um dos

conceitos centrais para analisar a problemática, lembrando sempre que uma pandemia só se faz com condições sócio-históricas que a ensejam. Nesse contexto, proponho o conceito de continuidade da vida pensando alguns elementos que aparecem nas falas dos/as interlocutores/as, como alimentação, renda, vacinação, solidariedade e território. Esses elementos representam coisas que foram fundamentais à manutenção da vida dos/as quilombolas no contexto pandêmico

Tendo isso em vista, peço *agô*⁷ a Beatriz Nascimento para fazer uma leitura própria do que ela chamou de ‘continuidade da vida’ nos territórios quilombolas. Para essa leitura própria relaciono a reflexão crítica e original proposta por ela com a de outras/os intelectuais. Trago então uma definição dessa autora do que é um quilombo, a fim de explicar melhor a minha interpretação:

O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição (NASCIMENTO, 2018, p. 8).

A maior contribuição de Beatriz Nascimento à historiografia dos quilombos brasileiros, a meu ver, foi apontar o caráter criativo e dinâmico dos mesmos. Com sua escrita ela restituiu aos quilombolas as dimensões da vida cotidiana nesses territórios, dimensões essas que foram ocultadas nos documentos oficiais, que viam os quilombos apenas como covis de bandidos e salteadores. É exatamente por seu caráter criativo e dinâmico que é possível interpretar o quilombo como uma possibilidade de continuidade da vida, e nesse contexto, como uma possibilidade frente aos dias de destruição atuais, que é essa composição entre desequilíbrio climático, capitalismo pandêmico, Estado e injustiças socioambientais.

Para continuar refletindo sobre os modos quilombolas de habitar o mundo, podemos discutir os conceitos de biointeração (SANTOS, 2015) e quilombismo (NASCIMENTO, 1980), propostos por dois intelectuais negros importantes e que podem caber mais a essa discussão enquanto conceitos êmicos ou mais fidedignos às realidades quilombolas e como ferramentas úteis à prática antropológica. Enfatizarei, a partir desses dois conceitos, as relações sócio produtivas, com os chamados recursos naturais⁸ e a relações sociais no geral. Aqui, penso que

⁷ Pedido de licença ou permissão, em iorubá.

⁸ Falo em “os chamados recursos naturais” para questionar a naturalização dos elementos naturais como recursos disponíveis ao bel-prazer do capital, ou seja, para questionar a mercantilização desses elementos que são transformados em recursos na lógica capitalista, como aponta Castro (2021): “Por que transformando a água em um recurso eu estou a um passo de transformá-la em mercadoria? De acordo com Rebouças (1999, p. 1) “[...] o termo recurso hídrico é a consideração da água como bem econômico, passível de utilização para tal fim”. Ou seja, fins econômicos” (p. 48). As considerações que Castro (2021) faz nos levam a refletir sobre a

biointeração e quilombismo são conceitos que ajudam a pensar a continuidade da vida quilombola.

Nascimento (1980) destaca a liberdade, a solidariedade e a comunhão existencial como práticas sociais quilombolas/quilombistas que implicam no igualitarismo econômico, enquanto horizonte social, proposto por essas comunidades. Quilombismo é uma possibilidade de progresso humano e é um avanço, como escreveu Beatriz Nascimento e também Abdias. Oliveira (2019) comenta acerca disso que:

O quilombismo é definido por esse autor [Nascimento, 1980] como um sistema econômico, social e político – fundamentado no comunalismo/comunitarismo que os africanos teriam praticado no Brasil – em confronto com o sistema capitalista, visto que a terra, os meios de produção e outros elementos da natureza são todos de propriedade e uso coletivo (OLIVEIRA, 2019, p. 51).

Assim, os quilombos são basicamente experiências autônomas de organização social, política e econômica (OLIVEIRA, 2019, p. 51). Esse caráter autônomo dos quilombos nos remete a uma associação com o conceito de liberdade, por isso que quilombo, entre outras coisas, é o negro e sua cultura em toda a sua potencialidade e autonomia.

A partir do que escreve Santos (2015) seria a biointeração uma relação prazerosa entre o trabalho e a terra⁹. Esse conceito está associado às ideias de generosidade com os elementos naturais e à consideração com as pessoas, como nos mostra Santos (2015). Ao pintar um quadro das comunidades quilombolas que exercem atividades coletivas, como é o caso da pescaria e da farinhada, Santos (2015) nos apresenta algumas ideias e práticas quilombolas a partir de sua região.

As comunidades quilombolas não visam a acumulação dos elementos naturais e trabalham em períodos específicos de cultivo, colheita e produção, orientados assim pela sazonalidade natural, interagindo e respeitando a mesma. Esse é o quadro social que Santos (2015) nos apresenta e que ele define como biointeração. Na produção coletiva de farinha de mandioca, por exemplo, esse autor nos fala um pouco sobre as trocas produtivas:

As pessoas ou recebem parte da produção ou recebem ajuda em outras farinhadas ou em quaisquer outras atividades que precisarem. Além disso, as variedades de mandiocas que cultivávamos se desenvolviam em diversos ciclos: havia mandiocas com ciclo de seis meses (chamadas de macaxeiras), de um ano, de dois anos e de ciclo permanente. Isso porque, segundo nossas mestras e mestres, a mandioca nós podíamos

mercantilização não só dos elementos naturais como também da vida, seja ela humana ou não-humana.

⁹ Essa relação distinta com o trabalho, a terra e seus elementos são reforçados por Abdias Nascimento (1980) quando escreve que: “Nem propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza. Todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo. Uma sociedade criativa no seio da qual o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão ou exploração; o trabalho é antes uma forma de libertação humana que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social. Liberto da exploração e do jugo embrutecedor da produção tecno-capitalista, a desgraça do trabalhador deixará de ser o sustentáculo de uma sociedade burguesa parasitária que se regozija no ócio de seus jogos e futilidades” (p. 264).

acumular, mas o melhor lugar de guardar a mandioca é na terra. Ao contrário da fadiga maldita à qual Adão foi condenado pelo Deus bíblico, aqui se vivencia a comunhão prazerosa da biointeração (SANTOS, 2015, p. 84).

Logo, a biointeração é a convivência equilibrada e orgânica entre o homem e a natureza, não é o homem apesar dela ou contra ela, mas é ele junto a ela. Essa interação é uma possibilidade orientada por aquilo que Santos (2015) chama de saber orgânico e esse saber orienta o bem viver que é a vida e forma orgânicas de existir. Orgânico para Santos (2015) tem exatamente o sentido da biointeração, em consonância com a natureza, não visando seus elementos para produção do sintético, mas para a continuidade das vidas. A biointeração traduz um conjunto de princípios das comunidades quilombolas, sendo que ao mesmo tempo é um saber que não preda os elementos naturais. Os quilombolas extraem tudo o que precisam e respeitam o tempo da natureza, como o cultivo das mandiocas indica na escrita de Santos (2015), pois na biointeração o melhor lugar para se guardar a mandioca é na terra.

A biointeração têm princípios distintos do desenvolvimento sustentável, por exemplo (SANTOS, 2015, p. 99-100), sendo que Santos (2015) contrapõe o conceito de biointeração ao de desenvolvimento (p. 91), mesmo o dito sustentável. Isso é preciso para que não pensemos que a única forma de existir no mundo é se desenvolvendo, no sentido capitalista, como se tivéssemos que assumir ele e seus pressupostos, de forma compulsória, a ponto de inventar uma versão sustentável dele. Ou seja, pensar a biointeração é pensar a partir de outra lógica, de uma outra relação socioambiental que não está pautada no lucro e no acúmulo, mas na continuidade da vida. É partir de outro ponto de vista, de outra matriz de pensamento, relativizando o caráter compulsório do conceito de desenvolvimento.

Na esteira disso, a biointeração se utiliza de elementos naturais biodegradáveis; já o desenvolvimento sustentável transforma os elementos naturais em sintéticos, sendo que os produtos sintéticos não se decompõem com facilidade. A biointeração¹⁰ se nutre da energia orgânica natural, sem produzir tecnologias artificiais que não podem ser reeditadas naturalmente (SANTOS, 2015, p. 100). Portanto, na biointeração o ser humano mantém sua

¹⁰ Nas palavras de Taís Garone, no Posfácio a *Colonização, Quilombos: modos e significações*, a biointeração são os conhecimentos gerados a partir do roçado, da mata e dessas comunidades: “Sem conceituar com a abstração, mas apresentando a materialidade da biointeração, Bispo nos ensina a pensar pela materialidade, pela experiência vivida em substituição às tradicionais categorias analíticas abstratas que funcionam como encaixes para a realidade, produzindo como conhecimento uma espécie de deformação da realidade. [...] Biointeração é “guardar o peixe nas águas, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo”, é viver, conviver e aprender com a mata, com o chão, com as águas, com o vento, com a lua, com o sol, com as pessoas, com os animais” (SANTOS, 2015, p. 112-113).

relação com a natureza, dialoga com ela. Já no desenvolvimento, o ser humano espolia a natureza, se afasta dela e ela é quem tem que se adaptar ao humano. São percepções e relações de mundo completamente diferentes.

Tendo esses conceitos em mente e feita essa discussão introdutória, apresento a estrutura da tese. No capítulo 1, feita a Introdução, discuto teoricamente a metodologia utilizada para esta pesquisa e prossigo na discussão referente à pandemia. No capítulo 2, discuto sobre quilombos no Brasil e sobre o conceito de quilombo, a partir de uma resposta a um parecer contestatório acerca da identidade quilombola da comunidade na qual realizei a pesquisa. Trago também uma discussão sobre o conceito de vida e um resumo de obras acadêmicas que tratam da comunidade do Cumbe, além de alguns apontamentos acerca do modo de vida biointerativo quilombola e dos conflitos ontológicos.

No capítulo 3, retomo a temática da pandemia do coronavírus, focando no cotidiano pandêmico do quilombo do Cumbe, trazendo dados específicos sobre vacinação, contágio, isolamento social, poder público, entre outras coisas. Comento também sobre as ações e estratégias postas em práticas pela comunidade interlocutora diante do contexto pandêmico. Após os dois primeiros tópicos desse capítulo, foco a narrativa na organização social do Cumbe, trazendo elementos fundamentais para se entender a realidade local, como os conflitos internos, as relações de parentesco, a presença de LGBTs, o espírito festeiro dos/as quilombolas, etc.

No capítulo 4, disserto sobre as relações dos/as quilombolas com seu território, aquilo que chamamos de 'natureza', bem como as relações que desenvolvi com o mesmo, durante minhas estadias em campo. No capítulo 5, retomo questões fundamentais do cotidiano do Cumbe, como a pertença religiosa, as manifestações culturais, as relações de gênero e a autonomia quilombola. No capítulo 6, concluo a tese, enfatizando questões como política, pandemia, a população LGBT+, minha relação com os/as interlocutores/as e seu modo de vida biointerativo.

1.1. Como etnografar numa pandemia e após ela



Imagem 2 - Artesanato com frase de Frida Kahlo na palhoça de Luciana (Ozaias Rodrigues, 2022).

A crítica de Malinowski (1978) a etnógrafos que o antecederam ou que eram seus contemporâneos, acerca da transparência da pesquisa antropológica, colocou como fundamental na escrita de monografias etnográficas a inserção de um “capítulo ou parágrafo destinado ao relato das condições sob as quais foram feitas as observações e coleta de informações” (MALINOWSKI, 1978, p. 18). A crítica do autor de *Argonautas do Pacífico Ocidental* estava muito relacionada ao contexto do início do século XX. Malinowski se preocupava em como determinar o “valor científico irrefutável” do trabalho de campo e da etnografia. Aqui, porém, esse tópico destinado a revelar as condições desta pesquisa tem apenas o intuito de informar como ela se deu, sem pretensões de uma cientificidade irrefutável.

Durante essa pesquisa tive a oportunidade de fazer parte de um coletivo de pessoas que colhem histórias de vida das vítimas fatais de Covid-19 no Brasil. Entre outras coisas, ingressei nesse coletivo como meio de me informar mais ainda sobre o contexto pandêmico e seus impactos mortíferos na vida de milhares de brasileiros/as. O nome desse coletivo é Memorial Inumeráveis¹¹. Dentro do Memorial foram feitas articulações com pessoas que representam populações específicas como indígenas, PcDs (Pessoas com Deficiência), quilombolas, LGBTQIA+, etc.

Inicialmente, trabalhei com vítimas quilombolas e negras, tendo participado de uma reunião on-line com quilombolas da Paraíba que discutiam a questão da vacinação com representantes de secretarias de saúde¹² dos municípios desse Estado. Também participei de formações, bem como de reuniões virtuais que visavam qualificar os membros voluntários do Memorial. Imergi nas histórias das vítimas fatais da Covid-19 a partir das conversas que tive com seus familiares e amigos. O trabalho realizado pela equipe do Inumeráveis consiste em elaborar tributos ou homenagens a essas vítimas, no sentido de celebrar a vida das mesmas. A proposta é afirmar que essas vítimas fatais são muito mais do que números: mais de 702 mil pessoas¹³.

¹¹ O Memorial Inumeráveis é dedicado a cada uma das vítimas fatais do coronavírus no Brasil. É uma organização civil que surgiu no contexto pandêmico a fim de preservar as memórias das vítimas do vírus. As homenagens feitas às vítimas estão disponíveis na plataforma virtual do Memorial: <https://inumeraveis.com.br/>. Acesso em: 24/02/2023.

¹² A reunião se realizou no dia 07/05/2021 e tratou do monitoramento e acompanhamento das vacinações nas comunidades quilombolas paraibanas e outras questões.

¹³ Dado disponível no site Coronavírus Brasil: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 01/06/2023.

Creio ser relevante apontar que esse número de óbitos foi sendo atualizado semana após semana, durante os anos de escrita dessa tese. Eu lamentava que o número de óbitos sempre crescia na medida em que a tese ia sendo escrita e os dados atualizados. Por exemplo, no dia 02 de junho de 2021 o país contava com 462.966 mil mortos pela Covid-19, já no dia 11 do mesmo mês estávamos com 482.135 mil mortos. No mês de julho de 2021, passamos dos 524.000 e em fevereiro de 2022, estávamos com 647.390.

Fontes: TV Senado, Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Pandemia (Acesso em: 14/06/2021) e portal do Ministério da Saúde que congrega os dados sobre a pandemia: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em:

Entrei no Memorial como voluntário visando também agregar ao grupo, pois a proposta de homenagear as vítimas me pareceu atrativa e louvável. Ao colher as histórias dessas vítimas, a partir dos relatos de amigos e familiares, pude perceber algumas nuances do impacto da perda na vida dessas pessoas. Ao final das entrevistas e com a consequente publicação da homenagem no site do Inumeráveis os amigos e parentes sempre nos agradeciam bastante. O sentimento era de muita gratidão, sendo que as pessoas realmente ajudavam e davam todas as informações possíveis, para que pudéssemos homenagear seus mortos. Elas tinham um desejo que seus parentes e amigos não fossem apenas um número, mas que fossem representados por aquilo que eram: pessoas que amavam e eram amadas, que tinham sonhos, trabalhos aos quais se dedicavam com afinco, pessoas que tinham bordões e apelidos únicos, pessoas que superaram doenças graves e etc. Foi esse infinito de vidas e existências que deixou de existir em menos de dois anos de pandemia no Brasil.

É tendo esse contexto como pano de fundo que discutirei aqui, num primeiro momento, como etnografar em uma pandemia e quais limites e desafios se impõem ao pesquisador nesse contexto. Ana Paula Braga (2021) nos narra como fez sua etnografia em tempos de isolamento (p. 46) e a partir de sua narrativa retomo algumas considerações, da sua dissertação, das quais comungo. Em primeiro lugar, a pandemia pegou a todos de surpresa. Como Braga (2021) nos narra o que era certeza deixou de ser, pois as modificações impostas no cotidiano geraram angústias, das mais variadas. Parte dessas incertezas e angústias assaltaram os pesquisadores que tinham ou têm pesquisas em andamento (idem, p. 46). Como ela coloca

Realizar uma pesquisa dentro de um quadro de ruptura social e distanciamento do cotidiano foi provocador. No entanto, me fez lembrar as mudanças que a Antropologia passou ao longo de sua história para que chegássemos até aqui. Isso é desafiador, envolve estranhamento e abre espaço a cada um, como antropólogo, à possibilidade de experimentar o novo, e talvez o sentimento seja um pouco parecido com o de Malinowski diante das incertezas de sua pesquisa de campo. A situação pela qual passamos em meio à pandemia pede da Antropologia que ela vá além. O mundo está em movimento constante, não podemos ficar parados... (BRAGA, 2021, p. 47).

Logo, no momento em que a pandemia chegou a todos/as, foi preciso admitir que nem ela e nem as suas consequências poderiam ser ignoradas. A situação pandêmica impôs desafios e colocou em xeque, de alguma forma, a tradicional ida a campo que possibilita uma interação, cara a cara, entre o pesquisador e o interlocutor (BRAGA, 2021, p. 50). Se atividades econômicas, comerciais e outras, que não eram essenciais, foram suspensas em sua modalidade presencial, o trabalho de campo também o foi – a depender de cada contexto, pesquisador e interlocutores/as. Assim como as aulas de universidades e escolas que proliferaram no mundo

virtual, a pesquisa antropológica também teve que contar com a tecnologia para escapar às limitações da pandemia.

A partir disso, indico que: num primeiro momento, me utilizei de tecnologias digitais, como os aplicativos de comunicação virtual, enquanto ferramentas de pesquisa (SEGATA, 2020), sendo esse mundo virtual/digital “um meio privilegiado de produção de encontros etnográficos e este é outro dos desafios da pesquisa antropológica na pandemia” (SEGATA, 2020, p. 10). Assim, quando me refiro à essa pesquisa como sendo virtual, num primeiro momento, quero indicar que o diálogo com os/as interlocutores/as só foi possível por meio de tecnologias digitais, sendo os/as interlocutores/as e o pesquisador usuários das mesmas. Essa pesquisa foi mediada pelo virtual em sua primeira etapa, digamos assim, de 2021 a começo de 2022.

Nesse sentido, Ghasarian (2008) ao comentar sobre manuais de pesquisa antropológica e metodologia defende que “la práctica etnográfica – siempre empírica y experimental – no conoce ninguna receta” e escreve que

En realidad, el etnógrafo sabe, íntimamente, que su trabajo se funda, en gran medida, en adaptaciones personales e continuas a las circunstancias. Contrariamente a los sociólogos, que desde hace mucho disponen de numerosas obras sobre los métodos y procedimientos a seguir para realizar exploraciones “confiables”, los antropólogos, poco inspirados por los abordajes cuantitativos, reivindican, cada vez más, la “vaguedad artística” que caracteriza su trabajo de investigación.
[...] No hay, ni consenso metodológico, ni etnografía ideal (¿cómo podría haberla?)
[...] los fines del investigador no son siempre los que había considerado al comenzar. La experiencia del campo perfecto no existe [...] Fundada en lo imprevisto y en los cambios de perspectivas, la investigación no puede ser dominada; a lo sumo puede ser mejorada con un único principio fundamental: el respeto por las personas estudiadas (GHASARIAN, 2008, p. 13).

Assim, o antropólogo, ou etnógrafo, deve ter consciência que imprevistos acontecem e que ele deve se adaptar a eles, pois não há uma experiência de campo perfeita ou passível de ser controlada de forma total. O contexto de pesquisa antropológica é o que Ghasarian (2008) indica como um conjunto de dimensões subjacentes à investigação (p. 12) e essas dimensões influem diretamente no desenvolvimento de uma pesquisa ou na escrita de um texto etnográfico¹⁴.

Com alguns interlocutores estabeleci um contato direto e pessoal, antes da pandemia e com outros esse contato pessoal só foi possível durante a pandemia e depois que a vacinação estava avançada no país. Esse cenário mais favorável possibilitou que eu conhecesse pessoalmente o Cumbe, em 2022. Com relação ao acesso aos/às interlocutores/as da pesquisa

¹⁴ Ou como bem defendeu Peirano (1995): “Na antropologia, a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo, e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia local da pesquisa” (p. 42).

foi muito importante obter o apoio de indivíduos-chave (WEBER, 1996), como as lideranças quilombolas, pois há interlocutores/as que foram essenciais para abrirem os caminhos da pesquisa em campo.

No que diz respeito aos instrumentos de pesquisa social foram usadas as entrevistas qualitativas semiestruturadas, como forma de se construir dados e informações. As entrevistas qualitativas, enquanto instrumentos de pesquisa social, devem ser planejadas, pensando no ‘perguntar o quê e a quem’ (BAUER; GASKELL, 2008). Como num primeiro momento a pesquisa de campo presencial não foi possível, a lacuna foi relativamente preenchida com diversos diálogos virtuais com os/as interlocutores/as, a fim de socializarmos o máximo de ideias e questões relacionadas às problemáticas da pesquisa.

Um outro elemento a ser considerado no trabalho de campo, seja ele virtual ou presencial, são as conversas informais que são tão importantes quanto aquelas conversas mais formais, como as entrevistas. As conversas informais são importantes porque nem todo/a interlocutor/a se sente à vontade em ter suas palavras gravadas em áudio. Da parte do/a interlocutor/a existem informações que só são repassadas ao pesquisador quando aquele/a se insere numa conversa mais livre, sem formalidade ou sem filtros, pois dependendo de cada caso uma censura pode se instalar e limitar as informações gravadas em áudio (BOURDIEU, 2008, p. 701). Logo, o pesquisador deve estar aberto a outras formas de registro das informações dos/as interlocutores/as da pesquisa.

Assim como numa pesquisa de campo feita de forma presencial foi preciso tomar certos cuidados, como não inferir algo que seria óbvio, na lógica do pesquisador, quando o/a interlocutor/a disse ou deixou de dizer algo. Atento à crítica que Crapanzano (2016) fez a Clifford Geertz, acerca de sua descrição etnográfica dos pensamentos e sentimentos dos balineses, me questionei várias vezes se o que eu estava escrevendo era fiel ao que os/as interlocutores/as queriam dizer ou estavam sentindo. Não queria incorrer no risco de, assim como Geertz, confundir a própria subjetividade com a subjetividade e intencionalidade dos/as interlocutores/as (CRAPANZANO, 2016, p. 115).

Na ausência de um encontro olho no olho redobrei a autocrítica acerca do que eu compreendia das narrativas dos/as quilombolas. Ao mesmo tempo, a crítica de Crapanzano a Geertz aponta, de forma implícita, que mesmo numa pesquisa de campo *in loco* o antropólogo está sujeito a limitações e ilusões próprias. Portanto, seja numa pesquisa de campo presencial ou em uma pesquisa mediada pelo virtual, há limitações e ilusões próprias em cada um desses contextos de investigação antropológica.

Dessa forma, a pesquisa teve duas fases: a primeira, onde o contato com os/as

interlocutores/as foi puramente virtual e a segunda onde o contato com os/as mesmos/as foi sobretudo pessoal, sendo complementado pelo contato virtual. Na primeira fase, eu entrava em contato, por Whatsapp, com interlocutores/as para falar sobre a pesquisa e seus objetivos. Nos primeiros contatos com eles/as eu apresentava a minha proposta de pesquisa e perguntava se tinham interesse em colaborar com a mesma.

Essa etapa de apresentação da proposta da pesquisa é importante, pois em larga medida a adesão dos/as interlocutores/as a ela se baseia na forma como eles/as enxergam ou significam a pesquisa proposta. Há casos em que a explicação sobre a pesquisa dada aos/as interlocutores/as é assimilada nos termos do pesquisador, mas há casos em que a explicação é assimilada pelos/as interlocutores/as a partir de termos próprios (BOTT, 1976, p. 35-36) que divergem, inclusive, da explicação do pesquisador, mas que são o suficiente para garantir a adesão dos/as mesmos/as à pesquisa.

Via de regra, eu consegui o apoio necessário para realizar as entrevistas no modo *on-line*. Marcávamos então um dia e um horário específico em que ambos pudessem estar disponíveis para realizar a entrevista. No ato da entrevista eu enviava cada pergunta por mensagem escrita e os/as interlocutores/as respondiam por áudio, no Whatsapp, ou por mensagem escrita. Dúvidas eram tiradas de ambos os lados e depois de serem feitas todas as perguntas eu encerrava a entrevista agradecendo. Porém, outras conversas aconteceram após esse momento, pois sempre havia dúvidas, da minha parte, que surgiam sobre determinados dados e informações, tendo essas conversas posteriores um caráter mais informal.

Nesse sentido, é importante atentar para as condições de produção do conhecimento antropológico. No caso de entrevistas feitas por um aplicativo de comunicação instantânea é preciso enfatizar que isso é possível porque tanto o pesquisador quanto os/as interlocutores/as têm acesso a internet, celular e aplicativos. Logo, a produção do conhecimento antropológico ou o conteúdo do seu saber está condicionado pela inserção do pesquisador e dos/as interlocutores/as numa sociedade específica, que é atravessada por circunstâncias localizadas no tempo e no espaço (QUEIROZ, 1999, p. 15).

Além disso, Queiroz (1999) fala sobre documentos produzidos pelo pesquisador, como os registros gravados em áudio (documentos orais) e nesse sentido suas considerações guiaram a comparação com outras fontes que não foram produzidas pelo pesquisador, pois “é imprescindível também a comparação com documentos que não foram fabricados por ele e que sirvam de comprovantes para a pertinência do dado que captou” (QUEIROZ, 1999, p. 22). Essa comparação foi feita principalmente com base em documentos escritos oficiais e matérias de

sites de jornais. Utilizei-me também de episódios de podcast e de web rádios¹⁵ no intuito de captar mais informações acerca das problemáticas da pesquisa. Todas as fontes consultadas, serviram à criação de um contexto narrativo que me orientou na análise dos fatos apontados pelos/as interlocutores, ainda quando conversávamos virtualmente.

Assim, cada tempo e espaço enseja uma forma de produção do conhecimento antropológico e num contexto pandêmico isso não seria diferente. Num contexto que limitou encontros presenciais houve um alargamento considerável de encontros virtuais¹⁶ e isso se deu também nas pesquisas. Como cada técnica de pesquisa qualitativa tem suas limitações e possibilidades, aqui não cabe uma discussão sobre níveis de qualidade entre uma pesquisa de campo presencial ou pesquisa de campo virtual, cabe apenas apontar quais técnicas o pesquisador utiliza e como ele constrói a análise dos dados que obteve (QUEIROZ, 1999, p. 15) através delas.

Em determinado momento, no contexto da pesquisa virtual, à sugestão de um interlocutor, me engajei virtualmente na coleta de assinaturas de uma nota de apoio à vacinação dos/as quilombolas do Cumbe, sendo que a referida nota foi encaminhada a mim via Whatsapp. Os/as quilombolas do Cumbe passaram por um processo de perseguição política, por parte da prefeitura de Aracati, que impediu, num primeiro momento, que eles/as fossem vacinados/as¹⁷. Esse interlocutor também me enviou vários documentos oficiais que tratavam dessa questão como recomendações e ofícios de órgãos jurídicos, de maneira que eu era informado sobre cada evento relacionado a essa questão, que foi judicializada - questão que visava garantir a vacinação dos/as quilombolas do Cumbe e também dos/as quilombolas do Córrego de Ubaranas.

Quando comparo a pesquisa que realizei no mestrado à do doutorado dois quadros metodológicos se distinguem: no mestrado, em um contexto pré-pandêmico, a pesquisa de campo presencial foi a tônica da pesquisa e a coleta de dados via aplicativos de comunicação

¹⁵ Algumas produções desse tipo, a título de exemplo, que ouvi são as seguintes:

1- Porque a Justiça Federal anulou o processo de reconhecimento da comunidade quilombola o Cumbe – Rádio Debate:

https://open.spotify.com/episode/0kma0xrAo7bw15UKjudRIc?si=Xkg66zbXSms6ZNV11mWnIg&utm_source=whatsapp&nd=1. Acesso em: 24/02/2023.

2- Turismo sustentável: os encantos da comunidade quilombola do Cumbe – EcoCast Nordeste:

<https://open.spotify.com/episode/52cBTP9jCtCSmIc0PImZUs>. Acesso em: 24/02/2023.

3- “Quem pode dizer de nós, somos nós , quilombo do Cumbe” – Rádio Marulho:

<https://terramar.org.br/2021/03/26/radio-marulho-quem-pode-dizer-de-nos-somos-nos-quilombo-do-cumbe/>. Acesso em: 24/02/2023.

¹⁶ O olhar mediado pelo virtual foi feito também a partir de perfis virtuais das comunidades quilombolas, e dos interlocutores, no Instagram e no Facebook, além de sites próprios, como é o caso do Cumbe.

¹⁷ Essa questão será devidamente explicada e aprofundada no capítulo 4. Sobre essa questão ser judicializada as informações dos processos jurídicos também serão explicitadas no referido capítulo.

ficou como coadjuvante. Já na pesquisa de doutorado, num contexto pandêmico, a pesquisa mediada pelo virtual e suas ferramentas foi a protagonista, num primeiro momento, ficando a pesquisa de campo presencial em segundo plano, como uma possibilidade que só se efetivou em 2022.

Se tomarmos como exemplo a observação-participante e o olhar e ouvir propostos por Oliveira (2000), é possível afirmar que a observação-participante foi pensada para um contexto no qual o pesquisador pode se deslocar até o território dos/as interlocutores/as. Mas em um contexto em que esse deslocamento não é possível, como fica a observação-participante? Mesmo no contexto pandêmico a observação-participante, enquanto prática paradigmática e moderna da nossa disciplina, como propôs Malinowski (1978), pode continuar sendo observação-participante, porém deve observar outras coisas e participar de outras maneiras do cotidiano dos/as interlocutores/as.

A pandemia nos fez perceber que coisas óbvias e naturalizadas, como a observação-participante, devem ser contextualizadas e adaptadas, até porque a mesma não pode ficar refém de condições sociais e acadêmicas que a limitam. Quando não é possível *estar lá*, como propõe Geertz (2009), imerso de forma presencial no cotidiano nativo, como isso afeta o *estar aqui*? E portanto, como isso afeta a escrita? Malinowski (1978) nos diz que é preciso alimentar a teoria com o cotidiano e seus imprevistos. Esse foi o percurso que trilhei na primeira fase da pesquisa, com todos os imprevistos e como refleti sobre a mesma.

Para a segunda fase da pesquisa, voltada sobretudo para a experiência de campo, tracei algumas reflexões teóricas que se misturam aos fatos que observei e dos quais participei estando imerso no cotidiano do Cumbe¹⁸. Trago primeiramente o conceito de ser afetado, proposto por Favret-Saada, a partir da leitura de Goldman (2005) que faz uma interpretação desse conceito. Como Goldman (2005) afirma o tempo é uma relação, é algo que atravessa o trabalho de campo, pois

[...] é apenas com o tempo, e com um tempo não mensurável pelos parâmetros quantitativos mais usuais, que os etnógrafos podem ser *afetados* pelas complexas situações com que se deparam - o que envolve também, é claro, a própria percepção desses afetos ou desse processo de ser afetado por aqueles com quem os etnógrafos se relacionam. [...] não se trata, justamente, de *crença*, mas [...] de *afeto*. Não afeto no sentido da emoção que escapa da razão, mas de afeto no sentido do resultado de um processo de afetar, aquém ou além da representação. Basta que os etnógrafos se

¹⁸ Me refiro aqui à nossa fundamental observação-participante, especificamente na forma como propôs Ingold (2017) ao escrever que: “[...] na verdade, não há contradição entre a participação e a observação: de fato, você não pode ter uma sem a outra. A grande confusão consiste em confundir observação com objetificação. Observar não é necessariamente objetificar, é perceber o que as pessoas estão dizendo e fazendo, é olhar e ouvir, e é responder conforme a sua própria prática. Isto é, a observação é uma maneira de participar atentamente, e é por essa razão um modo de aprender. É isso que fazemos e vivenciamos como antropólogos. [...] em resumo, a observação participante não é uma técnica de coleta de dados, mas um compromisso ontológico” (p. 225).

deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica. Trata-se em suma, como escreve a autora (FAVRET-SAADA 1990a: 7-9), de conceder “estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional” (GOLDMAN, 2005, p. 150).

Nesse sentido, o afeto ou o ser afetado se refere à experiência em campo, à força que emana dele, às possibilidades dele. Ao pensar sobre minha estada em campo percebi duas coisas: 1) que se eu realmente estivesse ido a campo em 2021 a experiência seria outra, bem diferente da que tive em 2022, devido ao contexto pandêmico mais agudo; 2) percebo que antes mesmo de pisar em território nativo as expectativas, de ambos os lados, já fazem parte do ser afetado. A afetação está em curso e ela nunca termina. Após essa primeira experiência em campo, percebi que as comunicações virtuais continuaram, sobretudo na forma de mensagens que recebia dos/as interlocutores/as no Whatsapp ou no Instagram, além de acompanhá-los/as virtualmente e vice-versa. Eles/as compartilham comigo expectativas, projetos e dificuldades do cotidiano e isso faz parte do ser afetado pelo campo e pelos/as interlocutores/as, seja antes, durante ou depois de conhecer seus territórios.

A noção de experiência etnográfica (MAGNANI, 2009) ajuda a entender que a pesquisa de campo é um “empreendimento que supõe um determinado tipo de investimento, um trabalho paciente e contínuo, ao cabo do qual e em algum momento, como mostrou Lévi-Strauss, os fragmentos se ordenam, perfazendo um significado até mesmo inesperado” (MAGNANI, 2009, p. 135). Nesse sentido, os significados inesperados me ocorreram pela forma como o campo me afetou: senti as mais diversas sensações, desde alegria e altas expectativas, até o tédio e o enfado por estar tanto tempo fora de um ambiente familiar. No geral, a experiência no Cumbe foi bem tranquila e dinâmica, no sentido de atividades para conhecer a comunidade (território) e as pessoas, além de entrevistá-las. Tudo era muito novo e as minhas expectativas foram alcançadas nesse sentido.

Tendo em mente as palavras de Ingold (2017) sobre a observação ser um modo de participação atenta, em campo tive que dar o máximo de atenção aos depoimentos dos/as interlocutores/as, o que me permitiu fazer associações, implícitas, entre os fatos que eram narrados: um fato iluminava o outro e assim uma teia narrativa ia se formando acerca da pandemia naquele território. Como defende Magnani (2009) “Não é a obsessão pelo acúmulo de detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento” (p. 136). E isso nos lembra o que Peirano (1995) afirma ser umas das características da pesquisa de campo:

[...] se, na Antropologia, a criatividade nasce da relação entre pesquisa empírica e fundamentos da disciplina, então a pesquisa de campo surge como algo mais que um mero ritual de iniciação no qual o antropólogo prova que ‘sofreu, mas resistiu’. A solidão, embora boa companheira nas descobertas da alteridade, não é o caminho virtuoso e mágico que, por si só, produz boa antropologia. À parte o fato de que a distância necessária para produzir o estranhamento pode ser geográfica, de classe, de etnia ou outra, mas será sempre psíquica, os conceitos nativos requerem, necessariamente, a outra ponta da corrente, aquela que liga o antropólogo aos próprios conceitos da disciplina e à tradição teórico-etnográfica acumulada (PEIRANO, 1995, p. 20).

Tendo isso em vista enfatizo aqui duas questões: 1) esse encontro entre teorias nativas e teorias da disciplina foi bem profícuo, pois em larga medida as teorias nativas me atualizaram do contexto pandêmico na comunidade, confirmaram várias percepções anteriores, me surpreenderam, tanto negativa quanto positivamente, e mostraram tons distintos dentro desse mesmo contexto, me ajudando a entender a complexidade dele; 2) o sofrimento, a solidão e alguns receios fizeram parte da minha experiência de campo, sobretudo por questões próprias, por demandas internas.

Afinal, aquela experiência de morar com os/as interlocutores/as foi bem diferente da experiência que tive no mestrado, na qual eu me deslocava para os locais de eventos, festas e atividades onde os/as interlocutores/as estavam e após isso voltava à minha casa, ao meu espaço psíquico. Dessa vez, no trabalho de campo tive que me esforçar para tornar o estranho o mais familiar possível, como forma de me sentir mais confortável em campo. Devo dizer que a receptividade e solidariedade da comunidade ajudou bastante nisso. Fiquei íntimo das pessoas a ponto de algumas delas irem me visitar, no chalé, sem aviso prévio. Simplesmente chegavam e me chamavam para conversar – essas visitas sem aviso prévio sempre me lembravam as visitas que os Nuer faziam a Evans-Pritchard (1999) em sua cabana.

Outra coisa a se pontuar sobre a pesquisa de campo é que o distanciamento da mesma pode empobrecer teoricamente alguns trabalhos, por isso a experiência em território nativo é fundamental para uma boa antropologia. É o que defende Peirano (1995) ao comentar o impacto psíquico que a pesquisa de campo tem sobre os/as antropólogos/as:

Sem o impacto existencial e psíquico da pesquisa de campo, parece que o material etnográfico, embora presente, se tornou frio, distante e mudo. Os dados transformaram-se, com o passar do tempo, em meras ilustrações, algo muito diferente e distante da experiência totalizadora que, embora possa ocorrer em outras circunstâncias, a pesquisa de campo simboliza. [...] A meu ver, o impacto profundo da pesquisa de campo sobre o etnólogo ainda não recebeu a devida atenção. Uma evidência de sua complexidade está na frequência com que antropólogos renunciam à pesquisa, antes ou logo após o seu início. Como tradicionalmente o trabalho de campo era realizado longe de casa, essa desistência fazia com que o pesquisador fosse estigmatizado como incapaz de enfrentar a experiência do exótico (*o campo*) sozinho, colocando-se imediatamente em dúvida sua vocação (PEIRANO, 1995, p. 48-49).

Coloco essa citação para indicar que o campo nos deixa sim desconfortáveis, de

variadas e inesperadas formas. Por muito pouco eu não fui um desses antropólogos que renuncia à pesquisa de campo, por força da pressão adaptativa a um lugar que, obviamente, não é o meu lar, não é a minha casa. Sobretudo em minha terceira ida a campo, no primeiro semestre de 2023, a possibilidade da desistência sempre me assaltava. Morar em outro lugar, mesmo que temporariamente, me exigiu constantes adaptações físicas e emocionais. Esse deslocamento geográfico da pesquisa de campo é um deslocamento extremo em termos adaptativos, até mesmo para quem pesquisa no estado onde nasceu, como é o meu caso. Mas o fato de compartilhar com os/as quilombolas uma cultura em comum é uma vantagem relativa, não absoluta.

Um dos receios que tive antes de ir ao Cumbe se relacionava a como seria minha rotina lá, já que eu conhecia pouquíssimas pessoas na comunidade. Para minha surpresa foi mais fácil eu ser inserido no cotidiano da comunidade do que eu imaginava. Sei que isso se deveu ao fato de Dona Matilde ter possibilitado várias atividades ao longo da minha estada em campo, sobretudo na primeira semana em que conheci a comunidade. Matilde é pescadora, marisqueira, mãe, esposa, avó, artesã, ambientalista e defensora dos direitos humanos e é uma das lideranças quilombolas da comunidade. Matilde me recebeu em sua casa e por conta disso foi a interlocutora com quem mais convivi durante a estada em campo.

Depois disso, eu mesmo fui trilhando meus caminhos no cotidiano do Cumbe. Percebi que a facilidade com a qual fui incorporado na rotina dos/as quilombolas se deve, penso eu, à larga experiência que eles têm com o turismo comunitário, fazendo parte inclusive da Rede Tucum¹⁹. Naquele primeiro contato, eu era apenas mais um pesquisador curioso na comunidade, entre tantos outros que passaram/passam por lá. Creio que saí desse circuito do turismo comunitário, que inclui os pesquisadores, e comecei a vivenciar o cotidiano do território como antropólogo na minha segunda ida a campo, o que se aprofundou nas outras idas. Isso será tratado mais à frente.

O cuidado de Matilde era explícito comigo, afinal tínhamos acertado um valor pelo aluguel do chalé que incluía luz, água, internet e alimentação. Na segunda vez que fui entre novembro de 2022 e janeiro de 2023, ela se preocupou com a minha alimentação por estar

¹⁹ “A [Rede Tucum](http://www.redetucum.org.br/rede-tucum/quem-somos/) é uma articulação formada, desde 2008, por grupos de **comunidades da zona costeira** que realizam o **turismo comunitário no Ceará**. Viajar pela [Rede Tucum](http://www.redetucum.org.br/rede-tucum/quem-somos/) é uma oportunidade de conviver com ambientes preservados, conhecer os modos de vida de comunidades tradicionais e realizar intercâmbios culturais. Respeitando os modos de vida e ambientes locais, os grupos comunitários que planejam e promovem essas trocas culturais constroem uma forma de turismo que valoriza as diversidades culturais e fortalece atividades tradicionais como a agricultura e a pesca artesanais. O movimento da [Rede Tucum](http://www.redetucum.org.br/rede-tucum/quem-somos/) amplia a mobilização pela garantia dos territórios tradicionais das populações costeiras com justiça socioambiental e autonomia econômica” (TUCUM). Disponível em: <http://www.redetucum.org.br/rede-tucum/quem-somos/>. Acesso em: 28/02/2022.

sempre com a vida corrida, resolvendo várias coisas, fazendo várias atividades. A tranquilizei nas duas ocasiões para que resolvesse suas demandas sem se preocupar comigo, pois sei cozinhar minimamente. Mas isso é próprio dela: sempre dá tudo e o melhor para qualquer coisa que faça.

Nas duas semanas que passei no Cumbe, em fevereiro de 2022, tive várias percepções, entre elas, o quanto a luta pelo território e pela afirmação identitária é algo intimamente ligado ao cotidiano dos/as quilombolas. Já nos primeiros dias ouvi informações importantes, sobretudo de Dona Matilde, acerca das consequências da luta identitária, as ações da associação quilombola, as tensões com os não-quilombolas²⁰ e outras questões. Percebi que há um movimento contínuo de ações, reuniões e demandas que a diretoria dessa associação dá conta; ou tenta dar conta, porque são muitas demandas.

A pesquisa de campo que realizei foi intensiva e intermitente, totalizando cinco meses. Optei por essa modalidade devido a diversos fatores pessoais, mas também externos. Para mim, uma pesquisa extensiva no tempo e constante demandaria mais tempo, tanto para a escrita da tese, quanto para a leitura de bibliografia, para execução de outras obrigações acadêmicas, bem como demandaria mais recursos financeiros. Esse movimento de vai e vem foi o que me permitiu, inclusive, perceber melhor os fatos narrados aqui e tudo o que ocorreu em campo. Ou seja, o distanciamento também faz parte da análise etnográfica. É preciso se recolher, em campo e fora dele, para pensá-lo, para escrever.

A análise da experiência de campo quando estamos fora dele, distantes dele geograficamente, possibilita uma imersão nele de outra forma. Mas também é possível pensar o campo estando nele, pois uma das coisas que eu fazia de forma ritual era escrever os diários de campo; cotidianamente. Às vezes, eu deixava acumular a escrita por força das atividades que me impediam de tirar um tempo para escrever os diários. Mas sempre os escrevia e me recolhia para isso. Os diários me serviram não apenas para tirar dúvidas sobre certos fatos, mas também para exercitar a análise etnográfica, antes dos dados e reflexões irem para a tese.

Por fim, gostaria de tecer rápidos comentários sobre o uso das imagens/fotos nessa tese. Em seu *Iconoclash* (2021) Bruno Latour nos faz a seguinte indagação: Por que as imagens provocam tanta paixão? (p. 108). Em resumo, as imagens são signos, elas nos dizem algo e

²⁰ Em alguns pontos da tese a oposição dos não-quilombolas aos quilombolas será analisada, sobretudo no tópico 3.3, do capítulo 3. Adianto que a oposição que expressei na tese entre quilombolas e não-quilombolas não é uma oposição essencialista, afinal, as relações sociais mudam ao longo do tempo, pois os conflitos internos no Cumbe se arrefeceram. Portanto, quando falo em quilombolas e não-quilombolas, falo de uma oposição situacional, contextual, não absoluta, sobretudo porque são esses os termos usados pelos/as quilombolas para falar dos conflitos internos.

mobilizam algo em nós, como sentidos e sentimentos. Será que o adágio popular que diz ‘Que uma imagem vale mais do mil palavras’ está certo? Se ele estiver, isso se deve ao fato de que assim como o verbete ou a palavra, as imagens também são signos (significante + significado), como defende Latour (2021) e se são signos elas nos dizem algo sobre alguém ou algum lugar. É dessa forma que enxergo o uso que fiz da fotografia na tese.

As imagens que constam aqui foram, em sua grande maioria, produzidas por mim e em diversas ocasiões. Em poucas ocasiões tive que, além de pedir permissão para fotografar, pedir uma certa naturalidade da pessoa fotografada para o ato. Em outras ocasiões, eu tirei fotos em momentos de lazer, de descontração e pedi posteriormente a permissão para reproduzi-las. Andando pela comunidade eu ia vendo algumas coisas que me pareciam importantes de registrar, como o muro pintado de uma casa, um saco de ração para camarão, os caranguejos, a paisagem repleta de tanques de carcinicultura, o museu da comunidade, o posto de saúde, as igrejas, as dunas, a praia, uma gamboa, o prédio da associação, quilombolas trabalhando, no lazer e etc. Algumas imagens me foram fornecidas pelos/as interlocutores/as, mas não entraram aqui na tese, excetuando-se algumas de Ronaldo e Antônio Filho.

Nesse sentido, as imagens informam, elas transmitem algo que as palavras não podem transmitir da mesma forma que as imagens (SOARES, 2001). São linguagens distintas, com funções distintas. No entanto, defendo aqui que ambas são complementares, não dissociáveis, pois na reinvenção que proponho do supracitado adágio popular ‘uma imagem deveria valer tanto quanto mil palavras’. Se penso em *Os argonautas do Pacífico Ocidental* (1978) e *Os Nuer* (1999) essa máxima reinterpretada cabe perfeitamente. Nesses dois livros, as imagens têm papel relevante tanto quanto as palavras têm. Na verdade, as imagens fazem parte da descrição etnográfica; elas não estão à parte da mesma, afinal, o pesquisador também faz etnografia quando registra em foto algo que julga interessante para si, para sua pesquisa ou para os/as interlocutores/as. Não se trata de ‘provar que estive lá’, mas de adicionar uma outra dimensão à narrativa etnográfica, no sentido de aprofundá-la, fortalecê-la.

1.2. A catástrofe pandêmica e a continuidade da vida



Imagem 3 - Banner com dizeres no ponto de cultura Chama Maré (Ozaias Rodrigues, 2022).

A catástrofe pandêmica que vivemos entre 2020 e 2023, interrompeu em inúmeros

lugares, ao redor do planeta, aquilo que chamamos no senso comum de vida, bem como os planos e sonhos de muitas pessoas. No Brasil tivemos a infeliz marca de mais de 709 mil mortos pela Covid-19²¹, mas devemos nos lembrar de que além de viral essa pandemia é sobretudo social. Assim, entre a falta de oxigênio, de leitos de UTI (Unidade de Terapia Intensiva), a exaustão física e emocional dos/as profissionais da saúde e a incompetência dos políticos, esse foi o saldo resultante da tragédia social que atingiu o país²².

Rapidamente o álcool em gel e as máscaras se tornaram elementos obrigatórios do cotidiano. Lembro de uma vez, ainda em Manaus, em 2020, que esqueci a máscara ao sair apressado de casa e não pude entrar num mercado por conta disso. Dali em diante foi difícil esquecê-la, sendo que a mesma se tornou um pré-requisito de acesso aos mais diversos estabelecimentos, serviços e instituições. Passamos a colecionar máscaras: de todas as cores, estampas, tons e imagens. Depois de um bom tempo, dois anos e meio mais ou menos, a obrigatoriedade do uso da máscara foi abolida no país, ficando mais restrita aos equipamentos de saúde.

Lembro que cheguei em Manaus no dia 15 de março de 2020 e seis dias depois peguei um transporte coletivo e já havia algumas pessoas, bem poucas, usando máscaras. A minha reação foi questionar mentalmente qual era a necessidade daquilo. Naquele momento eu cria que a pandemia não ia ser o que ela se tornou e paguei com a própria língua, como diz o ditado. Um mês depois desse episódio, mais ou menos, Manaus mergulhou num caos de internações em UTIs, mortes, sufocamentos por falta de oxigênio e enterros ininterruptos, tudo bem noticiado pelos jornais televisivos, informando sobre o caos do sistema de saúde manauara e do Amazonas.

Com o álcool em gel não foi diferente: nos adaptamos também, pois ao entrar nos estabelecimentos ou instituições era preciso passá-lo nas mãos. Esses dois elementos se popularizaram largamente como o kit mais básico de proteção individual e prevenção ao contágio do coronavírus. Tivemos que evitar aglomerações, os abraços, os apertos de mãos e os beijos. O afeto e calor humanos tiveram que se contentar com a sua modalidade virtual. Nos conectamos de uma outra forma e ao nos adaptarmos mental e corporalmente ao contexto pandêmico, o nosso afeto também se adaptou.

²¹ Dado consultado na plataforma Coronavírus Brasil, disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 03/02/2024.

²² Ênfase que os meses de março e abril de 2021 foram meses onde as mortes por Covid-19 bateram recordes impensáveis, a nível nacional, e nos quais muitas mobilizações sociais e políticas ocorreram, sob pressão da opinião pública, para que medidas mais enérgicas fossem tomadas contra o coronavírus por parte da presidência da República, sobretudo.

Nesse contexto, a incompetência do governo federal se destaca tendo em vista “os posicionamentos públicos do presidente Bolsonaro, os resultados da ausência de políticas nacionais de controle da pandemia e a sabotagem de estratégias estaduais e municipais de isolamento social” (CASTRO, 2021, p. 78-79). Ou ainda pode-se dizer que a “verdadeira doença ainda está no imenso emaranhado de incertezas, desigualdades e vulnerabilidades resultantes de um projeto político desastroso” (GONÇALVES, 2020, p. 10). Logo, a pandemia é política também, pois a mesma foi em larga medida, de um lado, alimentada pelas decisões, ou a falta delas, das autoridades competentes e do outro, foi arrefecida por essas mesmas decisões políticas. É preciso, portanto, não esquecer a agência humana numa pandemia, pois o vírus acaba sendo um coadjuvante. Afinal, o quanto de responsabilidade humana existe numa pandemia viral?

A partir desse contexto mortífero várias reflexões sobre o valor da vida podem ser feitas. Entre elas, podemos falar das vidas que se tornaram precárias, das vidas que não foram dignas de luto e nem tiveram direito ao luto, como manda a norma social que define uma vida digna, uma vida boa ou possível de ser vivida (BUTLER, 2018). Stengers (2015) ao falar sobre as “vítimas da competição e crescimento econômicos”, por exemplo, mostra o quanto o ser humano está sob o jugo do materialismo econômico, como se as vidas humanas não valessem muita coisa a não ser que beneficiem o sistema produtivo que rege o mundo (p. 15-17).

Nesse sentido, não podemos esquecer que no Brasil houve aqueles que em nome de “salvar a economia” foram contra as medidas preventivas de isolamento social pelos efeitos negativos que teriam sobre ela. Ao mesmo tempo é posta uma possibilidade que até então não estava colocada: a de desacelerar a economia diante da ameaça pandêmica (COSTA, 2020, p. 207), como se o ser humano admitisse para si mesmo que a sanha por lucro deve ter algum e mínimo limite²³. De alguma forma, “com o vírus, descobrimos que aqueles que afirmavam ser impossível parar de produzir, reduzir o número de voos, aumentar os investimentos dos governos e mudar radicalmente os hábitos apenas mentiam. O mundo mudou em menos de três meses em nome da vida” (BRUM, 2020). Ou, em outros termos, no contexto pandêmico

[...] grande parte da angústia que experimentamos hoje é resultante da nossa compreensão de que o menor ser vivo é capaz de paralisar a civilização humana melhor equipada tecnicamente. Esse poder transformador de um ser invisível, acredito, produz um questionamento do narcisismo das nossas sociedades (COCCIA, 2020, p. 3).

²³ Ailton Krenak coloca essa questão nos seguintes termos: “Governos burros acham que a economia não pode parar. Mas a economia é uma atividade que os humanos inventaram e que depende de nós. Se os humanos estão em risco, qualquer atividade humana deixa de ter importância. Dizer que a economia é mais importante é como dizer que o navio importa mais que a tripulação” (KRENAK, 2020, p. 10).

Para alguns era possível colocar a economia à frente da vida humana²⁴. A retórica presidencial²⁵ durante o contexto pandêmico defendia que era preciso seguir em frente, aguentar tudo em nome do progresso, seja esse progresso qual for, ou como apontou Stengers (2015), era como se pedissem que aceitássemos “o caráter inelutável dos sacrifícios impostos pela competição econômica mundial – o crescimento ou a morte” (p. 18). Ou você cresce para não morrer na corrida econômica ou você morre tentando vencê-la. Daí deriva a necessidade de apontarmos minimamente o contexto brasileiro de uma política negacionista e neoliberal (GONÇALVES, 2020, p. 2).

Falar da continuidade da vida no contexto pandêmico pode ser até algo lógico de se pensar, mas requer aprofundamento. Nos períodos críticos desse contexto, em que mês após mês o número de óbitos crescia exponencialmente, em determinados períodos dos anos, percebeu-se que a vida é o bem mais essencial que qualquer pessoa pode ter. Logo, a vida ou a continuidade da mesma é o centro das atenções num contexto pandêmico. Se pensarmos nas comunidades quilombolas, lembro que as palavras que Nascimento (2018) traz dão conta de que o quilombo existe e vive mesmo quando os seus inimigos são mais poderosos, seja o Estado em sua negligência ou o vírus em sua potência, coadunando com as desigualdades sociais. É aqui que a possibilidade da morte pelo coronavírus se cruza com a possibilidade da vida quilombola dentro de uma pandemia.

Essa ideia-conceito de continuidade da vida é trabalhada também por Yara Alves (2020) ao comentar sobre comunidades quilombolas mineiras. Alves (2020) tendo como interlocutoras as comunidades de Pinheiro, Macuco, Gravatá e Mata Dois, tenta compreender as “formas cotidianas de fabricação de modos de resistência, que antecedem ou compõem com a organização identitária dessas *comunidades* dentro do movimento quilombola” (p. 35). Como ela coloca, os corpos são construídos e preparados para as mais diferentes lutas e desafios que possam chegar a esses quilombolas. Para eles [...] *a vida é um presente de Deus*, mas cabe a cada um lutar para continuar vivendo, uma vez que dificilmente alguém consegue viver adequadamente sem *correr atrás*, sem ser *firme e forte* nas mais diferentes lutas (ALVES, 2020,

²⁴ Enquanto essa retórica era reforçada, muitos brasileiros necessitavam trabalhar, antes de tudo, para pôr comida na mesa todo dia e se arriscavam em períodos de lockdown sem ter auxílio financeiro do Estado ou mesmo tendo acesso a um parco auxílio. “Diante dos 200 reais inicialmente propostos pelo ministro da Economia, Paulo Guedes, de repente 600 reais passaram a soar com notas de decência. O valor, porém, é totalmente indecente. Ninguém vive no Brasil com dignidade mínima com 600 reais” (BRUM, 2020).

²⁵ “[...] o presidente chamou a Covid-19 de “gripezinha”. Dali em diante, reforçou a proposta de “isolamento vertical”, que previa que somente um certo “grupo de risco”, formado por idosos e pessoas com comorbidades, precisaria tomar medidas de isolamento, devendo a vida cotidiana “voltar à normalidade”, de modo a preservar as atividades econômicas” (CASTRO, 2021, p. 75-76).

p. 35). Além disso,

[...] diante de todos os desafios do *mundo*, os corpos são construídos para se mobilizar, uma vez que *quem fica parado morre, de um jeito ou de outro*. A vida, que é entendida como uma dádiva divina, não basta ser ganhada. Precisa de *luta* para que se prolongue e seja vivida (destaques da autora, enfatizando os termos dos interlocutores; ALVES, 2020, p. 38).

Em resumo,

[...] a noção de vida e luta se combinam, e retroalimentam a viabilidade da existência coletiva. Gostaria, a seguir, de explorar algumas situações em que as possibilidades de se engajar ativamente nas *lutas* pela continuidade da vida decidem o futuro das pessoas, de suas famílias e, em um nível mais amplo, de suas *comunidades*” (ALVES, 2020, p. 39).

Portanto, nada aos quilombolas está garantido de antemão, é preciso continuar a luta pela vida, sobretudo num contexto pandêmico onde mais um fator de morte e destruição se impõe. Em sua análise, Alves (2020) usa as noções de ‘pulsação da vida’, por meio do umbigo, ‘força vital’, ‘corpos firmes e fortes’, que dão a tônica do seu argumento central. Em um contexto onde o acesso à saúde e a outros serviços é difícil, as iminências de morte se manifestam de variadas formas. Seja na luta pela terra, pela autonomia dos trabalhadores rurais e pelo acesso a um tratamento adequado de saúde, os/as quilombolas dessas quatro comunidades citadas mobilizam termos em torno da vida, da manutenção dela e das lutas que empreendem. Logo,

É nesse sentido que entendemos as lutas pela continuidade da vida não apenas como um projeto individual e isolado, mas como um tipo de resistência coletiva, daqueles que se negam a ser moles, capturados pelo outro lado, e que buscam, tal como Stengers (2015) anuncia, novas formas de criação e possibilidade de caminhos e vias práticas para a manutenção da vida (ALVES, 2020, p. 44).

Dessa forma, relaciono as reflexões de Alves (2020) com a luta pela continuidade da vida dos/as quilombolas do Cumbe, pois continuar a vida para eles/as é sobreviver numa paisagem arruinada (TSING, 2018), é garantir o básico, continuar lutando por ele e tentar avançar. Beatriz Nascimento afirmou que o “quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz” (NASCIMENTO, 2018, p. 190) e partir disso entendo que a luta quilombola é uma luta, em primeiro lugar, pela vida, pelo próprio direito de existir. A luta pela continuidade da vida é constante e sem trégua²⁶. Qualquer luta quilombola não acontece no vácuo, portanto, deve-se enfatizar os fatores de desigualdade social que a atravessam e que, inclusive, a estimulam. O quilombo é a invenção de uma outra possibilidade e continuidade da

²⁶ Isso também é colocado por Nascimento (1980) a partir de outros termos: “Condenada a sobreviver rodeada ou permeada de hostilidade, a sociedade afro-brasileira tem persistido nesses quase 500 anos sob o signo de permanente tensão. Tensão esta que consubstancia a essência e o processo do quilombismo. Assegurar a condição humana das massas afro-brasileiras, há tantos séculos tratadas e definidas de forma humilhante e opressiva, é o fundamento ético do quilombismo” (p. 264).

vida, distinta daquela que lhe é imposta ou foi oferecida ao longo da história. É o aquilombamento enquanto ação contínua no tempo e no espaço.

Uma das formas de se continuar a vida no contexto pandêmico foi a possibilidade da vacinação, pois “entendeu-se a busca por uma vacina como imperativa para contenção dos danos humanitários e econômicos associados ao vírus” (CASTRO, 2021, p. 75). Nesse sentido, no começo de 2021 as comunidades do Cumbe e de Córrego de Ubaranas foram contatadas, para que elaborassem uma relação dos/as moradores/as a fim de serem vacinados, porém no caso do Cumbe Matilde informou o seguinte:

Assim que entrou o ano (2021), acho que lá pro dia 27 de janeiro, a Secretaria (Municipal de Saúde) tinha mandado uma mensagem para a agente de saúde, pra gente tá mandando o nome dos quilombolas acima de 18 anos. Pelo que eu sei outras comunidades estão sendo quase todas vacinadas, um monte de comunidade quilombola. Eles pediram essa lista, a gente mandou, só que ainda não temos resposta. Estamos aguardando, eles dizem que estão vendo e aí, querendo ou não, a gente sabe que eles não reconhecem a comunidade do Cumbe como quilombola, o gestor do município, mas eles reconhecem Córrego de Ubaranas. Mesmo assim, Córrego de Ubaranas não foi vacinada ainda (Diálogo realizado em: 11/04/2021).

Ressalto a partir dessa fala que há uma oposição por parte de políticos do município de Aracati, e seus aliados, como certos empresários da região, em relação à comunidade quilombola do Cumbe. Num primeiro momento, a demanda pela listagem chegou, mas as vacinas não. Em outro trecho da tese essa questão da oposição ao Cumbe e o não-reconhecimento dessa comunidade será retomada a partir das falas dos/as interlocutores/as. Por enquanto, basta dizer que o não-reconhecimento da identidade quilombola do Cumbe, traduziu-se numa negligência/omissão do poder público no sentido da garantia da vacinação. Assim, negligência política quanto à vacinação faz pandemia²⁷.

Passado mais de um mês após essa conversa que tive com Matilde, em abril de 2021, que apontou esse contexto de negação da identidade dos/as quilombolas do Cumbe, os/as quilombolas de Ubaranas começaram a ser vacinados/as pela prefeitura de Aracati, no dia 14 de maio de 2021. Foram 137 pessoas vacinadas ao todo, pelo critério prioritário étnico. Ao atentar para o caso do Cumbe veremos que ele se relaciona com o de outros quilombos pelo Brasil afora, que enfrentaram muitas dificuldades na vacinação. Sobre isso uma matéria publicada²⁸ no site Brasil de Direitos, em 8 de agosto de 2021, traz um panorama geral dessa questão entre as populações quilombolas e cita o Vacinômetro Quilombola, um levantamento

²⁷ Me aproprio da ideia de ‘faz pandemia’ de Segata (2020) para analisar os aspectos sociais da pandemia e a utilizarei várias vezes.

²⁸ Disponível em: <https://www.brasildedireitos.org.br/noticias/780-vacinao-em-quilombos-esbarra-em-racismo-e-falta-de-coordenao-diz-conaq?lclid=e1204cd8-59c5-4234-a499-27ee81c11536>. Acesso em: 19/08/2021.

feito pela CONAQ²⁹. A matéria traz as seguintes constatações:

Apesar de ser considerada prioritária, a vacinação de comunidades quilombolas contra a Covid-19 esbarra em problemas administrativos, racismo e em conflitos com prefeituras. Um levantamento realizado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), com apoio das organizações Terra de Direitos e Ecam Projetos Sociais, concluiu que 43% dos quilombos em todo o Brasil enfrentam alguma dificuldade para aplicar o imunizante. Os problemas variam: em alguns casos, as doses disponíveis são insuficientes. Noutros, quilombolas que vivem fora de suas comunidades – por motivos de trabalho ou de atuação política, por exemplo – contam que foram impedidos de se vacinar. As conclusões fazem parte do Vacinômetro Quilombola, divulgado na última sexta-feira (6). A pesquisa investigou o andamento da vacinação em 445 quilombos de todo o país. Ao menos 193 deles relataram obstáculos. [...] Na avaliação da pesquisa, esse tipo de recusa configura uma expressão de racismo, e revela desconhecimento acerca do que significa ser quilombola (CISCATI, 2021).

O caso do Cumbe foi um desses casos de racismo institucional e conflito com políticos locais durante a pandemia. Afora isso, havia um explícito desconhecimento das dinâmicas territoriais quilombolas. As instituições políticas não souberam lidar da forma adequada com as demandas prioritárias nesse contexto. A matéria continua narrando as dificuldades e afirma que:

Os obstáculos incluem, ainda, problemas de diálogo com as administrações locais. A pesquisa destaca que, em algumas localidades, o poder público se ausentou da tarefa de coordenar a campanha de vacinação em quilombos. “Coube às lideranças quilombolas o papel de fazer chegar às autoridades públicas a informação sobre o seu direito a vacinar enquanto grupo prioritário”, diz o relatório. Em seis casos, governos municipais não aceitaram quilombolas como grupos prioritários para vacinação (CISCATI, 2021).

O racismo institucional é explícito nesses relatos. Em muitos casos, os políticos simplesmente ignoraram a existência dessas comunidades, como se elas não precisassem de imunização; nem “lembraram” que elas existem. As comunidades tiveram que impor a sua presença a essa política negligente com suas vidas. Esse era o panorama geral da questão da imunização quilombola no Brasil durante a pandemia. Vemos que a comunidade interlocutora, o Cumbe, não escapou à negação da vacinação ou ao atraso da mesma. Ao atentarmos para os dados do Vacinômetro Quilombola³⁰ no Ceará, 29 comunidades foram analisadas, entre elas Córrego de Ubaranas e Cumbe. Em 2021, o Vacinômetro apontou que a população quilombola do Ceará era de 9.468 pessoas, sendo que 5.564 estavam imunizadas com a primeira dose e 3.307 com a segunda, faltando 597 pessoas serem vacinadas.

²⁹ “A Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) articula comunidades quilombolas de 23 estados da federação na luta pela existência física, cultural, histórica e social das comunidades quilombolas. Esta coordenação começa a tomar forma em 1995 quando aconteceu o “I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas”, mas remete a muito mais tempo, à história dos quilombos: “história de resistência que garantiu a continuidade da existência de milhares de quilombos. Sem dúvida uma sobrevivência sofrida, mas com vitórias” (PAIM, 2020, p, 165).

³⁰ Disponível em: <http://conaq.org.br/vacinometro-quilombola-1a-edicao/>. Acesso em: 19/08/2021.

Nesse sentido cito também uma matéria publicada, em formato de áudio, no site da Rádio Câmara³¹ que dá conta desse quadro geral acerca das dificuldades de vacinação. A matéria publicada no dia 24 de agosto de 2021 diz que a representante da CONAQ, Givânia Maria da Silva,

[...] acusou prefeitos de desviarem vacinas que seriam destinadas a quilombolas. A denúncia foi feita em audiência pública da comissão de Seguridade Social e Família, da Câmara, em que representantes de trabalhadoras domésticas e comunidades quilombolas lamentaram a falta de políticas públicas específicas para combater a Covid-19 na comunidade negra. [...] Um levantamento das Comunidades divulgado no início do mês indicava que apenas 24% da população quilombola estava totalmente vacinada. Para Givânia Maria da Silva a culpa é dos prefeitos: “E os prefeitos dizem no Governo Federal, respondem a um questionário ao Governo Federal, dizendo que o problema de quem não vacinou nos quilombos foi porque os quilombolas não quiseram. Mas eles não dizem que os prefeitos querem definir quem é quilombola e quem não é, eles não dizem que os prefeitos querem dizer para onde a vacina vai, que não querem cumprir, que chega vacina, que é da determinação do Supremo Tribunal, e eles destinam para outros grupos para não vacinarem os quilombolas” (Rádio Câmara, 2021).

Vê-se mais uma vez a ação dos/as quilombolas no sentido de denunciarem as negligências e cobrarem das autoridades a efetivação de seus direitos, pois até para conseguirem se vacinar precisam se mobilizar, ou melhor, brigar por isso. Foi preciso muito tensionamento para que a política da vacinação chegasse a esses territórios. Foi flagrante a não fiscalização e não efetivação da imunização da população quilombola e nesse contexto, permeado de negações, o desvio das vacinas foi só mais um elemento que reforçou a vulnerabilidade dos/as quilombolas, colocando a continuidade da vida deles/as em risco.

Falo em negação, pois ao terem seu direito à imunização negado é negada às populações quilombolas uma vida segura, uma vida imunizada. A continuidade da vida para essas comunidades, durante a pandemia, se relacionou não somente com o direito à alimentação e à vacinação, mas sobretudo, às próprias ações e mobilizações dentro do contexto pandêmico para que não fossem mais penalizadas pela política institucional racista.

A partir das entrevistas que realizei no Cumbe ficou patente que a pandemia afetou os/as moradores/as dessa comunidade de formas distintas. Há casos em que as questões abordadas nas entrevistas eram parecidas, mas em outras eram bem diferentes, sobretudo no quesito renda, contágio e alimentação. No mesmo território, há pessoas que passaram pelo medo da insegurança alimentar e financeira e pela doença, em seus sintomas mais graves. Do outro lado, há moradores/as que não passaram pelas experiências da insegurança alimentar e financeira e nem pela infecção do vírus. Há disparidades consideráveis quando analisamos caso

³¹ Disponível em: <https://www.camara.leg.br/radio/radioagencia/798310-quilombola-acusa-prefeitos-de-desviar-vacinas-iam-para-comunidades/>. Acesso em: 24/08/2021.

a caso e isso nos mostra o quão complexo era o quadro pandêmico nessa comunidade.

A fragilidade da saúde mental de muitos/as quilombolas foi algo que ficou bem explícito para mim, sobretudo no começo de 2022. No Cumbe, relatos de medo, ansiedade, angústia, esquecimentos e confusão de datas, foram bem frequentes, estando associados diretamente ao contexto pandêmico e a oposição que os/as quilombolas têm que enfrentar continuamente em sua luta pelo território. Juntos, esses dois fatores favoreceram o adoecimento mental de vários/as quilombolas. Das experiências que tive no Cumbe, em 2022 e 2023, percebo que a questão da saúde mental se tornou mais comum, algo que as pessoas comentam aqui e acolá, que falam quando sabem que precisam focar nisso e contam de suas angústias, ansiedades, estresses e etc. Creio que o cuidado com a saúde mental e o hábito de falar dela seja uma prática recente entre quilombolas do Cumbe.

Algo que ajudou as lideranças do Cumbe a entenderem que deviam cuidar da saúde mental foi uma frase que ouviram de uma professora de Psicologia, de uma universidade privada de Aracati. A professora Márcia tem uma parceria com a associação quilombola, mas também com o Córrego de Ubaranas, a partir da qual desenvolve um projeto de extensão baseado na chamada Psicologia Comunitária. Em um dos atendimentos realizados na comunidade, a professora asseverou: “Vocês estão cuidando dos outros, mas quem está cuidando de vocês?”. Nesse sentido, em março de 2022, a associação quilombola iniciou as atividades desse projeto de extensão, tendo como foco o atendimento dos/as associados/as. Quinzenalmente, os/as alunos/as desse projeto e a professora citada iam à comunidade realizar suas atividades.

Esse cuidado com a saúde mental é mais um cuidado que se sobressaiu na pandemia e para além dela. O fato dos/as quilombolas conflitarem com familiares e antigos amigos é algo desgastante, emocional e psicologicamente, para as relações sociais, provocando rupturas e distanciamentos. No geral, as angústias derivadas do contexto pandêmico estão presentes na comunidade e afetaram mentalmente os/as quilombolas, além do que já havia no sentido do adoecimento que a luta quilombola favorece, sobretudo nos membros da coordenação da associação. Um caso de adoecimento mental que acompanhei de perto e diariamente foi o de Matilde, que sempre se queixava de noites mal dormidas, cansaço, falta de tempo para si mesma, estresse e pressão para resolver coisas burocráticas da associação.

Por um bom período, as reuniões da diretoria da associação, por exemplo, foram todas virtuais, tendo voltado a serem presenciais em 2022, algumas das quais pude participar. Em suma, eles/as não pararam suas atividades de forma absoluta, mas as reinventaram na pandemia. Durante os momentos pandêmicos mais críticos tudo o que podia migrar para o virtual, mesmo

com as dificuldades, foi feito. O que não pôde migrar para o virtual foi interrompido ou parcialmente reduzido. Só com o abrandamento da pandemia e a consequente vacinação da comunidade, é que as atividades voltaram a ser presenciais.

Para além do que já foi comentado, gostaria de retomar algumas particularidades desse contexto, a fim de pensarmos sobre os rituais pandêmicos que concretizaram estratégias cotidianas de cuidado. Começo por Antônio Filho que afirma o seguinte:

Depois das vacinas o pessoal relaxou muito. Aqui, são poucas as pessoas que vão num comércio usando máscara. A maioria aqui não usa máscara e não deveria ser assim, porque **a gente ainda tá no período de pandemia. A maioria que foi infectada tomou remédio caseiro. Mastruz, você passa no liquidificador, com leite e vai tomando. Ele serve para limpar os pulmões. Teve gente que pegou, mas não foi ao hospital por ter sintomas leves e alguns iam pro hospital e eles davam o comprimido, de acordo com os protocolos.**

[...] Geralmente, quem fechou [a estrada] foram os quilombolas. **O pessoal da outra associação³² não aceitava isso, diziam que estavam tirando o direito delas, que a gente não podia tá fazendo isso, que eles iam ligar pra prefeitura, só que a gente tinha uma declaração, um documento do governo do Estado, que estava a nosso favor. Quando vinham os guardas cheios de razão a gente mostrava o documento e eles voltavam, que eles sabiam que não podiam tirar aquela barreira ali com o documento que a gente tinha em mãos, que era uma ordem do governo do Estado junto com a Palmares. Continuamos com essa barreira, mas vimos que não ia permanecer ali por muito tempo. Algumas pessoas foram deixando a barreira e a gente achou que estava bom, que a gente não poderia ficar ali o tempo todo. Então desmontamos ela. A gente colocou uns tocos e cordas e ficavam as pessoas lá. No começo era muita gente, umas 40 ou 50 pessoas para ajudar ali. Quando diziam: “Chegou os guardas, a polícia”, todo mundo ia pra lá (Diálogo realizado em: 21/02/2022).**

Fazer barreira sanitária é cuidado. Tomar remédio caseiro é cuidado. Remédios caseiros e farmacêuticos foram combinados no combate aos sintomas da covid-19 ou como prevenção da mesma, mas a predominância foi de remédios caseiros. O mastruz foi o componente vegetal mais utilizado nesses remédios, pois sempre tinha alguém falando do mastruz. Além de um conhecimento empírico e tradicional dos benefícios desses remédios, os mesmos são mais acessíveis financeiramente do que os de farmácia. Informo isso pois a questão financeira foi motivo de preocupação e quando se tratava de dispor de dinheiro para remédios e exames mais ainda. Logo, insegurança financeira faz pandemia.

A partir do relato anterior e de outros percebe-se que a associação quilombola realmente teve uma incidência positiva no Cumbe, ao propor ações para minimizar os impactos da pandemia. Sem fazer qualquer exercício considerável de imaginação, é possível afirmar que o quadro teria sido outro, no sentido dos impactos sociais, não fosse a atuação forte e constante da associação em defesa da vida e do território, como foi o caso da barreira sanitária. Mesmo

³² A outra associação à qual Antônio Filho se refere é a que representa, no geral, os/as moradores/as não-quilombolas do Cumbe, que é a AMCC (Associação dos Moradores do Cumbe e Canavieira).

encontrando resistência, de dentro e de fora da comunidade, os/as quilombolas fizeram a barreira, interrompendo o intenso fluxo de pessoas que continuava na pandemia. Conseguiram autorização do Estado a fim de legitimar a barreira.

Ainda sobre remédios caseiros, Matilde informa o seguinte:

Algumas ervas medicinais se destacaram muito num sentido preventivo, mesmo antes de pegar [o vírus]. É como se nas plantas medicinais tivesse alguma fórmula que protegia do vírus, então era uma forma mais preventiva. Eu me lembro do mastruz, que passa no liquidificador, toma como suco e com leite também. **Eu doei muito mastruz, meu pai levou muito para um senhor que tinha pegado covid. Sucos de fruta, o limão, as frutas cítricas, a laranja, a acerola, para fortalecer a imunidade. A gente se utilizou muito das nossas ervas, dos nossos quintais. Em 2021 o meu pé de limão botava muito, eu cheguei a vender limão porque limão no mercantil tava muito caro, tava 8, 9 reais o quilo.** Aí eu comecei a vender limão para a cidade, porque as pessoas estavam com essa necessidade de tomar muito suco de limão, **eu doava também,** meu irmão chegou a levar para vender e ele sempre levava, dia sim dia não. **Vendemos muito limão. Chá a gente usa muito o do capim santo que é bom para dor de cabeça, tem gente que não pode tá tomando comprimido e quando tá com dor de cabeça faz um chá de capim santo, que ele é muito bom. Eu comecei a fazer o capim santo com suco de limão. Ele dá uma refrescada.** Outro dia eu faço aqui para nós (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

A circulação do conhecimento fitoterápico e o partilhar dos elementos usados nele são reafirmados enquanto prática social. O que pode fortalecer o corpo está ali nos quintais, nas casas das pessoas. Interessante apontar que a fitoterapia foi colocada como mais acessível economicamente e como mais aceitável ao corpo, como algo que cura sem agredi-lo. Vê-se que os remédios caseiros não eram usados apenas após a manifestação de doenças, mas como fortalecimento diário da imunidade, como prevenção, como um cuidado constante do corpo.

O cuidado se mostra inclusive na proposta da própria associação quilombola, que ao proteger o território, estimula o desenvolvimento local, comunitário, a partir de seu modo de vida biointerativo. Vários foram os comentários que ouvi sobre como as duas associações, a quilombola e a não-quilombola, trabalham para a comunidade e o alcance de suas ações. Da parte dos/as quilombolas há sempre uma visão de um cuidado coletivo, do bem estar geral, enquanto a outra associação, a não-quilombola, não parte desse pressuposto, pois suas ações e incidência são exíguas, tendo surgido apenas para se opor aos/às quilombolas, como estes/as sempre enfatizam.

O cuidado, portanto, é fundamental para entendermos a continuidade da vida quilombola que é operada na biointeração. A ideia do cuidado com o território foi várias vezes evocada pelos/as interlocutores/as para falar de sua relação com o mesmo. Assim, penso que o cuidado presente no modo de vida biointerativo tem paralelo com o cuidado definido por Flores (2018) a partir de Stengers (2015) que nos propõe o seguinte:

Lidar com a intrusão de Gaia é desenvolver uma arte particular, a arte de ter cuidado, “à maneira dos povos antigos” (p. 53), que sabiam como não ofender Gaia. Ela nos

diz “arte” não no sentido de capacidade de ter cuidado, mas da importância de aprender e cultivar o cuidado, “atentar para consequências que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente” (p. 55)” (p. 131).

É desta forma que compreendo o cuidado presente na relação biointerativa com o território quilombola. O cuidado implica numa visão integral ou holística da realidade, da vida, portanto, cuidado é aprendizado cotidiano com o/no território. É preciso cultivar o cuidado, pois longe da biointeração quilombola designar uma identidade, ela designa, a meu ver, “uma ética do cuidado, uma política da atenção e uma estética da criação” (FLORES, 2021, p. 234).

Ao pensarmos o trabalho de campo antropológico, percebemos o quanto a pandemia afetou diversos projetos de pesquisa universitários, pelo país afora, que estão em andamento ou foram há pouco concluídos. O cenário não podia ser outro: muitos estudantes angustiados e professores tentando encontrar soluções alternativas ao trabalho de campo e assim tivemos que nos adaptar³³, pois o contexto pandêmico exigia, em seus momentos mais críticos, a reinvenção da humanidade. Ao mesmo tempo, é importante atentarmos que a pandemia não é apenas viral, mas é sobretudo social, como argumenta Segata (2020):

[...] de um ponto de vista antropológico, um vírus sozinho não faz pandemia. [...] Há sempre um emaranhado mais ou menos contingente que estabelece condições favoráveis para que um evento como este ganhe forma, extensão e intensidade. Então, falta d’água em inúmeras comunidades faz pandemia. Negacionismo e *fake news* faz pandemia. Racismo estrutural e ambiental, desigualdades de gênero e falta de acesso a direitos fundamentais fazem pandemia. Uma economia precária, que impede que toda a população se isole e viva o tempo do cuidado com segurança, faz pandemia. Ônibus lotado, linhas de produção a todo vapor, comércio aberto. A lista é grande e o vírus é só um dos itens dele. [...] Enfim, pandemia é um tipo ideal, quase abstrato, que precisa ser etnograficamente materializado, situado (SEGATA, 2020, p. 8).

Podemos resumir o argumento de Segata (2020) na seguinte fórmula: a pandemia somos nós, seres humanos³⁴, enquanto espécie, em interação com outras espécies, que se transformou em força geológica a ponto de ser pensada pelo conceito do Antropoceno (HARTOG, 2022). Reforçando isso, “conhecer o vírus é fundamental, mas a sua superexposição costuma desviar a atenção dos agravantes locais constituídos de profundas estruturas de desigualdade e injustiça social” (SEGATA, 2020, p. 9).

Esse também é o argumento de Mike Davis (2006) no capítulo *A virulência da*

³³ Porém, há um lado positivo, no quesito possibilidades, que devo apontar aqui: recordo que em algumas disciplinas que cursei durante o doutorado, e que foram ministradas *on-line*, alunos e docentes enfatizaram a diversidade de alunos dos mais variados Programas de Pós-graduação e das mais variadas localidades, sendo este fato apontado como positivo, algo que só se tornou possível devido ao formato *on-line* das aulas. E assim, paralela às aulas *on-line*, a pesquisa feita de forma remota, como entrevistas feitas por aplicativos de comunicação, também quebrou barreiras geográficas e permitiu uma certa amplitude das possibilidades de pesquisa, que antes estavam limitadas ou condicionadas a distâncias geográficas, por exemplo.

³⁴ Nesse sentido, a saúde, a doença e as formas de tratamento e cuidado são fenômenos socioculturais, como defende Nakamura (2011, p. 97).

pobreza, onde enfatiza que uma pandemia só ocorre a partir de um conjunto de fatores políticos, econômicos e sociais, pois mesmo o vírus sendo o protagonista da narrativa pandêmica ele precisa dos coadjuvantes para ter eficácia. A pobreza, a fome, a falta de saneamento básico e o acesso precário ao sistema de saúde atuam em conjunto para que uma pandemia ocorra. Entretanto, como defende Segata (2020) na citação acima, a “pandemia é um tipo ideal, quase abstrato, que precisa ser etnograficamente materializado, situado” (p. 8). Logo, é por meio da experiência etnográfica em campo, vivida no quilombo do Cumbe, que busquei descrever a pandemia em ação, de forma situada.

Na esteira desse argumento os “dias de destruição”, expressão presente no título da tese, se referem à pandemia não apenas no seu sentido viral, mas sobretudo ao seu sentido social, econômico e político, enfatizando as desigualdades decorrentes do capitalismo³⁵, dos desastres ambientais e da colonialidade do mundo em que vivemos; e a “continuidade da vida” se refere aos cuidados, de si ou do outro, e as estratégias que foram empreendidas a fim de se viver, ou melhor, sobreviver nos dias pandêmicos. Esses cuidados ou o seu conjunto é o que denomino aqui como ritos pandêmicos, que foram necessários à continuidade de nossas vidas e foram instituídos para nos adaptarmos à pandemia.

Esses ‘tempos de destruição’ podem ser interpretados como uma história global do capitalismo, da qual nos fala Stengers (2015), que confunde as pessoas sobre as suas consequências (p. 9). É uma história clara no que exige e promove, mas confusa sobre seus corolários socioambientais. É a história de um capitalismo predatório, que explora à exaustão seres humanos e não-humanos. Nesse cenário a possibilidade de se continuar a vida requer uma outra história, que não aceite a primeira de forma cega e acrítica. É a história que inverte as prioridades e a perspectiva do que é prioridade, sendo as mudanças climático-ambientais uma delas. Como resumiu bem Stengers (2015):

Essa nova situação não significa que as outras questões (poluição, desigualdades...) devam ser relegadas a segundo plano. Elas estão, isto sim, agrupadas, e de duas maneiras. Por um lado, como já salientei, todas questionam a perspectiva de crescimento, identificada com o progresso, que entretanto continua se impondo como

³⁵ Aqui entendo capitalismo, enquanto sistema, como definido nos termos de Max Weber: “O capitalismo existe onde quer que se realize a satisfação de necessidades de um grupo humano, com caráter lucrativo e por meio de *empresas*, qualquer que seja a necessidade de que se trate. Diremos que, via de regra, uma exploração *racionalmente* capitalista é uma exploração com conta de capital, isto é, uma empresa lucrativa que controla sua rentabilidade na ordem administrativa por meio da contabilidade moderna [...]. Geralmente, a condição prévia para a existência do capitalismo moderno é a *contabilidade racional do capital, como norma para todas as grandes empresas lucrativas que se ocupam da satisfação das necessidades cotidianas*. Por seu turno, as condições prévias destas empresas são as seguintes: 1. *Apropriação de todos os bens materiais de produção* [...]; 2. *A liberdade mercantil*, isto, *liberdade do mercado* [...]; 3. *Técnica racional*, isto é, contabilizável até o máximo [...]; 4. *Direito racional*, isto é, direito calculável [...]; 5. *Trabalho livre*, isto é, que existam pessoas, não somente no aspecto jurídico, mas no econômico, obrigadas a vender livremente sua atividade num mercado [...]; 6. *Comercialização da economia* [...]” (WEBER, 1985, p. 121-122).

único horizonte concebível. Por outro, nenhuma delas pode ainda ser considerada independentemente das outras, pois, a partir de agora, o aquecimento global é um dos componentes de cada uma delas. Trata-se com certeza de uma globalização, e isso, antes de tudo, do ponto de vista das ameaças que se aproximam (STENGERS, 2015, p. 14-15).

Assim, a primeira história, a que produz guerras, desigualdades sociais e exploração, “que crescem incessantemente, já define a barbárie” (STENGERS, 2015, p. 18) e eu diria: já define os dias de destruição e que já vivemos nesses dias, de um “estado de guerra perpétua que o capitalismo faz reinar” (STENGERS, 2015, p. 19). Essa guerra perpétua se dá, sobretudo, contra a vida, seja ela humana ou não-humana e também contra o que se considera sem vida. É na esteira disso que Stengers reflete sobre uma possível resposta à intrusão de Gaia, uma transcendência indiferente aos nossos pensamentos e projetos, que não pode ser invocada a nosso favor, para nos salvar, mas que tem projetos e ações próprias, que é autônoma (STENGERS, 2015, p. 53). Gaia nos faz pensar sobre a vida, uma vida comum, com tudo o que nos constitui e nos cerca. E na vida que estamos vivendo a intrusão de Gaia é um elemento constitutivo, mas como aponta Stengers (2015, p. 59) não se deve lutar contra a intrusão de Gaia - ela já está acontecendo - mas contra aquilo que provocou a intrusão dela.

O “progresso” e “desenvolvimento” dos quais nos fala Stengers (2015) se baseiam num direito de não ter cuidado (p. 73), num direito à irresponsabilidade (p. 93), de não se importar com as consequências e os danos socioambientais. A partir dessa lógica, Capitalismo, Estado e Ciência são para ela uma tríade poderosa de destruição e catástrofe, uma emprestando à outra suas armas e poder, rumo ao “progresso”. Essa descrição serve a outra metáfora, a das paisagens arruinadas, perturbadas ou em ruínas, proposta por Anna Tsing (2018), pois cogumelos e *commodities* carregam histórias de violências as mais variadas, contra humanos e não-humanos. Mas como defende esta autora: “[...] nesta época de destruição em massa, apreciar as formas de vida que povoam essas paisagens perturbadas é particularmente importante. Precisamos conhecer as variedades de perturbações que caracterizam nossa época” (p. 379).

Assim, os ‘dias da destruição’ representam outrossim as investidas do capitalismo-privado-Estatal sobre os territórios quilombolas, nesse caso, sobre o Cumbe. Estamos falando em práticas estruturais e cotidianas de destruição de vidas e territórios vulnerabilizados, injustiçados ambientalmente. É importante frisar que todas estas categorias sociológicas e políticas devem passar pelo escrutínio da prática etnográfica, afim de compreendermos como friccionam com as histórias de “pessoas de carne e osso”. É o que tento fazer nessa tese.

2. VIDA E QUILOMBO



Imagem 4 - Pintura com dizeres alusivos ao dia da Consciência Negra (Ozaias Rodrigues, 2022).

Neste capítulo disserto um pouco mais sobre os conceitos de vida, modo de vida, de quilombo e território. Começo pela discussão sobre o que é a vida ou a continuidade da mesma a partir dos/as quilombolas do Cumbe. Ao tentar extrair qual seria o sentido do conceito de 'vida' dos/as interlocutores/as da pesquisa, percebi uma dificuldade, primeiro de minha parte, em justificar para mim mesmo porque estava perguntando aquilo e do outro lado, uma dificuldade dos/as interlocutores/as em responder à questão colocada. Afinal, não é o tipo de pergunta que se ouve todo dia: o que é a vida para você? Como você a definiria, com suas palavras?

A dificuldade dos/as interlocutores/as, suponho eu, não era só de entender o motivo de minha pergunta, mas também de definir o próprio conceito de vida, como algo muito abstrato, até mesmo filosófico demais. Entendi pela força da experiência que eu estava fazendo a pergunta errada ou de forma errada. Nesse sentido, trago aqui algumas respostas de interlocutores/as quando fiz a pergunta sobre o que é a vida, para iniciarmos essa discussão.

Essas respostas nos ajudam a entender a dificuldade que a pergunta revela de ambos os lados da interlocução. Trago então a fala de Jeane, conhecida na comunidade como Branquinha:

[O rio, o mangue] não é só renda, é vida, é bem estar. Bem estar, falou tudo. [...] O território é o bem viver, é ir pro rio não só tirar o meu sustento, mas de eu estar convivendo com aquele ambiente, um lazer. O meu trabalho é o meu lazer. É isso. É... tu só me colocou pergunta difícil, que Alicinha disse que tu fez pergunta fácil pra ela. Olha aí, tu tá me lascando. [...] Viver no Cumbe é um desafio. Ao mesmo tempo em que a gente é compreendido, a gente é discriminado. Eu acho que é um desafio. Cada dia... pra tu ter noção, tem gente aqui que não fala comigo só porque eu sou quilombola (Diálogo realizado em: 12/12/2022).

Maria Jeane Silva da Costa mora no Cumbe há pelo menos 16 anos, é casada com um nativo da comunidade, é mãe, marisqueira, pescadora e uma das lideranças da associação quilombola. Aponto que a relação que ela afirma ter com o trabalho, enquanto marisqueira, se relaciona diretamente com a biointeração. ‘O meu trabalho é o meu lazer’. A partir disso, gostaria de complementar a fala de Jeane com a de Alice, que também respondeu à pergunta sobre o que é a vida:

A vida é a vida, é tudo. Viver, saúde, saúde é o principal, porque com ela a gente corre atrás do resto. É felicidade, união, que também é outra coisa [fundamental], que tendo união é tudo... (Diálogo realizado em: 11/12/2022).

Alice, conhecida por Alicinha, é marisqueira, pescadora, faz parte da coordenação da associação quilombola, é mãe e desde que nasceu conhece os mariscos, pois trabalha muito com eles, além de trabalhar como cozinheira também. Refletindo um pouco sobre o que essas duas quilombolas me disseram sobre o que é a vida, tenho que concordar com a afirmação de Jeane de que a pergunta era difícil. Não é todo dia que um pesquisador chega lhe perguntando o que é a vida. Mas as respostas mostram mais do que se pode supor. Uma foi dita de forma contextualizada, ou seja, o que é viver no Cumbe e a outra foi mais genérica, descontextualizada, digamos. Portanto, não há uma definição exata ou precisa para vida, o que há é uma concepção contextualizada da mesma, sendo essa concepção associada diretamente ao território, ao mangue, ao rio. Logo, a vida é composta com o território, ou seja, é concebida como uma relação com o mesmo.

Para fins de conceituação do que é a vida, a mesma pode ser definida de várias formas. Em primeiro lugar, podemos pensar a vida a partir de uma perspectiva multiespécie³⁶. Começo por Bateson (1980) que mostra, através do silogismo da planta, que independente de sermos humanos ou plantas compartilhamos uma vida em comum e também a possibilidade da morte. Não só as plantas, mas outros seres não-humanos compartilham essa condição de vida e morte

³⁶ Penso essa perspectiva etnográfica como uma escrita da “cultura no Antropoceno, atenta à reconfiguração do antropos, bem como às espécies companheiras e estranhas com as quais partilhamos o planeta Terra” (KIRKSEY; HELMEREICH, 2020, p. 279).

conosco. Isso é reforçado por Margulis e Sagan (2002) ao afirmarem que “todos os seres vivos, em última instância, compartilham um passado comum” (p. 19) e dessa forma, compartilham um presente e um futuro em comum.

Os não-humanos são uma das alteridades radicais que foram construídas ao longo da história humana. Numa visão estreita do mundo, seres metafísicos e da natureza são vistos como os outros, como distintos de nós (VELHO, 2001), mas a proposta de Bateson vai na contramão disso. O que interessa aqui não é a alteridade em si, mas o caráter e o nível dessa alteridade, que não são tão extremos e diferentes como defendemos em nossa ignorância e antropocentrismo. Afinal, não somos tão excepcionais assim, como espécie. Enquanto humanos, somos apenas arrogantes e megalomaníacos demais. Porém, compartilhamos com as outras espécies várias necessidades, condições existenciais e objetivos.

Em segundo lugar, também podemos falar da vida enquanto existência, enquanto um ser e estar no mundo. Para pensarmos essa existência e sobre a continuidade da vida trago as palavras de Coccia (2020) que escreveu o seguinte:

Porém, a vida que vivemos não começa com o nosso nascimento: é a vida da nossa mãe que se estendeu até nós, e que continuará a viver em nossos filhos. Somos a mesma carne, o mesmo sopro, os mesmos átomos da nossa mãe que nos acolheu durante nove meses. A vida vai de um corpo para o outro, de uma espécie para a outra, de um reino para outro através do nascimento, da nutrição, mas também e, sobretudo, da morte. Também é em virtude do que compartilhamos (humanos, pangolins, plantas, fungos, vírus, etc.), é pelo próprio sopro da vida que ficamos expostos à morte – é apenas porque a vida é em mim que ela pode se tornar vida de uma outra pessoa, e que posso perdê-la (COCCIA, 2020, p. 4).

Destarte, de um ponto de vista biológico e também energético a continuidade da vida se dá pela transmissão da mesma ou do sopro que a anima, e isso inclui os seres ditos como vivos e não-vivos, humanos e não-humanos. É como se Coccia atualizasse para nós a célebre frase do químico francês Antoine Lavoisier: “*Na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma*”. A partir desse enunciado proposto por Lavoisier, para se pensar a lei de conservação das massas, a vida é basicamente um ciclo de eterno retorno, dela para ela mesma, pois a vida vem da vida e é transmitida a outras vidas.

Em terceiro lugar, vida é substantivo e é verbo. Vida, enquanto substantivo só é possível a partir da vida enquanto verbo, que indica ação, movimento e criação. Para Margulis e Sagan (2002) “a vida – não só a humana, mas a vida em geral – tem liberdade de ação e desempenhou um papel inesperadamente grande em sua própria evolução” (p. 19). Vida é ser, vir a ser ou deixar de ser, é se manter, é criar, reproduzir, se movimentar. Sêneca (2014), por exemplo, nos traz uma concepção de vida que vai nesse sentido ao escrever que a vida se faz em meio a necessidades obrigatórias, como aplacar a fome e a sede. Essas necessidades básicas

nos põem em constante movimento, mas o que nos pesa é a ambição, pois a natureza nos exige pouco para viver. São as ambições humanas que criam camadas e camadas de necessidades superficiais para a vida (SÊNECA, 2014).

Velho (2001) coloca que “a escolha por um dos lados (oposição ou não entre natureza e cultura) não é puramente objetiva, pois depende de inúmeros fatores [...] E essa escolha é, de certa forma, política, por referir-se a modos de habitar o mundo, e não simplesmente a representações” (p. 136). Nessa pesquisa fiz a escolha política de “estender a existência à natureza, e, portanto, os limites do mundo que habitamos” (VELHO, 2001, p. 136). A vida, portanto, acontece na encruzilhada entre a natureza e a cultura³⁷, entre humanos e não-humanos.

Nesse sentido, a vida dos/as quilombolas com os/as quais dialogo retrata um modo de habitar o mundo, revela uma existência que se estendeu à natureza e a reinos não-humanos. Revela a interação entre o que chamamos de natureza e seres metafísicos, e os humanos. Os limites do mundo são atualizados a partir de cosmopercepções (OYEWÙMÍ, 2021) como essas, onde o território tem papel fundamental não apenas no processo de afirmação política, mas no próprio sentido da vida, de quem não pode existir sem aquele chão que os/as interlocutores/as chamam de comunidade, de casa, de território. Ainda sobre esse modo quilombola de habitar o mundo, Ingold (2011) destaca algo que vai nessa direção, a partir de outros exemplos, como o do dragão e de um pássaro misterioso:

[...] assim como os irmãos do monge, que, quando saíram do monastério, não viram o dragão, os pais do menino também não testemunharam o pinési. Mas eles estavam totalmente familiarizados com a forma convencional de vivenciar um trovão e, nesse sentido, conheciam essa experiência. O Pássaro-Trovão podia ser uma “ficção” da imaginação, mas de uma imaginação saturada com a totalidade da experiência fenomênica (INGOLD, 2011, p. 20).

Pela narrativa de Ingold (2011) vê-se que não existe uma verdade absoluta, mas níveis de verdade, de objetividade, de realidade. Devemos lembrar que esses níveis de verdade e realidade variam no tempo e no espaço, como esse autor demonstra a partir de seus exemplos. Assim, a realidade se submete a múltiplas histórias, pois a “realidade” sempre é “realidade para”, é distinta para os muitos viventes que habitam a Terra e isso tem mais a haver com suas trajetórias particulares do que com abstrações universais. Não há como imaginar a existência daquela comunidade quilombola sem a sua interação com os seres não-humanos, com tudo o

³⁷ Algo semelhante nesse sentido é o que defende Vieira (2015) quando fala do fluxo da *riqueza* na Malhada, depois de citar Marilyn Strathern: “Tal noção de *riqueza* expressa uma articulação ecológica pautada na redistribuição e no fluxo. Segundo a lógica nativa dos fluxos, a disponibilidade da água é garantida pela redistribuição, como um movimento favorável ao seu fluxo. A ação humana torna-se produtiva ou criativa na medida em que propicia seu fluxo. A relação entre “natureza” e “cultura”, para retomar os termos, entre o fluxo da criação (domínio da experiência identificado como dado ou inato) e a ação humana (domínio do feito ou construído) é pensada como uma relação de composição e não de controle” (p. 352).

que constitui o território no qual vivem.

Muito mais importante do que definir a ideia de vida, é entender como ela se dá na prática e no discurso: como uma composição, uma relação. Nas tentativas que fiz de extrair o que significa a vida para esses/as quilombolas, entendi que estava fazendo a pergunta errada, pois a pergunta certa é ‘o que é a vida no Cumbe? Ou como é a vida aqui?’. A resposta genérica que Alice me deu foi tão genérica quanto a pergunta que fiz e a resposta mais precisa que Jeane me deu, foi tão precisa quanto a pergunta que fiz. Portanto, saber perguntar é tão importante quanto a resposta que se busca.

Destarte, João Nascimento (2014) nos dá uma pista para entender a concepção de vida no Cumbe da seguinte forma: “É neste território do litoral leste do Ceará, que venho lutando, juntamente com os/as pescadores/as do mangue, contra as injustiças ambientais e sociais presentes na região, defendendo toda forma de vida: os seres vivos, não vivos e os seres encantados” (p. 4). Vê-se que vida é ação, é movimento, pois implica numa luta cotidiana. Ao mesmo tempo, não é só a vida humana que precisa ser defendida, mas também as vidas não-humanas e as ditas não-vivas. Logo, a concepção de vida desses/as quilombolas é ampla, ela abarca diversos sujeitos e seres.

Ao se falar em defender o território ou em lutar por ele, parte-se da ideia de que o mesmo está sendo invadido ou atacado por forças externas e estranhas a ele. É nesse sentido que os empreendimentos³⁸ são vistos, como invasores, como deletérios e nocivos. Porém, antes que a luta seja luta, a mesma se pauta na convivência com o território, no cuidado com ele. Assim, é o cuidado que move a luta enquanto uma reação aos empreendimentos. A verbalização de termos como ‘natureza’, ‘recursos naturais’, ‘elementos naturais’, ‘justiça ambiental’ deve ser vista como uma politização necessária dessa luta. Não que os/as quilombolas vejam a natureza como algo apartado deles/as, mas é preciso usar a terminologia do Estado para lutar contra ele e seu capitalismo feroz.

A vida quilombola só continua e acontece no território tradicional, como aponta Nascimento (2014):

Território tradicional aqui entendido como o lugar e/ou espaço onde tudo acontece e se recria para a continuidade da vida comunitária ou individual: a pesca, a caça, a agricultura, o lazer, a reprodução das tradições e costumes, o trabalho, os meios de vida, as celebrações e rituais, os saberes e modos de fazer, os usos e significados que cada um dá aos bens naturais e ao ambiente natural humanizado (NASCIMENTO, 2014, p. 18).

³⁸ Aqui faço menção às iniciativas público-privadas que existem no Cumbe, como uma estação da CAGECE (Companhia de Água e Esgoto do Ceará), o parque eólico e a carcinicultura. ‘Empreendimentos’ é o termo usados pelos/as interlocutores/as para falar dessas iniciativas.

É nesse sentido que deve ser entendido o modo de vida quilombola do Cumbe: um modo de vida específico que se reproduz num território específico; é uma biointeração pautada numa igualdade ontológica, pois tudo o que foi citado por Nascimento (2014) é confluência e se faz na confluência. Quando falo em igualdade ontológica, termo que assumo aqui para definir um aspecto cardeal da vida quilombola biointerativa, estou querendo dizer que humanos e não-humanos, dentro da perspectiva biointerativa, têm o mesmo direito à vida, à proteção, ao cuidado e à reprodução. Ou seja, não há hierarquia ontológica como se a vida animal ou a flora tivessem menos valor que a vida humana, afinal, esta não se faz sem aquelas.

Tendo isso em vista, antecipo a discussão que mais à frente será feita em torno dos conceitos dicotômicos de ‘moderno’ e ‘tradicional’. Essa dicotomia se relaciona diretamente com o que estou chamando aqui de igualdade ontológica, que se opõe à desigualdade ontológica da modernidade. Me baseio em Latour (2013) para indicar que

[...] a palavra “moderno” designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas, mas que recentemente deixaram de sê-lo. O primeiro conjunto de práticas cria, por “tradução”, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas a dos humanos, de um lado, e a dos não-humanos, de outro. Sem o primeiro conjunto, as práticas de purificação seriam vazias ou supérfluas. [...] O primeiro conjunto corresponde àquilo que chamei de redes, o segundo ao que chamei de crítica. [...] Enquanto considerarmos separadamente estas práticas, seremos realmente modernos, ou seja, estaremos aderindo sinceramente ao projeto da purificação crítica, ainda que este se desenvolva somente através da proliferação de híbridos (LATOURE, 2013, p. 16).

Dessa forma, o que chamo de igualdade ontológica, que é a negação da purificação, da divisão entre humanos e não-humanos, é a proliferação de híbridos na prática. A meu ver, os/as quilombolas do Cumbe negam a modernidade dessa forma, negam a divisão natureza/cultura, negam a divisão das zonas ontológicas. O ponto de vista moderno que hierarquiza os seres é estranho à biointeração que se pauta numa relação de composição, de hibridização. Assim sendo, tudo no território deve ser cuidado e preservado. A igualdade ontológica que enxergo na biointeração quilombola não é uma anulação das diferenças entre humanos e não-humanos, mas é uma afirmação do direito à vida e ao território que ambos possuem. Alguns exemplos já foram dados acerca dessa biointeração no Cumbe e outros serão dados ao longo da tese, mas por enquanto, basta o que já temos: a vida no Cumbe é uma vida que agrega vidas humanas e não-humanas; é uma vida que só continua por estar arraigada naquele território, é uma vida que se nutre diretamente dele e que cuida dele, ao mesmo tempo em que é cuidada.

2.1. Os quilombolas do Cumbe: socialidade, conflitos ontológicos e o parecer contestatório



Imagem 5 - Ronaldo segurando o estandarte do bloco Karambolas do Cumbe e ponto de cultura Chama Maré ao fundo (Ozaías Rodrigues, 2022).

Nesse tópico, disserto sobre a socialidade da comunidade quilombola do Cumbe, como

a percebo e experimentei em campo, bem como sobre questões de um parecer contestatório acerca da identidade quilombola do Cumbe, que foi elaborado, por um antropólogo, em agosto de 2021. Essas duas questões se relacionam com a minha inserção em campo como pesquisador, com a intimidade que construímos, eu e os/as quilombolas, ao longo da pesquisa e com a forma que eu enxergo os conflitos internos no Cumbe.

Inicialmente, aponto que estando em campo, por três vezes, pelo menos, me tomaram por nativo do Cumbe - uma foi na festa do mangue, de 2023, outra numa aula de campo, coordenada por João e outra ocorreu fora da ocasião da festa do mangue, por pessoas de fora da comunidade. Nessas situações percebi que, sem me identificar como antropólogo, morando na comunidade por alguns meses, mostrando certa intimidade com os/as moradores/as e tendo desenvoltura em explicar certos fatos, algumas pessoas acharam que eu morava ali de fato, há um bom tempo ou que eu fosse nativo, como os/as quilombolas falam quando alguém nasce no Cumbe. A relativa facilidade de me adaptar ao cotidiano da comunidade e em conversar com as pessoas, fez com que rapidamente eu conseguisse uma intimidade com elas, mesmo com pouco tempo de campo.

Penso que isso se deve a dois fatores: não apenas à minha personalidade, mas também a incorporação que os/as quilombolas fazem de pessoas de fora, recebendo muito bem, acolhendo-as. Na minha segunda ida ao Cumbe, entre final de novembro de 2022 e começo de janeiro de 2023, eu já era conhecido por muitos/as quilombolas. Senti que minha intimidade com as pessoas e seu cotidiano já era considerável, devido à minha desinibição para falar com elas e propor algo, como uma entrevista, uma saída para algum canto ou alguma atividade, como uma fogueira com contação de histórias, por exemplo, no quintal de Matilde. Assuntos mais sensíveis ou de cunho sexual também eram discutidos na minha presença sem constrangimento nenhum. Percebi nessas ocasiões que já havíamos estabelecido uma relação de confiança e de intimidade, relação essa que se fortaleceu ao longo do tempo e que é preciosa para ambos os lados.

Exemplar nesse sentido foram as ocasiões nas quais essa assimilação social, que os/as quilombolas fazem das pessoas de fora, foi expressa verbalmente. Isso é outro aspecto de minha inserção no cotidiano do Cumbe, pois várias vezes quilombolas falaram coisas do tipo para mim: *‘já pode se associar’*, *‘já é quase um quilombola’*, *‘falta só casar com alguém daqui pra ser quilombola’*, *‘não vai mais embora, né? Tu já se sente um quilombola, né?’*, *‘morando no Cumbe agora, né?’* e *‘você é como se fosse do Cumbe’*. Frases do tipo ouvi incontáveis vezes em minhas estadas em campo, sobretudo a partir da segunda e terceira idas, nas quais passei um bom tempo morando no Cumbe, convivendo com quilombolas, participando de eventos,

reuniões, encontrando gente conhecida na esquina, nas ruas, pedindo favores e etc.

Muitas vezes me peguei falando algo que fez alguém rir bastante, opinei sobre certas coisas, que me senti à vontade para opinar e as pessoas receberam bem minhas falas; trocamos também nas conversas alguns deboches e fofocas. Em três semanas de estadia, em dezembro de 2022, eu já estava aclimatado ao cotidiano da comunidade, bem como os/as interlocutores/as estavam aclimatados/as à minha presença, a ponto de em conversas mais sensíveis ou em que os ânimos se exaltavam, não haver nenhum constrangimento com a minha presença. Nesse sentido, minha inserção no cotidiano dos/as quilombolas foi um processo fácil.

Entrementes, essa convivência íntima supõe não somente uma harmonia nas relações, como já demonstrei, mas também a suspensão provisória dessa harmonia. Percebi que numa convivência íntima, os dissensos, divergências e/ou conflitos com os/as interlocutores/as surgem de qualquer jeito. Mas isso é a regra de uma convivência constante e íntima, na qual os dois lados expressam seus descontentamentos, seus desconfortos e suas divergências de opinião. Em pelo menos cinco situações isso ocorreu entre mim e os/as quilombolas. Em duas situações, interlocutores/as me chamaram a atenção para não fazer algo, que eu fazia cotidianamente e que achei não ter problema em fazer. Como a questão não envolvia apenas a mim, mudei um pouco meu hábito para atender à solicitação das pessoas.

Em outra ocasião, discuti sério com meu amigo interlocutor por ter colocado nós dois e outro amigo nosso em uma situação desconfortável, na qual precisávamos voltar ao Cumbe, mas estávamos sem opção de transporte, sendo que ele tinha ficado responsável por essa parte. Em outra ocasião, divergi explicitamente com uma interlocutora acerca da formação das comunidades quilombolas no Brasil, tentando explicar o ponto de vista da teoria historiográfica e antropológica sobre o assunto. Como ela se manteve firme em sua opinião, resolvi não continuar com a discussão e mudar de assunto.

Essas foram situações de que me lembro agora e que foram mais significativas para mim, mas outras do tipo ocorreram e eu poderia enumerá-las por longo tempo. No entanto, isso basta para uma avaliação geral dessa intimidade no cotidiano dos/as interlocutores/as. Tudo isso não abalou a nossa intimidade, nem o gostar de estar junto ou perto um do outro, pelo contrário, só fortaleceu a relação. Na verdade, penso que isso é um aspecto relevante da intimidade social, uma intimidade agonística, que não preza pela harmonia plena (VIEIRA, 2015), mas que é dinâmica, podendo pender para o riso compartilhado em vários momentos e em outros, pender para críticas e divergências verbalizadas cara e a cara. Essa também é uma das características mais importantes no trabalho de campo etnográfico: a intimidade do cotidiano, a relação constante e diária com os/as interlocutores/as.

Fiquei hospedado, em todas as idas a campo, num chalezinho de madeira de carnaúba, barro e palha, no quintal de Dona Matilde, construído por seu marido. Do lado da casa dela, há a casa de uma de suas filhas, que é casada e tem um filho. Minhas convivências cotidianas, sobretudo nas horas de comer, como o café da manhã e almoço, eram, geralmente, na companhia da família de Matilde, tanto que acho estranho, quando estou em campo, quando faço alguma dessas refeições sozinho. Mas quanto a isso já me acostumei, pois, meu horário de alimentação é um pouco mais tarde que o deles/as. Percebi, depois de um tempo, que comida e conversa são coisas que se atraem e são importantíssimas na socialidade dos/as quilombolas.

Em vários momentos de minha estadia em campo, a distância cultural entre mim e os/as interlocutores/as se relacionava diretamente à sua identidade pesqueira, marisqueira. As coisas que eu menos entendia eram relacionadas à pesca, ao mangue, ao rio, às águas. Certas palavras do vocabulário dos/as quilombolas me faziam, algumas vezes, perguntar o que era aquilo que a pessoa estava dizendo ou pedir que repetisse a palavra para eu tentar entender. Assim, há um vocabulário específico que traduz a socialidade quilombola com o território. Como Evans-Pritchard (1999, p. 27) entre os Nuer, percebi que era preciso dominar um vocabulário referente ao modo de vida pesqueiro dos/as quilombolas, para compreendê-los/as melhor, pois há uma terminologia própria em uso no cotidiano, como se fosse uma segunda língua que é falada em todas as situações.

Desta forma, quase tudo no Cumbe gira em torno da relação com a pesca e o mangue. Aponto que nas várias entrevistas que fiz, durante a autoapresentação que eu pedia ao iniciar a conversa, alguns/mas interlocutores/as se definiam logo como pescadores/as ou marisqueiros/as, ou seja, a relação com a pesca e o mangue é constitutiva da própria visão de mundo deles/as, bem como de sua identidade subjetiva mais íntima. Eles/as pensam como pescadores/as e veem o mundo como pescadores/as. Não é só o que eles/as fazem enquanto atividade produtiva, é o que eles/as são enquanto coletividade e subjetividade. Por isso, tudo ali é uma questão de relação com o território, com o mangue, com o rio, com a pesca.

Na segunda ida a campo, fiz alguns movimentos que antes não me permiti, como de me expor mais, me inserir nas coisas, ajudar, perguntar, aconselhar e opinar. Fui ensaiando um movimento de proximidade cotidiana e lenta, mas intensa e envolvente de ambos os lados. Rapidamente já estávamos fofocando de certas pessoas, comentando questões sérias, sensíveis e com transparência, já pensávamos em fazer um lazer juntos, ir para festas, etc. Foi a partir desse contexto de maior intimidade que, em minha terceira ida a campo, eu e Tia Simoa começamos a fazer corridas e caminhadas diárias, alternando com pedaladas. Na prática, essas corridas e caminhadas nos aproximaram bastante, bem como serviram para cada um espairecer

e não ficar no sedentarismo.

Além disso, várias vezes os/as quilombolas me perguntaram quanto tempo eu ia ficar por ali. A priori, levei isso como mera curiosidade. Depois percebi que para além dela, talvez os/as quilombolas não estejam acostumados/as a ter alguém de fora presente todos os dias no seu cotidiano, passeando pelas ruas, comprando coisas, conversando com o povo nas esquinas, indo no bar com amigos/as, subindo os morros e etc. Perguntei depois a João e Matilde se já havia ido algum/a antropólogo/a fazer pesquisa lá e eles me informaram que não, que os que mais andaram fazendo pesquisa por lá eram estudantes da Geografia, Biologia, Ciências Ambientais, Turismo e outros cursos, menos da Antropologia ou Ciências Sociais.

As perguntas sobre quanto tempo eu ia ficar ali começaram a fazer mais sentido depois que confirmei o ineditismo de minha presença enquanto antropólogo entre eles/as, fazendo pesquisa. As perguntas sobre minha permanência no Cumbe indicavam o estranhamento com a minha presença cotidiana. Pelas perguntas dos/as quilombolas e pela experiência em campo com outros/as pesquisadores/as de outras áreas, entendi que eles/as esperavam - no sentido da expectativa - que eu fosse embora do território depois da festa do mangue, como todos/as costumam fazer, ou que passasse pouco tempo por lá, uns três dias no máximo. Porém, não fui embora depois da festa do mangue de 2022 e nem passei pouco tempo lá, assim, a minha presença passou a ser alvo de curiosidades e especulações diárias. Passar meses morando lá, implicou numa convivência cotidiana e intensa, que transbordou para além da pesquisa.

Antes mesmo dessa intimidade toda se desenvolver, fui reconhecido como antropólogo na ocasião em eu fiquei sabendo do parecer contestatório que citei. Na discussão que se segue, trago alguns trechos do referido parecer contestatório, entendendo-os como dados etnográficos da pesquisa, de forma a introduzir a temática dos conflitos internos ao Cumbe, que também serão analisados no tópico 3.3 do capítulo 3.

Começo informando que o parecer/laudo foi elaborado por uma figura já conhecida na antropologia brasileira por se irmanar a empresários e latifundiários: Edward Mantoanelli Luz. Esse consultor foi contratado, ao que tudo indica, pela Associação dos Moradores do Cumbe e Canavieira (AMCC), para elaborar um laudo contestatório sobre a identidade quilombola do Cumbe. Conflitos envolvendo empreendimentos privados, terras públicas, comunidades tradicionais, sobretudo indígenas e conflitos socioambientais são as áreas onde o referido consultor mais atua, sempre com o argumento de que comunidades e povos tradicionais podem ser ou são manipulados por ONGs (Organização não-governamental) ou ideólogos para obstarem os empreendimentos públicos e privados que visam desenvolver o país.

Tive acesso ao parecer contestatório quatro dias depois de chegar ao Cumbe, pela

primeira vez, no dia 14 de fevereiro de 2022. A partir de uma leitura atenta do contra laudo, de pesquisa de campo realizada ao longo de cinco meses e de coleta de informações com os/as moradores/as quilombolas, elaborei algumas considerações com base no parecer contestatório que foi elaborado no segundo semestre do ano de 2021, após audiência de instrução realizada em agosto do referido ano. Logo, aponto que esse parecer faz parte do contexto de conflitos internos ao Cumbe.

O título do parecer consultado é *Parecer técnico de avaliação circunstanciada da autodeclaração “quilombola” e da certificação³⁹ da Fundação Cultural Palmares concedida a parcela de moradores do Sítio Cumbe, Aracati/CE* (LUZ, 2021). Já de saída podemos indicar que antropólogo/a nenhum/a pode legitimar ou deslegitimar a identidade coletiva de determinado povo ou comunidade. Não está em nosso poder fazer isso, no máximo, endossar o que uma comunidade tradicional já sabe sobre si mesma. Em segundo lugar, o avanço do capitalismo sobre comunidades tradicionais pode cooptar profissionais formados em Ciências Sociais, como é o caso do autor do parecer, para defender seus objetivos desenvolvimentistas. Usar a ciência antropológica para tentar legitimar o avanço de empreendimentos sobre territórios tradicionais é mais uma ferramenta do capital.

Foi a partir da minha pesquisa de campo que a demanda por uma resposta ao parecer contestatório surgiu, que aqui farei apenas um ensaio que me ajudará na argumentação da tese como um todo. Nesse sentido, uma das temáticas analisadas no parecer é a da escravidão, portanto, é preciso que a memória social da escravidão no Cumbe, seja levada em consideração, como podemos ver nos relatos de duas quilombolas anciãs, Dona Izabel e Dona Solidade, que nos dizem o seguinte:

Solidade: Eu era menina quando os meus pais diziam que o bisavô do meu pai, alcançou os escravos aqui no Cumbe. Lá tinha um sítio, mas derrubaram, que eu ainda alcancei essa casa, que a gente chama de posto. Um casarão grande, cheio de quarto. Ali que botaram os escravos em cativo. Tinha uns pés de mangueira grossos, diz que amarrava os escravos lá, pessoal mais velho contava. Quando a gente ia pro morro achava cachimbo, quartinha... tudo por ali. O posto era lá onde ficava os escravos. O pessoal contava que em fora de hora ouvia uns gritos, pra banda do posto, que eram as almas dos escravos que morreram lá, que desapareceram ou morreram. Dizia que ouvia isso por lá. Chamavam tanto de escravo quanto de cativo. Tem uns pedaços de tijolo, de telha por lá... e o bisavô dele, meu pai dizia, chegou alcançar ainda os escravos. Aqui no Cumbe tinha cinco sítios. Cada sítio tinha um engenho. O engenho de açúcar (Arthur Clemente) que tinha acolá, um sítio grande, e tinha uns bois que puxavam o engenho. [...] E o engenho de Luiz Correia era a motor. Cazuzinha também tinha um boi que puxava o engenho. Tinha um de Noé Lopes, que era a motor e o de Mariquinha Pereira era puxado a boi. Cinco sítios. E dizem que não tinha sítio aqui no Cumbe. Moía cana e fazia desmancha de farinha na casa de farinha. Moía cana o verão todinho, plantava pra fazer cachaça, rapadura. [...] Mas pode perguntar que

³⁹ A certificação de uma comunidade enquanto quilombola é feita pela Fundação Cultural Palmares (FCP) quando a comunidade, após assembleia coletiva, se define/autodeclara como quilombola e envia a documentação requerida à FCP, para que a mesma seja certificada como tal pelo referido órgão.

dizem ‘não, aqui no Cumbe não teve engenho não’. Teve cinco sítios, cinco engenhos. Os que tinham motor era o de Luiz Correia e o de Seu Adonias. Os outros eram puxados a boi. Diz que não tinha engenho, Manuel tá é doido que papai... nega tudo. Era um casarão grande, alto, cheio de corredor, com calçada alta, uma casa medonha. O posto. Antes de chamarem de posto, chamavam de senzala. O sítio Glória era agarrado no sítio dos Correias, que era um sítio muito grande, ia até o pé do morro e tinha um lago, um açude que se chamava Glória. [...] O posto ficava pra baixo, o Glória ficava pra cima, onde tinha uma lagoa medonha. Já pertenceu aos Correias.

Izabel: Lembro dessas histórias. Eles [os escravos] ficavam lá no posto, acolá, no pé do morro da CAGECE. Entrando lá pra dentro, tinha uma casa grande, os escravos eram lá. Os mais velhos contavam que lá judiavam deles, onde é cheio de mangueira, ao redor. Indo lá, ainda hoje tem uns cantos assim... o morro foi enterrando, mas foi lá que escravizaram as pessoas. Amarravam nos tocos. Fora de hora o pessoal ouvia os gritos. Os mais velhos contavam, meus avôs, meus pais. Esse lugar que se chama posto era uma casa muito grande. Entrando pra dentro, ele fica no pé do morro. Ele ficava no recanto do morro. Uma parte dele ficava onde hoje é a CAGECE. Os donos pra banda de lá eram os Correias, Luiz Correia passou para os filhos. Falavam da senzala. É verdade.

Quem puxava os engenhos não eram os bois, eram os escravos, que rodavam pra moer as coisas. Esse lugar ficou até mal assombrado. Pessoal já viu coisa por lá, fora de hora. Tinha uns gritos, umas visagens. Os escravos existiram, porque os meus pais, meus avôs tudo contavam isso. Aracati sabe que aqui existiu escravo. Eles não querem dizer que teve, mas essas pessoas que dizem isso... eles não querem é dizer, até gente da minha família que diz isso. Mas sabe que teve, Manoel, meu irmão, aquele que mora ali. Ele sabe de tudo, melhor do que nós, que é um dos mais velhos. Ele esconde as histórias porque é contra os quilombolas e é meu irmão, tudinho. Meu irmão disse que não tinha sítio aqui.

Se for perguntar a essas pessoas que diz que não conhece, já pode saber quem são, tem nem perigo. Sabem e ficam negando. Ele, Manuel, só diz que não tem porque tem raiva dos quilombolas. Ele nega tudo, porque o negócio deles é querer derrubar nós, derrubar a nossa associação. Pode ficar tranquilo que é, que existiu sim, escravo dentro do Cumbe. Meu avô contava que matavam os negão amarrados nos troncos. Penduravam eles nos pés das mangueiras, passavam o dia empendurados lá de castigo, açoitados. Contava tudinho isso, meus avôs. Diziam que tinha um pau que penduravam os negros, pra judiar e pra matar. Matava, judiava até morrer. Não escapava não. Judiavam de todo jeito. Teve escravo sim. Tanto que é mal assombrado, devido as pessoas que mataram lá. Vai lá de noite pra tu ver (risos). Depois que veio o posto foi que mudou o nome, mas chamavam de senzala. Botaram o nome de posto. [...] Eles negam, aí quando tu ver alguém negar já sabe. Tu já tá por dentro dos assuntos (Diálogo realizado em: 29/12/2022).

Os conflitos internos ao Cumbe, dos quais falarei mais adiante, incidiram nas narrativas sobre o passado do Cumbe, pois enquanto um lado (quilombolas) fala do passado no qual havia escravos, o outro lado (não-quilombolas) nega esse passado escravista, mesmo sabendo dos fatos. Portanto, há uma disputa narrativa sobre o passado do Cumbe e, atualmente, sobre o seu futuro também. Certa vez, uma moradora não-quilombola, citou uma anciã preta já falecida, afirmando que a mesma negou esse passado escravista. Porém, essas duas anciãs brancas, Izabel e Solidade, afirmam de forma peremptória que seus pais, avôs e bisavôs falavam dos escravos no Cumbe. Na disputa narrativa pelo passado do Cumbe, suspeito que muitos/as negros/as neguem a escravidão por não quererem, de forma alguma, serem associados/as aos cativos de outrora. Isso é uma hipótese que formulei a partir de várias informações que ouvi em campo. De qualquer forma, as narrativas de Dona Izabel e Dona Solidade estão registradas

acerca da questão e as entendo a partir da chamada História oral (POLLAK, 1992).

Outra questão posta no parecer se refere à tentativa de “modernizar” o Cumbe, descaracterizando-o de práticas tradicionais, como a “inexistência” de certas atividades produtivas e o do uso comum da terra. O autor do parecer louva o desenvolvimento da região e o coloca como um diluidor da tradicionalidade do local, apagando assim a trajetória histórica própria dessa comunidade. Ao diluir esse tradicional no contexto de um moderno⁴⁰ desenvolvimento, visa o autor do laudo contestatório descaracterizar de forma genérica as práticas dos/as moradores/as quilombolas, tentando afastar qualquer hipótese de práticas tradicionais e de uso comum da terra, tornando o Cumbe mais um lugar modernizado, como qualquer outro, na marcha inevitável do progresso econômico. Ora, essa questão nos é cara, para a tese, bem como aos/às quilombolas do Cumbe, por isso é importante destacar que o consultor faz uma crítica tipicamente moderna, do tipo “purificação”, como Latour (2013) esmiuça bem.

O que acontece em casos como o do Cumbe e como em todo processo de emergência étnica, é congregar características culturais, que são elementos diacríticos, em torno de uma identidade comum, de uma base de referência negra. É uma composição situacional que não busca pureza e é negociada coletivamente (POLLACK, 1992). Como aponta Almeida (2011) ao trazer o conceito de quilombo para o meio jurídico é indispensável a revisão desse conceito, pois muitos operadores do Direito podem se apegar a noções ultrapassadas de legislações do período colonial, favorecendo a concentração fundiária (ALMEIDA, 2011, p. 13). Fazendo uma crítica aos operadores positivistas do Direito, Almeida (2011) aponta que os mesmos “acusam os que chamam a atenção para o caráter dinâmico da categoria quilombo de foscarem o problema e retirarem a condição de “escravos fugidos” do significado “original” (p. 14)⁴¹. Assim, tem-se de um lado uma visão dinâmica e histórica da categoria quilombo e do outro, uma visão cristalizada no passado que insiste em reforçar definições do passado colonial.

⁴⁰ Entendo esse moderno ou modernidade como um dos fundamentos do pensamento ocidental, com base em Bruno Latour (2013; 2021). Em síntese, esse autor defende que o moderno é um pensamento/prática/modo de vida que separa as coisas e seres, de forma assimétrica, desigual, que toma o mundo e as sociedades como totalidades essencializadas e apartadas. Nessa lógica, ou você é moderno ou é tradicional, pois não haveria diálogo entre esses modos de vida ou de prática, não haveria híbridos, redes ou cruzamentos, pois o moderno se define, precisamente, pela separação, pela dicotomia das coisas, do mundo e dos seres. A meu ver, o autor do parecer contestatório, se utiliza dessa noção de moderno para contestar a tradicionalidade dos/as quilombolas do Cumbe, pois para ele existe uma pureza do tradicional que, supostamente, deveria durar ao longo do tempo e do espaço. Isso é uma idealização moderna.

⁴¹ É devido a interpretações congeladas no tempo e no espaço que é preciso ir além da fuga para se entender os quilombos, porém, ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que as fugas fizeram parte da fundação de inúmeros quilombos no Brasil. No entanto, um fenômeno tão complexo como o surgimento de quilombos não pode ser reduzido a uma versão única e genérica de fundação ou formação, como se existisse um modelo a ser seguido.

Se olharmos para trás, no tempo, podemos compreender como a categoria quilombo não se prende ao um modelo pretérito, cristalizado. Não à toa as reivindicações negras sobre a Constituinte de 1987 foram nesse sentido: o quilombo não é um fenômeno social do passado, mas é também do presente e ele pode surgir de variadas formas, a partir de uma ancestralidade negra ou afro-indígena e de uma memória social atravessada pela experiência da escravidão. Em suma, o consultor nega o tradicional no Cumbe pela afirmação da modernidade e do capital no território quilombola, ou seja, ele acha que os/as quilombolas devem estar congelados/as no tempo e no espaço para serem quilombolas, “de verdade”, pois qualquer alteração em sua “pureza tradicional” é o suficiente para serem lidos como falsos/as quilombolas. O consultor é um moderno, no sentido latouriano do termo, pois busca pureza ontológica num modo de vida que não tem compromisso com as premissas purificadoras dos modernistas. Pelo contrário, o modo de vida quilombola em questão se afirma na hibridização, que se pauta numa ontologia onde seres, coisas e concepções de mundo se cruzam e se transformam.

Entrementes, os/as quilombolas do Cumbe defendem sua tradicionalidade ao mesmo tempo em que dialogam com a modernidade, sem abrir mão da primeira e sem assumir o ponto de vista assimétrico e desigual da segunda. Em sua biointeração produzem híbridos e/ou cruzamentos de vidas humanas e não-humanas (LATOUR, 2013). Nessa questão subjaz também a noção de tempo, pois o moderno indica ruptura ou um novo regime (LATOUR, 2013, p. 15) de tempo, de relação com as coisas, com o mundo. Em seu etnocentrismo, o moderno se imagina melhor que o antigo, que o tradicional e por consequência é assimétrico, pois “assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos” (LATOUR, 2013, p. 15). Na biointeração quilombola não há vencedores e vencidos, pois a relação com o território é de integração, de composição.

Nessa discussão entre moderno, tradicional e tempo, trago uma fala de uma das interlocutoras que deixa transparecer a concepção que os não-quilombolas têm acerca da identidade quilombola. Ela diz o seguinte:

Quando alguém diz que é quilombola e negra o povo diz ‘Taí, tu mãe foi escrava foi? Apanhou de chicote? Tô sabendo que a fulana foi escrava. Quer dizer que apanhou no chicote’. Para eles [não-quilombolas], acham que quando a gente diz que é quilombola é que nossos avós foram escravos. [...] Porque a pessoa se acha preta aí chamam de escravo. Mas não eram escravos, eram descendentes de escravos. Mas eles não entendem. A gente tem que andar rasgado, porque quilombola andava rasgado [esfarrapado]. Quem já viu um quilombola ser formado? Um quilombola não pode ser formado em Direito, em Medicina. Não tem direito a um estudo bom, a uma alimentação boa. Para eles os quilombolas têm que ser como nas antigas. Tinha que ser escravo mesmo, ficar no sol quente, amarrado num pé de pau e levando chibata. Para eles a gente tá retrocedendo, mas é o pensamento deles. Acham que a gente tem que andar igual como era das antigas, [vivendo] nas senzalas, eles pensam assim. Que a gente vai roubar terra. Só que eu não sei se esse é o pensamento mesmo deles ou se eles querem botar isso na cabeça das pessoas [manipulação]. Eu creio que eles botam

isso na cabeça do povo pra conseguir as coisas, porque eles são bem espertos. Não tem lógica nisso: porque eu sou quilombola eu não posso ter um ensino bom? Não posso ter uma educação, ser uma pessoa sociável como os outros. Não tem lógica isso, que o mundo evolui, a gente tem que evoluir e não retroceder. E tem gente deles que é formado e vem com esse pensamento. Eu creio que é pra eles conseguirem as coisas [manipulação], porque não tem lógica. A gente é associado como quilombola, aí dizer que tem uma quilombola fazendo Direito, Medicina, pra eles é fachada, tudo fachada pra poder conseguir as coisas (Diálogo realizado em: 14/12/2022).

Há aqui uma sobreposição de realidades, como se todo quilombola do passado tivesse sido escravo ou que todo negro o fosse. Vê-se duas concepções de história e escravidão. Uma congelada no passado colonial, onde não cabe uma reparação histórica e onde todo negro é escravo e outra mais fluida e contemporânea, que entende a dinâmica social das coisas. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que afirmam sua tradicionalidade e ancestralidade negra e indígena, os/as quilombolas do Cumbe manejam uma concepção de quilombo que é contemporânea, amparada pela Antropologia e Historiografia atuais, em suas práticas e discursos. Eles/as entendem bem que um passado escravista e os laços de parentesco, presentificam esse passado que foi superado, mas reelaborado, transmitido e ressignificado em sua auto definição. É como se dissessem ‘sabemos de onde viemos e sabemos o que queremos’. Como escreve Nêgo Bispo, no quilombo os negros iam “reconstituindo os seus modos de vida em grupos comunitários contra colonizadores” (SANTOS, 2015, p. 48). Dessa forma, não há um retorno ao passado colonial escravista, apenas a memória viva e coletiva do mesmo.

O que interessa aqui é exatamente a superação desse passado, a superação da miséria, da falta de autonomia corporal e laboral que ele representou. O cenário é outro agora: olhando para o futuro, os/as quilombolas empreendem um desenvolvimento local comunitário, com vista a melhorias coletivas, com direito à terra, ao trabalho tradicional, estritamente vinculado à autonomia do corpo e do tempo do trabalhador, à educação de qualidade e à geração de renda. Se tomarmos as teorias históricas e antropológicas sobre comunidades remanescentes quilombolas, veremos que os/as quilombolas do Cumbe entendem sua identidade da forma como essas teorias nos informam sobre a afirmação política dessas comunidades.

Em relação aos conflitos internos à comunidade do Cumbe ouvi algumas vezes o argumento falacioso de que os/as não-quilombolas seriam a maioria demográfica na comunidade. O consultor do parecer sustenta essa desgastada afirmação: de que os/as quilombolas são minoria numérica no território e exagera na ideia de uma maioria absoluta que se opõe aos/as quilombolas – o que é uma distorção dos fatos. Ele reforça os argumentos da outra associação (AMCC), sobre a auto afirmação quilombola ser falsa, ressaltando sua oposição e cita a audiência pública na Câmara Municipal de Aracati, em novembro de 2016, onde os/as não-quilombolas reafirmaram sua posição anti-quilombola.

A realização da audiência se destaca no conjunto dos conflitos cotidianos que se exacerbaram após a certificação da comunidade como quilombola, em 5 de dezembro de 2014. A entrada da equipe técnica do INCRA na comunidade causou especulações exageradas e alardeamento entre não-quilombolas, mesmo os profissionais do INCRA tendo explicado o processo de regularização fundiária e tirado as dúvidas dos/as mesmos/as. Matilde foi quem me deu essas informações. Mas os/as não-quilombolas já estavam convictos/as de sua posição e o antagonismo continuou. O fator nevrálgico dessa oposição foi a questão da desapropriação territorial de não-quilombolas, como se pode ver na ata de conclusão da referida audiência pública de 2016 (LUZ, 2021, p. 36).

Nas palavras de Manuela Gonzaga, citada por Luz (2021), os/as quilombolas querem chamar atenção, de todo mundo, e se fazerem de vítimas (p. 36). Com falas da mesma, o consultor “desmente” a afirmação de que o cemitério e outras áreas do território estão ou foram interditas ou restringidas aos/às quilombolas. Vejo no trecho a seguir, ainda sobre a audiência de 2016, bem como a partir do conjunto de dados de campo, um conflito ontológico⁴², para além do conflito fundiário; um antagonismo irreconciliável entre modos de vida distintos, pois assim esses modos de vida se apresentam ao observador externo. O trecho é longo, mas resume bem o conflito ontológico posto no caso do Cumbe e que comentarei mais à frente:

Pautada em propostas práticas e pragmáticas a Presidente [da AMCC] Manuela desconstruiu a falácia de que a maioria da população vive de práticas e atividades tradicionais. Ressaltou que a maioria da população também quer assegurar seus empregos e o desenvolvimento regional optando por manter as empresas que estão instaladas na comunidade. Diferente da versão da AQC o restante da comunidade “sabe que a maioria das famílias que lá residem dependentes (sic) principalmente da carcinicultura, Criação em cativeiro, e sobretudo da empresa de energia eólica que tem contribuído e muito com o desenvolvimento da localidade”. Representando o pensamento coletivamente compartilhado por todos os demais moradores da comunidade Manoela reafirmou sua compreensão de “*inviabilidade na manutenção das atividades de subsistência sequer eram capazes (sic) de assegurar mais as condições apropriadas para uma vida economicamente próspera*”. A presidente [da AQC] então vem usando o discurso de da (sic) proteção do mangue, da água, e das dunas para expulsar as empresas que se instalaram na região [já a presidente da AMCC diz que isso] não é outra coisa senão um “tiro no pé”, um argumento falacioso que ao fim e ao cabo prejudicará a totalidade da Comunidade empatando o impedindo (sic) o mais constante processo de desenvolvimento da localidade. Por fim, e representando novamente a maioria dos moradores do Cumbe, Manoela assegurou que “*em nenhum momento os moradores do Cumbe foram convidados a participar dessa escolha, que a opinião deles não está sendo respeitada e que querem manter seus modos de vida tal e qual estão hoje, pois se for para mudar, que seja para o melhor*” ou seja por

⁴² Falo de conflito ontológico no sentido de conflitos entre modos de vida distintos. Dentro do contexto que estou narrando e tendo o conceito de igualdade ontológica em mente, sobre o qual já falei, entendo que o modo de vida quilombola biointerativo se opõe ao modo de vida não-quilombola, capitalista e moderno porque a forma como cada um dos lados se relaciona com o que chamamos de ‘natureza’ - e que os/as quilombolas chamam de ‘território’ - é distinta. Na biointeração prevalece a igualdade ontológica, mas na lógica moderno-capitalista prevalece a desigualdade ontológica, o que permite a apropriação da natureza como mero recurso, como algo a ser dominado, exaurido e explorado em nome do lucro. Logo, o conflito se dá na relação entre socialidades distintas com o mesmo território.

isso pretendia dizer que a mudança social devem (sic) assegurar o direito da mudança para o progresso desenvolvimento e prosperidade... (LUZ, 2021, p. 37, grifo do autor).

Esse trecho resume bem o antagonismo entre quilombolas e não-quilombolas, bem como seus modos de vida distintos e a forma como cada um desses grupos lida com a natureza e seus elementos. É isso que estou chamando aqui de conflito ontológico, como já explanei em nota de rodapé. Na argumentação do consultor fica explícito que a AMCC (Associação dos Moradores do Cumbe e Canavieira) quer apenas o “desenvolvimento” promovido pelas empresas privadas, transformando espaço e vidas em mercadoria, enquanto a AQC (Associação Quilombola do Cumbe) quer impedir esse mesmo desenvolvimento, por ser predatório e opta por manter suas atividades tradicionais. Nesse sentido, os empresários aparecem como seres benevolentes que visam ajudar a comunidade a se desenvolver, quando na verdade, esse suposto desenvolvimento só chega para quem se alia aos empresários. A maior preocupação dos que se opõem aos/às quilombolas, portanto, é econômica, pois para eles/as a luta quilombola prejudicaria as atuais oportunidades de emprego, afinal, não teriam como sobreviver como antigamente.

O consultor cita Manoel Gonzaga que afirmou que não houve escravos no Cumbe (p. 37) e também Cosminha, que contou de uma ‘briga pessoal’ de quilombolas com carcinicultores (p. 38). Cosminha ainda disse que em dada reunião um dos/as moradores/as não-quilombolas afirmou que *“não podiam voltar a viver como antigamente, pois não iriam sobreviver”* uma vez que *“viver da subsistência é o mesmo que ser enterrado vivo”* (LUZ, 2021, p. 38). Esses/as moradores/as também, segundo Beбето, outro não-quilombola, se importariam com o meio ambiente, citando ações nesse sentido e ameaças dos/as quilombolas em tomarem casas de várias pessoas⁴³, falando em pilantragem e pirataria, por exemplo. Há frases confusas nesse trecho, mas reproduzo uma fala de Beбето, na referida audiência, que penso ser interessante em apontar a forma como ambos os lados se relacionam com a ‘natureza’:

Bebeto dedicou então sua fala a contestar a alegação de que os moradores do clube (sic) não teriam nem “uma bandeira de preservação do meio ambiente”. Relembrando que os moradores do Cumbe já participaram de diversas atividades em defesa do meio ambiente preocupando-se com este e respeitando o defeso do Caranguejo, preocupando-se com a água do rio, com mangue e que poderiam ainda “ “ (sic) *levantar outras bandeiras sugerindo por exemplo a coleta do óleo de cozinha através de tambores para fabricar sabão e evitar o despejo no subsolo que acaba contaminando a água*” (LUZ, 2021, p. 38).

⁴³ Quanto a isso informa Brissac (2017) que: “A opção da comunidade quilombola tem sido no sentido de evitar a retirada de moradores antigos, pequenos agricultores, de suas atuais moradias, ou seja, pensam na titulação de um território quilombola que não afete esses moradores” (p. 6). O perito ainda escreve que, depois de uma reunião entre quilombolas: “Ronaldo comunicou algumas das decisões: reiteraram que não querem ficar com terras ocupadas por moradores que não se identificam como quilombolas” (BRISSAC, 2017, p. 22).

Vê-se que a natureza tem lugar central no conflito. A forma como a mesma é apropriada ou não como mero recurso e as relações que se estabelecem com ela são antagônicas. A “entrada da natureza” nesse conflito é um ponto cardeal da questão. Na verdade, penso que ela sempre esteve lá, sobretudo quando os/as pescadores/as do Cumbe começaram suas mobilizações no final da segunda metade do século XX (BRISSAC, 2017). No caso quilombola não há concessões ao capital que olha para a natureza como recurso e todas as acusações contra o modo de vida quilombola que foram aqui reproduzidas, nas palavras dos não-quilombolas, são argumentos desgastados e rasos. No caso dos/as não-quilombolas há uma concessão e apoio irrestritos à apropriação capitalista da natureza e para defender isso usam de quaisquer meios para detratar os que se opõem a isso, como é o caso dos quilombolas do Cumbe.

Além disso, após a elaboração do parecer contestatório, foi elaborado um parecer técnico do perito em Antropologia do MPF, Sérgio Brissac, que entre o final de 2016 e começo de 2017 elaborou um parecer analisando os conflitos no Cumbe, chegando a propor formas de superar os ditos conflitos. O referido parecer, a que tive acesso e fiz leitura atenta, traz informações importantíssimas que não foram citadas pelo autor do parecer contestatório, pois o mesmo fez coro aos boatos que visam apagar a memória afro-brasileira da comunidade do Cumbe, entre outras coisas. Assim sendo, o parecer contestatório é fruto direto desse contexto conflituoso.

Por fim, é importante observar que os que se opõem às reivindicações da AQC se utilizam de táticas de deslegitimação dos/as quilombolas, acusando-os/as de reproduzirem atividades “insustentáveis”, por terem uma relação direta e íntima com os diversos seres e ecossistemas locais. Quanto à suposta insustentabilidade das atividades tradicionais, vê-se ao longo desta tese que isso não tem fundamento etnográfico. Neste conflito ontológico, a maior preocupação dos/as não-quilombolas é favorecer um modelo econômico desenvolvimentista que vê a biointeração quilombola como um impedimento ao avanço desse modelo, que em hipótese geraria empregos e qualidade de vida para a população do Cumbe – o que não é verdade e falo sobre isso, brevemente, no tópico 5.1., quando comparo as propostas e atividades das duas associações em questão.

2.2. A comunidade quilombola do Cumbe na literatura acadêmica



Imagem 6 - Tanque de carcinicultura no “Cumbe de cima” (Ozaías Rodrigues, 2023).

No início da pesquisa eu estava indo em direção aos chamados conflitos socioambientais, abundantes na literatura acadêmica que fala sobre o Cumbe. Exemplos nesse sentido são os valiosos trabalhos de Nascimento, Lima e Barros (2013), Nascimento e Lima (2017), Teixeira, Linhares, Rigotto e Paulino (2017), Santos, Silva e Rozendo (2018), Souza, Oliveira e Vieira (2020), Castro (2021), Nascimento (2014) e Santos, Sayago e Miler (2020). Consultei artigos, trabalhos publicados em anais de eventos, TCCs (Trabalho de Conclusão de Curso), dissertações e capítulos de livros. Comento a seguir alguns desses trabalhos acadêmicos que nos dão um panorama da complexidade que é o território do Cumbe.

Aponto, primeiramente, que na medida em que eu ia lendo alguns dos trabalhos supracitados eu comentava-os com Dona Matilde e outros/as interlocutores/as sobre questões presentes nesses trabalhos, sempre que eu estava em campo. Isso rendia um debate interessante no qual eu ouvia o que eles/as tinham a dizer sobre o assunto e eu dizia o que achava do que foi escrito enquanto pesquisador. Novidades surgiam e perspectivas em comum eram reforçadas,

como no caso de uma noite de quarta-feira na qual eu, Tia Simoa e Matilde discutimos a proposta do turismo comunitário do Cumbe e como os pesquisadores/as costumavam abordar o assunto com eles/as em suas pesquisas. Era uma troca preciosa de ideias.

Ao longo do tempo, percebi que partir da temática dos conflitos socioambientais era um passo importante para se entender o Cumbe atualmente. Mas também percebi que isso reduzia a complexidade social do Cumbe a uma questão específica. Desta forma, optei nesta tese em fazer uma análise etnográfica nos moldes das monografias clássicas da nossa disciplina, falando de tudo um pouco e descrevendo os elementos mais importantes da organização social desse território. Começo a revisão de literatura sobre o Cumbe, enfatizando que:

Na atualidade a Comunidade Quilombola do Cumbe/Aracati, litoral leste do Ceará, vem sofrendo com a implantação de projetos econômicos dentro de seu território tradicional, que desconsideram e desrespeitam seus modos de vida e as relações que os comunitários têm [com] os espaços de uso individual e coletivo como campo de dunas, lagoas temporárias, praia, manguezal, gamboas, ilhas fluviais e o rio (NASCIMENTO; LIMA, 2017b, p. 1-2).

As relações com o território é a tônica do modo de vida dessa população, como apontam esses autores. Esses espaços citados são componentes do território e são vistos predominantemente como de uso coletivo, sendo a invasão dos mesmos vista como uma privatização do território, implicando numa desconfiguração da socialidade comunitária com ele.

Desta forma, costumes, tradições, saberes e modos de fazer, aos poucos, vão caindo no esquecimento, sendo substituídas por atividades apresentadas e defendidas pelas empresas, com total apoio dos governos como “moderna[s]”, ocasionando a descontinuidade de práticas ancestrais, experiências do bem viver, tidas como atrasada[s] (NASCIMENTO; LIMA, 2017b, p. 2).

Esse ponto é importante para entendermos um certo aspecto dos conflitos internos e externos ao Cumbe. Há dois discursos/práxis em conflito que eu percebo: um tradicional e um moderno, sendo que ambos se definem nesses respectivos termos. Nascimento (2014) reforça isso ao escrever que: “As marcas da “modernidade” encontradas nos territórios hoje são outras, totalmente diferentes das deixadas pelos nossos antepassados...” (p. 27). A consequência dessas marcas da modernidade é que “as políticas econômicas adotadas pelos governos [são] incompatíveis com suas práticas artesanais tidas como atrasadas e sem importância alguma para a sociedade” (NASCIMENTO, 2014, p. 27). Destarte, é com esses termos que interlocutores como João identificam o pensamento e a prática que tentam destruir o modo de vida tradicional dos/as quilombolas do Cumbe. Não é apenas o território que é solapado aos poucos, mas a própria relação dos/as quilombolas com o mesmo.

Longe de apenas impactos ambientais, os impactos dos empreendimentos são amplos

e envolvem humanos e não-humanos. É nesse confronto entre dois modos de vida distintos, que mais uma vez vemos uma tensão entre um modo de vida pautado na biointeração (chamado aqui de tradicional) e um pautado no capitalismo. A descontinuidade ancestral, tradicional e comunitária, implica a perda de uma socialidade específica ou numa desconfiguração da mesma. A invasão capitalista no Cumbe tenta destruir essa biointeração, essa relação, injetando na comunidade outra lógica de socialidade com o território, que lhe é externa e estranha. Essa outra lógica é a dita moderna, enquanto a lógica tradicional é vista como atrasada, do ponto de vista moderno⁴⁴, justamente para que a mesma seja suplantada pelo desenvolvimento do Estado capitalista.

Destaco também o lugar das mulheres quilombolas na luta pelo território, através das palavras de Nascimento e Lima (2017b). Vida é um termo que aparece muitas vezes nesse mini artigo de comunicação oral. Fala-se na continuidade da vida quilombola e nesse sentido entende-se a vida de forma ampla, envolvendo humanos e não-humanos. É como se os autores falassem de uma vida humana integrada a uma vida não-humana, ou melhor, como se a vida humana implicasse obviamente a não-humana. O papel social das mulheres é apenas pincelado pelos autores, pois o foco do artigo é falar da luta pelo território. Mas uma coisa deve-se destacar a partir do seguinte parágrafo:

Na linha de frente das lutas e resistências, encontramos uma maioria formada por mulheres camponesas, sejam quilombolas, indígenas, pescadoras, marisqueiras, agricultoras e donas de casa. São elas que além de uma jornada de trabalho doméstico diário, arrumam tempo para se reunirem nas associações comunitárias e saem para os espaços políticos para defender seus projetos de vida, suas comunidades e territórios das ameaças dos projetos de morte, miséria e exclusão social. [...] além de toda uma jornada de trabalho diário doméstico, tiram um tempo para exercer atividade política, denunciando as injustiças ambientais, intervindo na sua realidade e incidindo em políticas públicas que garantam sua autonomia nas comunidades e territórios tradicionais (NASCIMENTO; LIMA, 2017b, p. 2-3).

Na manhã do dia seguinte no qual eu tinha lido esse artigo, comentei com Dona Matilde sobre o mesmo e ela falou várias coisas sobre ser mulher ocupando uma posição de liderança na comunidade. Entre outras coisas, ela me falou que muitos homens da comunidade ficam indignados com as injustiças que atravessam o território, mas que ficam ‘indignados dentro de casa’ - expressão dela. Mas as mulheres ficam indignadas e ‘saem de casa’ para protestar, para se expressarem e lutarem pelo território. Assim, as mulheres ocupam o espaço público contra os projetos econômicos de morte que invadem seus territórios. Elas não se

⁴⁴ Quando falo em ‘moderno’ ou ‘modernidade’ e ‘tradicional’ estou utilizando esses conceitos de forma dialética, não apenas como meras dualidades que nesses conflitos são instrumentalizadas para definir cada lado do conflito, mas como conceitos que representam os lados do conflito quando os mesmos se auto referem. Não uso-os de forma essencialista, mas de forma situada, contextualizada; uso-os da forma como me foram apresentados na literatura acadêmica e, sobretudo, pelos/as interlocutores/as.

limitam ao trabalho doméstico e diário que fazem em suas casas, mas exercem o cuidado com o território, pois ele é também uma casa e é preciso cuidar dele, lutar por ele.

No entanto, esse ‘tirar tempo’ para defender suas comunidades, na verdade se torna uma escolha dessas mulheres, a partir da qual têm que abrir mão, muitas vezes, de cuidar de si mesmas e de suas casas, por exemplo. Coloco o ‘cuidar de si’ em primeiro lugar, pois muitas vezes vi Dona Matilde cuidando de tudo e de todos, menos dela mesmo. Em incontáveis conversas que tivemos, ela me apontou essa negligência do cuidado de si, tendo a luta pelo território (leia-se atividades da associação quilombola) consumindo todo seu tempo e energia. Não só ela, mas outras mulheres quilombolas tentam cotidianamente dar conta de afazeres domésticos e das atividades da associação. O cuidar de si fica para o tempo que sobra ou que não sobra.

Com base nisso, muitas vezes percebi em campo uma naturalização desse cuidado feminino com tudo e todos, algo que Nascimento e Lima (2017b) apontaram, se constituindo, frequentemente, em um abuso do cuidado dessas mulheres. Eles destacam a relevância das mulheres na luta, como linha de frente e pioneiras, como se pode ver nesse trecho:

Essas atividades econômicas instaladas dentro da comunidade quilombola do Cumbe são responsáveis por diversos conflitos socioambientais, que repercutem violentamente nos fazeres e práticas culturais desenvolvidos pelos comunitários, impactando, principalmente, na vida das mulheres. São as mulheres, que numa possível crise por falta de água, comprometimento da soberania alimentar e escassez da fonte de renda, que irão se desdobrar para amenizar a situação de miséria ocasionada pelo “desenvolvimento” econômico. Triplicando sua jornada de trabalho doméstico e aumentando sua responsabilidade de cuidar da família, enquanto seu companheiro sai à procura de outros meios de vida, deixando para trás seus filhos/as, mulher, familiares e amigos (NASCIMENTO; LIMA, 2017b, p. 7).

Aponto aqui duas coisas. Primeiro: num cenário como esse, em que o território sendo afetado negativamente deixa de alimentar os/as quilombolas/as, pais e mães migram, temporariamente, para conseguir seu sustento. Nesse caso, o impacto dos empreendimentos se dá a nível dos núcleos familiares quilombolas. O território é farto, abundante e os problemas são oriundos, em grande parte, dos empreendimentos que minam essa fartura aos poucos, empobrecendo-o. Segundo: o que Nascimento e Lima (2017b) apontam, se relaciona com o que Dona Matilde falou sobre as mulheres terem a responsabilidade de cuidar da família e de administrarem o lar, sendo que essa responsabilidade do cuidar se dá, inclusive, em relação ao território, que também é uma casa, como algumas vezes a ouvi declarar. Como Matilde gosta de dizer, “a relação com o mangue, por exemplo, é uma troca, pois o mangue cuida de nós e nós cuidamos dele”. Isso é biointeração.

Esta frase de Matilde tem grande semelhança com algo que um interlocutor da pesquisa de Flores (2018) lhe falou. Ao comentar suas impressões de um evento do qual

participou, um Encontro de Agrofloresta, o interlocutor em questão, que faz parte da Morada da Paz, uma comunidade espiritual quilombola no Rio Grande do Sul, expressou seu parecer e nas palavras de Flores (2018):

Contou que, para ele, tudo aquilo que falavam e que colocavam como agrofloresta nada mais é do que *conhecimento ancestral*. Perguntaram a ele se na Morada da Paz havia um espaço destinado à agrofloresta e Bg. respondeu que na Morada não existe “*um espaço para agrofloresta*”, pois tudo é. [...] Essa visão compartimentada da agrofloresta, ele seguiu me explicando, dá razão a uma ideia que não percebe que tudo está em relação: “*quiseram saber quantos hectares tem a Morada*”, disse rindo, “*mas a Morada é tudo!*”. É por conta dessa perspectiva que Bg. disse, durante um Plantio ComVida – uma atividade destinada às pessoas externas à comunidade para um mutirão de plantio – “*quando a gente cuida da Morada a gente tá cuidando de toda a Terra, que é nossa Mãe, porque pode até ter uma cerca ali, mas está tudo em relação*”. “*A gente cuida da natureza e ela cuida da gente*”, comentou sobre a importância dos plantios de alimentos e ervas medicinais desenvolvidos na comunidade” (FLORES, 2018, p. 179).

Portanto, esse cuidado que se pauta numa percepção de que todas as coisas estão em relação umas com as outras, em composição constante, que humanos e não-humanos se afetam mutuamente, pode ser entendido como constituinte do modo de vida biointerativo quilombola. O cuidado se constitui em um elemento importante para compreendermos, de dentro, a biointeração. Feita essa pequena digressão, voltemos à análise bibliográfica sobre o Cumbe.

A festa do mangue é o tema tratado por Souza, Oliveira e Vieira (2020), bem como o que eles chamam de ‘valores culturais’. A forma como o Cumbe é visado por suas paisagens naturais é apontada (p. 209), além de citar as narrativas do Sebastianismo local, reproduzidas por João nas experiências nas quais ele guia os visitantes às dunas da comunidade. O famoso comer no mato ou ‘cumê no mato’ também é citado (p. 210), as práticas artesanais como o labirinto e os produtos elaborados a partir de materiais naturais como a quenga de coco, palhas, folhas, galhos e etc.

Os autores trabalham mais na perspectiva de patrimônio cultural, de bens culturais (materiais e imateriais) e naturais, do que propriamente falar em território e modos de vida, como fazem Nascimento e Lima (2017a). Outros aspectos importantes citados são: o turismo comunitário, o museu comunitário, os impactos da carcicultura, do parque eólico e os conflitos internos. Depois de várias considerações é que Sousa, Oliveira e Vieira (2020) dissertam sobre a festa do mangue nos seguintes termos:

Foi em decorrência desse conflito interno que os membros da Associação Quilombola se uniram e decidiram criar a Festa do Mangue para se reinventarem e darem visibilidade à sua luta pela reafirmação de suas práticas, costumes, memórias e toda uma cultura que precisa ser viabilizada e valorizada. Essa festa simboliza a resistência e a luta justa contra as ameaças do agronegócio vigente que descaracteriza toda dinâmica social e que devasta o meio ambiente (SOUZA; OLIVEIRA; VIEIRA, 2020, p. 218).

O relato dos autores sobre a festa do mangue é bem conciso, falando apenas do essencial das atividades que aconteceram na edição de 2019. O artigo é acompanhado por fotos, mas deixa a desejar no sentido de uma maior profundidade etnográfica acerca do que é a festa do mangue, parecendo mais um relato turístico do que um relato acadêmico-reflexivo. No geral, concordo com a leitura que fizeram acerca da festa do mangue, que será analisada posteriormente, mas o que colocam sobre a festa é o óbvio, é o que está na superfície.

Nascimento e Lima (2017a), em outro artigo sobre o Cumbe, enfatizam a defesa do modo de vida quilombola, integrado ao território tradicional, nas palavras dos autores. Falando em memória social e história local, a narrativa se desenrola no sentido de enfatizar a invasão do território pelos empreendimentos e os conflitos internos assim descritos:

Atualmente, a comunidade quilombola do Cumbe passa por um grande conflito interno entre os que se auto definem quilombolas. Estes defendem o território livre das ameaças econômicas para o uso coletivo e continuidade dos saberes e modos de fazer. Do outro lado, estão “os supostos donos das terras”, veranistas, empresários do camarão, parque de energia eólica, e junto deles, as famílias que trabalham nos empreendimentos econômicos, “os não quilombolas”. Eles se colocam contrários à certificação da Fundação Cultural Palmares, ao trabalho realizado pelo INCRA de demarcar e titular o território quilombola. Defendem a ideia de que as terras e o território tradicional têm que continuar nas mãos das pessoas de fora, empresários, veranistas e grileiros de terra, tomados como sinônimo de progresso e desenvolvimento (NASCIMENTO; LIMA, 2017a, p. 2).

Veja-se que nesses conflitos internos participam agentes internos e externos à comunidade. Essa comunicação oral foi escrita em 2017, um dos anos de maiores conflitos na comunidade. Os argumentos do ‘progresso’ e ‘desenvolvimento’ são enfatizados, como mobilizadores dos empreendimentos e aceitação de parte dos comunitários, os chamados ‘não-quilombolas’, categoria êmica que assumi na análise desses conflitos.

João atuou como divulgador das histórias do Cumbe e da luta pelo território, como se vê na narrativa em primeira pessoa (p. 3). Os autores comentam as dificuldades de acesso aos lugares de memória e sobre não ver o Cumbe apenas como um lugar de lazer, de passeio. Depois a narrativa se volta à discussão sobre a nova museologia - museologia social, museologia comunitária e eco museologia. A proposta de uma museologia social, como defendem os autores, pode servir como uma oposição aos avanços do capitalismo sobre territórios visados economicamente. Um pequeno texto de Oliveira (2020) também comenta sobre o avanço do capitalismo sobre territórios tradicionais, afirmando que o mesmo “destrói culturas inteiras” (p. 2), enfatizando o caráter sustentável do turismo comunitário, por exemplo.

Fala-se em patrimônio cultural e em continuar um certo modo de vida (NASCIMENTO; LIMA, 2017a, p. 5). Segue-se a isso um histórico da comunidade, já apresentado em diversos trabalhos como os dos próprios autores. A defesa desse modo de vida

ligado estreitamente ao território é o que está em pauta no artigo. Não se trata de defender o tradicional pelo tradicional, mas de impedir essa descaracterização socioambiental crescente, estimulada pelos empreendimentos. É uma tentativa de impor um modo de vida externo e estranho aos/as quilombolas, por isso, a questão se relaciona com a autonomia existencial deles/as.

Com base em D'Alessio (2012) sabe-se que o espaço ou o território é uma materialização do que nós somos e isso vale para os/as quilombolas, que mobilizam suas memórias para indicar a ruptura, a descontinuidade do modo de vida concretizadas pelos empreendimentos. A autonomia existencial quilombola é posta em risco, é atacada por essas iniciativas capitalistas que implicam em rupturas no seu modo de vida. Os autores falam em continuidade histórica (NASCIMENTO; LIMA, 2017a, p. 10) e assim podemos pensar o lugar que o modo de vida tradicional ocupa na experiência comunitária do Cumbe, a partir dessa ideia de continuidade. Dessa forma, é a continuidade das relações dos/as quilombolas com o território que está em risco.

Um capítulo escrito por Teixeira, Linhares, Rigotto e Paulino (2017) narra os impactos da implantação da carcinicultura no Cumbe. A preocupação com o modo de vida quilombola aparece no texto, sendo o seu objetivo tratar das “vivências e os significados construídos pelos catadores de caranguejo acerca do trabalho no mangue e do emprego na carcinicultura em meio ao conflito socioambiental” (p. 370). O trabalho no mangue é descrito em pormenores, como as técnicas de catar, o mercado dos caranguejos, como as variações climáticas influenciam na cata, as diferenças geracionais nas técnicas e na eficácia das mesmas, no período da andada (ou atar, como chamam no Cumbe) do caranguejo (defeso), etc. É feita uma crítica a uma perspectiva instrumentalista do trabalho no mangue nos seguintes termos:

Quando os coletores de caranguejo do Cumbe tecem narrativas para falar sobre suas atividades, técnicas de trabalho e conhecimentos referentes aos tempos de reprodução, formas de captura e tempos de defeso do caranguejo, evocam significados de processos de sociabilidade que não se encerram no campo econômico. Além de terem no mangue sua fonte de sustento material, têm ali um espaço de pertencimento, um marcador de sua identidade social e um rico material de experimentação e produção de conhecimento de homens e mulheres em sua relação com a natureza. Em outras palavras, no Cumbe vemos manifestar-se uma espécie de saber que poderíamos denominar “ciência do concreto”. Um profundo saber sobre a natureza, que é atravessado pela experiência da vida, mas que não se reduz à satisfação das necessidades materiais; ou seja, não se aplica unicamente ao que se determinaria “pelos reclamos do estômago” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 15-49) (TEIXEIRA; LINHARES; RIGOTTO; PAULINO, 2017, p. 385-386).

Dessa forma, há uma experiência de vida, uma socialidade específica em questão, uma base simbólica que ampara a racionalidade da cata do caranguejo (biointeração). Os autores falam em modo de produção pré-capitalista para tratar do modo de produção narrado em parte

do capítulo e em modo de vida tradicional, elencando elementos que constituem as chamadas comunidades tradicionais. Algo apontado foi a mortandade de caranguejos entre 2001 e 2003, devido à contaminação das águas do rio e do mangue pelos resíduos das águas dos viveiros de camarão.

Também dão ênfase nos relatos dos moradores que trabalharam na carcinicultura. A exploração gritante da mão de obra desses moradores fica explícita nos relatos: sem acesso a equipamentos de proteção/trabalho adequados, ganhando muito pouco e ainda não recebendo tudo o que deveriam receber, no quesito de direitos trabalhistas. Lembro, que nesse caso, estamos falando de 2017, de um contexto político neoliberal que ensejou a reforma trabalhista, que visou empobrecer mais ainda o trabalhador e enriquecer os donos dos meios de produção. Os relatos são de um nível absurdo de exploração da mão de obra.

Já em Santos, Silva e Rozendo (2018) temos uma discussão sobre liberdade e desenvolvimento. Liberdade e desenvolvimento aparecem atreladas na proposta teórica defendida pelas autoras, sobretudo para apontar que o desenvolvimento deve ir além da questão de renda e do puro lucro. Fala-se também em modo de vida do Cumbe, nos conflitos internos (p. 27) e em como os empreendimentos resultaram na perda da autonomia territorial plena. “Desenvolvimento” e melhoria na qualidade de vida não são sinônimos e os depoimentos colhidos na comunidade indicam isso: não houve melhorias substanciais da qualidade de vida local, muito pelo contrário.

Santos, Silva e Rozendo (2018) apontam a chamada chantagem locacional, além de tecerem críticas aos EIAs-RIMAs (Estudo de Impacto Ambiental - Relatório de Impacto Ambiental) (p. 30-31) e indicar a morte de milhares de camarões, devido à sanha por lucro que extrapola a capacidade do meio ambiente (p. 32). Podemos ver a forma como o modo de vida dos trabalhadores do mangue é atacado, pelo discurso do progresso econômico, nas palavras de uma moradora da comunidade:

Eles alegavam que ia ter o desenvolvimento, que o emprego da gente de tirar um búzio, um marisco, era feio, era sujo, [que] a lama fede, a cata do caranguejo não dá dinheiro... e trabalhar com eles ia ter salário, ia ter carteira assinada... (Moradora em entrevista concedida à autora em setembro de 2016) (SANTOS; SILVA; ROZENDO, 2018, p. 33).

Vemos que um estigma é produzido por esse discurso a partir das atividades desenvolvidas no mangue pelos/as quilombolas do Cumbe. Atividades tidas como feias e sujas, em algo que fede. Portanto, as pessoas que trabalham assim, fedem e são sujas, como algumas vezes ouvi interlocutores/as narrarem acerca desses estigmas. Essa desmoralização do trabalho no mangue produz um estigma sobre a identidade dos/as pescadores/as do Cumbe, que

analisarei melhor posteriormente. Destaco desse artigo um trecho que indica bem esses modos de vida em conflito, a partir de lógicas de pensamento distintos:

Eu hoje vejo muita gente naquela escravidão de pensamento. Por exemplo, pensam “eu tenho que trabalhar para esse carcinicultor, se ele me contratou eu não posso dizer que o manguê é bom, não posso ter minhas alternativas de pensamento porque eu tô trabalhando na carcinicultura” (Moradora em entrevista concedida à autora em setembro de 2016).

Ao analisar o relato, percebe-se, no trecho em que a moradora afirma “não posso ter minhas alternativas de pensamento”, a tentativa de controle dos responsáveis pelos empreendimentos sobre os valores que os cumbenses fazem. Conceber o manguê como algo bom é colocar em xeque as formas de produção da carcinicultura, que se fazem justamente pela destruição daquilo que se está valorando. São processos produtivos que operam em lógicas opostas. Portanto, empregar-se na carcinicultura implica abdicar dessas “alternativas de pensamento”, de ter um pensamento autônomo. Implica também “des-envolver-se” e assumir um novo envolvimento: o envolvimento das empresas, como alerta Porto-Gonçalves (2004) (SANTOS; SILVA; ROZENDO, 2018, p. 38).

Isso se relaciona ao grassamento do pensamento desenvolvimentista na comunidade, sobretudo entre aqueles/as que foram cooptados pelos empreendimentos. Esse pensamento não apenas se concretizou na instalação dos empreendimentos, como alterou as relações entre as pessoas, porque quem trabalha para essas empresas, compra briga por elas, defende seus empregos com unhas e dentes. Usando a metáfora da “escravidão do pensamento”, proposta pela interlocutora referenciada, essas pessoas da comunidade se deixaram escravizar pela lógica desenvolvimentista. É um desenvolvimento da morte, da destruição do território. É um desenvolvimento que não dialoga com o manguê, mas que se reproduz à custa dele como um parasita.

As autoras concluem mostrando como os empreendimentos no território do Cumbe mais agiram negativamente, do ponto de vista socioambiental, do que promoveram distribuição de renda ou melhoria da qualidade de vida local. Na educação, por exemplo, “houve uma modificação da lógica de ensino, em que há a supervalorização da modernidade em detrimento do modo de vida tradicional” (p. 38). Na verdade, as promessas ambiciosas das empresas foram um chamariz para esconder os verdadeiros impactos e negligência com as pessoas e com o território onde vivem.

Em Santos, Sayago e Miler (2020) vemos a questão da polarização política no Cumbe como o foco da narrativa – o que os/as quilombolas chamam de conflito ou divisão e eu chamo de conflito interno. No cotidiano percebo que ‘conflito’ e ‘comunidade dividida’ são termos usados para falar da oposição interna entre quilombolas e não-quilombolas e quando se trata da oposição quilombola a agentes externos a expressão ‘luta pelo território’ é mais mobilizada. Inicialmente as autoras comentam sobre as identidades quilombolas, conflitos e polarizações. Por mais que os comunitários não usem o termo ‘polarização’ para se referir aos conflitos

internos, do ponto de vista teórico desse termo, como apresentado pelas autoras, ele define muito bem como a divisão entre quilombolas e não-quilombolas acontece na prática, no cotidiano.

Em seguida é feita uma caracterização socio territorial e a questão do parentesco é brevemente citada. O parecer do antropólogo Sérgio Brissac (2017), perito do Ministério Público Federal (MPF), é citado e realmente é fundamental para entendermos melhor esses conflitos, inclusive, as possíveis soluções para os mesmos. A metodologia é descrita em minúcias, no sentido de explicitar como se deu a compreensão da polarização apontada pelas autoras, que indicam que foi com a ida dos servidores do INCRA que o conflito foi exacerbado. Outros aspectos do conflito são esmiuçados pelas autoras, mas por enquanto, esses fatos narrados e relacionados ao conflito bastam para resumir o artigo citado.

Nascimento, Lima e Barros (2013) dissertam sobre memória coletiva, comunidades tradicionais e suas atividades e modos de vida, que têm relações específicas com o território que habitam. Exemplar nesse sentido é o seguinte trecho:

[...] pretendemos levar o leitor a fazer uma trilha pelo Cumbe/Aracati, contar as histórias e memórias de um povo que vem lutando diariamente pela defesa de seu patrimônio natural, e assim, continuar vivendo seu modo de vida tradicional respeitando sua diversidade cultural e o meio ambiente. Tentar fazer, inclusive, com que a própria comunidade valorize suas memórias e, não perdendo seus vínculos identitários (NASCIMENTO; LIMA; BARROS, 2013, p. 974).

Nesse sentido, a continuidade da vida se dá pela continuidade do modo de vida tradicional, entendendo esse tradicional como aquilo que interlocutores/as quilombolas definem como sendo seu modo de vida. O artigo como um todo traz informações apresentadas em outros artigos escritos por João Luís Joventino do Nascimento, como a caracterização socioambiental e histórica da comunidade. Em outro artigo João escreve sobre *Racismo ambiental na comunidade do Cumbe/Aracati - Ceará* (2012), sendo este o título do artigo, e ele traz novamente informações já citadas em outros de seus trabalhos. O interessante de notar no caso desses dois últimos artigos comentados é que a comunidade ainda não havia se autorreconhecido como quilombola; ainda estavam se afirmando como pescadores/as tradicionais ou artesanais.

Como parte da crítica aos impactos socioambientais dos empreendimentos, Nascimento (2012) pretendeu “dar visibilidade ao racismo ambiental, denunciar o tipo de desenvolvimento que chega às comunidades, que privatiza tudo e destrói a relação de uso desses espaços [...]” (p. 3). Em resumo, são esses os trabalhos que comentei a fim de entendermos, minimamente, o que já foi pesquisado sobre o Cumbe. Outros trabalhos acadêmicos sobre o Cumbe serão, na medida do possível, citados nesse texto a fim de ajudar na análise etnográfica

aqui proposta.

Trabalhos como o de Santos (2006), têm uma perspectiva diferente dos outros citados ao se referir ao Cumbe, mas também tece suas críticas quando fala da carcinicultura, por exemplo. Ao apontar a atenção que se deve dar aos impactos ambientais causados pela carcinicultura, Santos (2006) propõe avaliar bem a área de implantação das fazendas de camarão, bem como um rigoroso controle das atividades das fazendas, a fim de não impactar ecossistemas como o mangue e os recursos hídricos. Isso é o ideal, é claro e é exatamente pelo fato desse ideal não existir na prática, tendo causado vários danos ambientais ao redor do mundo, como nos mostra Castro (2020), que uma leitura crítica dessa atividade econômica deve ser feita. Vamos seguir a narrativa de Santos (2006) e comentar algumas passagens de sua dissertação sobre o assunto. Sobre a segunda etapa de sua pesquisa de mestrado, Santos (2006) assim escreve:

Ainda na segunda etapa foram feitas várias entrevistas com o pessoal da fazenda [de camarão] e os moradores da região do Cumbe, onde foi possível identificar a satisfação das pessoas que trabalham diretamente com as fazendas de camarão e a insatisfação dos pescadores artesanais de caranguejo com a implantação de vários hectares de fazenda de camarão (SANTOS, 2006, p. 21).

Essa insatisfação já estava posta não somente entre pescadores/as do Cumbe, mas também entre pesquisadores que apontaram em suas pesquisas, os diversos danos causados pela carcinicultura. Se levarmos em consideração o ano de publicação da dissertação, 2006, podemos apontar aquela mortandade de caranguejos da qual já falamos anteriormente, como um dos motivos de insatisfação dos/as pescadores locais. Santos (2006) confirma esse cenário de degradação e morte nas seguintes palavras:

O grande crescimento da carcinicultura, uma das atividades mais lucrativas do Ceará, tem gerado grande polêmica sobre os danos que a atividade pode causar ao meio ambiente. Pesquisadores e ambientalistas afirmam que a carcinicultura é o fator mais importante para a degradação ambiental, a devastação das florestas de mangue que ficam nos arredores das grandes fazendas em áreas estuarinas. A fauna também é afetada devido à utilização de produtos químicos que têm provocado a morte da ictiofauna predominante nas áreas de estuário (peixes, caranguejo, mariscos e crustáceos), doença de pele, envenenamento de trabalhadores pelo agente Metabisulfito, utilizado nas fazendas para garantir a qualidade do camarão para a exportação.

Segundo a ADITAL (2004), a destruição de extensas áreas de mangue para instalação de fazendas de camarão tem sido relatada como um dos principais impactos da atividade ao meio ambiente. A poluição das águas pelos efluentes da carcinicultura, a salinização das águas subterrâneas e [o] uso indiscriminado de antibióticos, põem em questão a sustentabilidade sócio-ambiental dessa atividade, pelo menos na forma como vem se desenvolvendo (SANTOS, 2006, p. 26-27).

Essa foi a primeira vez que li algum trabalho acadêmico em que o envenenamento de trabalhadores dessas fazendas é colocado como realidade. Esse agente químico em si é um agente de morte em vários sentidos e os trabalhadores dessas fazendas correm certos riscos

nessa atividade. Matilde e outros/as interlocutores/as narraram vários casos de pessoas da comunidade, que se intoxicaram com os produtos químicos usados na carcinicultura de larga escala. Ao tempo em que os/as quilombolas perceberam os danos ao território, perceberam também os danos aos trabalhadores e faziam críticas a essa insegurança no trabalho. Mas como os que trabalham/trabalharam defendem/defendiam com unhas e dentes seus empregos nas fazendas de camarão, abafaram/abafam os casos para não fazer alarde e dar mais razão às críticas que a carcinicultura vem recebendo desde que chegou no Cumbe. Não foram casos isolados, inclusive.

Vê-se que a lei não é cumprida e que o ideal da sustentabilidade só existe em teoria, pois a prática é completamente insustentável, é voraz. Uma descrição técnica dessa degradação foi fornecida por Santos (2006, p. 32) em sua dissertação, sendo que a mesma analisa de forma pormenorizada as técnicas e o manejo atual da carcinicultura, bem como seus supostos benefícios sociais e seus impactos ambientais negativos. Em suas tabelas, do tipo *check list*, de impactos ambientais os valores positivos se referem quase que exclusivamente a ganhos socioeconômicos e os valores negativos à degradação da flora, solo e fauna locais, como se pode ver a seguir:

Durante a fase de campo a presença de trabalhadores na área e principalmente o corte de vegetação refletem em adversidade à fauna local, podendo afugentá-la para ambientes contíguos ou mesmo alterar seu habitat.

Ao fim da etapa de campo a área guardará temporariamente as marcas das picadas. Benefícios também são gerados com o retorno social e econômico decorrente da ação, uma vez que, para execução dos serviços topográficos são requisitados trabalhos especializados e não qualificados, gerando ocupação-renda, o que consequentemente aumenta a arrecadação de impostos (SANTOS, 2006, p. 68).

Portanto, os benefícios são apenas econômicos, para os que lucram diretamente com a atividade em apreço, mas os malefícios e danos são direcionados a quem não ganha nada com isso, seja os/as quilombolas, o solo, a fauna e a flora. Esse é o desenvolvimento dos carcinicultores. A denúncia dos erros técnicos desse tipo de empreendimento é feita, sobretudo na questão da ausência de local adequado para recepção dos efluentes dessa atividade (SANTOS, 2006, p. 76). Não há biointeração na carcinicultura, há apenas degradação e destruição do território.

2.3. Território, biointeração e conflitos ontológicos



Imagem 7- Faixa com dizeres na parte frontal do prédio da associação quilombola (Ozaias Rodrigues, 2022).

Algo interessante a se apontar é a novidade da circulação da palavra ‘quilombola’ em Aracati. Matilde, por exemplo, me disse várias vezes que frequentemente as pessoas não sabem escrever a palavra ‘quilombola’ quando ela pede um recibo de uma compra feita em nome da Associação Quilombola do Cumbe. As situações foram se repetindo e ela teve que soletrar a palavra para as pessoas poderem escrever corretamente. Numa dessas compras, na qual a acompanhei, às vésperas da virada do ano de 2022 para 2023, fui com Matilde até o balcão de um supermercado para pedirmos o recibo. Dessa vez, a moça que escreveu o recibo soube escrever o nome ‘quilombola’, sem perguntar como se escrevia. Matilde riu da minha expectativa de ver ali a coisa acontecendo como ela contava, mas aquela moça já havia aprendido a escrever ‘quilombola’.

Já em outro momento, em maio de 2023, salvo engano, no qual eu fiz uma compra em Aracati e pedi um recibo em nome da Associação Quilombola do Cumbe, a moça não soube

escrever. Ao hesitar na hora de escrever, ela me perguntou como se escrevia e eu soletrei. Quando cheguei em casa, contei à Matilde sobre o ocorrido e rimos. É a partir desses fatos, que discorro aqui sobre a centralidade que a questão territorial tem para as populações quilombolas, para posteriormente, discorrer novamente sobre os conflitos ontológicos entre os/as quilombolas do Cumbe, o Estado e o capitalismo.

Nas discussões em torno dos direitos coletivos das CRQs (Comunidades Remanescentes de Quilombos) a noção de território é central para se pensar o pertencimento identitário delas. O estudo da noção de território pode estar ligado a duas dimensões centrais: ao mesmo tempo em que há um território físico ou geográfico, o ser humano constrói um território simbólico a partir desse suporte físico, como também defende Castro (2021). O território simbólico é a cultura, cultura essa que é a base da reprodução física e social de uma dada comunidade ou povo. Esses dois elementos territoriais - físico e simbólico - definem as formas de organização do território e influenciam, por exemplo, na produção alimentícia, no acesso aos chamados recursos naturais, na lógica capitalista, e no modo de manejá-los, assim, essas formas organizativas manifestam em parte a cultura de dado grupo social⁴⁵.

No caso das populações/comunidades quilombolas a questão territorial aparece como algo central nas suas reivindicações. Afinal, é a partir da terra que ocupam de forma tradicional - constituindo território próprio - que essas comunidades garantem a sua reprodução física e social. A relação dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) com a noção de terra/território é tão íntima que a categoria 'direito étnico-territorial' (MILANO, 2011) teve de ser criada para dar cabo dos direitos coletivos dos PCTs no campo jurídico.

Na esteira disso, a noção de território se pauta no caráter coletivo do uso da terra (MILANO, 2011), caráter esse que pode ensejar a biointeração. Entre outras coisas, penso que a biointeração se relaciona com o que Milano (2011) apontou a partir dos seguintes elementos biosociais: caráter coletivo de uso da terra, relação de pertencimento entre os PCTs e seus territórios, uma outra forma de interação entre homem-natureza que não se pauta num extrativismo perdulário e que foge, a seu modo, a definições capitalistas de desenvolvimento.

Acrescento que uma relação biointerativa com o território foge a definições capitalistas de desenvolvimento, precisamente porque nessa relação ele não está dado, não se pensa em desenvolvimento quando comunidades quilombolas biointeragem com seu território. Esse conceito - de desenvolvimento - já vem contaminado com a obsessão capitalista pelo lucro. À

⁴⁵ Dentro do território é importante a divisão do trabalho seja ela baseada em gênero, classe, etnia ou outro marcador social da diferença (BONTE; IZARD, 1991), sendo que as regras de apropriação coletiva dos elementos e de ocupação do território variam de acordo com as relações sociais estabelecidas e suas regras.

vista disso, é preciso propor outros conceitos que definam outras realidades e não impor, de forma automática, conceitos extremamente ocidentais para analisar realidades não-ocidentais ou modos de vida das comunidades tradicionais (OYEWÙMÍ, 2021).

O surgimento da categoria etnodesenvolvimento, por exemplo, já indica o caráter desagregador que as ações do Estado têm quando voltadas a povos e comunidades tradicionais. Roberto Cardoso de Oliveira, em um livro sobre moral e ética na Antropologia (1996), fala de comunidades culturais específicas e como determinados programas de “desenvolvimento” estatal podem ser lesivos e violentos para elas. Nesse contexto Oliveira (1996) aponta que dezembro de 1981 marcou, a nível mundial, a discussão acerca do etnodesenvolvimento⁴⁶ que, a priori, foi pensado para as populações indígenas frente ao processo de genocídio pelo qual passavam à época - genocídio esse que ecoa até hoje. No entanto, as comunidades e povos tradicionais não precisam de uma versão étnica do desenvolvimento capitalista, precisam, na verdade, que suas biointerações sejam levadas a sério.

Ao longo das entrevistas e conversas informais, que revelam muitas vezes, dados importantíssimos tanto quanto os das entrevistas, percebi que o estopim da divisão na comunidade entre quilombolas e não-quilombolas se deu, sobretudo, quando da visita do INCRA⁴⁷, pois o impacto visual que os servidores do INCRA causavam com sua identificação oficial, além do carro com o adesivo, foi muito grande, como explicou Matilde. Ela também me confessou as tensões entre quilombolas e um dos servidores do INCRA, pois o mesmo estava questionando várias das proposições territoriais dos/as quilombolas.

Não é de hoje que a comunidade quilombola lida com gente de fora que possui capital intelectual que pode ajudar ou prejudicá-los. Nascimento (2014), por exemplo, narra a diferença de tratamento que uma arqueóloga teve com a comunidade, do tratamento que outro arqueólogo teve quando foi fazer seu estudo para elaboração de um parecer. A arqueóloga foi elogiada em sua atuação e diálogo com a comunidade, diferente do arqueólogo contratado pela empresa eólica (p. 55). Os/as quilombolas, assim, sabem identificar muito bem o tipo de profissional e conhecimento que os prejudica e que os ajuda, da mesma forma que sabem muito bem o que é importante ou não para eles/as.

Essa rápida contextualização é importante para entendermos a noção de território

⁴⁶ “Essa consciência ficou marcada simbolicamente no plano internacional, especificamente com relação às populações indígenas inseridas em países pluriétnicos, por ocasião da “Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina [...] realizada em San José de Costa Rica em dezembro de 1981” (OLIVEIRA, 1996, p. 24).

⁴⁷ A chegada do INCRA foi muito rápida, logo após a certificação, num período de um mês, mais ou menos, como informou Matilde.

dos/as quilombolas do Cumbe. Quando os/as interlocutores/as falam que o território ou um de seus componentes pode morrer ou que está vivo, penso que não devemos entender essas falas num sentido animista ou qualquer outro que não seja o sentido biointerativo. A forma como interlocutoras, como Dona Matilde, descreve o território, ou mais especificamente sua relação com o mesmo, nos informa sobre uma socialidade mais-que-humana, uma socialidade extensiva àquilo que chamamos de natureza. É uma relação de troca, como já foi colocado aqui, uma simbiose com tudo aquilo que compõe o território.

Algumas vezes o conceito de ‘natureza’ é mobilizado pelos/as quilombolas, mas poucas vezes mesmo, pois ‘território’ é o mais usado e parece ser o conceito que abrange essa socialidade extensiva, na qual humanos e os componentes do território são vivos e portanto, também podem morrer. Definitivamente, não se trata de enxergarmos o rio e seus peixes como recursos, afinal os/as interlocutores/as assim não o fazem. O território faz parte daquilo que eles/as são enquanto pessoas, enquanto quilombolas e pescadores/as. Estamos falando de uma existência visceral com o território, de uma vida que só é possível com ele, de uma biointeração.

A discussão de Viveiros de Castro (2002) sobre ‘pecaris’ e ‘humanos’ pode nos ajudar a entender a concepção de território que os/as quilombolas do Cumbe têm e que contrasta e se contrapõe a uma definição ocidental de território. Quando falam que o território, o rio ou o mangue estão vivos ou que podem morrer e por isso merecem cuidado, os/as quilombolas não estão antropomorfizando o território, nem o concebendo animisticamente. Eles/as estão nos falando sobre o que consideram como ‘vivo’, ‘morto’ e o que merece ‘cuidado’. Nessa lógica, a ‘humanidade’ não está em questão como parâmetro de cuidado, mas tudo aquilo que é vivo, que é território. Não se trata de uma versão ‘humana’ da vida, mas de uma noção extensiva de vida com o território, que vai, sobretudo, além do humano. Nesse sentido,

Os quilombolas pescadores/as do mangue do Cumbe têm na sua relação com seu território tradicional, seus saberes e práticas seculares como a pesca de caranguejos, mariscos, peixes, formas de cultivar a terra, artesanato em tecido (labirinto) e recursos naturais (materiais descartados pela natureza), seu principal meio de vida. Fazeres esses que são responsáveis pela continuidade e reprodução social de toda uma existência ligadas às relações que são estabelecidas com o rio, manguezais, gamboas, ilhas fluviais, campo de dunas fixas e móveis, lagoas interdunares, sítios arqueológicos e com o mar (NASCIMENTO; LIMA, 2017b, p. 4).

Assim, as relações mais que humanas são a base do modo de vida em questão. Em outros momentos do artigo citado a preocupação com a continuidade do modo de vida quilombola aparece, sendo assim, não estamos falando apenas da vida no sentido geral da existência, mas de uma vida mais que humana, de um modo específico de relação com o território. Dessa forma, o confronto entre a biointeração quilombola e o desenvolvimento capitalista, pode ser lido como um conflito ontológico (ALMEIDA, 2013). Parte desse conflito

se manifestou na judicialização que a outra associação fez do processo administrativo do INCRA, que visa regularizar o território do Cumbe.

Acerca disso, em fevereiro de 2022, depois da reunião que tivemos na qual conversamos sobre o laudo contestatório, fui na casa de Tia Simoa com Matilde. Na cozinha dela conversamos mais sobre o assunto. A exposição que Tia Simoa fez dos acontecimentos em torno do processo judicial, sobre a possibilidade de anulação do processo administrativo do INCRA, me fez perceber que eles/as não ganhariam aquela batalha jurídica. O laudo contestatório tinha sido elaborado às pressas para basear a futura decisão do juiz, que julgávamos saber qual era. Eu mesmo disse para elas duas na ocasião: “Vocês sabem que vão perder nesta instância, né? Esse processo está viciado e o juiz está sendo parcial”. Tia Simoa concordou e conversamos sobre qual seria o próximo passo: levar o caso ao Tribunal Regional Federal (TRF) que já tinha dado parecer favorável aos/às quilombolas no caso das vacinas.

Quando Tia Simoa diz que podem tirar um papel deles/as, mas não o que eles/as são, ela nos ajuda a enxergar um conflito ontológico nessa situação toda. Mesmo o autorreconhecimento tendo passado pelo Estado, o mesmo é anterior ao reconhecimento do Estado. Isso mostra a autonomia quilombola que não se curva à injustiça de instituições estatais. Assim é possível pensar a luta quilombola pelo território como um conflito ontológico, pois há um paralelo que pode ser traçado aqui com a ontologia-Caipora, proposta por Almeida (2013). Nesse sentido, esse autor escreve que:

Nos conflitos ontológicos há coalizões e há alianças possíveis. Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas porque o que está em jogo é a *existência de entes* no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para *Caipora*, para antas e macacos, para *gente-de-verdade*, para pedras e rios. Trata-se da disputa política pela existência de entes sociais. Ontologias dizem respeito ao que existe, e ontologias sociais referem-se a que entes sociais são reconhecidos como existentes (ALMEIDA, 2013, p. 22).

O modo de vida tradicional quilombola é, portanto, uma ontologia socioecológica, uma ontologia⁴⁸ biointerativa. Assim, a noção de ontologia reforça a socialidade quilombola do Cumbe que é expressa a partir da invocação do conceito de território, um conceito que foi apropriado por eles/as e que os/as representa de forma abrangente quando falam de sua luta e de seu modo de vida. É tendo isso em vista que, posteriormente, falarei mais do modo de vida biointerativo, pensando uma igualdade ontológica entre quilombolas e o território, pois esse

⁴⁸ Tomo como referência o conceito de ontologia na Antropologia como definido por HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO (2019), ao falarem desse conceito e do de política: “[...] o conceito antropológico de ontologia, entendido como a multiplicidade de modos de existência materializados em práticas concretas nas quais a política se torna o conjurar não cético dos numerosos potenciais para a questão de saber como as coisas poderiam ser – aquilo que Elizabeth Povinelli (2012b), tal como a entendemos, chama de “otherwise”” (p. 96).

modo de vida se pauta numa relação de mútuo cuidado com o território. Ainda sobre esse assunto e comentando sobre o período pandêmico, Matilde expressa esse modo de vida da seguinte forma:

Como a gente não estava vendendo, a gente ia pro rio, pro mangue, para se alimentar. Ia pegar búzio, sururu, às vezes lá mesmo a gente comia, lá mesmo trabalhava no marisco e já vinha para casa. Era também uma forma de estar num espaço que melhorasse a tua cabeça, teu bem-estar, desse caos. Você tá no rio, colhendo, as águas correndo... olha, a maré vai secando e tu trabalhando. Aquela correnteza d'água e tu não quer sair e o pessoal dizendo: “vamo, vamo”. Era uma terapia para mim, tu é doido. Eu dizia: “Gente, se eu pudesse eu não ia embora eu ficava aqui”, com aquele barulho da água correndo e aquilo ali parece que é vida, é muita vida. Mesmo com esse caos eu voltava para casa renovada, com a energia da natureza, das águas, do ar, que me renovavam para seguir a caminhada. Eu posso dizer que o território, a natureza em si, ele te cura. Eu falo isso porque alguns pescadores, muitas vezes nos momentos mais difíceis, um pescador falou isso e eu não tirei isso da minha cabeça, disse que ele tava vivendo um momento de estresse, de muita agonia, de muita preocupação, e quando tá assim vai pro rio, pro mangue e diz que quando ele volta é como se tivesse lavado aquilo, deu uma lavada em tudo aquilo que tava agonizando ele, tava preocupando ele. Por isso que eu digo: o território ele te cuida, ele te renova, ele dá força para gente continuar. E foi isso que eu senti, em alguns momentos difíceis, de tensão, que tu vai se abraçar com a natureza e tu te cura (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Ao ouvir essas palavras, ao ouvir Matilde falar tudo isso eu me senti comovido, não por um exercício involuntário de empatia, como alguém que já experimentou uma cura interna por meio de um banho de mar, por exemplo, o que efetivamente já experimentei, mas por sentir a intensidade daquilo que ela estava falando para mim. Aquelas palavras me afetaram de uma forma muito particular. Essa afetação pode ter ocorrido pelo fato de que o que experimentei num banho de mar, possibilitou que eu entendesse o que ela estava falando, entendesse a verdade e a intensidade daquela experiência dela com o rio, com o território. A frase que vi naquele cartaz verde na associação sobre ‘o território cuida da gente, enquanto a gente cuida dele’ fez todo sentido ali.

Foi exatamente a emoção e a intensidade que Matilde transmitiu nessa fala, que me afetou de um jeito inesperado, quase como um gatilho psicológico. Foi algo que me pegou desprevenido, que me trouxe algo do inconsciente que há muito tempo eu não sentia numa conversa com interlocutores/as. Era como se ela estivesse me contando um segredo íntimo, se abrindo de uma forma tão transparente que fiquei tocado por aquela emoção que ela expressou, ao falar de como o território cura suas dores e aflições. Como nas outras vezes nas quais me emocionei em campo, eu apenas senti aquela afetação e deixei a racionalização dela para depois.

Talvez o fato de conviver todos os dias com Matilde e conversar todos os dias com ela, inclusive ouvindo seus inúmeros desabafos, tenha possibilitado esse momento, onde ambos se sentiram muito à vontade para falar de coisas do coração. Vê-se que o rio não alimenta apenas

o corpo de forma material, através de peixes e mariscos, por exemplo, mas também de forma imaterial, como algo que energiza Matilde, que dá forças a ela, como algo que limpa sua cabeça das preocupações. Quando fala da maré do rio, Matilde é cirúrgica no sentido de transmitir o que ela sente: a maré vem e vai, ajudando a lavar não apenas o sururu e os búzios, mas também as mãos e o corpo de quem os pesca no rio.

É exatamente essa conexão com o rio que faz ela falar em vida, como se não fosse possível existir sem o rio, como se ele desse algo além de peixes para alimentação e para Matilde o rio dá mesmo além disso. O rio é vida e dá vida a quem se alimenta dele, a quem busca suas águas. Matilde é enfática ao apontar uma agência do rio, da natureza em geral; o rio tem vida e dá vida, portanto, não é estático, é dinâmico, possui movimentos próprios, leva e traz coisas, banha, alimenta e cura. O rio é uma possibilidade de vida numa paisagem em ruínas: seja num contexto pandêmico, num derramamento de óleo no litoral do Nordeste, seja pela invasão do território.

Esse rio e esse mangue do qual Matilde falou definitivamente não são recursos naturais, nem são mercadorias. O rio é uma entidade, é uma existência em si, no sentido de ser um vivente biointerativo. Essa agência existe apesar dos humanos ou sem eles, pois o que promove a cura, nessa biointeração, é exatamente a abertura dos humanos à agência do rio. Ou seja, o rio dá vida para quem quer receber dele não apenas o alimento, mas para quem quer ter com ele algo além de uma relação de pura subsistência, como uma amizade sincera e não oportunismo. É isso que é a socialidade ontológica quilombola.

A cura só é possível a partir de uma abertura para o rio, a partir de uma relação com ele, para além de seus frutos. Não importa se a história que Matilde narrou é apenas mais uma história de pescador, como uma anedota, o que importa é entender a relação entre o pescador e o rio e seus transbordamentos para o território como um todo. Ou mais precisamente, a história do pescador citada nos informa sobre essa relação biointerativa que deve ser levada a sério. É a partir da percepção dessa relação que se pode entender o modo de vida tradicional dos/as quilombolas do Cumbe. Tudo que vai na contramão dessa socialidade biointerativa, instaura a tensão e o conflito ontológico.

3. VIDA E COTIDIANO



Imagem 8 - Cajueiro nas dunas, com um caju à mostra (Ozaias Rodrigues, 2022).

Início este tópico descrevendo a paisagem que avisto da janela dos ônibus rodoviários quando vou a Aracati. Na minha segunda ida ao Cumbe, comecei a observar a paisagem de outra forma, de um jeito mais analítico, digamos. O percurso entre Fortaleza e Aracati tem alguns aspectos interessantes a se apontar. A primeira são os parques eólicos, que o primeiro que se avista é em Aquiraz. Depois disso, esses parques só voltam a aparecer na paisagem em Fortim, que faz fronteira com Aracati. Em Aracati os parques eólicos definitivamente fazem parte da paisagem atual.

O segundo aspecto se refere às árvores, a quatro árvores em específico: ao longo das três horas de viagem, além da vasta vegetação que ressurge no horizonte quando saímos de Fortaleza e Eusébio, vemos inúmeras mangueiras, cajueiros, carnaúbas e coqueiros. A leitura de Tsing (2018) me fez perceber a dinâmica dessa paisagem ao longo das rodovias que nos levam a Aracati. Percebo que as mangueiras são cultivadas em certos locais, como casas e sítios; que os cajueiros aparecem tanto na mata fechada quanto nas casas e nas lavouras; as carnaúbas surgem predominantemente na mata, tendo poucas em outros lugares que não esse e os coqueiros aparecem quase como uma monocultura. A recorrência de coqueiros, mangueiras e cajueiros me fizeram perceber o manejo humano da paisagem. Já a carnaúba, como uma espécie endêmica, sempre aparece como uma presença feral (TSING, 2018), selvagem, às vezes sozinha numa paisagem de lavouras ou de casas.

A carnaúba aparece em grande quantidade em Aracati, bem como as torres eólicas. As primeiras são torres por serem altas, as segundas porque impõem sua presença a quilômetros de distância. Tsing (2018) nos ensina que é preciso desnaturalizar a paisagem, qualquer que seja, pois há uma historicidade ali, uma dinâmica de sucessão de coisas e de seres, que vão se decompondo e compondo ao longo do tempo e do espaço. A carnaúba tem um lugar específico no Cumbe, por ter sido usada como matéria-prima para várias coisas, como móveis, ripas e artesanato. Inclusive, o chalé, como chama Matilde ou barraca, onde fico hospedado quando vou ao Cumbe, é feito de madeira de carnaúba, de palha e barro. A “tenda do etnógrafo” é um “carnaubal” condensado.

Depois que passamos de Beberibe, que inseriu a carnaúba em partes específicas da cidade, ela aparece em maior quantidade em Aracati. Um carnaubal antecede o mangue morto⁴⁹ da Canavieira, pelo qual se passa toda vez que se vai ao Cumbe. A história do Cumbe só se faz completa olhando a Canavieira e sua relação com o Cumbe. Inclusive, há quilombolas do

⁴⁹ Em resumo, a morte do mangue da Canavieira se deve à poluição/degradação da carnicultura que está bem próxima à ponte do local. Posteriormente, essa questão da degradação ambiental causada pela carnicultura será analisada.

Cumbe que moram na Canavieira – até mesmo gente de Córrego de Ubaranas foi morar lá. Isso lembra o que Ronaldo me disse de que quando se reuniram para se auto definirem como quilombolas, a proposta era juntar Cumbe e Canavieira numa mesma associação. Várias vezes ouvi de interlocutores/as memórias relacionadas à Canavieira. Esse era outro local que eu estava ansioso para conhecer, sendo que a primeira vez que ouvi falar da Canavieira foi em Córrego de Ubaranas.

Pela janela do ônibus, percebo que os primeiros viveiros de camarão e os primeiros parques eólicos surgem na paisagem a partir de Guajiru. Ambos surgem de forma composta na paisagem, pelas janelas de quem vai para Aracati pela CE-040. Desse bairro de Fortim em diante, eles vão se proliferando aos poucos. Passando por Fortim, pela zona urbana de Aracati, em direção ao Córrego de Ubaranas e em outros locais vizinhos, podemos ver um desses dois empreendimentos na paisagem. É preciso treinar o olhar para enxergar bem esses empreendimentos, para além de sua presença física. Antes eu achava os parques eólicos bonitos e o futuro da energia ‘sustentável’ e os tanques de camarão como adornos na paisagem. Porém, agora os percebo de forma completamente diferente, sobretudo pela relação que constituíram com a comunidade do Cumbe.

Quando se precisa ir ao núcleo urbano de Aracati, ou a Aracati, como se fala no Cumbe, pois se consideram como um interior do município, é preciso carona gratuita ou pagar o transporte, ou ter disposição para ir de bicicleta. As minhas idas a Aracati para resolver coisas pessoais, por exemplo, eram pagas quando ia apenas eu, da mesma forma que o aluguel do chalé também é pago. Este chalé, foi construído para atender as demandas de hospedagem do turismo comunitário, além de quartos e outras casas da comunidade que servem a esse fim. Sempre havia pássaros cantando, sapos pulando pelo quintal, um galo cantando ou um cavalo relinchando alto, no vizinho.

Foi depois de ter passado uma semana no Córrego de Ubaranas, em fevereiro de 2022, que finalmente fui conhecer o famoso Cumbe. Fui de carona com alguns moradores de Ubaranas, na van da associação quilombola. Passamos pelo centro de Aracati e fomos seguindo reto, até que saímos do perímetro urbano e adentramos a zona rural. As dunas, nesse trecho, e as torres eólicas compõem a paisagem ao longe, bem como as fazendas de camarão da empresa Maris Pescados. Passamos por um carnaubal, pelo mangue morto, pela ponte sobre o rio Jaguaribe, pela Canavieira, uma comunidade de pescadores/as e agricultores/as também e chegamos ao Cumbe.

A estrada é asfaltada do começo ao fim, o que facilitou o percurso. Casas foram brotando de um lado e outro da rua central, a estrada do sítio Cumbe. Paramos numa esquina

que dá acesso à casa de Dona Matilde e desci com uma mala, uma mochila e um ventilador. O pessoal de Ubaranas me indicou a casa dela e eu agradei a carona e a parceria de sempre. Matilde já estava na entrada me esperando. Sorri ao vê-la e ela me cumprimentou; não lembro se nos abraçamos, foi tudo muito rápido, esse primeiro contato. Uma de suas filhas, que mora vizinho a ela, estava lá também. A cumprimentei e fomos entrando pelo corredor de terra, ladeado de plantinhas, que separa as duas casas e dá para um quintal grande e verdejante repleto de árvores e plantas, com uma gamboa ao fundo.

O chalezinho, todo feito de madeira, no qual me hospedei ficava à minha direita, junto com um banheiro do lado de fora. Ela abriu o chalé, fomos entrando e ela foi me explicando as coisas. Conversamos por um bom tempo, na varandinha do chalé, até estarmos satisfeitos com todas as informações trocadas, necessárias para o convívio que ali se iniciava. Matilde se retirou para os seus afazeres e eu, depois de me instalar no chalé, fui andar pela comunidade. Era umas 16h30min, mais ou menos, e eu já estava com fome, então fui a uma bodega (pequeno comércio, no linguajar cearense) que fica ali perto comprar algumas coisas para comer.

Pelas ruas vi alguns bares, restaurantes, bodegas, pessoas sentadas nas calçadas de suas casas, o “posto de saúde”, abandonado, basicamente, o museu “da comunidade”, casas e mais casas, a escola, as dunas ao longe, o prédio da associação quilombola, que possui uma palhoça onde são realizadas várias atividades, como as reuniões da associação, além de uma igreja católica e duas evangélicas⁵⁰. Duas coisas se destacaram na paisagem para mim: os vários tanques de carcinicultura, que recortam a comunidade de cima a baixo e o mangue, que dá para o rio Jaguaribe. Os tanques pontilham a paisagem em todas as direções. A entrada para o mangue usada frequentemente pelos visitantes, em aulas de campo, por exemplo, está bem próxima a dois tanques de carcinicultura.

A comunidade tem uma rua central asfaltada que dá acesso a todas as ruas e vielas. A presença dos postes de luz junto com o asfalto me passou a impressão da comunidade ser bem equipada ou periurbana. As experiências que tive depois, sobretudo nas festas, me confirmaram esse ar mais urbanizado e cosmopolita do Cumbe. Isso foi uma surpresa para mim, pois o cotidiano daquela comunidade contrasta explicitamente com o da comunidade do Córrego de Ubaranas e penso que por ter comparado as duas, de forma involuntária, essa impressão me

⁵⁰ Na minha estada em campo durante o primeiro semestre de 2023, participei de um culto evangélico numa igreja improvisada na garagem da casa da dirigente dessa igreja. Ao lado da casa dessa dirigente, como se chama, algumas vezes, no meio evangélico, a pessoa que preside ou organiza o culto, há um terreno no qual, até aquela ocasião, estava prevista a construção de uma igreja apropriada. Na minha segunda ida a campo, no final de outubro de 2023, percebi que a construção estava a todo vapor, com o templo basicamente levantado, telhado e pintado. Temos assim mais uma igreja evangélica pentecostal no Cumbe. Antes disso, havia só uma igreja evangélica com templo, pois a outra era improvisada, bem caseira.

marcou durante a estada em campo. Confesso que aquele ar mais urbano me gerou boas expectativas sobre a comunidade, no sentido da curiosidade. Pensei: como é a vida numa comunidade quilombola localizada na área rural do município, mas que tem, a meu ver, costumes “urbanos”, agitados? Tonys, por exemplo, é um dos que comentam sobre essa questão ao falar da Ubadeira, um local próximo ao Cumbe, vizinho:

Eu nasci na Ubadeira, que é distrito do Cumbe. **Era tipo assim, o Cumbe era a cidade e a Ubadeira era o interior da cidade. Muito longe, para você chegar no Cumbe você andava muito de pé.** Pra vir comprar uma coisa era um sacrifício, pela noite. Pela tardezinha já ficava com medo, porque na época... hoje não, o ser humano é diferente de cinquenta anos atrás. Em 1955 eu tinha 16 anos. **Naquele tempo a gente conhecia, ouvia as coisas da natureza, hoje ninguém mais vê essas coisas, porque a natureza tá com medo do homem. Então você não vê mais o que eu vi, você não vê mais.** Ninguém vai ver, porque antigamente você conhecia. Tinha lobisomem, que é um homem, transformado em bicho. A gente via um batatão, você sabe o que é um batatão? Eu cheguei a ver um muitas vezes. **Hoje ninguém vê mais porque o homem destruiu a natureza [...].**

[...] Eu saí da Ubadeira eu tinha um terreno que tinha 70 coqueiros, 70 botadores e **vim embora pro Cumbe porque não tinha energia lá.** Eu não tinha condições de carregar uma bateria nas minhas costas, porque cortava minha roupa todinha. Eu tive televisão uma época, dessas menorzinhas, de 14 polegadas e eu carregava essa bateria nas minhas costas. Hoje ninguém faz isso; meus amigos não tinham condições e eram mais carentes do que eu, iam para assistir na minha casa. Hoje ela estaria cheia de gente. Todo mundo assistindo televisão. E nós não tinha energia. **Eu vinha para o Cumbe, que à vista do meu lugar era cidade, daqui eu ia pra Aracati carregar uma bateria, numa bicicleta. É muito chão.** Daqui pra Aracati são 12 quilômetros. Eu ia carregar a bateria e trazia pra poder assistir televisão em casa com os meus amigos. Hoje não tem mais televisão à bateria. **Esse era um tempo em que ninguém tinha nada, quase nada, não tinha rádio, energia, nada, se tivesse um radinho era portátil com uma pilha.** Hoje ninguém usa rádio de pilha, é muito difícil usar assim. **Você sabe que hoje tá tudo mudado, a tecnologia tá avançada** (Diálogo realizado em: 23/12/2022).

A questão do deslocamento era nevrálgica, como ele destaca e o Cumbe já era “cidade” naquela época. Além disso, ele comenta que a relação com a natureza se alterou, pois ninguém vê mais assombração com facilidade, porque “a natureza tá com medo do homem”. Tudo mudou, diz ele, a tecnologia, as pessoas, os tempos e a natureza. Aliás, como um bom observador que é, em outras falas Tonys evidenciará mudanças em sua vida ou no Cumbe para além destas. A Ubadeira, lugar em que Tonys cresceu, também mudou, agora é propriedade privada de um certo empresário. A Ubadeira aparece em várias narrativas de interlocutores/as como um dos lugares essenciais para compreendermos o Cumbe, como um lugar de memórias e de passagem.

Ainda sobre a questão da urbanização do Cumbe, um dos interlocutores, conhecido como mestre Cheirim, compartilhou suas memórias de infância comigo e apontou as mudanças ao longo do tempo. Quando perguntei a ele como eram as coisas antigamente, questionando sobre as festas de sua infância, ele respondeu:

Hoje as coisas estão diferentes. Na minha região, quando eu era menino, quando eu

era mais novo, aqui só era mato. Aqui, talvez, não tinha cinquenta casas, só era mato aqui, umas veredinhas pra gente andar. Aí, hoje tá uma cidade aqui. Já tem asfalto, luz nos postes, tudo iluminado. Aqui, pra gente ir pra Aracati era um sofrimento medonho. Era meio dia pra chegar no Aracati. De pé, dentro da lama, atolando. Hoje melhorou muito, tá bem melhor” (Diálogo realizado em: 24/02/2022).

Em sua narrativa, mestre Cheirim estava sempre comprando os tempos de hoje com os de antigamente e nesse sentido, ele conseguiu acompanhar, enquanto nativo, as mudanças não somente culturais, mas também espaciais do Cumbe. Ele ressalta a questão do deslocamento, o que se coaduna com a narrativa de Tonys e enfatiza que hoje as coisas estão melhores nesse sentido, afinal, hoje em dia basta uma moto, carro ou mesmo bicicleta para chegar, num curto período de tempo, ao Centro de Aracati, como vi várias vezes algumas pessoas fazerem. O asfalto da estrada principal ajuda bastante nisso, como me contaram alguns interlocutores.

Nesse trânsito de pessoas e lugares, da mesma forma que não se entende o Cumbe sem a Canavieira, não se entende ele sem a Ubaeira. O Cumbe é esse cruzamento de lugares, memórias e pessoas. Como nos narram Pinto, et al (2014) “a comunidade quilombola do Cumbe é formada por aproximadamente 150 famílias⁵¹, na sua maioria, pescadores, artesãos e agricultores. O Cumbe é a última comunidade na margem direita do Rio Jaguaribe, localizada entre a praia e manguezais, carnaubais, “gamboas” (canais de maré), salgados ou apicum (planícies hipersalinas), dunas, lagoas interdunares” (p. 273). Retomando alguns dados históricos sobre o contexto aracatiense, pode-se apontar que:

[...] o território do Cumbe tornou-se propriedade de nove famílias que possuíam sítios e engenhos. No entanto, os livros de história do município de Aracati e do Estado do Ceará, em momento algum, fazem referências às pessoas que trabalhavam nos sítios e nos engenhos, na criação de gado, no cultivo de cana-de-açúcar e nas etapas da produção da cachaça. O primeiro relato documental que se tem até o momento são os registros das cartas de viagem de Francisco Freire Alemão, chefe da Comissão Científica do Império, de 1859, que, em visita ao Cumbe, relatou: “Dois bois puxam o engenho e um *mulatinho* metia as canas, e há muito tempo tocava os bois” (FREIRE ALEMÃO, 1859); (PINTO, et al, 2014, p. 277).

A partir disso enfatizo duas coisas: 1) O Cumbe basicamente aparece nos relatos da Comissão Científica do Império devido à importância comercial de Aracati em meados do século XIX e devido à singularidade dos moinhos de vento do Cumbe, enquanto tecnologia, que chamaram a atenção de Francisco Freire Alemão (MUSEU HISTÓRICO NACIONAL, 1990). 2) Apesar das poucas referências explícitas às populações pretas e pardas aracatienses, nos livros de História cearense, “na região jaguaribana são apontados alguns lugares com referência africana ou afro-brasileira para o século XX, entre eles o Cumbe, cujo nome na

⁵¹ Atualmente são 109 famílias quilombolas, ou seja, o número apontado em 2014 não se manteve.

Venezuela refere-se aos quilombos – comunidades formadas por negros no período escravista (RATTS, 2000)” (PINTO, et al, 2014, p. 277).

Da fama de quem produzia a melhor aguardente cearense, entre o século XIX e começo do século XX, o Cumbe hoje possui outra fama: é conhecido por suas paisagens naturais compostas por dunas, mangue, lagoas interdunares e rio, mas também pela comunidade quilombola representada por sua associação, fundada em abril de 2012, sendo presidida atualmente por Dona Matilde. A outrora produção de aguardente e as plantações de açúcar no Cumbe deram lugar a outras formas de geração de renda e de produção.

É na relação com o ecossistema manguezal e campos de dunas que a comunidade do Cumbe se diferencia das demais comunidades costeiras do Ceará. A “cata” (catação, pesca) do caranguejo e dos mariscos e a pesca artesanal de peixes no estuário do Rio Jaguaribe configuram-se como as principais fontes de renda e proporcionam os vínculos socioambientais com a biodiversidade do ecossistema manguezal (PINTO, et al, 2014, p. 274).

É devido a essa dimensão paisagística que o Cumbe se inseriu naquilo que chamamos de conflitos socioambientais, sendo que por causa desses conflitos, iniciados a partir da privatização de elementos naturais e áreas estratégicas, a insegurança alimentar passou a ser uma possibilidade. Logo, a restrição das atividades de subsistência impactou a soberania alimentar desses/as quilombolas (PINTO, et al, 2014, p. 275). Essa privatização se deu, sobretudo, por meio da usina eólica que ocupa parte das dunas e a praia do Cumbe, além da carcinicultura que toma boa parte do núcleo residencial. Como foi enfatizado por Pinto et al (2014) o Cumbe:

É uma comunidade tradicional que tem no ecossistema manguezal e no campo de dunas seu principal meio de vida. Com a invasão do território tradicional por atividades econômicas, a comunidade perdeu parte dos sistemas ambientais de subsistência e ancestralidade (principalmente nas dunas, nas lagoas e no manguezal) e outros espaços públicos de uso coletivo (setores de expansão da vila ocupados por carcinicultura e parques eólicos), configurando-se como elementos indutores dos conflitos socioambientais (PINTO et. al., 2014, p. 277).

Longe de aceitarem passivamente a invasão de seus territórios, os/as quilombolas reagem, como podem, a essa invasão, apesar das ameaças às suas vidas e da restrição, imposta, de usufruto de partes do território. O que torna essa luta desigual é que as “terras para a instalação das fazendas de camarão e dos parques eólicos são das famílias dos proprietários dos antigos sítios e engenhos do Cumbe” (p. 278). Vê-se que a história recente do Cumbe está diretamente ligada ao ecossistema no qual a comunidade quilombola está inserida⁵². É o que

⁵² Em suas considerações na minha qualificação, o professor Pedro Soares comentou o seguinte: “História que se repete, tempo cíclico. Os conflitos socioambientais de hoje remontam às práticas de dominação do passado, que por sua vez se presentificam, inclusive por meio das pressões de antigos proprietários do Cumbe sobre o território” (2022).

nos conta João ao falar sobre as atividades produtivas na comunidade:

Atualmente a maior parte dos quilombolas do Cumbe são pescadores e pescadoras, é uma população que tem seu principal meio de vida na pesca artesanal, no estuário do rio Jaguaribe, a pesca de peixe, a pesca de caranguejos e a mariscagem realizada, principalmente, pelas mulheres. Hoje os homens já estão fazendo parte dessa atividade e temos também a pesca na praia. Além de ter outros ofícios na comunidade que têm alguma importância como pedreiro, carpinteiro, servente, comerciantes, artesãos, nós temos uma quantidade de artesãos que trabalham com o labirinto, que é uma renda em tecido, e também aqueles que trabalham com o artesanato em madeira, que são os materiais deixados pela própria natureza. Os materiais da carnaubeira, coco, raízes, troncos, galhos das árvores do mangue, ou seja, são materiais que a própria natureza descartou e eles utilizam. Também temos produção de artesãos nas conchas, utilizando o marisco que é encontrado [...] (Diálogo realizado em 29/03/2021).

A riqueza de atividades é patente nessa descrição. Lemos que hoje em dia há mais homens mariscando, do que antes. É um ofício predominantemente feminino, da mesma forma que a pesca, é um ofício predominantemente masculino. Além dessas atividades João aponta o turismo comunitário como uma atividade que gera renda aos/as quilombolas. A comunidade se organizou internamente a fim de oferecer essa possibilidade de turismo, sendo que há um grupo de moradores/as que recebe pessoas de fora em suas casas, ou em chalés, vendem comida e que guiam os visitantes pela comunidade, seja em terra ou nas águas, como nos passeios de barcos. Durante os momentos mais críticos da pandemia, o intenso turismo comunitário arrefeceu, mas já em 2022 ele começa a retomar suas atividades, que consistem em receber visitantes e proporcionar uma vivência íntima com o cotidiano dos/as quilombolas.

Também há os/as agricultores/as voltados/as à subsistência, que são poucos/as. A agricultura tem um caráter complementar de alimentação e renda em comparação à pesca, por exemplo, sendo que a agricultura foi prejudicada devido à diminuição da disponibilidade e acesso às águas no território (CASTRO, 2021), bem como a diminuição de terras férteis e livres para cultivo. No geral, em suas atividades produtivas, como é o exemplo da pesca, os/as quilombolas demonstram um arcabouço complexo de saberes e conhecimentos acerca do território no qual vivem. É nesse sentido que entendo as seguintes colocações de Maldonado (2000):

A pesca marítima é uma das formas sociais em que a percepção específica do meio físico é da maior relevância, não só para a ordenação dos homens nos espaços sociais como também para a organização da própria produção e para a reprodução da tradição pesqueira, tanto em termos técnicos quanto em termos simbólicos. [...] A capacidade de identificar as zonas produtivas do mar e de se situar na amplitude do “alto”, de onde não se avista terra, faz parte do que se tem chamado “capacidades cognitivas dos pescadores” (Gell, 1985; Frake, 1985; Gladwin, 1970). Estas, no entanto, me parecem antes ser fruto do aprendizado social e cultural nessas comunidades. Nessa perspectiva, parece-me também apropriado pensar-se a náutica e a territorialidade destes grupos em termos de domínio prático e de espaço prático, noções tratadas por Bourdieu (1979) como habilidades específicas surgidas na familiaridade do homem com o espaço, intrinsecamente ligadas às atividades, percepções e atitudes adquiridas na socialização e na relação com o meio, gerando hábito e capacidade de orientação e

de exploração do espaço. Assim, a náutica e a arte de pescar são constructos sociais que surgem e se desenvolvem num espaço prático, o espaço marítimo, onde se expressam outras noções que informam a visão de mundo e a organização produtiva dos pescadores simples” (MALDONADO, 2000, p. 60-63)”.

Exemplar nesse sentido foi uma pesca de arrastão que ocorreu pela manhã de uma quarta-feira, em fevereiro de 2022 e da qual participei minimamente. As informações que Ronaldo me passou sobre as marés, os ventos, a quantidade de peixes, o jeito de jogar a rede, o modo de puxá-la, as correntezas do mar e outras particularidades ecológicas, são exemplos desse arcabouço complexo de saberes e fazeres. Mais à frente comentarei sobre essa pesca.

Ronaldo é um dos líderes quilombolas do Cumbe, é pescador, pai, casado e um dos guias turísticos da comunidade. Conheci Ronaldo no mesmo dia em que cheguei ao Cumbe, no momento em que fomos à associação para limpá-la e organizar o material recém-comprado para a constituição de um restaurante comunitário. Ele e João estavam vindo de Fortaleza com as compras e vários associados se reuniram para ajudar na limpeza da associação e organização do material. Esse foi o primeiro contato que tive com um número considerável de quilombolas no Cumbe e não pude ignorar a sensação de estar deslocado, pois após ajudar na limpeza fiquei num cantinho vendo todo mundo organizar as coisas, enquanto conversavam, riam, faziam chacota uns com os outros, contavam coisas do cotidiano e etc. Porém, rapidamente consegui fazer amizades e me inserir nas conversas informais.

Uma das fontes importantes para sabermos do passado do Cumbe é João, conhecido como João do Cumbe e do qual eu ouvi falar bem antes de conhecer esse território, como narrei no início do texto. Ele juntou diversos documentos, imagens e relatos orais sobre a história desse território e nos narra o seguinte:

O Cumbe ficou conhecido por produzir uma das melhores cachaças do Estado do Ceará. Aqui existiam nove engenhos e as famílias do Cumbe trabalhavam nas terras dos donos desses nove engenhos. Era de *meia*, então se eu plantava e tirasse dois sacos de feijão, um era meu e o outro era do dono da terra. Era tudo dividido ao meio. Aí, o povo desenvolvia a pesca mais para a sua subsistência e a coleta também de frutas nativas nas dunas. Eu ainda peguei os engenhos trabalhando, as pessoas trabalhando nos sítios, dando a parte do dono da terra, pescando... tinha olaria, meu pai era oleiro. Eu trabalhei muito fazendo telha e tijolo, as pessoas trabalhando com a palha da carnaúba, fazendo bolsas e esteiras. Tinha um pessoal que trabalhava muito fazendo tapetes com a palha da bananeira; temos ainda pessoas que fazem barcos artesanais (Diálogo realizado em: 29/03/2021).

Mais uma vez vemos que os elementos da paisagem eram e são aproveitados de todas as formas, as mais criativas, pelos/as quilombolas. Os elementos que não eram oriundos da agricultura, como os derivados da pesca e da coleta, garantiam a subsistência e a segurança alimentar dos quilombolas, pois o que ganhavam pelo sistema de *meia* era pouco para alimentar numerosas famílias. Uma parte da narrativa de João nos chama atenção quando ele diz o

seguinte:

A gente, na maioria das vezes, para comer, tinha que pegar um coco para temperar um peixe. A gente sempre utilizou o coco da praia, mesmo ninguém tendo acesso [autorizado]⁵³ a isso. **Tinha que roubar quando era na época das mangas**, as mangas eram todas vendidas então aquela que caía das mangueiras e que não servia para vender, a gente ia e pedia aos donos do sítio aquelas mangas, furadas pelos passarinhos ou que caíam de madura e lascava, que a gente chamava de cumbuco de manga. Então a gente reaproveitava todas essas coisas; ninguém tinha muito acesso não... (Diálogo realizado em: 29/03/2021).

Tudo naqueles sítios era privatizado. Ao mesmo tempo em que usa o verbo ‘roubar’, João descreve a necessidade da permissão dos donos da terra para que consumissem frutas, como a manga, sendo que a questão da meia só acontecia na agricultura. O controle sobre frutas simples como a manga e o coco demonstra a quão exploradora era a relação de trabalho entre os proprietários de terra e os moradores. Essa narrativa de João, sobre “roubar” coco, me lembra uma situação que ocorreu em Córrego de Ubaranas com Seu Francisco Sabino e que foi descrita no RTID dessa comunidade. Seu Francisco, tendo ido trabalhar nas terras da família Porto, “foi retirado de lá por motivo torpe”. Sebastião Sabino, seu filho,

[...] relatou que houve um atrito entre o patrão e seu falecido pai motivado pela retirada de um coco por um de seus filhos da propriedade de Sr. Manoel Porto. De acordo com o interlocutor, essa fruta serviria para alimentar os irmãos que o esperavam em casa. Porém, diante do descontentamento de Sr. Manoel Porto ao saber do fato, expulsou o Sr. Francisco da residência que habitava com os filhos e teve seus serviços dispensados da fazenda (INCRA, 2013, p. 63).

Longe de ser o caso de chamarmos Manoel Porto de “mão de vaca” ou “sovino”, para utilizar expressões populares, essa situação nos mostra a necessidade de um controle absoluto sobre as terras e seus frutos que os proprietários tinham, além de demonstrar que a relação entre os patrões e os trabalhadores era uma relação sem concessões, da parte dos patrões. Na fala de João, o coco já aparece como um dos frutos preferidos na comunidade e até hoje é assim. Porém, havia uma outra forma de controle que os donos da terra exerciam, sobre os trabalhadores, que João nos narra a seguir:

Aqui no Cumbe, com relação às construções, os donos de engenho não permitiam que as pessoas que trabalhavam para eles, no regime semiescravo, construíssem casas de alvenaria. Eles não permitiam isso, enquanto estavam servindo eles, trabalhando para eles, moravam na terra do dono de engenho, aí depois que não estavam trabalhando eles tinham que sair da terra do dono de engenho. Então, **boa parte das famílias do Cumbe ao sair dos sítios e engenho eles vem para a área do manguezal, para próximo do mangue, onde eram as áreas que não tinham muita importância. O mangue não tinha importância alguma, agora é que vem tendo.** Mas era esse o tipo de regime, isso ainda na década de 1970, 1980 e alguma coisa... (Diálogo realizado em: 04/05/2021).

⁵³ Aqui, as palavras inseridas entre colchetes geralmente são usadas para complementar informações que possibilitem uma melhor compreensão daquilo que está sendo narrado. Portanto, não estavam originalmente na fala dos/as interlocutores/as, mas o autor julgou necessária a inserção a fim de melhorar a compreensão das narrativas.

Isso nos lembra o que Brandão (1977) escreveu sobre os trabalhadores rurais pretos de Goiás. Carlos Brandão disserta, entre outras coisas, sobre a condição permanente de trânsito (p. 11) desses trabalhadores. O deslocamento e o impedimento de construir casas de alvenaria, por exemplo, reflete o poderio dos proprietários que dispõem de suas terras como querem⁵⁴. Além disso, o deslocamento e a moradia fixa refletem a dimensão das classes sociais: os trabalhadores pobres e sem-terra precisam se deslocar constantemente e os ricos, latifundiários, têm lugar certo para morar e explorar esses mesmos trabalhadores⁵⁵. Edite⁵⁶ é quem complementa essas informações de João afirmando que:

Quando eu cheguei aqui ainda tinha muita casa de taipa, a minha mesmo era de taipa. Muita, muita, muita. A maioria das casas aqui eram de taipa. Quem conseguiu fazer uma casa de tijolo foi cumpade Bibidinho [o primeiro a fazer], que fez do tijolo que o meu marido fazia, manual. Não faziam por causa dos que se acomodavam, se acomodavam muito. Não existe lugar melhor de se morar do que no Cumbe. O Cumbe é um lugar farto, se você tiver coragem de trabalhar, mas se você não tiver coragem e ficar esperando as coisas caírem dentro de casa... Uns anos atrás não precisava o pessoal sair daqui pra tirar caranguejo. Eles estão indo agora por causa desses empreendimentos. Aí o pessoal não fazia casa de tijolo. O meu marido ele fazia telha, tijolo e ele não tinha. Era casa de taipa. Nós viemos a fazer essa casa depois que ele morreu, eu e João. Nós arrumamos e fizemos. Viemos terminar esse ano (Diálogo realizado em: 17/12/2022).

Assim, havia esse costume das pessoas construírem casas de taipa, em detrimento das de alvenaria. Para além disso, vê-se que até certo ponto, o mangue se constituiu como um território livre do poder dos proprietários, como destacou João, por isso muitos foram morar às margens do mangue já que não podiam construir casas de alvenaria nas terras dos proprietários, por exemplo e as de taipa não eram suas. O mangue, como também me contou Matilde, era área sem valor, por isso ali eles/as tinham mais liberdade para construírem suas casas, que também atendiam a outro fim: o de garantir um teto quando as grandes cheias/enchentes do rio Jaguaribe aconteciam. As casas de taipa não resistiam às cheias, mas as de alvenaria, mesmo ficando

⁵⁴ Em Ubaranas não foi diferente, como se pode ver no RTID: “Embora o trabalhador tivesse a “liberdade” de prestar serviço em outro local, se assim o fizesse, teria que estabelecer residência na propriedade do novo trabalho. É importante de se destacar que a comunidade se encontra em Córrego de Ubaranas há várias gerações, todavia se identificam como moradores e não como proprietários das terras que ocupam, pois ainda há na memória uma posição de constante trânsito entre as áreas circunvizinhas à Capela de São José. Haja vista a troca de patrão, por exemplo, significava ao morador uma mudança de localização de sua residência como aconteceu com várias famílias, segundo orientação de relatos (salienta-se que tais “residências” se tratavam, segundo os moradores, de barracos de palha. Foram muitos os relatos que narraram mudanças de um patrão para o outro, vizinho. [...] as famílias circularam por diferentes propriedades, trabalhando nos cinco engenhos, tendo vários padrões e residindo em várias casas na região, caracterizando um ciclo de múltiplas explorações do trabalho negro” (INCRA, 2013, p. 62-63).

⁵⁵ Paula Godinho (GODINHO; GONÇALVES; VICENTE, 2020) escreve sobre essa questão e sugere que essa proibição também é característica da estrutura fundiária do Ceará.

⁵⁶ Edite Joventino do Nascimento é mãe, avó, viúva, aposentada, agricultora e artesã, especializada em labirinto. Começou a fazer labirinto com sete anos e gosta muito da sua profissão.

submersas por um bom tempo, resistiam à força das águas.

O abrigo certo durante as cheias eram as dunas, como narrou Matilde numa conversa cheia de detalhes e lembranças que ela tem da infância. Mesmo estando nas áreas antigamente consideradas como indesejáveis pelos proprietários (porque hoje são vistosas para os empreendimentos), os/as quilombolas teceram relações próprias com essas áreas, relações de mutualidade com o território. A importância do mangue se faz, sobretudo, na medida em que foi a base territorial da autonomia desses/as quilombolas.

A forma como muitas pessoas narram a ocupação do território do Cumbe me fez perceber que a comunidade atualmente fica “espremida”, em seu núcleo residencial. Digo atualmente, pois as narrativas dos/as entrevistados/as indicam que por muito tempo o território era ocupado em forma de núcleos dispersos, como os/as que moravam no Cumbe e os/as que moravam na Ubaeira, por exemplo – nome derivado de uma fruta/planta. Aquele local que hoje é uma propriedade privada, antes era um núcleo residencial que ficava perto do cemitério da comunidade. Hoje é dominado por tanques de carcinicultura e os/as moradores foram vendendo suas terras para um empresário de fora do Estado.

Algo interessante de se apontar é o que Matilde me disse certa vez em uma conversa. Ao recontar a ocupação da comunidade, ela disse que o núcleo residencial, no começo do Cumbe, era mais próximo da praia e que ao longo do tempo, esse núcleo foi se afastando da praia. Em sua fala, ela comenta que isso se deve à migração que os/as moradores/as tinham que fazer, ao longo do tempo, devido à dinâmica das dunas. À medida que elas iam se movimentando, o povoado também ia, porque fica no sopé das dunas, portanto, como ela comentou “nós é que temos que nos adaptar à natureza e não ela a nós”. Assim, o movimento humano de moradia e trabalho no Cumbe seguiu o ritmo da dinâmica das dunas. O que não se adequou a esse ritmo foi engolido pelos morros de areia, como foi o caso de alguns sítios antigos que foram soterrados e hoje existem apenas na memória das pessoas.

A associação quilombola do Cumbe foi fundada num contexto de intensos conflitos socioambientais e esses conflitos se destacam nas narrativas quando conversamos com os/as quilombolas. Tanto a literatura acadêmica consultada, quanto os/as interlocutores/as enfatizam que o recrudescimento desses conflitos ocorreu de duas formas: do lado da resistência quilombola, a partir da chegada do parque eólico e da carcinicultura, e do lado dos/as moradores não-quilombolas, a partir da chegada do parque eólico e dos estudos feitos pela equipe técnica do INCRA. Em resumo, a comunidade encontra-se dividida e permeada de tensões.

A luta pelo território no Cumbe se iniciou, em 1996, contra os impactos dos empreendimentos de carcinicultura e isso levou à criação da associação de pescadores/as em

2003, tendo como parceiros o Instituto Terramar (Fortaleza) e o Conselho Pastoral de Pescadores (CPP). Em 2010 o debate em torno da autodefinição quilombola se iniciou e culminou em 2014 com a certificação da Fundação Cultural Palmares. Após essa certificação foi feito um aditivo, em 2015, e o nome da associação no qual constava ‘pescadores’ virou Associação Quilombola do Cumbe. Dessa forma, a identidade de pescadores/as se cruzou com a identidade de quilombolas. Ao ser indagado sobre os estigmas em torno da luta dos/as quilombolas João nos fala que:

Os estigmas... essa negação vai respingar na efetivação dos nossos direitos. O Ceará se orgulha de ter sido o primeiro Estado a abolir a escravidão, porém nós estacionamos no tempo. Nós não temos nenhum território quilombola regularizado, estamos ainda engatinhando. [...] **Nos deparamos com esse dilema entre quilombolas e não-quilombolas, que é o caso aqui do Cumbe. Nós temos uma comunidade dividida.** Tem aqueles que não se venderam, que não foram cooptados pelos empresários e empresas que atuam dentro do território, **que ficam inventando um monte de mentira; que ser quilombola é voltar à escravidão. A maioria dos conflitos existentes dentro do nosso território é financiada pelas empresas e empresários que atuam dentro do território.** É usar da mesma estratégia que o colonizador utilizou em 1500 quando chegou aqui: dividir para dominar, para conquistar. Hoje nos deparamos com essa divisão interna. Eu sou quilombola, mas o meu irmão não é, o meu sobrinho não é, a minha prima não é, então nas comunidades quilombolas perpassam muito esses laços de parentesco (Diálogo realizado em: 04/05/2021).

A questão do parentesco será tratada mais à frente, diretamente relacionada a essa divisão interna que João nos narra. Essa divisão se refere a moradores/as não-quilombolas que se opõem à luta quilombola e se aliam aos empreendimentos privados. Os conflitos socioambientais que marcam a ocupação do Cumbe envolvem injustiças ambientais que afetam tanto o território, como os que exploram, de forma perdulária, os elementos do território. Em 2004, por exemplo, houve casos de contaminação de viveiros de camarões por um vírus e isso levou à falência temporária desse empreendimento. Temporária porque em 2010 essa atividade foi retomada e avançou sobre outras áreas do território.

Pinto et al (2014) narram outros casos de infecção viral que levou à mortandade de produções inteiras de camarões, não somente no Nordeste do Brasil, mas em países da América Latina e da Ásia (p. 283). Nesse caso, vê-se que o vírus também se constitui em um agente que participa dos conflitos socioambientais. Longe de ser um mero acaso, a presença do vírus na carcinicultura indica que os limites mínimos, de respeito aos territórios, foram ultrapassados por esses empreendimentos. Os/as interlocutores/as não deram ênfase a esse episódio nas entrevistas, mas em uma das conversas informais lembro que alguém comentou brevemente sobre o episódio.

Também houve a contaminação do rio por substâncias tóxicas derivadas dessa atividade (PINTO, et al, 2014, p. 278), sendo que a maioria desses empreendimentos, às

margens do Jaguaribe, não possuem lagoas de estabilização (p. 283), como deveriam ter por indicação da lei. Lembro que antes de visitar o Cumbe e ver fotos de pessoas que já tinham ido lá, achei linda aquela paisagem toda recortada de lagoas artificiais. Porém, ao pisar naquele território e ser informado que na verdade aquelas lagoas eram tanques, viveiros de camarão, a impressão de beleza visual que tive antes se desfez.

Ao caminhar pelo território com Matilde e outras pessoas e ver os tanques de carcinicultura, eu não pude mais olhar aquela paisagem com os mesmos olhos, sabendo o que os tanques representam para os/as interlocutores/as e seu território. Depois veio o parque eólico que além de alterar as lagoas interdunares, acelera o deslocamento das dunas com suas máquinas, como contou em entrevista o senhor José Correia, morador da comunidade e que conhece bastante da história do local. Afora isso, desde o início da implantação do parque eólico, em 2007, houve mudanças e impactos socioambientais significativos, pois

Os trabalhadores advindos à comunidade acarretaram impactos sociais, como o aumento do consumo de bebida alcoólica e de drogas, e, conseqüentemente, o aumento da violência. O intenso tráfego de caminhões e carros na estrada carroçal (areia), que cruza a comunidade, ocasionou a poluição do ar, devido à fumaça produzida pelos automóveis, como também pela poeira. Essa poluição gerou impactos diretos na saúde dos moradores que passaram a sentir problemas respiratórios (PINTO, et al, 2014, p. 279).

Ações foram feitas, pelos/as quilombolas, a fim de reduzir esses impactos. Elas tiveram seu efeito, mas um efeito reduzido, pois a lista de transtornos socioambientais causados por esse empreendimento é enorme, sendo que o mesmo foi executado sem um estudo prévio de viabilidade e impacto socioambiental – devido a um acordo escuso entre poder executivo e empresariado local, segundo me informaram os/as interlocutores/as.

Esse é mais um elemento que se soma nesse cenário de injustiças ambientais, sendo esse território atravessado por catástrofes que se sucedem. A carcinicultura também ensejou conflitos que, sob a mão da “justiça” e da Polícia Militar, culminou na expulsão de pescadores/as das áreas reivindicadas, além de prisão e invasão de domicílios (PINTO, et al, 2014, p. 280). É interessante notar que nesse caso, como em outros que envolvem conflitos fundiários pelo Brasil afora, a “justiça” é rápida em atender latifundiários e expulsar agricultores/as e pescadores/as de seus territórios ancestrais.

É nítido o rastro de destruição deixado por esses empreendimentos perdulários, impactando a vida desses/as moradores/as que têm uma relação simbiótica e histórica com o seu território. Podemos fazer aqui um paralelo com o que Tsing (2018) escreveu acerca de coletores laotianos e cambojanos de cogumelos: são pessoas prejudicadas vivendo numa/duma terra prejudicada (p. 375). Mesmo em meio a um território desestruturado pela iniciativa

privada comunidades tradicionais e pesqueiras, como a do Cumbe,

[...] estão conseguindo se fortalecer e lutar, pois, como ressalta Lima (2006), quando as próprias comunidades assumem a responsabilidade do seu projeto de desenvolvimento, elas descobrem que têm mais meios e possibilidades do que imaginavam possuir. Dessa forma, a continuidade dos conflitos, a definição dos territórios afetados e a mobilização social vêm fortalecendo a garantia de direitos e de justiça ambiental (PINTO et al, 2014, p. 284).

Logo, apesar da desigualdade de forças, nesses conflitos, comunidades tradicionais como a do Cumbe resistem não só porque dependem do mangue e do rio para viver, mas porque esses empreendimentos⁵⁷ são estranhos ao seu modo de vida biointerativo e que invadem seus territórios. Ao longo dos anos de luta, por sua autonomia territorial, os/as quilombolas do Cumbe se reinventaram a fim de continuarem a vida da forma como conhecem: integrada ao mangue, às dunas, ao rio, à praia e à terra. O Cumbe não escapou aos conflitos internos, como vimos, sendo que a tensão entre moradores/as quilombolas e não-quilombolas é algo que se destaca nesse território.

Nesse sentido, é possível apontar que a organização social do território é comunitária, sendo, por isso, estranhas as iniciativas de quem se rendeu à lógica privatista do território, ao colocar cercas nas dunas, nas gamboas e em outros locais que sempre foram de acesso livre e coletivo. A invasão capitalista também veio dessa forma, como uma ideia privatizadora que ganhou lastro na comunidade. Afora as casas das pessoas e suas roças ou quintais, tudo ali sempre foi explorado coletivamente, como de uso geral, livre.

No dia posterior à minha chegada no Cumbe, lá em fevereiro de 2022, pude ir a uma margem do rio Jaguaribe com Dona Matilde, seu esposo e seu filho. Passamos pelo mangue e por uma ponte (um trecho de terra com madeira de carnaúba que liga dois pontos) construída pelos/as moradores/as. Ao atravessarmos a ponte vi vários caranguejos vermelhos, minúsculos, no mangue. Fiquei encantado com o tamaninho, a cor e o modo como corriam de lado. Alguns corriam apressados e outros estavam apenas parados. Mais à frente vi outra espécie de caranguejo, dessa vez bem maior e de coloração amarelada com marrom. Matilde me disse o nome daquelas duas espécies: a vermelha é o aratu e o marrom é o tesoureiro ou chama-maré. Essa segunda espécie tinha um gancho grande, com uma pinça maior do que a outra – daí o nome de tesoureiro.

Depois de quase meia hora andando no sol, entre vegetações que eu nunca tinha visto,

⁵⁷ Como já havia colocado, esses empreendimentos são, sobretudo, aqueles narrados por PINTO et al, 2014 que destacam a atuação da CAGECE, da empresa Companhia Paulista de Força e Luz (CPFL) que implantou um parque eólico nas dunas, o que contribuiu para a extinção das lagoas interdunares e da carcinicultura. Todos esses empreendimentos impactaram o Cumbe de forma negativa, em diversos graus.

chegamos à beira do rio. Havia um barco da associação ancorado lá e a mata ciliar estava tomada de ostras em suas raízes aéreas. Molhei meus pés na água e ficamos conversando ali. Matilde foi informando que aquele percurso sempre era feito com turistas e alunos que visitam a comunidade. Além disso, aquele era um dos espaços para o ‘comer no mato’, prática comunitária na qual se sai para um lazer à beira do rio, com direito a sombra, peixe-frito, farinha e muitas conversas. É o piquenique do Cumbe.

Entretanto, uma reunião em particular, com as lideranças da associação, me foi marcante por dois motivos: foi nessa ocasião onde me identifiquei e fui reconhecido como antropólogo, de forma positiva pelos/as interlocutores/as e porque pude contribuir com meu conhecimento para uma demanda que me foi apresentada. Em uma determinada noite, ao voltarmos, Ronaldo, eu e outras pessoas, do centro urbano de Aracati, ele me informou que um certo antropólogo havia ido, no segundo semestre de 2021, à comunidade a fim de produzir um laudo contestatório à certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares, mas não só, pois o dito laudo desqualificava de todas as formas, a partir dessa certificação que foi chamada de fraudulenta por ele, toda a luta daquela comunidade.

Ao conversar com João depois de uma das reuniões na associação, ele me contou do laudo e confirmou as informações de Ronaldo. Pedi acesso ao laudo e ele me enviou por e-mail, mas ele mesmo disse que não tinha disposição para lê-lo, afinal era um ataque direto a toda a luta que eles/as empreenderam até hoje e ele estava cansado dos ataques. Ele quis se preservar de ler algo que com certeza o machucaria. Me ofereci então para ler o laudo contestatório e elaborar alguns comentários; João gostou da ideia. À medida que fui lendo, fui trocando informações e impressões com João, mas também com Matilde e Tia Simoa, outra liderança da comunidade. Ao perceber o quão era importante conhecer o conteúdo do dito laudo, Matilde deu a ideia de nos reunirmos para discutir esse conteúdo. Aderi à ideia e marcamos a reunião para uma terça-feira à noite.

Finalizei a leitura do laudo num final de semana e elaborei minhas anotações e respostas aos mais diversos pontos colocados nele. Imprimimos folhas para uma leitura coletiva e atenta do documento de resposta ao laudo. Na reunião marcada fomos lendo e comentando vários pontos. Em resumo, o laudo era um ataque direto à legitimidade da identidade quilombola do Cumbe, sendo que o autor do mesmo usou diversos adjetivos para desqualificar os/as quilombolas, adjetivos baixos inclusive, porém, como as lideranças apontaram, aquelas palavras já haviam sido ditas anteriormente pelos/as moradores/as da outra associação, não-quilombolas, que se opõem a eles/as. O laudo era apenas um porta-voz, um mensageiro e a mensagem já era bem conhecida pelos destinatários.

Mesmo assim, houve espaço para risos e bom humor, pois as lideranças se recusaram a se abater com o conteúdo parcial e tendencioso de um laudo elaborado às pressas e carente de coerência narrativa, ortográfica e científica. O laudo foi usado na decisão de um juiz de Limoeiro do Norte (CE) com vistas a anular o processo administrativo do INCRA que estava em andamento. A anulação ocorreu no segundo semestre de 2022. Naquela reunião, rimos bastante e essa foi uma das formas que encontramos de reagir juntos àqueles ataques.

Tudo na vida desses/as quilombolas parece ser uma relação constante entre a alegria e a tensão gerada pela defesa do território. Talvez isso defina bem o que Dona Matilde apontou como sendo uma luta alegre. O adjetivo alegre funciona aqui como um qualificante do substantivo comum luta. O adjetivo afasta qualquer noção externa que se possa ter sobre a luta pelo território ser algo apenas cansativo, tenso e laborioso. Não é isso que a prática cotidiana dos/as quilombolas nos mostra. A alegria perpassa cada ação e atividade que realizam. Mesmo quando tratam de assuntos burocráticos e tensos, não há uma reunião sequer que não seja atravessada pelo riso e pelo bom humor.

Entre outras coisas, percebi com as atividades das quais participei e ao ouvir um episódio de podcast no qual Tia Simoa foi entrevistada, que o turismo comunitário do Cumbe preza sobretudo pelo respeito ao território. Nada é mais importante do que proteger e cuidar dele como um todo, mas principalmente daqueles locais com os quais a comunidade tem uma relação afetiva e de lazer, que evocam memórias da infância, cheiros, aventuras pelo território e não só uma relação econômica. Isso é reforçado pela frase que vi num estandarte exposto num dos espaços da associação: “O nosso manguezal é rico por natureza; acolhe a todos/as sem nenhuma esperteza, alimentando o povo de toda a redondeza”. Segue a imagem:

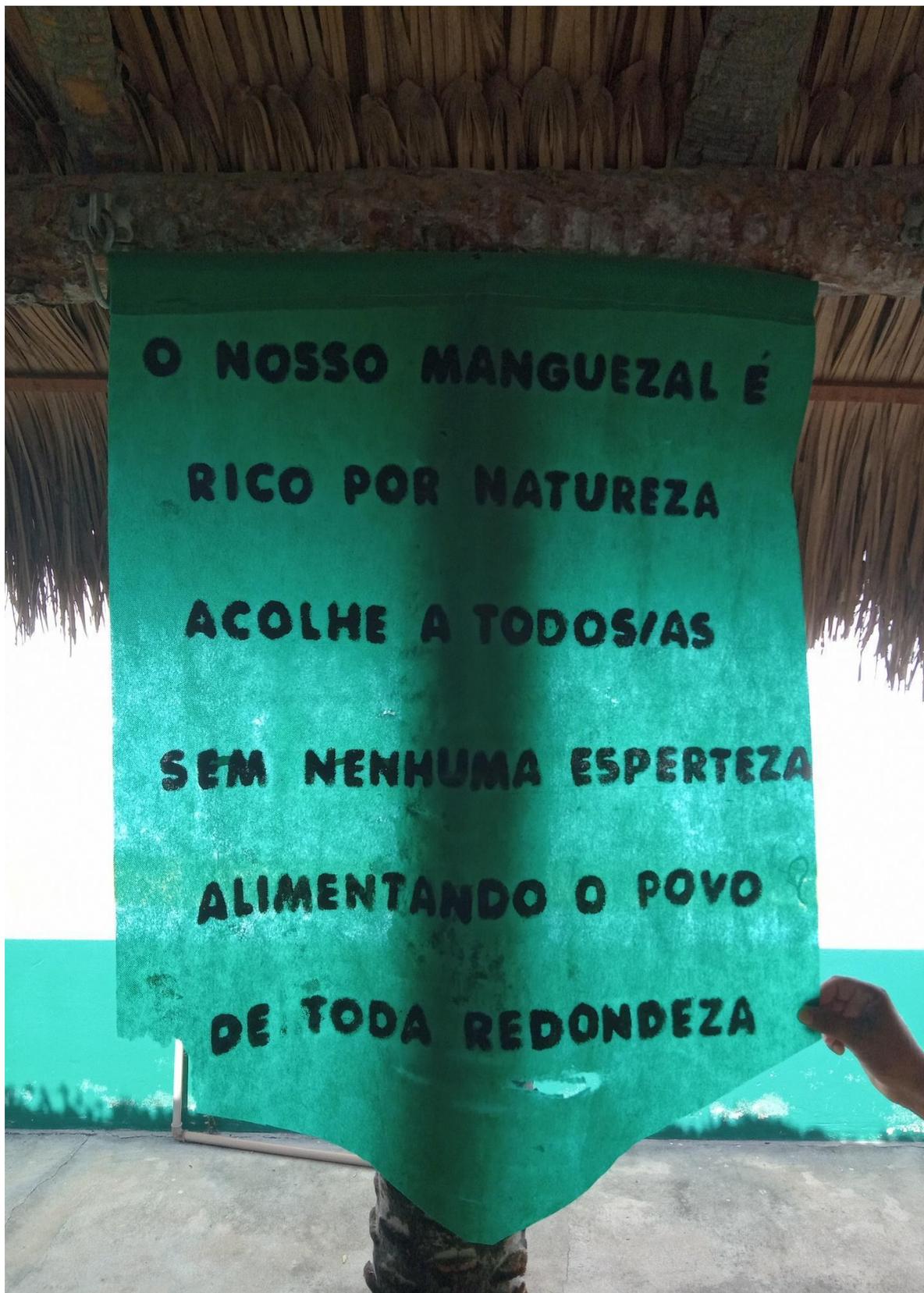


Imagem 9 - Estandarte com dizeres no ponto de cultura Chama Maré (Ozaias Rodrigues, 2022).

Matilde depois resumiu bem essa frase, em uma de nossas inúmeras conversas, afirmando o seguinte: “O território cuida da gente e a gente cuida do território”. Dessa forma,

a vida só é possível quando pensada por eles/as a partir do território. A vida é um constante cuidado, uma relação de reciprocidade, de troca que propicia a continuidade da vida. É essa relação biointerativa que mantém a vida dos/as quilombolas. Nesse sentido, o cuidar aqui encontra semelhanças com o *criar* dos quilombolas da Malhada (VIEIRA, 2015, p. 330), precisamente na medida em que o cuidar implica numa afetação mútua. Seria aqui, parafraseando a descrição de Vieira (2015), o caso de pensarmos num fluxo de cuidados (ou do cuidado).

A convivência com os/as quilombolas era sempre leve, fácil e bem humorada. Ao longo das várias reuniões da associação, das quais participei, percebi algo que me chamou a atenção: a minha presença não causava receios quando alguns ânimos se exaltavam; palavras não eram poupadas, nem o tom das críticas a certos/as associados/as e não-associados. Minha presença não constrangia as pessoas quando as mesmas iam se expressar nas reuniões, mesmo sendo um completo estranho naquele primeiro momento.

No Cumbe há sempre algo acontecendo. Seja recebendo gente de fora, fazendo as atividades da associação, executando os afazeres domésticos ou fazendo um lazer espontâneo, sempre há algo para fazer, alguém para visitar, para contar as novidades, para passear pela comunidade, para comer junto e fofocar junto. Além disso, percebi ao longo dos meses em campo e ao ler a análise de Vieira (2015) sobre a interferência do *tempo da política* em Caetité (BA), que eu estava equivocado em supor algum consenso absoluto no cotidiano dos/as quilombolas, devido à leveza das relações e das conversas. Na verdade, a leveza se alterna com o peso da luta pelo território, bem como com a responsabilidade de se lidar com os mais diversos tipos de pessoas associadas.

3.1. Medo, contágio e isolamento social



Imagem 10 - Barreira sanitária feita por quilombolas do Cumbe (Autor/a não identificado/a, 2020).

A pandemia instaurou a nível planetário várias rupturas, descontinuidades, sendo a morte em massa de seres humanos apenas uma delas. Um bom resumo dessa descontinuidade provocada pelo vírus/pandemia pode ser visto, em outros termos, em um trecho do livro *Notas sobre o luto*, de Chimamanda Adichie (2021). O livro reúne reflexões da autora após a morte de seu pai por covid-19 em 2020, primeiro ano da pandemia. Adichie (2021) comenta também sobre a morte de uma tia sua e escreve a seguinte síntese sobre o poder do vírus:

O vírus tornou mais próxima a possibilidade da morte, seu caráter corriqueiro, mas ainda havia um semblante de controle se você ficasse em casa, se lavasse as mãos. Com a morte dela, a ideia de controle desapareceu. A morte podia simplesmente surgir desabalada na sua direção a qualquer dia e a qualquer momento, como havia acontecido com ela. Minha tia num instante estava perfeitamente bem, no instante seguinte teve uma dor de cabeça forte e no outro morreu (ADICHIE, 2021, p. 103-104).

Proximidade com a morte: algo que ninguém quer ter. Banalização da morte em massa de seres humanos: algo no qual ninguém quer pensar ou nem supunha assistir diariamente na TV. Nesse cenário, os rituais pandêmicos de controle, isolamento e de lockdown foram essenciais para reduzir o poder do vírus, mas para também termos a leve sensação de que estávamos de alguma forma no controle de nossas vidas e que podíamos salvá-las desse vírus mortífero. O vírus podia tomar esse controle das vidas a qualquer momento, sem aviso, sem

toque de trombetas, sem pompa. Com a possibilidade da morte vinha também a possibilidade do luto, que a todo tempo nos ameaçava na pandemia.

A pandemia não só instaurou uma ética pandêmica, necessária para aquele momento, mas sobretudo uma série de rituais sociais que não estávamos preparados para executar no nosso cotidiano. Os rituais pandêmicos⁵⁸ de cuidado subverteram nossas relações sociais, nossas mentes, nossos corpos e afetos. Instaurou-se uma nova ordem social: a pandêmica. Os/as profissionais da saúde nos orientaram na criação e manutenção desses rituais por meio das mídias de comunicação em massa e redes sociais, tudo para tentar frear a pandemia e nos dar um pouco de controle sobre algo incontrolável.

O medo é algo recorrente nas narrativas quilombolas sobre a pandemia, sobretudo devido ao poder mortal e ao mesmo tempo imprevisível, em sua destruição, do vírus. A visualização de algo ruim, como a morte de milhares de pessoas sendo transmitida todo dia pela televisão, gerou o medo que foi tão apontado nas entrevistas, como se transbordasse pelas palavras dos/as interlocutores/as. Medo foi a palavra mais invocada pelos/as quilombolas do Cumbe para definir seus sentimentos em relação à pandemia.

Tratemos agora, dos aspectos pandêmicos que impactaram as relações sociais a nível local, no Cumbe, e como eles impactam também as subjetividades dos/as interlocutores/as. Começemos pelo relato contundente de Tia Simoa que me disse o seguinte:

A gente tinha muito o hábito de sair e isso aí já foi um corte; reduziu o lazer até mesmo dentro da comunidade. A gente ia à praia, a gente aqui passou mais de ano sem ir à praia, **mas eu via gente passando aqui que ia pra lá. No começo a gente tinha um medo tão grande quando ouvia os relatos que a gente não tinha coragem [de sair de casa]. A gente via pessoas vindo e fazendo festa nas nossas praias. A gente não foi pra praia, pra lagoa, a gente diminuiu muito lá no começo da pandemia sair de casa e isso foi gerando uma inquietação minha, dentro de casa, inquieta.** Que eu sempre gostei de sair, ir pra um lazer, pra uma praia, pra um rio, ou de receber pessoas... **e você direto dentro de casa, isso foi mexendo com o meu psicológico. Sem pensar no medo que eu sentia, às vezes não sentia nem por mim, mas pelos meus familiares, de perder alguém. Eu sentia muito esse medo. O medo de ficar sem alimento. Então, várias coisas foram mudando na rotina da gente e o medo foi o principal que entrou nas nossas vidas.** O medo de sair, o medo de perder algum familiar seu, de ele adoecer e morrer e foi basicamente isso que mudou (Diálogo realizado em: 22/02/2022).

A frase “o medo foi o principal que entrou em nossas vidas” resume bem o sofrimento pandêmico. A redução drástica do lazer, o isolamento e a contenção das atividades sociais, causou inquietação e angústia nas pessoas. As festas e aglomerações aparecem como fatores pandêmicos e isso, mais uma vez, nos aponta a responsabilidade e agência humanas nos contágios e na pandemia como um todo. As festas clandestinas também fazem pandemia,

⁵⁸ É a partir da leitura de Adichie (2021) que proponho o conceito de rituais pandêmicos para indicar os ajustes, os cuidados e adaptações que foram necessárias para nos preservarmos durante a pandemia.

porque nem todos/as se resguardaram para um bem maior, mas olhavam apenas para suas necessidades individuais. É óbvio que num contexto de intenso sofrimento psíquico, a busca pelo prazer reduziu os impactos negativos na saúde mental das pessoas, mas isso não resolvia a pandemia, pelo contrário, só adiava mais ainda o seu fim.

A forma como as pessoas se comportaram encena uma oposição entre aqueles que se sacrificaram por si, pelos seus e por um bem maior e aqueles que fugindo do sofrimento pandêmico, acharam que continuar a vida como era antes, resolveria o problema. O lazer e a ludicidade foram restringidos drasticamente, ao mesmo tempo em que a possibilidade viral da morte se instalava no nosso cotidiano, gerando angústia e medo. Fosse a própria morte ou a de pessoas próximas, conhecidas, amigos e parentes, essa possibilidade estava dada pela circulação do coronavírus. Tia Simoa comenta ainda mais sobre o medo que sentiu em momentos graves da pandemia:

Foi um sentimento constante de medo. Eu tive muito medo. A gente via as pessoas de longe, no começo da pandemia foi assim. Eu vi conhecidos meus, que estavam na luta, que precisou ser entubado, uns três meses. Então, quando aconteceu um caso mais próximo, que foi o do meu cunhado, que minha irmã chegou [com a notícia], eu fiquei apavorada. Porque na pandemia, quando a gente via que uma pessoa precisava ficar internada, a gente já ficava com medo daquela pessoa não voltar mais, porque era o que acontecia com a maioria das pessoas. Então já vinha aquele sentimento de que aquele familiar não ia voltar mais, que era meu cunhado e eu senti muito isso. Ele passou só dois dias internado, mas foram dois dias de aflição mesmo, como se você já estivesse esperando... Foi um temor muito grande que eu senti; esse tempo todinho, foi de medo, de perder alguém da sua família. Foi um sentimento muito ruim. Ele mora no Aracati, mas a gente tem um apego muito grande, até com as outras pessoas a gente sentia, que a gente via as notícias de longe e quando chega próximo de você aquilo lhe aterroriza, você fica com aquele medo muito grande. Graças a Deus ele conseguiu se recuperar e ficou bem, mas até hoje eu tenho esse medo, porque ninguém sabe, que é uma doença que ninguém sabe como vai agir em você, como é que vai agir no outro. Pra uns é só uma gripezinha, para outros não pode ser e esse é o medo de alguém do convívio mais próximo de você pegar e não saber se vai ser só uma gripezinha, pro meu cunhado não foi só uma gripezinha. Graças a Deus ele conseguiu, mas muitas pessoas morreram, porque para outros não foi só uma gripezinha. Até hoje eu convivo com esse medo. Não vou mentir, mesmo tendo as vacinas a gente convive com esse medo, porque a gente sabe que pessoas que tomaram duas vacinas, aqui da comunidade, é um medo constante enquanto não terminar definitivamente. A gente sai e tudo, mas convive com o medo, eu convivo com esse medo” (Diálogo realizado em: 22/02/2022).

O medo do vírus se instalou definitivamente em nossas vidas durante a pandemia. Em momentos de arrefecimento pandêmico, começou-se a falar em ‘novo normal’, que é a nossa existência com o vírus e apesar dele; nossa convivência com o mesmo, que sempre evocava uma coisa: a possibilidade da morte. Como ela coloca, a proximidade com o vírus, reforçou o medo e quando pessoas próximas o pegaram, a angústia foi potencializada, sobretudo a partir das notícias cotidianas do que ocorria com quem era entubado. Tia Simoa consegue resumir

bem o potencial destrutivo do vírus: ele não é só eficiente quando mata, mas também por sua imprevisibilidade viral que gerava angústia nas pessoas.

Ele podia ser uma ‘gripezinha’, como se popularizou a partir de uma fala de Bolsonaro, mas também podia ser a morte. Ele transitava entre os extremos. As consequências da infecção pelo vírus, ao mesmo tempo em que eram imprevisíveis, se padronizaram pelos óbitos cotidianos e internações nos hospitais ao longo do tempo. A sorte era lançada em cada infecção que ocorria, pois não se sabia como o corpo ia reagir ao vírus. Porém, quando alguém precisava ser entubado, era porque a infecção estava grave e o senso comum, sobretudo a partir da veiculação televisiva, percebeu um padrão de morte: a entubação era um aviso prévio de que aquela pessoa não ia sair viva do hospital.

Durante a pandemia, o poder do vírus era a sua imprecisão mortífera ou não. Ele atinge a quem infecta, mas também atinge, através de um sofrimento psicológico, a família e amigos da pessoa contaminada. Desse ponto de vista, o vírus realmente causa um sofrimento psíquico por tabela, pois não atinge a todos ao redor da pessoa infectada. Seu poder de destruição era amplo e algo que contribuiu para o sentimento constante de medo, foram as notícias mórbidas que eram transmitidas via televisão, de forma cotidiana. Tia Simoa nos conta por onde se informava sobre a pandemia e como se sentia:

Eu me informava muito pelos jornais televisivos e pela internet, nos grupos de WhatsApp, a gente tem muito grupo de pessoas que estão à frente disso, do combate à pandemia. A televisão é muito boa para dar notícia, mas você também tem que avaliar o que ela está falando ali. Em todas as formas de notícia, na verdade, seja sobre a vacina, sobre o presidente, tudo. Eu me informava sobre a pandemia além da televisão, pela internet, nos grupos que a gente tem, que eu tô em vários grupos que tem gente de vários lugares do Brasil. Aí sempre informava alguma coisa, do pessoal ligado à saúde falando sobre a doença, sobre as vacinas... eu fazia um meio termo disso tudo. A gente sabe que a mídia engana muito você e para não ser enganado a gente precisa estar a par, se informando de todos os lados. Eu via muito os jornais, mas teve uma época que eu não quis ver, porque aquilo estava me apavorando, de ver muita notícia de pessoas morrendo e isso para quem tá com medo deixa a pessoa apavorada. Eu, lá no começo, eu me sentia com falta de ar, era o medo, o pânico criando isso dentro de mim. Então eu disse: “Não quero ver jornal mais não”, mas eu sempre fui acompanhando de outras formas, mas me apavorou muito ver as notícias no noticiário dos jornais (Diálogo realizado em: 22/02/2022).

Ela avaliava bem as notícias que recebia para não ser enganada, algo que irei comentar quando falarmos das chamadas ‘fake news’ (notícias falsas). Buscava-se informação qualificada com profissionais da saúde. Por enquanto, mantenho o foco num dos aspectos pandêmicos que ela narra: a eficácia da visualização televisiva de mortes após mortes, criava um pânico psicológico nas pessoas. As imagens cotidianas da pandemia, começaram a gerar gatilhos psicológicos e se manifestar somaticamente, através da sensação de muita ansiedade, aperto no peito e falta de ar, para citar alguns sintomas.

Foi preciso parar de assistir a TV, para que pudéssemos cuidar da nossa saúde mental. Como ela comentou ‘era o medo, o pânico criando isso dentro de mim’. Vê-se que o conteúdo televisivo atingiu as subjetividades e os corpos das/os telespectadoras/es. A televisão transmitia o efeito último da pandemia - a morte, mas também influenciou diretamente na forma como percebemos ela e nos sentimos diante dela. É nesse sentido, que a televisão também faz pandemia. Uma outra interlocutora, Karol⁵⁹, também nos informa suas fontes de informação no contexto pandêmico:

Internet, redes sociais e jornal televisivo, foi o que mais usei pra ter acesso a informações. Gosto muito de jornal e redes sociais, Instagram, WhatsApp, os grupos do Whats, mas não gosto de grupo não, eu saio logo. Eu fico só nos necessários, que é obrigatório estar. Nem em grupo de notícia eu fico, que 24 horas o celular não para. **Mas eu fico mais no Instagram e no jornal da televisão, que eu assisto muito; gosto de estar por dentro das notícias, de me atualizar. Em 2020 eu parei de assistir jornal, que era um terror psicológico pra gente. A gente abria no jornal e era uma bomba atômica. Aí eu parei, não assistia mais não. Começou a dar uma angústia, de pensar “pronto, vou morrer também, minha família...”, a gente fica preocupado, quem tem um familiar longe. Eu parei de assistir. Agora em 2021 eu voltei a assistir, aqui e acolá** (Diálogo realizado em: 28/02/2022).

A força imagética da narrativa televisiva aparece mais uma vez como fator que estimulou o medo, a apreensão e a angústia, relacionadas ao vírus. Era um ‘terror psicológico’, como bem colocou Karol, a ponto do ato de assistir televisão ter sido um fator de adoecimento mental na pandemia. As pessoas passaram a imaginar o pior. Era a visualização da morte de forma cotidiana. Nesse sentido, outrossim apontam dona Lourdes⁶⁰ e Seu Chico de Lôra. Ela pegou covid-19:

Lourdes: Eu só ouço falar dos sintomas. Quando eu peguei a covid eu pensei assim: “Isso aqui não é uma gripe, porque é diferente”. Fui na UPA (Unidade de Pronto Atendimento) pedir pra fazer o exame mas não aceitaram, porque eu estava com uns três dias já sentindo sintomas e não aceitaram. Quando foi com cinco dias ou seis eu voltei de novo, que eu estava sentindo muita dor nas costas e falta de ar, muito grande. Aí foi que eles fizeram o exame e deu positivo. Em dois dias eu recebi meu resultado. Minha filha disse assim: ‘Mãe, a senhora tá com covid mesmo’. Passaram uns medicamentos e eu tomei.

Chico que assiste televisão, eu não. No começo eu nem queria ouvir, parecia que eu ia ficar... porque tá com pouco tempo que eu perdi um filho, fez três anos e eu peguei uma depressão. Só Deus mesmo que conseguiu me levantar e tem coisa que se eu coloco na minha cabeça, se eu ficar escutando, aquilo fica igual um CD na minha cabeça, me faz mal; não assisto. Nunca na minha vida eu assisti um filme de luta, não assisto, que eu não tenho coragem, se eu ver na televisão alguém cortando alguém eu tenho um ataque. Nem briga eu posso ver. [...] **No começo só via aquele**

⁵⁹ Karolina Ferreira Bernardo, é mãe, marisqueira, casada, trabalhou na construção do museu do Cumbe e é uma das lideranças da associação quilombola.

⁶⁰ Maria de Lourdes Lima da Silva nasceu em Beberibe, é mãe, se casou com Francisco da Silva de Queiroz, é uma exímia artesã, fazendo artesanatos com areia, tanto xilográfico, como o abstrato. Quando chegou ao Cumbe aprendeu a trabalhar com outros materiais como coco e talo de árvore. Francisco da Silva Queiroz, mais conhecido como Chico de Lôra, era nativo do Cumbe, hábil artesão, casado, pai e um bom contador de histórias.

monte de gente morrendo, eu dizia “Não, Chico, fecha essa televisão, que eu já tô com uma coisa ruim”, a pessoa fica doente, se não tiver cuidado.

Chico: Eu gosto de assistir jornal, na televisão. **Assisto lá e vejo uns vídeos no You Tube, sobre o fundo do mar, selvas, essas coisas assim, para se entreter. No jornal só fala de pandemia, pandemia, pandemia... a pessoa pode ficar doente, pegar uma depressão assistindo essas coisas... tinha hora que tava demais aí eu mudava de canal. Porque a pessoa pega um trauma se assiste aquilo todo dia, é uma coisa horrível** (Diálogo realizado em: 01/03/2022).

Assim, as notícias televisionadas cotidianamente exacerbaram o medo e o adoecimento mental das pessoas, a ponto de eles falarem em depressão, por exemplo. Esse adoecimento pandêmico se juntava a traumas pessoais e gerava uma fragilidade mental considerável. Ambos apontaram o quanto a TV influenciou ou estimulou os sentimentos negativos acerca da pandemia, potencializando-os, por sempre reforçar a possibilidade da morte nas telas. Logo, o poder de destruição do vírus não se dava apenas corporalmente, mas também psicologicamente. Mesmo quando a pessoa não o pegava, acabava sendo atingida por ele devido à sua iminência e ubiquidade.

Ronaldo também conta como a pandemia o afetou psicologicamente:

A pandemia afetou mais na saúde, no psicológico e na saúde [física] mesmo, porque muita gente adoeceu. Aqui na comunidade teve muita contaminação, mesmo não ficando doente e muita gente adoeceu mentalmente, preocupado, depressivo, nessa área afetou muito. Além de, tanto na renda, que foi grande parte do que ela afetou, como também no psicológico das pessoas, na saúde mesmo. Na região do Aracati morreu muita gente. No Cumbe, confirmado mesmo, não tivemos nenhum caso de morte, mas no Aracati muita gente chegou a falecer, um conhecido meu faleceu. Eu vejo que afetou mais na saúde, tanto mental quanto física mesmo, psicológico, tudo isso. A gente sempre ouvia as recomendações médicas, o SUS (Sistema Único de Saúde), de como se prevenir e a gente fazia. Teve um momento que só eu saía de casa, ninguém saía, que era preciso sair, tinha que ir na cidade resolver alguma coisa. **Mas com todos os cuidados, eu morria de medo... a minha esposa tem um problema no nariz, problema respiratório, a minha mãe tem 74 anos e é fumante e [tenho] criança dentro de casa, então isso me preocupava. Saía, mas tomava todas as medidas, os cuidados possíveis. Quando eu chegava em casa eu não entrava com a roupa, deixava lá fora já pra ser lavada. Máscara eu usava direto e [usava] várias; álcool em gel. Na medida do possível eu fazia** (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Além da renda e da alimentação, a preocupação tão constante quanto estas duas era a saúde mental. O adoecimento físico e mental foi constante na pandemia. Aponto que a primeira pergunta que eu tinha feito se relacionava diretamente com a questão da renda e da alimentação durante a pandemia. Ele comentou sobre as dificuldades. Quando fiz a segunda pergunta, ‘Para você, o que mais a pandemia afetou na comunidade, no geral?’, pensei logo em seguida que seria uma pergunta um tanto óbvia, de um ponto de vista exterior, depois do que ele já tinha comentado. Mas a resposta que ele deu à pergunta mostra que o que é óbvio para o pesquisador não reflete necessariamente a experiência do que é óbvio dos/as interlocutores/as. Há sempre camadas e camadas de afetações numa pandemia. Sendo assim, para ele o que pesou mais foi a

saúde mental.

Ronaldo também nos fala dos cuidados e ritos de proteção contra o vírus. Os rituais pandêmicos para evitar o contágio eram seguidos à risca por ele, afinal, ele tinha que se preservar por si e por sua família. Mesmo assim, ele e sua família foram contaminados pelo coronavírus. Ele comenta a situação e aponta qual foi a porta de entrada para o vírus:

Passamos com esse cuidado todo, mas muita gente da minha família pegou. Eu acho que até eu peguei, mas tive sintomas leves, por causa de um irmão meu que veio sem avisar do Rio Grande do Norte. Nós com o maior cuidado aqui, minha esposa passou basicamente um ano sem sair de casa, meu irmão veio sem avisar. Chegou aqui e quando foi embora já foi com os sintomas. Quando chegou ao Rio Grande do Norte, ele mora em Areia Branca, ele fez os exames lá, ele, a mulher dele e os filhos, constatou que todos eles estavam com covid. Aí foi quando começou a dar os sintomas aqui, que a gente estava isolado mesmo. Se eu sáísse aqui ou alguém da minha família, era com o maior cuidado. Aí, pegou a minha esposa, a minha mãe, meu cunhado, três irmãos meus, todos foram contaminados. Eu tive os sintomas no começo, mas foi bem leve e depois disso eu tive contato com todos eles que foram contaminados, eu levava no hospital, cuidei muito da minha mãe e não tive mais sintomas. Mas o cuidado era esse, as recomendações que a gente ouvia do SUS e essa parte de higienização foi toda feita (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Vê-se que viagens também fazem pandemia. O vírus chegou na casa de Ronaldo por uma pessoa de sua família que veio de outro estado. O deslocamento humano era sinônimo de deslocamento do vírus. Ronaldo conta como a contaminação impactou seu cotidiano, depois que ele e sua família pegaram o vírus:

A Dadá ficou muito [tempo] sem dormir, quando ela pegou, não conseguia dormir, ficava muito ofegante e ela também se preocupava de não ter ninguém no quarto. Eu dizia: “Não, eu tô com você aqui”, ficava com ela lá e ela é uma pessoa muito ativa. Se preocupava de passar para as filhas dela. Ela comia muito pouco também, afetou o olfato; ela pegou bem forte. Teve febre, dor de cabeça. Não tinha ânimo de andar, se levantar, era todo tempo deitada, deitada. E depois chegou a melhorar, foi em 2021, mas ela não tinha tomado ainda, que o prefeito não quis nos vacinar. Aí atrasou, que nós era para ter sido os primeiros a serem vacinados. Mas nós não tinha sido vacinado ainda e aí pegamos. O médico até falou assim: “Olha, a sorte da sua mãe é que ela teve a primeira dose”, já ajudou muito ela, que ela é fumante, idosa, sofrida, que teve 13 filhos e naquele tempo criar filho era difícil. Dadá ficou de cama uma semana, de 8 a 10 dias, que é quando ataca mais, e foi a partir dos 10 dias que ela começou a se levantar, começou a se alimentar melhor, diminuíram os sintomas. Eu via que afetava mais o psicológico, afetou muito o dela, aí quando fez o exame de novo que deu que ela não estava mais aí abriu o apetite, já deu uma melhorada. Ela tinha medo de passar pros outros.

Eu tive primeiro, os sintomas. Quando meu irmão foi embora, com uns quatro dias eu tive uns sintomas. Mas foi num dia só, senti um frio, uma dor de cabeça. Amanheci, fui até trabalhar na casa do João, fui cavar uma vala. Aí eu senti uma dor nas pernas aqui e senti que ia desmaiando. **Eu nunca senti isso. Sou acostumado a jogar bola, trabalhar no mangue, você viu ali o nosso trabalho puxando aquela rede e eu nunca senti aquela dor nas pernas. Não consegui me aguentar no chão**, me agarrei na cerca e fiquei pensando: “Que arrumação é essa, que eu nunca senti isso?” Mas também continuei trabalhando, só o nariz que estava escorrendo, foi um dia isso. No outro dia fui pra Fortaleza com o João, tinha uma consulta lá, mas não senti mais nada, só na madrugada antes de ir pra Fortaleza eu passei a noite suando, todo suado. Eu tinha tomado remédio à noite. Acordei quatro horas da manhã, não senti mais nada, tomei

um banho e fui pra Fortaleza com ele (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

A vacinação na hora certa teria evitado essa contaminação em sua família, como apontou Ronaldo. Pelo relato acerca de sua esposa, entende-se que quem pegava o vírus também sofria mentalmente com a infecção, tanto por estar infectada com o temível vírus, quanto pela possibilidade de passar o vírus aos outros. Ele, porém, teve sintomas fortes, mas passageiros, que logo sumiram. Não foi o que aconteceu com Dadá, por exemplo, que como se diz no Cumbe, ficou ‘arriada’, prostrada física e mentalmente pela covid-19. Ele ainda dá outros detalhes sobre essa contaminação; Dadá também contribuiu na entrevista com algumas informações:

Ronaldo: No final de semana minha mãe começou a sentir, aí começou. **Minha esposa tomou muito remédio de farmácia. Foi dois tipos de remédio, mas ela tomou muito remédio caseiro. Ela gosta de tomar chá, que ela bota alho, limão, um bocado de coisa, tomou mel, suco, lambedor. Indicaram muito o mastruz, depois eu vi uma pesquisa de que ele estava combatendo a covid, o mastruz. Ela não ficou dependendo só do remédio que eles passaram não. Depois começou a indicarem cloroquina e depois disseram que não era eficaz. Se comprovasse que você estava com covid, lá mesmo na farmácia já indicava o remédio. Depois que saiu na televisão que esse remédio não estava combatendo a covid, já não passavam mais aquele remédio. Não davam mais o remédio. Tinha que ir ao médico e ele te passar, mas antes daquela CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) você chegava na farmácia, fazia o teste de covid e saía com remédio indicado por eles mesmos. Parece que era ivermectina... Dadá, qual era o remédio que você tomava? [...]**

Dadá: Azitromicina e o outro ivermectina, só não tinha cloroquina, que eu joguei as caixinhas fora; acho que era esse nome aí. **Eu lembro muito da azitromicina que ele me deu muita dor no estômago, chegava a chorar. Que é forte. Era uma dor muito fina, que eu não aguentava mais, ficava chorando muito com essa dor. Era para sintomas gerais. Márcio, dona Isabel tomou também; Márcio não sentiu dor quando tomou o remédio. Os remédios caseiros que eu tomava eram mel, chá de alho com limão, mel de abelha com açafraão e gengibre ralado e mastruz com leite também, a gente bebeu muito. Deu uma melhorada boa com mastruz e mel de acerola, que Edite mandou, uma garrafinha. Foi bom que só.** Tomava também suco de laranja com beterraba (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Na pandemia houve quem se fiou apenas nos remédios farmacêuticos, quem confiou apenas em remédios caseiros e quem fez uso dos dois. Dadá utilizou ambos, porém os efeitos dos dois tipos de remédio foram bem diferentes para o seu corpo: um realmente ajudou na cura, como ela conta, e outro apenas trouxe dores fortes. As pessoas sabem o que faz bem e o que faz mal ao corpo. A fitoterapia local tem remédio para tudo, basicamente e na pandemia foi largamente usada pelos/as quilombolas. O conhecimento empírico de remédios caseiros circulou de boca em boca, de celular em celular, pois havia uma constante troca de informações sobre os remédios e suas eficácias entre os/as moradores/as. As pessoas iam tomando os remédios e indicando a parentes, amigos e vizinhos. Alguns remédios apresentavam uma fórmula padrão, mas também eram complementados por elementos extras que cada pessoa adicionava ao prepará-los. As combinações são variadas.

A CPI da pandemia, que foi um dos grandes acontecimentos da política nesse contexto é citada e vemos que as discussões que ocorreram nessa CPI tiveram impacto social significativo. Fosse para desbaratar argumentos dos negacionistas⁶¹ ou ser atacada pelos mesmos, que eram, sobretudo, apoiadores do ex-presidente e políticos governistas, a CPI foi um acontecimento importantíssimo para que entendêssemos melhor a forma como o executivo federal, mas não só ele, estava lidando com a pandemia. Um dos temas mais debatidos nesta CPI⁶², foi o famigerado ‘tratamento precoce’, largamente popularizado pelo então presidente da República e seus apoiadores.

A título de exemplo, o uso que Dadá fez da azitromicina e da ivermectina, só lhe trouxe malefícios. Já na época da CPI, sabíamos que esses remédios não combatiam a infecção pelo coronavírus e nem serviam como prevenção ao mesmo.⁶³ O medo da contaminação era reforçado pela possibilidade de a pessoa infectada afetar outras pessoas, podendo gerar sentimento de culpa ao ser apontada como possível veículo transmissor do vírus. De alguma forma, a contaminação cria a vítima e o contaminador, este, visto com desconfiança e ressentimento.

Irmã Lourdes comenta sobre seu cotidiano pandêmico depois de ter sido infectada pelo coronavírus:

Tudo que eu via que era bom eu comia; fastio eu não tive. Perdi o paladar e o olfato. Passou muito tempo para voltar ao normal. Foi ano passado que eu peguei, tá mais ou menos com uns oito meses, nove. Eu tinha aquele auxílio, não era o Bolsa Família, era aquele que recebia durante a pandemia [auxílio emergencial]. Eu recebi. Só eu. Minha filha que recebia por mim, que o meu só conseguiu sair em Beberibe, aqui não teve como. Ela recebia lá pra mim. Eu doava, uma vez doei para uma neta, outra prum neto e foi assim. Eu ajudava a família, que eu penso assim, se eu tenho todo dia o que comer, porque eu não posso doar? (Diálogo realizado em: 01/03/2022).

Mesmo num contexto difícil, ainda havia espaço para a solidariedade. Lourdes que se queixou da ausência de solidariedade, sobretudo de familiares, não hesitou em ajudá-los da forma como podia. Além disso, podemos pensar nas sequelas corporais da covid-19 a partir da

⁶¹ O conceito negacionismo, e suas variantes, será usado aqui tendo em vista que é um termo do âmbito da História e que ganhou terreno em outras áreas do conhecimento, rompendo fronteiras disciplinares. No caso da História ele serve para indicar uma certa vulgarização do conhecimento histórico, com uma consequente flexibilização do rigor científico da História, a fim de atender uma demanda social de consumo de fatos históricos. Na prática, o senso comum questiona interpretações historiográficas consolidadas sobre determinados fatos, apontando interpretações alternativas que visam fortalecer certos valores sensacionalistas (MENESES, 2019). Há uma manipulação de fatos históricos, sociais e políticos com tons sensacionalistas. Por consequência, a partir da desautorização da ciência histórica feita por conservadores (MENESES, 2019), é possível desautorizar a própria ciência, como vimos em relação ao negacionismo científico durante o período pandêmico. O negacionismo é essencialmente político, não é neutro, mas é politizado a favor de ideologias reacionárias.

⁶² A CPI também teve um papel relevante no combate às fake news, assunto que será tratado no próximo tópico.

⁶³ Informações sobre isso podem ser consultadas na seguinte matéria: <https://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/1570-cns-pede-que-ministerio-da-saude- retire-publicacoes-sobre-tratamento-precoce-para-covid-19>. Acesso em: 03/06/23.

relação físico-emocional. O coronavírus gerou o medo e a angústia que afligiam as pessoas todo dia, o que gerou em muitas um sentimento constante de ansiedade e insegurança pela própria vida, algo da ordem de um trauma psicológico, mas também afetou o corpo e suas memórias, sobretudo as dos sentidos corporais. Ou seja, ele impacta a pessoa como um todo e deixa suas marcas no corpo e na mente do/a infectado/a. A covid-19 perdura, não cessa automaticamente a partir da constatação de que a pessoa não está mais infectada, sendo a reinfeção uma possibilidade, portanto o vírus continuava à espreita mesmo com a convalescença das pessoas.

Ronaldo retoma a questão da saúde mental:

Eu penso que o pior já passou. A minha tranquilidade é por causa das vacinas, que já se comprovou que são eficazes. Depois que se vacinou tá aí, caindo direto e tá tendo a terceira onda dos não-vacinados. Quem está morrendo agora e sendo entubado, a maioria, é porque não se vacinou. A minha tranquilidade é essa, mas se não fosse as vacinas o medo era o mesmo, porque é uma doença traiçoeira. Você pega a doença e rapidamente pode morrer. Tem gente que, um professor lá de Fortaleza, da UFC, ele veio já no fim da pandemia, veio fazer o trabalho dele aqui comigo, **o pai dele era caminhoneiro, teve que trabalhar e morreu.** A avó morreu. O filho na barriga da mulher [dele], que pegou, morreu. Ele quase que endoia. Ele veio aqui, perguntei: “Homi, tu escapou da covid?”. “Rapaz, eu tô com vontade de chorar desde...”. “Rapaz, tu aguentou”. Imagine uma tragédia dessa para uma pessoa, **antes das vacinas.** Uma grande amiga aqui do Jardim, a **Maninha, uma líder comunitária das pescadoras do Jardim, ela pegou, foi entubada, o caso dela foi muito sério, pensava até dela não voltar mais, que ela também tinha vários problemas de saúde e a filha dela o tempo todo se cuidando, na outra semana pegou e morreu e ela voltou. Imagina. Ela entrou doente, com a filha dela fazendo tudo por ela e voltou para casa e não viu a filha dela.** Viu só o bebezinho. Uma tragédia que a família sofreu, uma mãe dessa. **Aí fica gente mangando [debochando], teve gente que eu ouvi dizer que morreu a família todinha, que acabou a família. O pai, três filhos e a mulher, morreu tudinho. Quem zomba dessa doença era pra ser preso ou então servir de bucha de canhão lá na Ucrânia.** Hoje eu vim de Fortaleza, minha roupa tá tudo acolá, entrei por aqui e Dadá disse: “Volta pra trás”; rebolei [joguei] as roupas ali. **Ela morre de medo, que ela pegou forte.** “Em Fortaleza não encontrei com ninguém não, fui só com João, fui lá com ele, recebi as coisas, não tinha ninguém”, e hoje era dia de entregar tarde [receber as doações]. Não avisaram e fomos de manhã, mas entregaram pela tarde. Tinha pouca gente e liberaram as nossas. Tive contato com poucas pessoas. **Ela disse: “Não, quero saber não”.** **Morrendo de medo, porque ela passou por isso. Tomou as vacinas, mas ainda assim tem medo** (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

O caráter ‘traiçoeiro’ do vírus, imprevisível, é mais uma vez apontado, bem como a eficácia das vacinas em reduzir contaminações e óbitos. Ao mesmo tempo, a vacina não vencida de forma definitiva o vírus, pois ainda era possível ser infectado por ele. O medo permanecia mesmo com as vacinas garantidas. O medo permanecia porque o vírus ainda existe. Como ele informa acerca do pai do professor citado, a compulsoriedade do trabalho também faz pandemia, porque nem todos/as puderam se resguardar em casa tendo renda fixa para se sustentar.

Sempre tinha alguém que mangava do vírus, fazendo pouco dele ou das vacinas. Os negacionistas de plantão. Ronaldo afirma que essas pessoas deviam ter sua crueldade punida.

Zombar da desgraça alheia, ao ignorar o poder de morte do vírus, soava como indecente, imoral e desumano e que gerava indignação em quem temia o poder do vírus. Afora isso, Ronaldo também se informava pela mídia televisiva:

Eu me informava sobre a pandemia pelas redes sociais, pelo jornal, esse aí tinha direto. Nas redes sociais tinha a família, amigos, conhecidos, no WhatsApp, no Facebook, e **no jornal passava direito contando da pandemia. A televisão eu bani logo, não conseguia mais ver ela. Quando eu via aquelas máquinas cavando aquela ruma de buraco, eu me sentia muito mal. O jornal eu isolei, ficava só nas redes sociais.** Só acompanhando os conhecidos e como tava a pandemia. **Mas o jornal eu parei logo que o jornal era muito forte o que mostrava. Tinha momento que mostrava aquelas valas sendo feitas, o pessoal morrendo nos corredores... dava uma angústia muito grande, trazia muita coisa ruim.** O Facebook eu uso o da minha esposa, tenho mesmo só WhatsApp (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

O aspecto visual da pandemia que se manifestava em milhares de óbitos sendo televisionados, era a porta de entrada do adoecimento mental. Ver a morte era sentir a morte, atrair ela, conviver com ela, nem que fosse à distância. Visualizar as valas comuns sendo abertas era o auge da possibilidade da morte. Dessa forma, a televisão aparece várias vezes como um meio de comunicação que reforçou, em grande medida, o medo, a ansiedade e a angústia que os/as interlocutores/as sentiram durante as fases críticas da pandemia. Ela informava, mas trazia uma realidade que podia bater na porta de qualquer pessoa e a qualquer momento. A televisão causava sofrimento psíquico ou aumentava ele, pelo medo da morte, pelo medo do vírus. Era a visualização da morte de forma cotidiana e insistente. Em suma, as mídias de comunicação não apenas socializavam informações sobre a pandemia, mas contribuíam para o adoecimento mental como corolário disso, quase como um efeito colateral.

Uma outra interlocutora, Ana Paula, também comenta sobre o assunto. Ana Paula Gonzaga da Silva é nativa do Cumbe, filha de pescador, agricultora, artesã, mãe, marisqueira e casada. No artesanato faz de tudo um pouco, bem como um pouco de costura e de labirinto. Ela nos diz o seguinte:

Para me informar eu ouço rádio, passo o dia todinho com rádio ligado e televisão, que eu passei um tempo sem assistir, porque só o que a gente via era morte, era morte, era morte. Aquilo ali, eu não queria mais, sabe? Eu dizia “meu Deus”, eu botava num canal aqui, aí “tantos casos de covid, morreu não sei aonde”, Ai meu Jesus; depois passava enterrando o povo, nan, eu só escutava no rádio. Eu me apavorei mais com a doença quando morreram duas pessoas próximas, que não moram aqui na comunidade, mas a gente conhecia. Um foi um radialista de Aracati, só de você tá todo dia ouvindo ele ali na rádio, aí de repente ele morreu de covid. Eu fiquei tão apavorada com aquilo ali, [...] o Sandro Guimarães. De repente. E a outra foi uma ex-diretora da escola aqui do Cumbe, que ela foi diretora, professora, morou até vizinha a nós. Ensinou a minha menina e tava morando fora daqui, num lugar aí... [...] que de repente apareceu uma conversa que ela tinha sido internada com covid. Ela é gorda, acima do peso e dizem que esses casos são mais difíceis, né. Depois disseram que ela tinha sido entubada, a Eliane. Eu fiquei “meu Deus, mas ela vai ficar boa”. De repente chegou a notícia que ela tinha morrido. **Aí foi outro caso... que eu disse “meu Deus; a gente via essa doença tão longe, na televisão, no rádio e quando dá fé essa doença chega aqui, próxima da gente”, eu fiquei uns dias, umas**

semanas com aquele abalo, não dá pra acreditar não, não dá. Eu fiquei abalada mesmo, foi surpresa. Quando veio os casos dentro de casa eu só me lembrava dela e do radialista. Eu com aquele medo; eles chegaram a pegar, mas graças a Deus não foi caso de internação (Diálogo realizado em: 23/02/2022).

Em síntese, a televisão mostrava visualmente e insistentemente a possibilidade da morte de quem estava assistindo. Poderia ser você ali ou algum familiar seu. Esse era o efeito prático na mente das pessoas que foram entrevistadas: a possibilidade constante da morte. Por outro lado, essa possibilidade se tornava mais real quando alguém conhecido ou próximo, geograficamente ou pessoalmente, morria em decorrência da covid. O poder mortífero da doença era diariamente reafirmado na mídia e nas conversas do cotidiano. Isso mostra a diferença entre uma possibilidade de morte virtual, hipotética e outra mais real, provável, por conta da proximidade com o vírus. Quando Ana deu fé, quando percebeu, o vírus já estava em Aracati fazendo vítimas e não mais há quilômetros de distância.

Antônio Filho⁶⁴ comenta como foi o impacto da pandemia em seu cotidiano:

Em relação à alimentação eu não senti esse impacto, porque minha mãe é aposentada e o meu pai continuou trabalhando. **A gente recebeu umas cestas básicas, mas não da prefeitura. Foi pela associação quilombola e ela beneficiou muito a comunidade, os associados, trazendo cestas, frutas, máscaras e outras coisas que amenizaram os impactos da pandemia. A associação tem seus parceiros e esses parceiros contribuíram com cestas e frutas. No começo era algo terrível. A gente tinha muito medo; eu praticamente não saía de casa. Tinha medo de sair. Quando alguém dizia: “Fulano tá com covid”, a gente ficava apreensivo, com aquele medo. A gente teve que se adaptar com máscaras e álcool em gel. Ninguém podia espirrar do seu lado que você já ficava assustado com aquilo. Trouxe um medo muito grande para nossa comunidade.** Tivemos alguns casos no começo, mas foram casos leves, graças a Deus, nada grave. Teve um caso grave, na verdade, que a pessoa precisou de cilindro de oxigênio, mas já se recuperou; está bem. As pessoas que pegaram sentiam dores musculares, dor de cabeça, na garganta, febre, diarreia... Eu lembro que, isso pra mim ficou bem forte, **eu tinha muito medo de sair de casa. Então, quando eu tinha que fazer alguma coisa em Aracati muitas vezes eu evitava, justamente pelo medo que eu tinha de pegar covid. Graças a Deus não peguei. Para mim era mais isso, era o contato com as pessoas com medo da contaminação. [...] Pela TV era que eu mais ficava informado da pandemia e era o que mais aterrorizava a gente,** pelo rádio, internet. A gente tinha todos os meios de comunicação a nosso favor em relação à pandemia (Diálogo realizado em: 21/02/2022).

A associação quilombola aparece nesse e em outros discursos como o maior fator de continuidade e possibilidade da vida no contexto pandêmico. Eram eles/as por eles/as e com ajuda dos/as parceiros/as. Essas parcerias que entre outras coisas providenciaram a entrega de cestas básicas, bem como de materiais de higiene, ocorreram no contexto pandêmico via editais de organizações da sociedade civil, que visavam reduzir os efeitos adversos da pandemia sobre a segurança alimentar. O medo mais uma vez aparece nas falas, sobretudo o medo que alterou

⁶⁴ Antônio Martins da Silva Filho, é natural do Cumbe, pai, professor de capoeira e membro da coordenação da associação quilombola.

as relações sociais, pois como Antônio Filho colocou, ouvir um espirro já era motivo suficiente de grande preocupação para quem estava perto de quem espirrava. Qualquer pessoa podia transmitir o vírus e isso assustava a qualquer um, como se vivêssemos em um campo minado.

Karol disserta sobre seu cotidiano pandêmico nos seguintes termos:

Para melhorar nossas condições vieram as cestas básicas, que a gente recebia pela associação. Começou a melhorar a partir disso. Era uma cesta boa. Mas da prefeitura não recebia não. Pela prefeitura teve um cadastro, um nome, alguma coisa de covid, para dar assistência a quem estava desempregado. Eu fiz o cadastro no nome dele [marido] pela internet. Recebeu só três cestas básicas, só três e não recebeu mais nenhuma. Eram umas cestas pequenas, mas o certo era vir todo mês, não vem porque eles passam a mão nos recursos. O certo dessa cesta era vir todo mês, porque era uma assistência. Isso foi em 2020. Em 2021 não deram, ficaram enrolando. Resumindo, se não fosse a associação a gente não tinha recebido cesta básica; kit de limpeza e cesta básica quase todo mês tava recebendo. Sempre ajudados pela associação, em 2020 e 2021 também.

Eu fiquei bem impactada, porque eu tinha medo de pegar a covid, além de ter uma criança e os custos altos. **Quem pegasse covid tinha que pagar um teste, de 100 reais, 120, fora a medicação. Nem de casa eu saía, fiquei muito abalada, com medo.** O pouco que eu saía era pra casa da minha sogra ou da minha mãe. **E mesmo assim peguei covid. Em casa eu não tinha o hábito de usar máscara. Minha mãe viajou pro Rio Grande do Norte, quando ela veio ela não sabia que tava com covid, ela pegou lá e não sabia. Quando ela veio, uns três dias ficou doente, aí fez o teste e o dela deu positivo. Aí eu disse: “Pronto, eu vou pegar do mesmo jeito”. Dito e feito. Com uma semana, eu comecei a sentir os sintomas, achando que podia ser normal, mas fiz o teste e deu positivo** (Diálogo realizado em: 28/02/2022).

A associação reaparece como fator de continuidade da vida. Se pensarmos nessa fala e em outras, veremos que a associação quilombola preencheu o vazio estatal, se levarmos em consideração as críticas que os/as quilombolas fizeram aos governantes, sobretudo ao prefeito de Aracati. A assistência que foi dada pela prefeitura foi parca e inconstante, diferente da assistência da associação quilombola que foi farta e contínua na pandemia. O impacto das ações da associação não foi só na contenção do contágio através da barreira sanitária, mas também no provimento de alimentação, algo que foi muito afetado durante os períodos mais críticos.

O Rio Grande do Norte é mais uma vez citado nessa lógica migratória do vírus. Mais uma vez, alguém que veio de lá, veio contaminado e contaminou pessoas no Cumbe. Os ritos de cuidado tinham que ser sempre interpessoais, coletivos, para ter seus efeitos contra o contágio. A falta desses ritos coletivos já era o suficiente para o vírus se propagar. A vigilância tinha que ser constante. Karol segue narrando seu cotidiano pandêmico e conta o que fez depois que foi infectada:

Tirei minha menina de casa, fiquei sozinha, meu marido também saiu, mas foram 120 [reais] de teste, medicação que era caro e alimentação. Tudo isso, aí eu fiquei muito abalada. Fiquei com tanto medo, ainda hoje eu tenho medo de pegar de novo. Foi ano passado que eu peguei. Eu sentia dor de cabeça forte, diarreia, vômito, perdi o olfato, o paladar também, passei até o final de 2021, dezembro, sem sentir o paladar direito. **Eu estava indo pra médica e ela disse que era normal, que tinha gente que passava, mais de um ano, dois anos [para recuperar os sentidos**

afetados pelo vírus] e tinha que fazer exercício. Era horrível: não sentia gosto nem cheiro de nada. Passei quase um ano dessa forma, que eu tive no começo do ano de 2021. O olfato e o paladar voltaram basicamente no final de dezembro. Comprei uns remédios, uns soros, que a médica mandava fazer os exercícios, mas era horrível. **Eu fiquei traumatizada. Como é que a pessoa vive no mundo sem sentir gosto nem cheiro? Não tive febre, mas tinha dores de cabeça fortes, que não eram normais, era horrível. Eu fiquei em casa só, tinha que ficar, me virando.** Só se comunicando pelo telefone. Quando começou, além do isolamento, eu usava máscara mais quando ia pra Aracati, resolver alguma coisa. Se fosse aqui dentro, numa mercearia aqui do lado, era difícil eu usar. **Quando começou a se alastrar muitos casos na comunidade, aqui por perto, aí eu comecei a me prevenir. Usava máscara 24 horas por dia.** O álcool gel. Quando a gente trazia as compras do Aracati, tinha que limpar tudo. **Higienizava tudo, por causa da menina. Quando chegava do Aracati, da porta mesmo eu tirava a roupa, a chinela, já deixava pra lavar. Eu tinha medo. Foram vários cuidados que a gente teve de higiene.** O medo de pegar; tinha que ter esse cuidado e ainda com criança pequena em casa (Diálogo realizado em: 28/02/2022).

O medo reaparece como categoria que define os sentimentos negativos e profundos em torno da pandemia. O corpo afetado implicava num sofrimento mental considerável, sobretudo quando a pessoa perdia os sentidos corporais. O isolamento se impunha aos infectados, pois era preciso evitar que outras pessoas pegassem. Ao mesmo tempo, isso implicava que os infectados sofressem isolados/sozinhos com o vírus, algo como uma solidão compulsória. A pandemia criava o isolamento social, mas também o pessoal, individual, sobretudo aos infectados. Havia pelo menos duas camadas de isolamento. Como Karol não usava máscara em casa acabou pegando, mesmo tendo todo o cuidado da porta para fora. Enquanto mãe de uma menina de dois anos a filha é citada, recorrentemente, na fala como objeto de preocupação, seja para proteger do vírus, o que levou ela a mandar a filha para casa da irmã, seja para alimentar, limpar e educar.

Retomo a fala de Lourdes, dessa vez para entendermos o seu cotidiano pandêmico:

Eu e meu marido vivemos com o salário dele, de aposentado, eu não tenho renda e é difícil eu vender alguma coisa porque eu fico aqui, só se alguém vir na minha casa e comprar. É só nós dois aqui. **Eu tive covid, mas graças ao meu bom Deus ele não pegou, me cuidei e tô aqui pra honra e glória do Senhor.** Eu achei os sintomas fortes, porque eu já sou uma pessoa com imunidade baixa. Senti o nariz escorrendo, dor de cabeça, dessa dor foi vindo uma fraqueza, um cansaço. Febre tive por pouco tempo, já nos últimos dias [dos sintomas], quando eu fui me consultar. Umas três vezes que fizeram o exame e deu positivo. **Passaram uns comprimidos [azitromicina], uns cinco comprimidos que toma um por dia e fiquei boa, graças a Deus. Me tratando aqui, fazendo bastante suco, de acerola, de limão, chá, de boldo, limão com alho (pisava o alho e com o sumo do limão tomava), tudo eu inventava. Todo dia eu tomava, de manhã, um suco de limão, em jejum. Faço garrafada, pra algum tipo de inflamação; isso ajudou também que eu tomei bastante. Eu fui ao médico várias vezes, para ser medicada. Quando a gente tem essa doença, o pessoal não quer nem encostar perto da gente.** Eu pedi uma amiga pra ligar pro Resgate e me levar. Eu já estava me sentindo fraca, não estava conseguindo andar direito e lá eu passei a noite em observação. Não fui entubada, nem nada. No outro dia eles mandaram eu vir pra casa, que eu me cuidasse, me alimentasse bem, que a minha coisa [pressão] tava boa, tava indo bem. Fui ficando boa depois de uns quinze dias. **Eu não saía, passei uns dois meses em casa. Sem sair pra canto nenhum. Nem no mercantil fazer minhas compras eu ia. Meu marido não podia**

cuidar de mim, pra não pegar. Ele ainda ia lá me cheirar e eu “meu fi, não venha não, que essa doença pega”, mas mesmo assim ele ia lá, passava a mão e cheirava. Essa filha dele aí era quem vinha deixar uns sucos, umas sopas pra mim e da porta eu pegava (Diálogo realizado em: 01/03/2022).

Ela também usou remédios caseiros, ao tempo em que tomou os farmacêuticos. Sua criatividade era grande na combinação fitoterápica. Como ela narra, o fato de ter pegado a covid alterou mais ainda o seu cotidiano: ela tentou evitar o carinho do marido, o contato com ele e se isolou mais. O contágio pela covid implica, do ponto de vista social, um isolamento que passa pela lógica do estigma, da pessoa contaminada ser marcada como alguém que deve ser evitada, talvez até julgada, como se não tivesse feito o suficiente para impedir o contágio, entre outras possibilidades de interpretação. Eu já tinha ouvido isso em falas de moradores/as do Córrego de Ubaranas também. Isso implica em um outro tipo de isolamento para além do social, interpessoal, um isolamento caseiro, individual. O afeto corporal entre as pessoas, nesse sentido, ficou comprometido, gerando uma sensação de solidão.

Além disso, a pandemia teve várias camadas de afetação negativa para as pessoas. Uma delas se refere ao isolamento social que implica também em um isolamento pessoal, sobretudo para os infectados, como foi o caso de Lourdes ao falar do que mais a incomodou ou afetou:

O que mais a pandemia afetou pra mim, pra mim mesmo, que eu acho que as outras pessoas sentem, o que me deixou triste, foi me sentir desprezada. Se não tiver Deus pra dar força e você mesmo não tiver força, pra se erguer, pra fazer suas coisas, você morre à míngua. É difícil ter quem estenda a mão. Por exemplo, eu não vou longe não; vou explicar bem direitinho. Essa doença, quem teve ela, que no começo ninguém podia nem encostar, da forma que eu fiquei eu precisava de ajuda, pra alguém cozinhar o meu comer, meu marido tem setenta anos, eu que tenho que fazer as coisas aqui, que se ele vier cozinhar as coisas queimam. Mas mesmo assim, uns dois ou três dias ele fazia um chazinho. [...] Os cuidados que tomamos era usar máscara e álcool gel, quando ia pros cantos e quando chegava em casa lavava as mãos e usava sempre o álcool. Eu peguei a covid numa viagem. Eu fui pra Morro Branco [praia de Beberibe]. Quando eu voltei, no outro dia eu já amanheci com dor de cabeça e nariz escorrendo. Foram cinco dias pra começar a sentir. Eu fui numa sexta e na terça eu já comecei a sentir (Diálogo realizado em: 01/03/2022).

Com mais esse relato sobre viagens, percebemos que a viagem quebra o isolamento social e cria o risco que deveria ser evitado. Portanto, viagens, antes feitas para visitar e receber visitas, fazem pandemia. O que Lourdes comentou sobre o isolamento pessoal, aponta para uma fragilidade da solidariedade social no contexto pandêmico. Outras pessoas que foram infectadas tiveram que se isolar ainda mais, como foi o caso de Karol. Mas Lourdes enfatizou isso como aquilo que mais lhe doeu na pandemia. Num contexto de isolamento onde a vida, a própria vida, é o mais importante, se arriscar pelos outros, se expondo ao vírus, não foi algo comum para muitas pessoas. Lourdes reforça sua percepção disso ao falar:

Meus filhos são todos adultos e moram lá em Morro Branco. **Pra mim pesou estar distante da família, não poder visitar e nem receber. Eu achei isso muito ruim. Era na verdade a hora da família tá mais unida, de uns ajudar os outros, mesmo com medo, que minha filha ainda teve que vir, passou um dia aqui. Trouxe o filho dela, de cinco anos, e ele pegou covid.** Eu disse pra ela: “Se eu soubesse que você estava vindo eu tinha pedido pra você não vir” e ainda com uma criancinha. **Não pude ir pra igreja, não pude visitar ninguém, de ir na casa de quem a gente gosta; isso tudo foi interrompido.** Só depois de uns dois meses que eu fiquei boa, foi que eu voltei a visitar as pessoas, ir pra igreja, quando eu fiquei boa mesmo, só quando não tinha mais perigo de passar pra ninguém. **Com um mês doente eu pedi para as pessoas vir deixarem umas coisas pra mim e deixavam naquele portão ali, dali eu pegava. A pessoa voltava e eu ia pegar** (Diálogo realizado em: 01/03/2022).

Há uma contradição entre o desejo dela e o risco da contaminação, visto que uma das filhas fez o que ela queria e o neto pegou o coronavírus. A priori, para ela o isolamento era ruim o suficiente a ponto de valer a pena se arriscar. A questão de se socializar pesou, nesse caso, como ela mesmo colocou que ficou sem visitar ninguém e nem ir à igreja, que são práticas de socialização que ficaram comprometidas na pandemia. Lourdes e Karol se viraram sozinhas quando pegaram o vírus, passaram pela experiência do isolamento individual.

Essa fala de Lourdes não nos revela se ela ou mesmo Karol, chegaram a pedir ajuda, o que eu imagino que sim, mas indica que nesse contexto contar com alguém para cuidar do/a infectado/a tinha seus limites óbvios. O cuidado teve que se adequar na pandemia, para que as pessoas infectadas não fossem abandonadas no quesito cuidado, como potencialmente perigosas. A forma como essa solidariedade no cotidiano dos/as infectados/as se concretizou ou se ausentou, merece mais perguntas e comentários. Até que ponto o coronavírus interferiu nessas relações de ajuda mútua entre infectados e não-infectados? É algo a se pensar.

Dona Matilde nos narra como sentiu a pandemia:

O auxílio ajudou a pagar minhas contas, que estavam muito acumuladas, luz, água, internet e o próprio alimento. Quando a gente recebeu o auxílio eu fiquei muito feliz, porque tava bem difícil, que um simples papel de energia a gente não tava com condição de pagar, mas o alimento era o essencial. Tinha a dificuldade de comprar algo que precisasse [...] o primeiro auxílio veio para dar uma aliviada para pagar as contas e **deu uma respirada para gente dar continuidade à resistência e enfrentar tudo aquilo que estava acontecendo. Era difícil para a gente, psicologicamente, entender. Desde a minha infância até hoje e pelo que minha mãe contava, até os mais velhos que contam, nunca viram uma coisa desse formato, desse tamanho, de uma pandemia. “O que é uma pandemia?” Pra gente era algo novo. “O que é isso?” Chega e a gente nem sabe o que é uma pandemia, porque nunca passamos por uma. Se isolar, se manter mascarado... é muito assustador. Todo mundo mascarado, não pode pegar nisso, naquilo, que tinha que lavar as mãos, muitos diziam que traziam o vírus na chinela... tudo isso maltratava psicologicamente, que você não sabia se já vinha do mercantil contaminada... tinha todos esses cuidados e preocupações.** A gente fazia a comunicação nas redes sociais, para ter esses cuidados: se chegar em casa passe o álcool, lave as mãos, essas coisas. **Vem o adoecimento com isso [...] era um medo e você não tinha uma resposta, quem te afirmasse algo, era uma situação de caos. A gente dizia: vamos continuar, mas a gente não sabia o que seria o amanhã; tudo isso era assustador** (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

A novidade da pandemia foi o que mais aterrorizou as pessoas; a imprevisibilidade do vírus, sua invisibilidade mortífera. A forma como Matilde narra a novidade pandêmica, por mais que outras já tenham ocorrido antes, indica que muitas pessoas não passaram por essa experiência até 2020 chegar com o coronavírus e em escala global. Para algumas gerações, não havia memória social de uma pandemia até 2020. A partir daí é que começamos a construir uma memória social da nossa pandemia, pois é do nosso tempo e que marcou as atuais. Não estar adaptado a isso, nunca ter passado por isso, não saber o que fazer ou o que seria do futuro, angustiava muita gente.

Fomos forçados não apenas a viver uma pandemia, mas refletir e aprender com ela. Não falo de um aprendizado moral do tipo “precisamos sair melhores como seres humanos dessa pandemia”, mas de uma adaptação coletiva, da produção de uma memória pandêmica e de estratégias sociais, bem como de adaptações individuais que foram necessárias para sobreviver a ela, para suportá-la. Afinal, da mesma forma que no contexto pandêmico nada nos garantia se e quando a pandemia ia acabar, nada nos garante que outra não venha a ocorrer. Pelo relato de Matilde, a insegurança financeira faz pandemia. Insegurança alimentar faz pandemia.

O adoecimento mental, decorrente do terror psicológico que as notícias cotidianas causavam, faz pandemia no sentido de ser um produto dela. Os rituais pandêmicos nos ensinaram a ter uma obsessão por higiene incomum. Nos obrigaram a ter uma vigilância sanitária extrema para se prevenir, como se não tivéssemos descanso de um estado mental de constante tensão, vigilância e preocupação. O desgaste mental disso foi considerável, como apontou Matilde. O ‘faz pandemia’ que uso aqui, se refere tanto a coisas que ensinam a pandemia, quanto a coisas que são produtos diretos dela. Penso essas coisas como um ciclo vicioso de retroalimentação.

3.2. Política institucional, fake news, evangélicos e vacinas



Imagem 11 - Momento de aplicação da primeira dose contra o coronavírus no Cumbe (Autor/a não identificado/a, 2021).

Aqui faço uma discussão acerca da política institucional durante a pandemia, para além do que já foi comentado sobre o assunto em relação às populações quilombolas. Esse tópico é motivado pela pergunta que fiz aos/às interlocutores/as sobre como eles/as avaliam a forma como o ex-presidente, o ex-governador e o atual prefeito de Aracati atuaram na pandemia. Em alguns casos, precisei informar às pessoas sobre os nomes desses três políticos, respectivamente: Jair Bolsonaro, Camilo Santana e Bismarck Maia. Tendo em vista os conceitos de virtude e fortuna⁶⁵, propostos por Maquiavel (2011) a fim de analisar as ações dos

⁶⁵ “*Virtù* (que, por via de regra, o termo português *virtude* traduzirá) é um dos termos-chave do vocabulário maquiavelino. *Virtù* e *fortuna* são as duas forças antagonistas - mas também complementares - nas quais concentra-se o essencial da vida e da ação políticas: a primeira representa o princípio ativo, que galvaniza a energia humana; a segunda constitui os limites externos e intrínsecos que opõem-se a essa ação (estejam eles demarcados pela “sorte”, pelo “acaso”, ou pelas condições exteriores do arbítrio humano, vale dizer, pela *situação concreta* em que vive o sujeito) (MAQUIAVEL, 2011, p. 132).

príncipes, dos governantes, faço uma análise personalista desses três políticos a partir das narrativas colhidas em entrevistas.

Algumas pessoas falaram bastante sobre o assunto e outras nem tanto, deixando entrever que nem todos/as os/as entrevistados/as possuem informação sobre política, seja durante a pandemia ou não. Devemos lembrar que política também faz pandemia, por isso é importante comentar sobre o assunto. Analiso as qualidades políticas (virtude, mérito) das autoridades citadas, levando em consideração a conjuntura sociopolítica (fortuna, sorte, boa ou má). No cenário pandêmico uma das atribuições institucionais dos políticos do executivo, era providenciar as vacinas. Desse modo, enceto esse tópico com a narrativa de Tia Simoa que afirma o seguinte:

Muitas pessoas não quiseram ser vacinadas justamente pelas fake news do Bolsonaro, que ele dizia que a vacina não adiantava, que matava, que virava jacaré, que essas vacinas ainda não tinham sido testadas e muita gente entrou nessa onda. É tanto que quando a gente pediu os nomes para as vacinas dos quilombolas, a maioria dos evangélicos disseram que não queriam a vacina. Aí teve toda uma propaganda da gente no grupo dos quilombolas da gente falar da vacina, que vacina nenhuma tinha sido contestada. Hoje, por conta de ter um louco na presidência, fica falando coisa, as pessoas ficam acreditando. A gente fez todo aquele debate assim, tanto pessoalmente, quanto no grupo [Whatsapp]. Lá no começo a gente se comunicava mais pelos grupos. E dizendo: “Gente, há quanto tempo as vacinas não vem salvando? E essa vacina é pra salvar”. De primeira, não foi o nome de muitas pessoas. Depois que as pessoas caíram na real e pediram para colocar o nome para tomar vacina. Mas lá no começo tinha muita gente com rejeição à vacina por conta dessas fake news do Bolsonaro, de dizer que a vacina ia matar, ia fazer isso e aquilo e as pessoas não queriam tomar. Nós tivemos reações adversas na primeira vacina que foi a da AstraZeneca. Eu tive reação, meu marido teve mais; ele teve calafrio, acho que febre e dor no corpo. Eu tive uma dor no corpo; não tive febre. Já na segunda vacina, a gente não teve mais reação, que foi a mesma da primeira. **Eu digo que reação de vacina sempre teve. A gente estava vacinando nossas crianças e era dois, três dias com febre e eu nunca soube que vacina matou criança. É uma reação natural. Muitas pessoas tiveram as reações, mas nem por isso morreram (Diálogo realizado: 22/02/2022).**

A eficácia das fake news é afirmada nessa fala e em outras que virão a seguir. Um dos alvos das fake news durante a pandemia foram as vacinas. Esse conceito do jornalismo ganhou terreno durante o contexto pandêmico, se popularizando rapidamente. O ex-presidente aparece como um dos que mais as propagou e os evangélicos, leia-se os fundamentalistas, alinhados à extrema-direita, aparecem como aqueles que não tomaram a vacina por conta dessas fake news, portanto, há algo nesse segmento religioso que o predispôs a acreditar nelas e em Bolsonaro. O que seria? Qual seria a explicação desse fenômeno de alinhamento político-religioso? A dissertação de Araújo (2022) nos ajuda a entender isso.

O ‘virar jacaré’, expressão que acabou virando piada entre pessoas opositoras a Bolsonaro, flerta diretamente com o absurdo e com o pior do negacionismo científico, uma das características do governo Bolsonaro (ARAÚJO, 2022). Todas as fake news propagandas pelo

ex-presidente, além de serem obviamente mentiras, atualizaram a noção do absurdo no campo político, de forma *sui generis*. A política de Bolsonaro era a política do absurdo, propagando informações que viralizavam rapidamente pelas redes sociais, tendo forte atuação nelas. Dizer que as vacinas não tinham tanta eficácia assim, que a imunidade de rebanho se daria de forma natural, que pessoas podiam virar jacaré se tomassem a vacina e que o vírus causava só uma gripezinha, era algo além da mentira e do negacionismo puro da ciência. Era um cinismo que atualizava todos os dias a noção de absurdo, como se as mentiras não tivessem limite.

Vê-se que o alcance do discurso presidencial entre evangélicos foi incontestável. Os quilombolas evangélicos se renderam a esse discurso e os não-evangélicos tiveram que debater com eles para refutar as fake news. Tia Simoa afirma que a resistência inicial foi vencida, sobretudo pela eficácia das vacinas e muitos voltaram atrás. As fake news foram tão eficientes em seus objetivos de desinformação, que basicamente “apagaram” da memória de muitos/as brasileiros/as os benefícios da imunização, como se o país não fosse um dos exemplos mundiais de saúde pública. As fake news negavam fatos básicos da ciência e extrapolavam as reações adversas da vacina. Já Dona Matilde diz que:

De início, quando a gente se empolgou do nosso direito à vacina, a gente recebeu negativas de pessoas evangélicas. A maioria eram os evangélicos, que diziam que não tomava, que era uma vacina que tava matando o povo. E a gente tentando abrir a mente dessas pessoas, que a vacina era pra curar, pra proteger eles, uma forma de cuidar deles. Muitas pessoas ficaram de fora da lista porque disseram que não era para colocar o nome delas. Teve gente que não se vacinou, a família inteira não se vacinou, eram todos evangélicos e não tomaram. Só que alguns evangélicos que disseram que não iam tomar se arrependeram e vieram procurar para tomar essas vacinas. Tomaram, mas ficaram pessoas na comunidade que não tomaram, por atitude própria de não querer tomar (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Aqui percebemos que há evangélicos e evangélicos; há diversidade nesse meio religioso como pesquisas nas ciências sociais indicam, a exemplo de Araújo (2022), para citar apenas uma e que para mim serve bem à análise aqui proposta. Alguns evangélicos se arrependeram e se imunizaram, outros não, pois permaneceram fiéis às suas crenças negacionistas. No entanto, Ronaldo e Ana Paula comentaram, em entrevista, que a identificação dos evangélicos enquanto quilombolas têm limitações explícitas, sendo coisas quase que irreconciliáveis, sobretudo durante os anos de governo Bolsonaro que foram marcados por uma polarização política evidente na comunidade e mais ainda no período eleitoral de 2022.

Nesse sentido, não há como falarmos em uma divisão ou separação entre religião e política, pois uma das características dos fundamentalismos religiosos é precisamente a sua ação de influenciar a política ou a esfera pública com suas ideias reacionárias a tudo que é visto como moderno (RODRIGUES, 2022, p. 143). Como aponta Rousseau (2014, p. 59) religião e política servem de instrumento uma à outra e nesse caso é justamente o que ocorre, pois o

casamento entre o fundamentalismo evangélico e o governo Bolsonaro também foi marcante no Cumbe. Dessa forma, ao mesmo tempo em que generalizo essa associação através das narrativas apresentadas, também afirmo que essa relação não é absoluta, pois há divergências entre evangélicos quilombolas, por exemplo.

Retomando a questão da avaliação que interlocutores/as fazem das gestões do executivo na pandemia, uma certa interlocutora informa que:

O prefeito aqui de Aracati eu vi que, num instante de tempo, ele não agiu logo, ficou tipo assim: “Se eu fizer isto vou estar bem com o povo; se eu fizer aquilo vou estar mal com o povo”, “Se eu for com o governador será que eu vou sair bem na fita?”, eu acredito que ele esperou para ver. Ele seguiu as diretrizes do Camilo Santana, os mesmos decretos foram usados, até mesmo porque o decreto era para todos e mesmo que ele não quisesse ele tinha que obedecer. Numa dada situação ele não teve respeito, principalmente quando veio as vacinas para os quilombolas. Ele poderia ter dado bem antes, mas ele negou a vacina e a gente teve que entrar na justiça para poder conseguir essas vacinas. Se ele estivesse do lado da vida, como ele disse estar, se as vacinas vieram e era para ele ter dado pra gente então nós que tínhamos que receber logo essas vacinas. Primeiro foi questionar na justiça, que a gente não tinha direito e a gente foi e lutou e teve o direito. **Aí ele deu, mas deu por uma ação judicial, não deu pelo que já era para ser dado, por lei. Não vi uma boa ação do prefeito aqui dentro da comunidade, principalmente quando se nega a vida, porque ele negou uma vacina, sendo que nesse período pessoas poderiam ter morrido. Então eu vejo que ele não tá preocupado com a vida, mas tá preocupado se a sua gestão vai se dar bem ou se não vai (Diálogo realizado em: 22/02/2022).**

Ela enfatiza duas coisas aqui. Primeiro: a oposição que o atual prefeito de Aracati fez aos/às quilombolas, sobretudo aos/às do Cumbe. Ao negar as vacinas a eles/as ele negou uma vida imunizada, negou a vida, pois uma vida não imunizada era uma vida em constante perigo de morte. Segundo: por esse relato, mas também por outros que ouvi em campo, o prefeito agiu e age muito preocupado em agradar o povo, mas de uma forma superficial, como se sua política fosse a do pão e circo. Uma política que dá o mínimo do mínimo e preza pelas grandes festas, shows e em vender Aracati como uma terra maravilhosa para turistas, enquanto o povo mesmo não tem acesso a serviços públicos de qualidade. Há um zelo com a imagem de sua gestão que peca em detalhes básicos. Ao mesmo tempo, temos que questionar: que povo ele quer agradar? Qual o sentido de povo que ele mobiliza em suas ações? A interlocutora comenta ainda mais sobre o assunto:

Na questão também das cestas básicas, **a gente sabia que vinha um dinheiro para ele comprar cesta básica e não chegava, só chegou depois que a gente recorreu na justiça e não chegou para todo mundo.** A gente não sabia onde estavam estocadas essas cestas básicas que demoraram tanto pra chegar, **porque fome não espera. A gente sabia que ele recebeu esse dinheiro bem antes e não deu a cesta básica e elas ficaram quase até agora guardadas e para as poucas famílias que receberam o arroz veio estragado, feijão estragado, com gorgulho, que receberam e rebolaram [jogaram], que não tinha condições de comer. Muitas foram até a rádio reclamar, outras não, ficaram em casa e rebolaram. O que esse prefeito tem com a vida em relação às necessidades das pessoas? É um prefeito que atua colocando aquela pintura bonita na comunidade, quadra, que eu vou a**

favor de quadra, o hospital tá lá recebendo maquinário, mas quando a gente vai procurar um exame não tem. Ficam lá pessoas na fila para fazer a operação, mas não tem e não é só eu, a gente vê a reclamação do povo. Para que ter uma fachada bonita se não tem atendimento? Eu vejo ele como uma pessoa muito arrogante, prepotente, é isso que ele é, **eu não vejo ele como bom prefeito porque para a pessoa ser um bom prefeito não basta só fazer obras, mas ter uma postura de humanidade, de não ser arrogante;** que arrota soberba, a pessoa que não pode ser contrariada. Vi muitas pessoas que começaram numa campanha dele e deram tudo por ele e depois se arrependeram. Acho até pouco, **que é Bolsonaro lá em cima e ele aqui embaixo. Bolsonaro arrota arrogância, é prepotente e é mais do que isso, é uma pessoa realmente má, extremamente má, para mim, desumana, e o Bismarck ele é isso aqui para gente. A versão de Bolsonaro no Aracati** (Diálogo realizado em: 22/02/2022).

Destaco duas coisas: o descaso e a associação feita entre o prefeito e o ex-presidente. O descaso se manifestou na demora da assistência alimentar, sendo que mesmo quando esta chegou, veio estragada. O prefeito não levou a sério as necessidades do povo, como contou a interlocutora e outras pessoas. Fazer obras e renovar fachadas aparecem como uma distração dos problemas estruturais de serviços públicos no município. Obras são feitas, mas quase nada muda.

A associação entre o prefeito e Bolsonaro afirma uma postura desumana que ambos tiveram na pandemia, mas também para além dela. Não se trata de um exagero por parte da interlocutora em fazer essa associação, mas de como ela percebeu as ações políticas dessas duas autoridades, na pandemia, como tendo o mesmo efeito prático: a desassistência do Estado, a negligência com as necessidades do povo. Os adjetivos que ela usou indicam as características políticas e idiossincráticas do prefeito e do ex-presidente. Num contexto de má sorte, má fortuna, as qualidades pessoais de ambos compuseram com essa conjuntura um quadro desfavorável ao povo. Não houve virtude ou mérito nas ações dessas autoridades.

A definição de vida numa pandemia pode inclusive ser ressignificada, pois a pandemia coloca muitas coisas em xeque, em posição de serem confrontadas, questionadas. Nesse sentido, vida é a própria vida em si, do corpo, mas uma vida protegida do vírus, que tem como se manter física e financeiramente. A vida precisa de elementos para continuar e na pandemia esses elementos foram as cestas básicas, as vacinas, o auxílio financeiro, o isolamento social, os lockdown, etc. A pandemia coloca a vida em perspectiva, uma que é da ordem da prioridade, da sobrevivência, da existência física como algo mais do que essencial.

Marta e Kátia avaliam a atuação dessas autoridades nos seguintes termos:

Marta: O prefeito não fez nada na pandemia. Ele fazia festa mesmo. Fazia era encobrir os casos que tinham, passando a mão por cima. O governador era fechando as coisas e o prefeito querendo abrir, fazendo festa. Já Bolsonaro queria matar o povo de todo jeito.

Kátia: Fez as festas. O prefeito era da mesma laia do presidente, uma farinha só. O governador foi o único que fez alguma coisa. Bolsonaro queria matar o povo.

O que ele pudesse tá fazendo contra ele tava fazendo (Diálogo realizado em: 14/12/2022).

A associação entre prefeito e ex-presidente é retomada de forma mais dramática e enfática. A política institucional do governo Bolsonaro foi lida por muitos, como é o caso de Kátia e Marta, como uma política de morte, de desassistência consciente, do deixar morrer. Os pobres ou as massas eram o alvo dessa política, nesse sentido, o deixar morrer é uma ação política consciente, pois a negligência do governo federal na pandemia era organizada, tinha teorias negacionistas que a fundamentavam e ações que a concretizaram. O governador foi o único que saiu desse padrão de uma política de morte.

A única coisa que o prefeito fez na pandemia, como afirmam as interlocutoras, foram festas. Muitas vezes ele foi na contramão do bom senso e quando os/as quilombolas do Cumbe fizeram a barreira sanitária, em 2020, policiais foram enviados para desfazer a barreira, mas não conseguiram pois os/as quilombolas estavam amparados/as por portaria da FCP. Mais uma vez a preocupação com uma boa imagem de sua gestão aparece nas falas quando o mesmo encobriu a gravidade dos casos e do contágio do coronavírus em Aracati, fato confirmado por várias pessoas na comunidade.

Reforçando isso, Karol nos dá seu parecer sobre a forma como as autoridades lidaram com a pandemia da seguinte forma:

A prefeitura foi horrível. Se fosse depender dela você tinha morrido na pandemia, porque não ajudava a pessoa em nada. Não tinha teste, não ajudava com uma cesta, não dava um auxílio, resumindo, se dependesse da prefeitura ia morrer todo mundo abandonado. O governo do Estado é outra lentidão, porque vamos supor, se o governo libera, faz um benefício a gente depende da prefeitura para receber esse benefício. Então, dá na mesma coisa, se não chega no ideal. Porque o governo libera e a prefeitura não libera, então é da mesma laia. Mesmo que nada. O presidente ali é um louco, um doido varrido. Resumindo, os três estão na mesma balança. A ajuda veio mais da associação, o único apoio geral que a gente teve na comunidade foi da associação, que conseguiu doação de máscara, de álcool gel, de cesta básica, produtos de limpeza, foi tudo isso. Teve muita gente que não atendeu às medidas de prevenção, no geral, desde o começo. Depois que relaxaram deu muito caso por conta disso. Gente que tava com covid e saía na rua sem máscara. Em 2021 relaxaram total, estavam nem aí. Até 2020 tava bem rigoroso, nem de casa o povo saía, era aquele medo, aquele terror, mas em 2021 a galera começou a se soltar, a escorregar que nem sabão e pronto. Estão até agora assim, levando (Diálogo realizado em: 28/02/2022).

Como a pandemia se caracterizou, entre outras coisas, como um cotidiano atravessado pela possibilidade da morte, essa palavra (morte) aparece várias vezes nas narrativas. Portanto, a morte era a tônica das preocupações dos/as interlocutores/as. Vê-se que a desassistência estatal faz pandemia, faz morte. A omissão ou lentidão estatal aparecem como fatores que favoreceram mortes e contágios na pandemia, além da insegurança alimentar. O fato de o governador ter sido colocado na mesma balança avaliativa de Karol, indica que se a ação

política não chega até as pessoas, mudando suas realidades, ela não tem eficácia e é vista como nula, como inexistente.

Dois quadros distintos se apresentam aqui. 2020 foi o ano mais rigoroso em todos os sentidos; 2021 já veio com um certo abrandamento e relaxamento das regras de prevenção de contágio. Em 2022 esse relaxamento se concretizou efetivamente, com base no baixo risco que o vírus estava oferecendo naquele ano, sobretudo por causa do avanço das vacinas e dos números menores de contágios e óbitos. Eu fui preparado com máscara, em 2022, mas no cotidiano mesmo, nas casas e nas ruas, as pessoas já não estavam usando e nem mesmo quando iam se aglomerar; poucos usavam. Então eu também deixei de usar, me baseando na avaliação que os/as comunitários/as fizeram do risco.

Mais adjetivos são usados nesta avaliação e o epíteto de ‘louco’ acerca do ex-presidente é retomado. Pelo que percebo das falas, o ‘louco’ se refere àquela dimensão do absurdo que já apontei, como sendo uma das características do governo Bolsonaro. A dissociação entre a realidade dessas pessoas e as ações do ex-presidente era de tal monta, que beirava à ‘loucura’, num senso comum, ao absurdo; como algo incompreensível, sem pé nem cabeça. Continuando a discussão, Ronaldo comenta sobre as vacinas e as fakes news nos seguintes termos:

Depois que nos contaminamos, tomamos as vacinas. Depois das vacinas teve um caso agora, recente, de uma família que não queria tomar vacina, que não ia tomar, **que não era obrigado. Parece que melhoraram; passaram a semana na casa deles isolados e não tomaram a vacina. Até uma semana antes que começou a vacinar as crianças, a mãe, que tem quatro filhos, falou nas redes sociais que não iria vacinar os filhos. Diziam que a vacina adoecia as pessoas, tinha morrido gente, que tinha gente aleijada, que uma pessoa tinha dito que várias crianças ficaram doentes. A minha cunhada tem uma filha de 16 anos, a companheira dela, botou na cabeça dela pra não vacinar filha dela. Ela não vacinou. 16 anos, já é quase um adulto e o risco já é maior. A companheira dela morava aqui e foi embora, filha da mãe, ela disse que um sobrinho dela tomou a vacina e tá numa cadeira de rodas. Isso não existe. E aqui também, vários evangélicos não se vacinaram. Foram se vacinar depois que se contaminaram, que viram a doença, muito forte. Aí com medo de pegar novamente se vacinaram e também por causa dos protocolos sanitários que para poder ter acesso a alguma coisa tem que ter o cartão da vacina. Foram se vacinar por causa disso. Na nossa associação tem muita gente evangélica e teve mais de quarenta que veio o nome e não se vacinaram. Eu teimei várias vezes com eles, quando diziam que a vacina tinha aleijado as pessoas, gente que morreu, que teve AVC (Diálogo realizado em: 25/02/2022).**

As fake news reaparecem diretamente associadas às vacinas e a desinformação sobre as reações adversas é reafirmada. É incrível o poder dessa desinformação, a ponto de as pessoas preferirem ficar doentes pelo vírus ou morrerem por ele, ao invés de arriscarem se imunizar pela vacina e lidar com suas reações. As fake news operaram numa dimensão de distorção da realidade que foi muito eficaz em seus efeitos. Como que as pessoas acharam que a vacina

podia matar e o vírus não? O agente de morte e adoecimento, para essas pessoas, era a vacina e não o vírus. Parecia que vivíamos numa distopia.

O absurdo dessas desinformações era da mesma ordem das ações políticas do ex-presidente, não à toa, os evangélicos fundamentalistas as propagaram largamente. Muitos/as se arrependeram ao sentir o poder de destruição do vírus em seus corpos, mas também porque foram obrigados/as a se vacinar para terem acesso a serviços e produtos básicos. Essa foi uma ação institucional muito efetiva contra a resistência à imunização e contra os efeitos deletérios das fake news. Mentiras e desinformação fazem pandemia, fazem morte. Ronaldo continua comentado sobre esse cenário:

Um tio meu, outro, que desde o começo negava a vacina, tomou as doses todinhas e eu disse: “O senhor não era pra ter tomado não”. Teve um dia que eu botei ele pra correr aqui de casa. Eu não queria ele aqui. Por causa disso. Ele chegava, ficava sentado ali e dizendo que a vacina não prestava, que era coisa de não sei o quê, que era coisa do governador, do prefeito. Eu disse: “Rapaz, respeite quem já morreu, quem tá doente, macho”. Aí ficava a discussão, mas teve um dia que eu disse: “Olhe, se arrede daqui”. Ele disse que não saía. Eu fui, liguei a mangueira: “Vai sair não?”, eu ia dar um banho nele. Aí ele foi embora. Tomou as vacinas com medo da doença. Quando a minha mãe pegou ele não veio mais aqui. Quando ele vem aqui eu saio, que recentemente ele veio dizer que morreram 40 meninos que tomaram a vacina. Imagine. Se ele viesse aqui falar isso eu ia botar ele pra correr de novo. Não existe isso. Porque teve um caso aqui no Brasil que o menino tomou a vacina, a ministra foi bater lá, a Damares, pra comprovar se tinha sido a vacina, já condenando a vacina, mas não foi por causa da vacina. Imagine se tivesse morrido 40 crianças na Bahia. Por causa dessas fake news muita gente não está tomando, não está vacinando os filhos, mas vai chegar um momento deles se prejudicar ou prejudicar alguém. Essa família aí não se vacinou, não vacinou os filhos. Eles passaram bem uns 15 dias trancados dentro de casa; começaram a melhorar agora, que eu tô vendo eles saindo na rua. Correram o risco dos filhos se contaminarem e chegarem a morrer e também eles (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Por ter sofrido com as consequências do vírus em sua família, Ronaldo ficou mais sensível às narrativas negacionistas, a ponto de ter expulsado um tio seu de sua residência. As fake news fizeram parte do quadro pandêmico de forma visceral. Na mentalidade evangélica fundamentalista, parece haver uma descrença na ciência e uma facilidade em acreditar em coisas absurdas e improváveis; falta o senso crítico mínimo. As fake news estavam a todo tempo atualizando a noção de absurdo, atualizando a nossa distopia pandêmica. Ainda sobre as restrições sociais e as vacinas, Antônio Filho afirma o seguinte:

No começo as pessoas atenderam as restrições aqui em Aracati, tanto que as praias eram fechadas, restaurante, comércios, só que as pessoas foram tendo certa liberdade porque a gente tava num confinamento e querendo sair. Teve uma hora que perderam o medo, [foram] fazendo aglomerações, festinhas e praias começaram a abrir, restaurantes... aqui ninguém morreu de covid, só teve um caso grave. Quando eu tomei a vacina eu não tive nenhuma reação, nem braço dolorido, febre, não senti nada. Da minha família mais próxima não teve também, mas teve pessoas que tomaram e tiveram algumas reações como febre e dor de cabeça. Teve muitas pessoas que não tomaram vacina, porque estão naquela onda do governo de que ela é prejudicial à saúde, que não confiam totalmente na vacina.

Teve até um caso recente de uma pessoa que me procurou, quando eu estava à frente ajudando nas vacinas, para eu fazer o cadastro, para ela tomar a primeira vacina ainda. Ela é evangélica e alguns evangélicos diziam que a vacina era a marca da besta. Ela me procurou, eu fiz o cadastro e ela foi vacinada, a primeira dose. Aqui tinha muito isso no começo, os evangélicos não queriam tomar de jeito nenhum. Tem pessoas que ainda não tomaram. Eu conheço uma pessoa, um vizinho meu, que o pai dele, era contra as vacinas, qualquer tipo de vacina. Ele nunca foi vacinado com qualquer tipo de vacina e a da covid ele não tomou e nem quer que o filho tome também. **Nós quilombolas temos essa aceitação das vacinas, que a gente sabe que elas salvam vidas, mas as pessoas que não são quilombolas, a maioria é bolsonarista e vai naquela conversa dele, de que você vai virar jacaré, que a vacina tem vírus do HIV, essas coisas** (Diálogo realizado em: 21/02/2022).

Enquanto algumas pessoas foram tomadas completamente pelo medo do vírus, outras não sentiram esse medo ou o perderam em sua obsessão por sair de casa de qualquer jeito, fazer festa e etc. A aceitação e propagação de fake news por evangélicos é enfatizada, a ponto do conceito escatológico da ‘marca da besta’ ser invocado, como o auge de um suposto mal que a vacina poderia representar.

Vemos a diversidade evangélica nessa e em outras narrativas, porém o que não muda é o padrão de alinhamento com o governo Bolsonaro, por isso faço aqui a qualificação de parte do meio evangélico como fundamentalista. Mesmo sendo quilombolas, muitos evangélicos continuaram propagando fake news e se recusando à imunização, enquanto outros tomaram a vacina sem pestanejar. Desse modo, há quilombolas e quilombolas, da mesma forma que há evangélicos e evangélicos. Há nuances a serem percebidas.

Karol enfatiza a dificuldade que foi ter acesso às vacinas e a circulação das fake news:

Tivemos dificuldade de ter acesso à vacina, foi babado. Tivemos que fazer vídeo, abaixo-assinado, fomos atrás de apoio, quase que [a gente] não conseguia vacina. As reações da vacina foram febre e dor no corpo. Na primeira dose, só. Na segunda dose não tive. **Na primeira foi bem geral, saiu derrubando todo mundo, acho que de cem pessoas noventa caiu em dois dias. Eu disse: “Valha, que arrumação”. Galera todinha se arriando. Só via no Whatsapp: “Tô arriado”. Eu não tive [reação] porque tomei depois de pegar.** Eu tomei no mutirão que teve em Aracati, fui tomar lá, não esperei vir pra cá não, que eu tava doida pra tomar minha vacina, não ia esperar pela associação. **Veio o nosso nome na lista, aí ficaram de vir aplicar depois em quem tava com covid na primeira dose, que era umas vinte pessoas. Passou um mês, dois meses e nada.** Eu disse “eu não vou esperar mais”, vou pro mutirão que tiver em Aracati, eu vou tomar, que é arriscado eu pegar de novo e eu não esperei. **Quando eu tomei em Aracati, depois de um mês, foi que vieram dar a vacina aqui no Cumbe, pela associação. É uma leseira muito grande.** A primeira e a segunda eu tomei lá [em Aracati]. **Muitos não tomaram porque estavam doentes, mas outros não tomaram por opção, porque diziam que iam morrer se tomasse, tinha aquelas fake news, não tomaram por causa disso. Não aceitavam a vacina, recusaram, muitos. Depois foi que se conscientizaram e foram atrás de tomar. Se arrependeram, viram que era tudo fake news** (Diálogo realizado em: 28/02/2022).

As fake news, termo usado largamente pelos/as interlocutores/as, estimularam muitas pessoas a não tomar as vacinas, de forma que essas mesmas pessoas só mudaram de opinião quando viram os efeitos benéficos da imunização. Aqui podemos dizer que ‘contra fatos não há

argumentos’, pois os/as que se recusaram no primeiro momento viram que as fake news eram todas mentirosas, não tinham lastro na realidade. A produção de inverdades e boatos falsos sobre o vírus, a vacina e seus efeitos foi constante durante a pandemia.

Acerca das restrições pandêmicas, Lourdes comenta que:

Nem todos se resguardaram. Até hoje deve ter pessoas que nunca usaram uma máscara, que dizem que não vale de nada, um álcool gel não vale nada, mas pra mim vale. [...] Com ela eu protejo meu respirar e protejo as outras pessoas. Mas nem todo mundo atendeu. Uma boa parte atende, mas outros não querem. [...] Uma filha dele [Seu Chico] pegou, deve ter sido lá em Aracati, que ela mora lá e outras pessoas por aqui pegaram também. **Mas perto de mim não, que eu saiba. Teve gente que veio me visitar e não pegaram** (Diálogo realizado em: 01/03/2022).

Enquanto evangélica, Lourdes atendeu desde o início aos cuidados e restrições e sentiu na pele o que é a covid. Ela se resguardou por si e pelos outros. Os filhos que não se vacinaram se constituíram como elementos de risco para os pais, que já são idosos e foram vacinados. Seja para indicar que venceu a covid-19 ou que seu marido não a tenha pegado, Lourdes invoca Deus. Sua fala sugere que não se pode generalizar, de forma absoluta, o negacionismo no meio evangélico, pois há nuances, tons que devem ser observados, captados pelos/as pesquisadores/as. Em determinado momento do nosso diálogo, algo me afetou de forma particularmente negativa. Quando estávamos conversando, um dos filhos de Chico se aproximou para ouvir o assunto e comentou:

Filho de Chico: **Na época que, no começo, que eu vinha pra cá, quando o pessoal me via dizia ‘Ah, vai pra lá’, parecia que eu era bicho do mato. Vai pra lá que tu até os olhos de Covid, mas para glória de Deus eu nunca peguei e nem vou pegar.**

Lourdes: Eu me vacinei, Francisco se vacinou... eu tive reação na primeira, um pouco de moleza, uma dor nos ossos e febre; só de um dia pro outro. Na segunda dose eu nem senti. Ele não sentiu nada, nada. O cabra é forte.

Chico: Nem a dor do braço.

Ozaias (pergunta para o filho de Chico): E para você, como foi? A reação da vacina?

Filho de Chico: **Não, não tomei não, essa porqueira (porcaria), essa porqueira! Teve gente que tomou e mesmo assim pegou.**

Lourdes: **Mesmo vacinados a gente continuou se cuidando e tendo muita fé em Deus, porque a gente se vacinou e uns filhos não se vacinaram. É ter muita fé em Deus porque se lá na frente eles pegarem e vierem pra cá tomar um copo d’água com certeza passa. Eu tô imunizada, Francisco também. [...] Graças ao nosso bom Deus que cessou, foram muitas vidas ceifadas por causa dessa doença, porém cessou mais. Eu penso assim, que depois que muitas pessoas foram imunizadas se alguém pegou foi fraco, não precisou nem ir ao médico. Graças a Deus estamos aqui, pra lutar e vencer.** (Diálogo realizado em: 01/03/2022).

Ele foi um dos que negaram o poder mortífero do vírus na comunidade. As pessoas passaram a identificar ele como potencialmente infectado e propagador do vírus. Passaram a não querer estar perto dele. O fato de supostamente não ter pegado a covid-19 é associado à providência divina. A fala transcrita desse homem e destacada em negrito não é capaz de reproduzir a forma enérgica e quase agressiva que ele me respondeu. Eu apenas senti o choque daquela resposta, o impacto daquela reação desproporcional à minha pergunta, como se eu

tivesse ofendido ele de forma pessoal e fiquei alguns segundos sem reação, apenas olhando para o seu rosto, tentando entender o que tinha acontecido ali.

Nesse momento da entrevista confesso que fiquei bem irritado. A forma como aquele homem se referiu à vacina como uma porcaria, como algo inútil, argumentando que mesmo com ela algumas pessoas pegaram o vírus, foi bem desagradável; foi falado com muito desprezo. Cheguei a perder o fio da meada da entrevista, por alguns segundos, desconcertado, pelo tom ríspido da resposta. A forma como ele falou com tanto desprezo e hostilidade da vacina me provocou uma irritação e indignação que até então eu não havia experimentado em minhas idas a campo. Eu estava diante de um negacionista convicto e o fato de eu ter sugerido que ele poderia ter tomado a vacina, soou como ofensa pessoal à tudo aquilo no qual ele acredita. Para ele, tomar vacina para se proteger de um vírus no qual ele não acredita ou não dá tanta importância, é impensável, é um absurdo.

O fato de eu ter sentido na pele muitos dos efeitos da pandemia, fez com que eu sentisse o campo de forma particular. Fez com que eu sentisse, de forma muito sensível, as informações que recebia cotidianamente, pois fui, como milhões de brasileiros, afetado diretamente pela pandemia. Assim como o pai dele e a madrastra, eu fui diretamente afetado pela pandemia e era incabível ouvir um negacionista explícito perto de mim sem ter nenhuma reação. Descobri depois que, não por coincidência, ele é um dos evangélicos fundamentalistas da comunidade. Na verdade, se eu tivesse reagido impulsionado pelo que senti naquele momento, o resultado não teria sido bom. Entretanto, retomei o fio da conversa, não sei como e me dirigi a Lourdes para continuar a entrevista, recalcando ao máximo a minha irritação.

Deus aparece nas falas de Lourdes com frequência, como algo que explica os ditos livramentos e bênçãos. Ao mesmo tempo vemos que ela percebe que a melhora só foi possível devido à imunização geral dos brasileiros. A vida para ela passa por essa intervenção divina na saúde e na continuidade da vida. Longe de parecer uma argumentação rasa, a invocação de Deus nos revela o quanto o ethos evangélico determina em boa parte a forma como ela vê e enxerga o mundo. Ela reconhece a importância das vacinas e dos cuidados, mas tudo isso é potencializado e reforçado pela providência divina. Mesmo crendo em Deus, ela não deixou de se cuidar, de tomar seus remédios e fazer a sua parte. Nenhum dos/as outros/as interlocutores/as deu uma ênfase assim à figura de Deus.

João comenta sobre as vacinas e a recusa à elas, apontando para a presença evangélica no Cumbe:

As famílias que se autodefinem quilombolas é com quem a gente tem um contato mais permanente, [porém] teve muitas famílias que se recusaram a se vacinar. A não acreditar nessa história do vírus. Nós tivemos vários casos e era uma onda

que estava vindo por conta desse negacionismo. Foi dessa forma que o Bolsonaro conseguiu se comunicar com as pessoas, através desses grupos [de Whatsapp]. Eu não sei como é, mas é muita mentira, muita. E muitos evangélicos que não se vacinaram, [são] das igrejas neopentecostais que é de onde vem uns 80% ou até 90% do apoio do Bolsonaro. Aqui tem uma Assembleia de Deus, tem outra igreja aqui, tem outro grupo, mas teve também muitos que se vacinaram e muitos que não se vacinaram. Tem entre nós essas pessoas que não queriam se vacinar, não queriam usar máscara. Essas pessoas que não quiseram adotar as restrições ficavam na sua, mas como é uma comunidade pequena a gente sabe, “fulano de tal não quer se vacinar”, alguns se manifestavam no grupo do Whatsapp e a gente tentava convencer, levar informação, colocava vídeo falando da importância da vacina, da prevenção, mas graças aos deuses nós não tivemos nenhum caso sério aqui na comunidade e nem óbito. As pessoas que tiveram covid tiveram fraca, tipo, se curaram em casa mesmo. Nunca precisaram ir pro Aracati, pra ficar entubado (Diálogo realizado em: 27/02/2022).

Negacionismo faz pandemia porque favorece o contágio, porque fragiliza a eficácia dos ritos pandêmicos. As mentiras, fake news, pululavam em aplicativos de comunicação instantânea como o Whatsapp, ao mesmo tempo, que esse aplicativo era usado para rebater e refutar as mentiras acerca das vacinas. Há, portanto, uma concatenação entre evangélicos fundamentalistas, negacionismo e governo Bolsonaro, perceptível a olho nu. Nesse sentido, João enfatiza a presença dos evangélicos quilombolas pelo fato de terem sido um grupo, que em peso, se recusou à vacinação.

Para finalizar, trago a fala de Chico de Lôra que fez uma análise interessante e arguta, a meu ver, sobre a pandemia e seus impactos sociais:

O que eu acho interessante é que nessa pandemia quem tinha emprego não ia, ficava em casa, ficava tudinho nas suas casas. Quem era empregado perdeu o emprego, quem morava de aluguel pra chegar no fim do mês e pagar aluguel, água, luz e comida ia tirar de onde? Os governos não viram isso, aí prenderam todo mundo. Tinha que se virar. Fez isso, desempregou um bocado de gente, resguardou tudinho, os comércios ao invés de segurarem o preço, disparou. Subindo, subindo, subindo. O governo devia ter prendido as pessoas em casa, mas ter dito pro comércio “o preço não sobe”; ficar congelado. Mas não, deixou aí e continua subindo. Não fizeram nada, quem tinha um salário para comprar as coisas agora não compra mais; que o salário congelou e as mercadorias dispararam. E eles deixaram, tá ainda. Acho incrível isso, dos governos. Isso é uma humilhação que eles estão fazendo, desse auxílio que eles estão dando. Dar 400 reais por mês para pagar água, luz, tudo. Se fossem eles que recebessem isso para pagar o que eles devem, eles iam querer? Será que eles passavam [o mês só com esse dinheiro]? Para eles é muito dinheiro, pros pobres é uma mixaria, fica humilhando, que eu acho que é o que eles fazem. Deveriam dizer “não sobe um centavo, o fiscal é o povo; se subir vai ser multado e a gente fecha o negócio”, mas não (Diálogo realizado em: 01/03/2022).

Chico de Lôra foi basicamente o único que apontou esse tipo de relação entre o isolamento, para se proteger do vírus e uma assistência socioeconômica efetiva, a ponto de sugerir que nos períodos críticos os preços ficassem congelados por ordem das autoridades. Longe de dissertar sobre princípios básicos de economia política, onde um congelamento dos preços seria impossível ou muito improvável, Chico nos traz uma preocupação com o que seria

justo para ele e nesse sentido tendo a concordar. É a justiça social diante da pandemia que ele defende, pois as populações vulneráveis ficaram mais vulneráveis ainda. Os donos dos meios de produção não tiveram tanta preocupação com sua segurança alimentar, por exemplo.

O papel das autoridades deveria ser, entre outras coisas, instituir essa justiça social na pandemia, mas não foi o que ocorreu. Um exemplo disso foi que no segundo semestre de 2021, a inflação no país subiu consideravelmente, a ponto de reduzir o poder de compra do salário mínimo. Dessa forma, temos que nos perguntar: como eu me protejo de um vírus dentro de casa, sem poder sair para trabalhar, se não tenho renda fixa e nem o que comer? Não seria isso uma outra forma pandêmica de morte e de vulnerabilidade diante do vírus? Não teria como reduzirmos esse quadro de fome e insegurança alimentar nesse período, para além do parco auxílio emergencial? Para Chico os governos não cumpriram a sua função de regular o mercado e nem convocaram o povo para ser fiscal de uma justiça pela qual deveriam zelar.

A fala de Chico soou como um desabafo sobre a injustiça social que ficou explícita com a pandemia e atingiu em cheio os mais despossuídos. Particularmente, fiquei surpreso com essa análise socioeconômica que ele fez da situação, sobretudo ao criticar as autoridades que deveriam ter feito mais e não fizeram. Isso aponta para o quanto o sistema econômico-político é injusto, já que as autoridades não conseguiram executar um isolamento com uma renda mínima fixa e abrangente. Chico de Lôra foi o único entrevistado que elaborou uma crítica contundente à dupla Estado/capitalismo durante a pandemia, sobretudo porque se sentiu humilhado, desvalorizado tanto quanto o seu salário.

Ele coloca de forma explícita a culpa da injustiça social, exacerbada pela pandemia, no governo federal, pelo fato de ser o mais poderoso entre as autoridades que citei, na pergunta em que pedia sua avaliação de como elas atuaram na pandemia. Um governo omissivo na justiça social também faz pandemia. É interessante perceber que quando se trata da avaliação política das autoridades as narrativas se divergem, ao mesmo tempo em que convergem, mas convergem no sentido de apontarem uma complexidade do quadro político na pandemia. Mesmo que cada um, presidente, governador e prefeito, esteja em espectros políticos específicos, esses espectros se confundiram na análise das/os interlocutoras/es, passaram entre si.

Em suma, o ex-governador e o prefeito foram as autoridades que mais tiveram narrativas distintas sobre suas gestões e atuação na pandemia, algo entre uma grande aprovação e uma grande desaprovação. Um misto disso. O presidente teve uma avaliação negativa mais geral, seguido de perto pelo prefeito, pois a maioria dos/as entrevistados/as avaliou de forma muito negativa a sua atuação. Ele foi o maior consenso negativo no sentido das avaliações. Ele e o

prefeito de Aracati tiveram ações que na prática foram parecidas, a ponto de serem várias vezes associados um ao outro.

3.3. Conflitos internos, parentesco e relações raciais



Imagem 12 - Vista do museu do Cumbe, que está sob direção da AMCC (Ozaias Rodrigues, 2023).

Antes mesmo de conhecer o território do Cumbe, eu já tinha conhecimento, por parte dos/as quilombolas do Córrego de Ubaranas, dos conflitos internos da comunidade. A experiência que eu tinha tido com conflitos no âmbito de uma pesquisa foi no mestrado, quando comecei a sofrer racismo religioso, por parte dos membros de uma igreja evangélica da qual fazia parte, por pesquisar Candomblé e me aproximar dos terreiros. O contexto do Cumbe é diferente, mas também me coloca numa posição de estar entre dois mundos distintos e em conflito.

De início, o conflito interno no Cumbe pode parecer algo fácil de se explicar, como em um resumo do tipo: discordância entre quilombolas e não-quilombolas. Mas isso é apenas

o resumo do resumo do conflito, é só a ponta do iceberg, pois o mesmo é mais complexo do que parece ao olhar externo e superficial. Somente com um bom período de convivência com as pessoas da comunidade, conversando com elas, entrevistando-as, partilhando comida juntos, fofocando, bebendo e dançando um forró, é que é possível compreender melhor o conflito. Ele subjaz no cotidiano. Eu sabia que iria ser afetado por isso, uma hora ou outra, como efetivamente fui - em graus diferentes ao longo do tempo em campo.

A divisão na comunidade reforçou uma divisão geográfica que as pessoas já faziam: falam em Cumbe de cima e de baixo. O de baixo faz referência à parte do território onde moram muitos/as quilombolas, lideranças quilombolas e onde fica o prédio da associação; o de cima, é onde fica a escola, coordenada atualmente por associadas da AMCC, o posto de saúde e muitos/as dos/as que se opõem aos quilombolas. Algumas vezes o povo falava ‘*ali no quilombo*’, ‘*lá nos quilombolas*’, se referindo ao Cumbe de baixo especificamente. Mesmo assim as coisas estão misturadas, pois há quilombolas morando em cima e não-quilombolas morando embaixo. A diferença se refere mais à concentração residencial dos dois grupos em cada parte da comunidade. Em resumo, a atual divisão social no Cumbe se expressa também numa divisão geográfica.

No Cumbe de cima, no lado dos/as não-quilombolas, por assim dizer, temos também o museu comunitário, que está sob a direção da AMCC⁶⁶. Temos o local onde os/as quilombolas foram reprimidos pelo COTAR, temos uma quadra e uma igreja católica que são usadas majoritariamente por não-quilombolas. O caminhar, o trânsito pela comunidade foi se alterando ao longo do tempo devido à invasão do território e aos conflitos. Alguns quilombolas não gostam de ir para o lado de cima, exatamente para evitar certos locais e certas pessoas que não trazem uma boa memória. Tia Simoa, João e Matilde confirmaram isso em várias ocasiões que presenciei.

Cada vez que eu ouvia um detalhe diferente sobre o conflito interno, ia entendendo o mesmo como um quebra-cabeças que vai se montando aos poucos, pois as pessoas sempre tinham um detalhe a contar que outra pessoa não contava. Essa divisão geográfica na comunidade ficou mais explícita para mim depois de uma reunião que ocorreu no final de abril

⁶⁶ O caso do museu comunitário do Cumbe é um exemplo da forma como a outra associação conseguiu desbaratar uma conquista da associação quilombola. Ele está basicamente parado, com poucas visitas porque a portadora da chave do museu, que é presidenta/ex-presidenta da outra associação, tem seus afazeres profissionais que ocupam seu tempo e isso torna o museu inacessível para muitas pessoas. Na tentativa que fiz de visitar o museu eu não consegui, por intermédio de uma amiga e de um amigo que moram no Cumbe. O museu simplesmente não cumpre o seu papel social museológico, sendo utilizado, inclusive, como espaço escolar, o que não deveria ocorrer, pois sua estrutura não é adequada para isso. É quase um elefante branco, que as pessoas sabem que existe, mas que “não funciona” como museu; pouca gente entrou lá.

de 2023, onde os presentes fizeram uma cartografia social dos conflitos no Cumbe. Tia Simoa, uma vez que sugeri corrermos na direção oposta que sempre correremos - sentido Canaveira - disse que não queria ir por lá, porque não gostava de ir para aquelas bandas, como se diz num bom cearencês. Entendi que isso se relacionava com os conflitos e por isso se evitava o Cumbe de cima.

A minha familiarização com o parentesco entre os/as interlocutores/as se dava nas entrevistas e nas conversas informais cotidianas. Geralmente eu ficava surpreso ao descobrir o um parentesco próximo entre as pessoas que conheci. Esse foi o caso de quando soube que Ronaldo é irmão de Ana Paula e que Dona Izabel é mãe de ambos e que Ana é prima de alguém que faz uma forte oposição ao lado quilombola da família Gonzaga. Aos poucos, a rede de parentesco foi se desenhando na minha cabeça e percebi que conhecer essa rede era essencial para entender os fatos narrados pelos/as interlocutores/as, inclusive os conflitos. Afinal, tudo ali acontece entre aparentados, portanto, a leitura dos fatos passa, de alguma forma, pela leitura das relações de parentesco e de como elas se mantiveram ou mudaram ao longo do tempo.

As ameaças pelas quais passaram os/as quilombolas e as provocações cotidianas por parte dos/as não-quilombolas, configuraram novos percursos e caminhos pelo território. Matilde disse, em uma entrevista que presenciei, que deixou de se sentir confortável com várias pessoas e lugares depois que se assumiu quilombola. Essa divisão na comunidade foi sentida também na pandemia, quando os/as quilombolas fizeram uma barreira sanitária, pois enquanto muitas pessoas apoiaram a barreira, outras tentaram deslegitimá-la, furar a barreira, seja porque fossem os/as quilombolas que a estavam fazendo, seja porque acreditavam ser um exagero fazer aquilo. Ana Paula comenta sobre essa divisão interna no Cumbe se referindo ao contexto pandêmico:

Nós somos uma comunidade dividida, como você sabe, então nem todo mundo atendeu as restrições. Quando começou essa pandemia a gente fez uma barreira ali, a gente da comunidade, mas isso virou uma repercussão maior do mundo. Quem tinha casa na comunidade queria vir fazer suas festas, aí era embargado. Os próprios da comunidade iam pra lá fazer baderna. Graças a Deus aqui não tivemos casos de morte, mas tivemos vários casos de contágio na comunidade. **Através do trabalho que nós fizemos de evitar, mas teve outros que não... que faziam exatamente ao contrário** (Diálogo realizado em: 23/02/2022).

Ela *sabe que eu sei* que a comunidade é dividida. Isso sugere que esse é um fato que qualquer pessoa que conheça o Cumbe deve saber, sobretudo se vai desenvolver alguma pesquisa por lá. Esse é um dado obrigatório para entender a situação social do Cumbe. Isso também aponta para um compartilhamento de informações básicas entre interlocutores/as e pesquisador. Ela *sabe que eu sei*, sugerindo que esse fato é primordial/obrigatório para quem chega por lá entender a luta quilombola. Mesmo nos conhecendo há pouco tempo ela não teve

dúvidas de que eu sabia do fato e o usou como exemplo para me explicar o que eu estava perguntando.

Os laços de parentesco servem como pontos de referência na malha social do Cumbe. Darei três exemplos disso. O primeiro: quando você está falando de certa pessoa numa conversa e a pessoa com a qual você conversa não sabe quem é o objeto do assunto ou não lembra quem é, automaticamente se invoca o parentesco para definir com precisão de quem se está falando. *‘Fulana de tal fez assim e assado’*, *‘Não sei quem é’*, *‘Aquela filha de sicrano, que tem dois filhos pequenos e é casada com beltrano’*, *‘Ah, sim, sei quem é’*. Eu mesmo me servi largamente dos termos e referências de parentesco para me situar nessa malha intrincada de laços sanguíneos e de afinidade.

O segundo: no Cumbe muitas pessoas são conhecidas mais por seus apelidos do que pelos seus nomes de nascimento. Às vezes a mesma pessoa tem mais de um apelido e às vezes as pessoas esquecem até o nome verdadeiro dos/as outros/as, mas não esquecem o apelido. E olhe que os apelidos são os mais criativos possíveis, pois não são apelidos comuns, digamos assim. Várias vezes pedi para as pessoas repetirem o apelido de alguém para que eu compreendesse a palavra; já outros são mais fáceis de aprender. Às vezes duas pessoas têm o mesmo apelido ou o mesmo nome e para distingui-las usasse, geralmente, o nome do/a cônjuge para identificar quem é quem, tipo *‘Maria de João’* e *‘Maria de Pedro’*. Quando a pessoa é solteira usa-se o nome da mãe ou do pai para distinguir, como *‘João de Edite’*, *‘João de Clea’*. Nesse caso, o laço consanguíneo ajuda a identificar com precisão um indivíduo que tem, por exemplo, um nome comum que faz parte do imaginário católico popular, como João, Francisco, Maria, José e afins.

O terceiro exemplo é o das famílias antigas e atuais também, sobre as quais recaíram apelidos marcantes, sendo que essas famílias ficaram mais conhecidas por suas alcunhas do que pelos seus sobrenomes. É o caso das seguintes famílias: Papagaio, Marinheiro, Garapeiro, Macaxeira e Caboclinho. Em conversa com Matilde ela sugeriu que esses apelidos não são por acaso e que se relacionam com alguma característica marcante dessas famílias. A questão do nome da família é importante, como veremos a seguir, sobretudo após os conflitos internos que causaram rupturas na solidariedade parental.

Na aplicação de um questionário que acompanhei na casa de Ana, ela renegou seu sobrenome por parte de mãe, Gonzaga, pelo fato de parte dessa família ser ostensivamente contra os/as quilombolas, sendo a líder dos/as não-quilombolas uma Gonzaga. Há uma divisão entre os/as Gonzagas nesse sentido. Nessa ocasião de aplicação de um questionário, o racha aparece em sua fala quando ela comenta: *‘imagina o próprio sangue fazer mal a você’*, o que

dá a dimensão do conflito e onde ele mais machuca, mais incomoda. É porque é sangue do mesmo sangue.

Nesse sentido, percebi que essa frase de Ana Paula indica a ruptura de um acordo implícito de parentesco (EVANS-PRITCHARD, 1999, p. 102), permeado e expressado, sobretudo, pela solidariedade entre os aparentados, pelo amor e pela ajuda mútuas (ROCHA, 2006). Portanto, é a ruptura da solidariedade parental, com a consequente instalação de uma hostilidade que machuca, que incomoda. Devido ao conflito, o princípio da reciprocidade (LÉVI-STRAUSS, 1982) foi substituído pelo princípio da hostilidade, da animosidade, a ponto de eu mesmo sentir, de forma consciente, a influência dessas relações potencialmente hostis na minha subjetividade quando estou em campo.

A solidariedade parental passa então a ser construída ou mantida, até certo ponto, a partir das identidades que se formaram com o conflito: entre quilombolas e não-quilombolas. A solidariedade deixa de ser apenas parental, para ser política e afirmativa de uma oposição, nos dois casos. Nega-se o próprio sangue, quando é preciso e qualquer solidariedade compulsória associada a ele a partir do ser ou não ser quilombola. Nesse sentido, as tensões familiares que eram da ordem do cotidiano, como aquilo que acontece em toda família, passaram a ter outro aspecto: um aspecto político, polarizado, identitário. Rompem-se solidariedades antigas, mantêm-se algumas e criam-se outras. A luta quilombola e a oposição à mesma, de certa forma, alteraram as relações de parentesco e também de amizades, reconfigurando as relações sociais no território.

Podemos até falar em coesão social aqui. Essa coesão social original, baseada nos laços de parentesco, de afinidade, de compadrio e amicais, foi rompida, reconfigurando-se o Cumbe em dois grupos coesos socialmente. A solidariedade/coesão que era mais ampla, a partir do conflito torna-se intergrupala e não mais comunitária, como era antes; torna-se particular. Assim, as obrigações recíprocas de parentesco e amizade (EVANS-PRITCHARD, 1999) se alteraram, pois parentes e amigos devem se ajudar mutuamente. A coesão passa a ser identitária e como em todo jogo identitário, os opostos se atraem porque precisam um do outro para se afirmar.

É a oposição à identidade do outro o verdadeiro antagonismo no Cumbe. Num conflito onde há uma nova coesão social em questão, a autoafirmação e a heteronegação são atitudes básicas de antagonismo político. Há um código identitário que foi se exacerbando ao longo dos anos, entre quilombolas e não-quilombolas, por agentes internos e externos. É a partir disso que podemos falar em antagonismo identitário/político no Cumbe. Nesse sentido, Evans-Pritchard (1999) ao falar dos conflitos e hostilidades entre os Nuer e os Dinka, afirma que esses conflitos e hostilidades eram marcados pela semelhança cultural entre esses dois povos, portanto, a

proximidade geográfica e cultural influenciava diretamente no caráter dos conflitos (p. 143-144).

Quero com esse exemplo traçar um paralelo com o caso do Cumbe, pois lá as hostilidades tem como substrato a intimidade social e a proximidade geográfica e cultural entre as pessoas, proximidade essa que se manifesta pelos laços de parentesco, de compadrio e de amizade. Portanto, creio que é precisamente o caráter de convivência íntima, constante, amical e parental que tornou o conflito no Cumbe tão agudo. É uma briga entre parentes, velhos amigos e vizinhos que sempre viveram juntos naquele território. Não só as relações de parentesco, mas também as amicais podem ser vistas de forma positiva ou negativa, podem ser superestimadas ou subestimadas (ROCHA, 2006). As relações são mutáveis, mesmo quando são consolidadas ao longo do tempo, pois elas podem mudar, seja para um caráter conflituoso ou para um caráter harmonioso, de forma que não há como negar essa dinâmica social.

A título de exemplo de conflitos entre aparentados e comunidades vizinhas, trago Vieira (2015) que narra uma cisão entre as comunidades da Malhada e de Lajedinho, em Caetité (BA). O contexto e os eventos são obviamente distintos do contexto do Cumbe, mas uma frase da análise de Vieira (2015) resume bem o que também ocorreu no Cumbe: “A palavra “quilombola” poderia tanto provocar adesões quanto cisões” (p. 299). No caso de Malhada e Lajedinho a cisão/conflito ocorreu antes do processo de autodefinição quilombola da Malhada e seguiu a esse processo, se intensificando a ponto dos moradores de Lajedinho romperem novamente com a Associação da Malhada.

Já no caso do Cumbe, a cisão originou-se após o processo de autodefinição quilombola, tendo sido exacerbada com a entrada na comunidade dos servidores de órgãos federais, como o INCRA e a FCP. O uso do conceito de segmentaridade que faz Vieira (2015) nos dá pistas para entender o conflito no Cumbe. Em uma nota de rodapé, de número 306, Vieira (2015) afirma que:

Essa lógica segmentar se contrapõe à lógica da identidade, uma vez que o fundamento da socialidade é o antagonismo diferenciante, inclinado à cisão, e não o princípio da identificação e da unidade. Uma maior proximidade entre os agentes ou segmentos implica maior antagonismo e rivalidade, ao invés de conduzir à identificação ou a uma relação de pertencimento (VIEIRA, 2015, p. 299).

Trago esse trecho para enfatizar o aspecto da proximidade subjacente no conflito, o aspecto da intimidade, de pessoas que são aparentadas, que cresceram juntas e que conhecem um a vida do outro. Nesse sentido, a proximidade ou intimidade entre os comunitários pode ter sido, precisamente, o que exacerbou o conflito; a base dele. O parentesco surge como um termo que dá conta dessa proximidade, que a partir da consanguinidade enseja uma proximidade

social, de convivência íntima e constante entre os comunitários. A experiência em campo parece indicar que a intimidade gera uma abertura maior tanto para expressão de sentimentos bons quanto ruins. Prova disso são os relatos dos/as quilombolas acerca desse conflito. Quando falam que parte do conflito foi exacerbado por algo mal resolvido entre João e A, por exemplo, o que se destaca é precisamente a intimidade/proximidade dos dois. Acerca disso, N e Q⁶⁷ elucidam que:

N: A gente acha que foi isso, porque não tem porquê a pessoa querer se meter em tudo. Virou uma bola de neve. A outra associação não traz nada de bom, nada, nada, nada.

Q: O que eu acho que deu nesse conflito, foi que elas [lideranças da outra associação] misturaram assuntos pessoais com outras coisas. Nas antigas, ela [A] teve um namorico com João, o namoro não procedeu e acabou o namoro. Depois daí, João começou a coisa da associação, **tinha inveja também, que lá tinha o nome João do Cumbe e o nome dela passou a ser A do Cumbe também. Misturou as coisas. Na relação deles foi ele que deu um basta. Pode ser que tenha alguma coisa que João vai revelar. Não sei, mas foi isso aí, foi rixa pessoal que passou pra outra coisa. Não sei também se a família dela aceitava. Foi uma confusão, tá a rixa até hoje. Como se fosse uma competição, pra saber quem ganha.** Virou uma competição. E assim vai indo. **A gente costuma dizer aqui que depois que o João terminou com a A ela ficou revoltada (risos). Sobre essa rixa, também é porque a família do lado de lá era laranja de um dono de fazenda de camarão. Eles dependem muito dele. Então como o João foi contra os empresários e ele tem muito poder [empresário] a rixa foi maior. Porque João foi contra o que eles faziam e eles ficaram a favor dele [empresário]. Então foi assim, se derrubassem ele, a família de lá ia toda cair, porque estava do lado dele.** Começou por aí, porque mexeu nos calos deles, começou a puxar pra ele [João] (Diálogo realizado em: 14/12/2022).

Matilde, por exemplo, conta que teve muitos momentos de militância social ao lado de A e que viu como a mesma foi mudando de opinião ao longo do tempo e hoje Matilde fala com ressentimento de A. A coesão que havia na comunidade, em um dado momento rapidamente se rompeu e as intensas relações de companheirismo, de lutar junto pelo território, se tornou em oposição explícita, em “competição”, como comentou Q. Assuntos pessoais reforçaram a oposição e em um lado do conflito o interesse financeiro pesou mais no apoio que deram a um empresário de fora para que empreendesse na comunidade⁶⁸. Sobre isso, Matilde informa que: “[...] a maior parte das pessoas nos apoiam, outras ficam neutras na comunidade, outros já criticam a nossa luta [...] A gente não quer confronto, a gente não quer inimizade, a gente só quer entendimento” (NASCIMENTO, 2014, p. 83-84).

Alice também confirma essa impressão de N e Q da seguinte forma:

Eu acho que essa divisão começou porque, ainda não era político, como eu posso dizer? Uma coisa... privada, de uma pessoa que não tinha nada a ver e... como eu posso explicar? Tipo, você com raiva de mim, uma coisa particular e formou esse

⁶⁷ Aqui uso as letras A, N e Q para não revelar a identidade das pessoas que cito, por vários motivos, mas principalmente para não comprometer as pessoas por suas falas ou me comprometer ao revelá-las.

⁶⁸ Brissac (2017) reforça isso em seu parecer técnico acerca dos conflitos no Cumbe (p. 6). O que Manoel Marinheiro informa a Brissac (2017) também corrobora isso (p. 14)

negócio, essa briga, essa confusão toda. Não tinha nada a ver, porque muita gente tem raiva de uma, duas pessoas que são da associação quilombola, aí diz ‘eu tenho raiva dos quilombolas’, mas você só tem raiva de uma ou duas pessoas. Quer dizer, a pessoa não era pra ter raiva da associação quilombola, era pra ter só daquela pessoa que lá atrás teve uma briga, uma intriga. Fizeram uma tempestade num copo d’água, porque não tinha nada a ver. Antes dessas associações foi isso. **Uma pessoa formou a associação quilombola, mostrou que a comunidade é quilombola e a outra pessoa que tinha raiva dele, começou a ter raiva de todos os quilombolas, sendo que era pra ter só dele.** Hoje muita gente é debocha, fala que tem raiva dos quilombolas, inclusive gente da família do meu marido que tem isso. **A família do meu marido é da outra associação [AMCC], a maioria, não todos e outros são da nossa associação quilombola. [...] Porque a raiva deles é com João, Ude, Clea e Ronaldo, mas a raiva deles é mais de João.** É triste, o problema é esse (Diálogo realizado em: 11/12/2022).

Alice assevera que intrigas particulares fomentaram o presente conflito e que essas coisas deveriam ficar separadas, inclusive no quesito desafeto, pois um desafeto pessoal acabou se generalizando em direção a um coletivo como um todo. Inclusive, o papel desagregador do conflito interno mostrou uma face interessante: em 2022 muitos associados da AMCC saíram da associação, pediram suas fichas e saíram em debandada. Quase todos desse grupo eram de uma mesma família, uma das maiores da comunidade. Nesse conflito, as alteridades estão postas de forma radical, como totalmente opostas. É nesse sentido que se pode falar em polarização política no Cumbe. Há famílias divididas entre quilombolas e não-quilombolas, parentes que não se visitam mais, apenas se alfinetam. Isso é reforçado por Nascimento (2014) quando escreve que:

[Há] Uma parte da população enganada por um discurso mentiroso de desenvolvimento e outra ferida, revoltada, [que] procura uma bandeira de luta. O fato é que hoje, a comunidade do Cumbe é bem dividida. Hoje, podemos assim dizer, que nosso principal inimigo na defesa do território e no combate ao modelo de desenvolvimento imposto pelo Estado, que não inclui as comunidades tradicionais, são as próprias pessoas da comunidade, que iludidas pelos empresários e Estado, com as promessas de empregos, geração de renda e melhoria na qualidade de vida, entregam suas áreas como as dunas, praia, manguezais, rio, gamboas, lagoas, carnaubais e o território, para esses grupos econômicos [...] (NASCIMENTO, 2014, p. 84).

Isso resume bem aquilo que João sempre fala em suas aulas de campo, que a estratégia do colonizador é dividir para conquistar. Como ele falou, os inimigos são pessoas de dentro da comunidade. As promessas maravilhosas que esses empreendimentos fazem, são chamarizes que convencem as pessoas a se juntarem a eles. Mais uma vez o interesse econômico é colocado como algo que atraiu os comunitários e os levou a apoiar os empreendimentos, sem se preocuparem com os impactos disso. Na verdade, quando esses empreendimentos chegam nos territórios onde pretendem se instalar, só têm coisas boas a falar sobre suas atividades, só há benefícios a serem apontados e muita gente acredita nisso.

Voltemos à questão do conflito, dessa vez, comentando algumas situações que

aconteceram comigo. Enfatizo que cheguei nos ‘tempos de paz’ no Cumbe, como comentei certa vez com Tia Simoa durante uma de nossas corridas. Ela concordou com minha percepção, bem como Matilde, Ana Paula e Ronaldo que a confirmaram. Os anos entre 2014 e 2018 foram os mais intensos em confrontos diretos entre comunitários. Cheguei ao Cumbe em 2022, num cenário de arrefecimento dos conflitos. Mas não nos enganemos, pois o conflito interno persiste, tanto que fui várias vezes bombardeado com informações relacionadas a ele. O que ocorre nesses ‘tempos de paz’ é que o conflito ganhou outra configuração, uma modalidade mais sutil de tensão, diluída no cotidiano.

Várias coisas que presenciei me confirmaram esse ar mais calmo, porém ainda suscetível a confrontos. Com base em minha experiência em campo, percebo que transitei bem entre quilombolas e não-quilombolas e não há como reduzir essa oposição a uma versão maniqueísta do conflito local. Estive em íntima relação com quilombolas, mas também conversei com não-quilombolas que me viram na companhia de quilombolas e diferente do que eu supunha, eu não fui destrutado em nenhum momento por aqueles/as. Posso dar alguns exemplos de episódios conflituosos ou que podiam ensejar isso que presenciei ou fiquei sabendo durante o campo.

Em certa ocasião marquei uma conversa com Dona Solidade para que pudesse tirar várias dúvidas com ela, em relação à entrevista que me concedeu em dezembro de 2022. No dia em que fui marcar a conversa, Tia Simoa me avisou que a filha dela tem raiva dos/as quilombolas. Já no dia da conversa, Dona Solidade me falou baixinho “não pergunta nada sobre os quilombolas”, eu respondi positivamente e iniciamos o momento. Logo em seguida a filha dela apareceu para ficar ouvindo a conversa e chegou a participar também, complementando algumas informações. Tudo fluiu tranquilamente, mas o aviso de Tia Simoa e o de Dona Solidade, apontam para essa tensão que a qualquer momento pode vir à tona ao se pronunciar a palavra quilombola.

Em outra ocasião, o marido de uma das lideranças quilombolas sofreu um pequeno acidente de moto, na comunidade, ao tentar desviar de cachorros de uma não-quilombola que cruzaram seu caminho rapidamente na rua. Ele caiu e quebrou o antebraço, tendo sua moto ficado avariada ao cair no chão. Nesse caso, o conflito ocorreu através de trocas de mensagens por Whatsapp e a situação virou assunto ao longo da semana na qual o fato ocorreu. De um lado, havia quem queria indenização pelos danos à pessoa acidentada e à moto e do outro, as pessoas que não se sentiam diretamente responsáveis pelo ocorrido e que não queriam ajudar o acidentado.

Em dado momento, fiquei sabendo por terceiros de uma situação que envolveu uma

amiga pessoal minha, não-quilombola e que mora na comunidade, no Cumbe de cima. Ao tentar alugar uma casa para ela, o proprietário, também não-quilombola, colocou como uma das condições para isso que ela não recebesse quilombolas em sua casa. Ela acatou essa e outras condições e conseguiu alugar a casa. Quando estou em campo, quase toda a semana eu a visito e em uma dessas ocasiões a questioneei sobre o fato e ela confirmou. Não a julguei, da mesma forma que não me julguei nas vezes em que comprei algumas coisas em estabelecimentos comerciais de não-quilombolas. Porém, o que fiz depois dela me confirmar o fato, foi parar de fazer minhas compras no estabelecimento comercial do mesmo proprietário da casa onde ela mora. Por uma questão de ética pessoal e profissional optei mais pelo comércio quilombola ou neutro, que atendem indistintamente quilombolas e não-quilombolas.

Por fim, a situação mais significativa para mim foi quando ajudei funcionários/as da escola a guardar caixas de suco no depósito. Eu tinha ido à escola com Viviane e Andreza pois elas tinham algumas coisas para resolver lá e as acompanhei. Entramos. Andreza resolveu rápido e depois foi a vez de Bibi, apelido de Viviane. Enquanto esperávamos e conversávamos, o ônibus escolar chegou com caixas e mais caixas de suco. Elas foram colocadas na entrada e depois funcionários/as vieram guardá-las. Como estava à toa, resolvi ajudar. Rapidamente conseguimos guardar tudo e os/as funcionários/as me agradeceram, bem como a diretora da escola, que é a líder dos/as não-quilombolas. Ela me agradeceu bem sorridente e fomos embora. Conte a situação a algumas quilombolas e elas me deram sua interpretação do ocorrido.

Esses foram alguns casos de conflito ou de potenciais conflitos, onde pelo menos em duas ocasiões as coisas ocorreram tranquilamente, mas nas outras o confronto/oposição foi explícito. Se fosse colocar aqui quantas situações de potencial conflito passei, os exemplos seriam inúmeros. No entanto, o que importa aqui é perceber o conflito diluído, mais sutil, mas mesmo assim presente, podendo assomar a qualquer momento, sobretudo se a palavra ‘quilombola’ for pronunciada. Quando estive com não-quilombolas não falei de quilombolas e isso permitiu que eu transitasse tranquilamente entre aqueles/as, mesmo sabendo que eu sou íntimo dos/as quilombolas.

Certa vez, em dezembro de 2022, quando uma das pernas da armação dos meus óculos quebrou, me queixei para vários/as interlocutores/as sobre o ocorrido. Liguei o fato diretamente ao chamado ‘quebranto’, ou ‘mau olhado’. Até então, nem passava pela minha cabeça sofrer com mau olhado, mas naquela semana especificamente, a última de dezembro de 2022, passei várias vezes pelas ruas da comunidade acompanhado de Matilde, Tony e outros/as quilombolas, mas sobretudo com Matilde. Segunda, terça e quarta, saímos juntos para visitar certas pessoas da comunidade e de fora dela. Na quinta de manhã, percebi a armação cedendo, afrouxando.

Pela tarde da quinta, ao pôr os óculos, uma das perninhas rachou pela metade, quase se quebrando por completo. Usei um durex para segurar o que dava.

Na terça, quando fui com Matilde à casa de Ana Paula, elas contaram histórias de ‘olho gordo’ e ‘mau olhado’ que as envolveram. Achei as histórias bem interessantes, mas algo distante da minha realidade. Nesses três dias em que saí com Matilde, já pensava que depois de me verem com ela eu não seria mais um ‘estranho inocente’, alguém que devia ser visto como um turista ou visitante. Já pressentia em alguns momentos que eu seria afetado pelo conflito. Quando a perna dos óculos quebrou, liguei isso ao fato de muita gente ter elogiado a armação nova que eu estava usando, pois ela era muito bonita. Muito mesmo.

Ana Paula foi quem me abriu os olhos para a possibilidade de o mau olhado ter sido pelo fato de eu estar andando com quilombolas e não por inveja da armação. Disse que quando alguém anda com os/as quilombolas, os/as não-quilombolas investigam a pessoa, para saber quem é e em alguns casos, a perseguem, no sentido de assédio moral. Achei aquela interpretação do fato interessante, não tinha pensado naquilo. Pela noite daquela quinta-feira, me queixei novamente sobre o ocorrido, durante uma reunião na associação e o acolhimento da hipótese de Ana Paula foi geral. Eu fora vítima de mau olhado não-quilombola. Essa foi a interpretação geral.

A forma como a armação rachou, logo naquela semana em que eu comecei a ler o terceiro capítulo da tese de Vieira (2015), me sugeriu fortemente a possibilidade do mau olhado; era algo muito estranho aquela perninha rachar num canto muito específico da armação. Ela só tinha caído uma vez, no começo daquele mês e de uma altura pequena e eu a continuei usando normalmente. Depois que retornei para casa, tendo passado um tempo usando a armação velha, consertei a armação nova e a outra perna quebrou em outra ocasião. Daí depreendi que a qualidade daquela armação era péssima e que talvez não houvesse mau olhado contra mim ou que no máximo ele tivesse fragilizado algo de pouca qualidade.

Ana ainda falou: “*Ainda bem que pegou nos teus óculos e não em tu. Às vezes acontece assim, de pegar em algo da pessoa*”. Pela tarde, Ana Paula compartilhou uma ladainha local de anulação de mau olhado: “*Beijar cu para não murchar; beijar cu para não murchar; beijar cu para não murchar*”, de preferência três vezes e baixinho. Achei engraçada a ladainha e perguntei um bom tempo depois o que ela significava, pois não fazia sentido para eu beijar um cu para não murchar. Ela confessou que não sabia o sentido, mas que aprendeu com os/as mais velhos/as e que eles/as nunca explicaram o sentido, apenas reproduziam. Naquela reunião de noite, o ocorrido serviu para que os presentes alertassem a mim sobre o fato de eu já estar no meio do conflito ou do babado, como disse Tia Simoa, pois de acordo com ela eu gosto do

babado.

Essa minha inserção no cotidiano dos/as quilombolas foi gerando em mim uma desconfiança e receio em relação aos/às não-quilombolas. Ouvindo quase todos os dias informações relativas ao conflito e assumindo meu compromisso como pesquisador de me posicionar ao lado das pessoas com as quais faço pesquisa, percebi que isso me gerou um receio de ter que, em algum momento, me posicionar explicitamente contra os/as não-quilombolas, me envolvendo nos conflitos. Pois se em algum momento eu fosse hostilizado por eles/as, eu responderia à altura, como comentou Tony num dos episódios onde eu quase me encontro com uma não-quilombola, conhecida por ser extremamente desagradável e descortês com quilombolas e seus aliados.

Esse episódio foi revelador de como eu já estava me tornando íntimo a ponto de ser inserido de tabela no conflito. Na ocasião, fui entrevistar a avó materna de Tony, dona Maria Eunice. Depois que a entrevistei, Matilde tinha dito que Alice tinha falado com Tony, questionando-o porque ele deixou eu ir lá, sabendo que sua tia T⁶⁹ poderia me expulsar e falar coisas ruins comigo. Lembro que na primeira ida a campo, havíamos, eu e os/as quilombolas, feito um acordo tácito de só entrevistar quilombolas e aqueles mais colaborativos. Essa atitude se inseria numa rede de cuidados que estavam tendo comigo, levando em consideração os conflitos. A resposta de Tony à Alice foi a seguinte, ao me contar o ocorrido: “*O Ozaias sabe se defender, ele é linguarudo*”. Eu ri e concordei com ele.

Assim, em minha segunda ida a campo percebi que já estava bem íntimo dos/as quilombolas e do seu cotidiano, a ponto de me sentir bem à vontade para falar de qualquer coisa com eles/as e eles/as comigo. Ana Paula, assim como Dona Izabel, é enfática em sua opinião sobre os/as não-quilombolas. Em sua análise do conflito ela se expressa da seguinte forma:

O outro lado, difama muito a nós. Falam mal de nós. É uma forma até de preconceito, da gente ser quilombola e eles não quererem, sem respeito ao nosso título de quilombola. **Que a gente não obriga eles a serem quilombolas. Se eles não são, então deixa nós ser.** Imagine se essas duas associações estivessem trabalhando para o bem da comunidade? É uma trabalhando e a outra por trás só destruindo o que nós estamos construindo. E assim, o ponto mais forte é que é família. Hoje em dia a minha mãe, a família da minha mãe é contra nós, quilombolas, os irmãos dela, que são meus tios... a tal dessa A, é prima minha e fomos criadas juntas. Eu não gosto de falar o nome dela não [...]. Fomos criadas juntas e hoje em dia somos intrigadas, a gente não se bate. Somos primas, ela é filha de um irmão de mamãe. Hoje eles não se falam, quando se encontram, o Manel, marinheiro. São os filhos deles contra nós. É assim, que eles são metidos a trabalhar nas empresas, na eólica, na carnicultura, o pai ainda hoje é pescador, agricultor, os filhos trabalham nessas empresas e nós não fomos nesse rumo. Tudo criado ali na pescaria e ainda hoje estamos nela, graças a Deus. Eles trabalham nas empresas, ganham cargos importantes, de gerente, de motorista de máquina, de operador de não sei o quê, outro... por isso que eles brigam pelas empresas. É tudo família

⁶⁹ Como não a conheço pessoalmente, só de ouvir falar, deliberei identificá-la com uma letra aleatória.

e hoje somos todos intrigados na comunidade (Diálogo realizado em: 23/02/2022).

A fala de Ana confirma aquilo que já tinha apontado: o problema maior do racha no Cumbe é que o mesmo ocorre entre parentes, o que causa tensões, dissensões, ressentimentos, calúnias, fofocas e difamações, dos dois lados. Isso causa uma certa ruptura nas relações interparentais. Nesse racha, para além do parentesco, a única coisa que os dois lados possuem em comum é o usufruto do território, pois as distinções são bem marcantes, seja por conta da oposição à luta quilombola, seja na oposição de opções de vida e de trabalho, como contou Ana. A questão do conflito não é só de uma diferença identitária, mas de uma diferença que foi extrapolada, radicalizada. A ponte da Canavieira, por exemplo, foi palco, muitas vezes, do cúmulo desses conflitos. Enquanto ponto estratégico, por permitir a passagem de um lado a outro, a ponte⁷⁰ era o local preferível para encenar uma oposição prática ao outro lado. Ambos a utilizaram em suas ações.

Vemos que um lado ainda se mantém fiel aos ofícios tradicionais como a pesca e mariscagem e o outro, optou por outras formas de trabalho, como trabalhadores de empresas privadas. É fundamental perceber que nessa fala Ana demarca bem não só a oposição entre quilombolas e não-quilombolas, mas entre um modo de vida/de produção que podemos chamar de tradicional, biointerativo e outro que podemos chamar de moderno, pois nega a história da comunidade e opta por empregos em que são operários de grandes empresas. Retomo as falas de Karol que nos dá seu parecer sobre o tema:

Tem gente que só de eu ser quilombola a pessoa não fala comigo, fica mau. Aliás, todas as amizades que eu tinha eu perdi porque a gente é quilombola, até familiares mesmos ficam mal da gente, porque a gente diz que é quilombola e eles não aceitam e ficam mal. São preconceituosos, racistas, são tudo. Não aceitam, dizem que não existe quilombola, que aqui não tem isso, ficam negando, dizendo que a gente quer tomar terreno dos outros, blá-blá-blá. Resumindo é uma batalha e tanto. Nessa rua que eu morava só quem era quilombola era eu e mamãe; o resto nenhum são, a rua todinha. Eles olham torto para nós. Eles têm raiva. Nem falam, nem bom dia, nem tchau. Eles fazem as fake news deles, para falar tudo de mal da gente. Falam para alguém de fora ouvir o lado deles e acreditar. Tudo que eles falam é fake news, falam tudo ao contrário, distorcem tudo. Vou dar um exemplo. Nosso campo de futebol. Tem muitos anos que a gente tem ele, ele foi doado. A prefeitura quer se apropriar do campo para fazer uma areninha. A gente nem se meteu nessa briga do pessoal. Aí dizem que o prefeito não vai fazer uma creche com campo, porque os quilombolas não deixam. É tudo mentira, que é eles brigando com o prefeito e tudo que é de ruim jogam pra nós. “Não vai ter benefício na comunidade porque os quilombolas não deixam”. Só mentira, é complicado lutar com esse pessoal, que não é quilombola. Eles distorcem tudo, são preconceituosos. É babado. Nessa rua aqui a gente escuta coisas que não é pra escutar; são bem complicados (Diálogo realizado em: 28/02/2022).

⁷⁰ Temos os seguintes links para ler: <http://quilombodocumbe.blogspot.com/2016/12/instituto-terramar-atualizacao-14122017.html>. Acesso em: 29/01/2023.
<http://quilombodocumbe.blogspot.com/2016/12/em-o-quilombo-do-cumbe-sitiado.html>. Acesso em: 29/01/2023.

O impacto negativo do conflito não foi só nos laços familiares, mas também nos amicais e de vizinhança, como narrou Karol. Podemos pressupor daí que as tensões que decorreram do processo de afirmação quilombola, ensejaram rearranjos internos, tanto na família, quanto nas amizades e na vizinhança, no sentido de evitar contato e desgastes cotidianos⁷¹. As relações sociais foram se alterando a partir da mobilização quilombola e da oposição à ela. Foi um ponto de ruptura das relações antes estabelecidas, uma vez que isso causou remorsos e contendas significativas entre os moradores. As difamações foram as mais variadas, pois tudo que é visto de ruim pelos/as não-quilombolas é automaticamente associado aos/às quilombolas.

Um outro aspecto importante do parentesco a se apontar é o do preconceito racial característico de algumas famílias, famílias estas nas quais os mais velhos, patriarcas, diziam que branco não podia casar com negro/preto, como vemos no relato de Dona Izabel Gonzaga. Ela conta como ela e suas irmãs foram criadas e do preconceito racial que seu pai tinha contra negros:

Para namorar ele não deixava nós novinha namorar. Tinha uma coisa que ele tinha com ele, que mamãe não aceitava e nós não gostava. Ele não queria que as filhas dele namorassem com negro. Não queria, ele era branco. Alvo, toda família alva. Ele dizia que se umas moças de família namorassem um negro... a mais velha, namorou com um negro e apanhava todo dia. Todo dia ele ia para a destilação de Raimundo Bandeira, que era um engenho que tinha, moendo cana. Nesse tempo tinha um monte de gente trabalhando, aí o pessoal gostava de ver a derrota dos outros, né? Ela escapava pra namorar escondida com ele e alguém via e ia contar pra ele [pai]. Teve um dia que ele chegou meio dia em casa, do jeito que ele vinha suado do trabalho, tirou o chapéu da cabeça e deu uma surra na mais velha, a Maria. Deu uma surra com o chapéu nela, deu só na cara dela. Foi aquele alvoroço. Nesse dia ela sumiu, desapareceu dentro de casa e a mamãe ficou caçando, caçando. Achou ela lá no padrinho, cumpade Chiquinho, que já morreu também. Ele acolheu ela lá, disse que de lá ela não saía, só saía casada e ela ficou lá até casar com esse rapaz. Ele dizia só isso: ‘Eu não quero minhas filhas namorando com negro porque as minhas meninas são alvas, de família, bonitas. Casar com negro eu não aceito não’” (Diálogo realizado em: 23/02/2022).

Para além de uma criação rígida das filhas, João Marinheiro tentou convencê-las, pela violência, da suposta legitimidade de seu preconceito. Alguns desses homens brancos mais velhos eram os que mais contavam histórias de escravos na comunidade, como me confirmaram dona Izabel e dona Solidade, ao lembrarem de suas infâncias, portanto, o preconceito racial deles podia estar associado ao estigma da escravidão. Isso pode explicar também a obsessão de João Marinheiro em manter uma certa pureza branca em sua família.

O preconceito racial é explícito nas falas e atitudes do pai de dona Izabel. Ela chega a

⁷¹ Exemplar nesse sentido, foi que entre 2014 e 2016, pelo menos, os conflitos foram tão agudos que um perito em Antropologia do MPF, elaborou um parecer sobre os conflitos no Cumbe, a fim de fazer uma análise da situação e propor encaminhamentos práticos na resolução dos conflitos (BRISSAC, 2017).

explicar que ela e suas irmãs não gostavam disso e que sua mãe, Beatriz, não aceitava esse preconceito de João Marinheiro. O rigor na criação das filhas, que beirava ao excesso, era diretamente atravessado pelo preconceito racial, como nos conta ainda dona Izabel:

Eu tirei uma alinhada [paquera] com um rapaz da Canavieira, escondida. Ele era de um bloco de carnaval que tinha, que saía de papangu. Eles saíam de casa em casa. Em cada casa que eles chegavam tinha tapioca, tinha batata, tinha macaxeira, aí quando o pessoal terminava de dançar tomava um café. O pessoal ia e em cada casa entrava pra brincar. **Eu tirei uma alinhada com esse rapaz, só de vista mesmo, na Canavieira e ele era moreno. Eu fui, já sabendo da situação da minha irmã, mas eu fui. Eu moça, aí nesse tempo tinha uma rádio em Aracati e o pessoal botava os blocos, botava o bloco pra todo mundo [brincar]. [...] Ele [seu pai] veio aqui na bodega, que era bem aqui. Quando ele entrou, para fazer umas compras, a primeira coisa que ele fez foi ouvir o rapaz dando boa tarde pra mim, na rádio. Quando eu cheguei em casa foi peia [surra]. Foi brincadeira não. Mamãe se metia no meio, coitada. Apanhava mais do que nós; nós tinha mágoa disso. Era sofrimento. Sei que Maria fugiu, embirrou com ele e casou. [...] Fugiu, mas casou.** A outra era Lourdes, minha irmã. Saiu de casa e casou. O dela era alvo, primo legítimo nosso. Mas ele também não queria esse, também não aceitava. Ela casou fora de casa. **Passei uns cinco, seis anos com esse rapaz, tive quatro filhos com ele. Não deu certo e casei com esse que morreu, Euclides. Ele era negro. Ele não queria que eu casasse com Euclides porque ele era preto. A minha família toda alva e a dele toda negra. Ele não queria que eu casasse com Euclides, não se batia muito bem não com ele porque era negro** (Diálogo realizado em: 23/02/2022).

Essa atitude racista e insistente de João Marinheiro era alimentada por um amigo seu, Muniz Silvério, que era bem próximo dele e pensava do mesmo jeito, como conta dona Izabel. Muniz fazia o mesmo tipo de comentário racista que João e como ele também era branco. Não só depreciavam os negros como sempre precisavam exaltar sua branquitude. De um jeito ou de outro, o preconceito deles não foi transmitido com sucesso, pois várias de suas filhas se casaram com homens negros, a ponto de Beatriz falar para os dois que isso era castigo para eles, por conta do preconceito que tinham. Pela sondagem que fiz acerca do assunto, esse preconceito realmente foi localizado, pois não identifiquei outras narrativas do tipo envolvendo outras pessoas.

A partir de um olhar externo e utilizando as categorias raciais do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), vejo que há brancos, pardos, pretos e indígenas no Cumbe. Desconheço a presença de amarelos. A presença indígena por lá, inclusive, é enfatizada por conta dos sítios arqueológicos⁷² nas dunas, além de pessoas que têm o fenótipo indígena e que são vistas dessa forma (que lembram ‘índios’, como ouvi em campo). Além disso, há descendentes de uma família chamada de ‘caboclinhos’. A memória indígena aparece aqui e acolá nas falas cotidianas, a ponto de percebermos que para uma maior compreensão da história

⁷² Peças dos sítios arqueológicos do Cumbe e Canoa Quebrada indicam a presença pré-colonial na região de povos tupi-guarani e papeba, como pude verificar em visita que fiz ao museu da comunidade no dia 10/07/2023, na companhia de Correia e Juliane. Além de peças não identificadas, os painéis do museu referentes aos sítios arqueológicos indicam uma maior ocupação de povos papeba, seguidos de tupi-guarani.

do Cumbe, é preciso enxergar a confluência entre negros e indígenas que ocuparam aquele território ao longo do tempo.

Retomando o assunto das famílias antigas, trago uma fala de dona Solidade que nos diz o seguinte:

Nasci e me criei no Cumbe. De família antiga, tinha família de Noé Lopes, que quem fez o cemitério foi o Lopes Velho, que até na cruz tem o nome dele, que fez o cemitério e morava no Cumbe. Esse Lopes Velho morreu e tinha um filho chamado Noé Lopes e deixou tudo pra esse filho dele. Deixou um sítio acolá. Família Lopes é uma família velha, a dos Moreira também, morava lá na Ubadeira, quando eu nasci eu alcancei eles tudo maduro já. Na Ubadeira também tinha a família dos Caboclinhos, que eram tudo negro, nego mesmo, reluzindo, família antiga. O chefe da família se chamava Vicente Reis. Esse Reis morreu com cem anos. Os Caboclinhos eram um pessoal velho, mas ainda tem gente novata dessa família, os derradeiros. Os troncos velhos vão morrendo e vão ficando os derradeiros. Quem nem nós, somos Marinheiro por causa de papai. Morreu e ficou nós pra contar história. Tem muita família antiga aqui no Cumbe. Os caboclinhos e a família de Luzimar Moreira, moravam tudo na Ubadeira. A família do Luzimar não era preta que nem os caboclinhos, eram assim da tua cor. Os caboclinhos eram pretos e tem deles que tem ódio dos quilombolas. Eu quero saber porque esse pessoal preto tem raiva dos quilombolas que são pretos, se são pretos porque têm raiva dos quilombolas? Manoel, meu irmão, que tinha raiva dos quilombolas, tem três genros pretinhos, pretinhos, tu nem acredita. E ele é alvo e as filhas dele casaram com negros. Ele tem raiva dos quilombolas porque os quilombolas são negros. E tá errado, tá errado. Eu não tenho raiva de negro não, que eu tenho três netas casadas com negros. Eu não tenho isso, não tenho raiva de negro. Eu faço parte dos quilombolas, sou da associação dos quilombolas (Diálogo realizado em: 29/12/2022).

A Ubadeira sempre aparece como uma referência geográfica obrigatória para se entender o Cumbe, como vemos nesse relato e em tantos outros. Os caboclinhos são sempre lembrados pela cor de sua pele, uma pele retinta. Caboclinho e Marinheiro, como já indiquei, são apelidos que foram inventados para se referir a certas famílias. Compilando essas informações de dona Solidade e as de Tonys, é possível supor que os caboclinhos eram/são uma família cafuza, uma junção de negros e indígenas.

Vê-se que a oposição entre quilombolas e não-quilombolas pode ter um componente de discriminação racial, como sugere dona Solidade. Diferente do que ela sugeriu, não existe solidariedade racial espontânea, como se todo negro fosse gostar de outro ou apoiar outro em suas empreitadas. Creio que se trate mais da negação da própria identidade racial, algo como ‘negro de alma’, como algumas vezes ouvi em campo. Há brancos/as que querem distância dos/as quilombolas e outros/as que são associados/as e defendem a causa com unhas e dentes, apontando inclusive práticas discriminatórias de outros/as brancos/as.

Desde os primeiros dias em campo, as narrativas sobre indígenas que habitaram os morros do Cumbe e a região são frequentes. Essa presença é um traço da memória coletiva do local. Muitas coisas que ouvi e presenciei fazem referência, até certo, a uma pertença afro-indígena. Tonys, por exemplo, nos fala sobre isso da seguinte forma, ao comentar sobre a

Ubaeira, que além da Canaveira é outro local importantíssimo para se entender o Cumbe:

A Ubaeira, em 1922, eu não era nascido, que eu nasci em 1951, mas nesse ano que eu falei quem nasceu foi meu pai, 1922. Quando ele veio, morava em Beberibe – Papoeira e veio morar aqui na Ubaeira, que só tinha doze casas. **Um povoadozinho, pequeno, as casas todas espalhadas, mas era só índio que morava. Se fosse hoje, todo mundo era índio, mas hoje só tem índio na Amazônia e em outros cantos. O povo acha que aqui não existiu índio, mas toda vida existiu índio, toda vida existiu quilombola. Só que o pessoal não sabia o que era quilombola, o que era índio. Aqui, antes do meu pai, tinha índio, tinha mata fechada. Tinha casa de rede, tinha pelourinho pra bater nos negros. Eu conheci.** Lá na frente, um dia que você tiver aqui, que você voltar e eu tiver ainda com boas condições mentais, eu vou te mostrar onde era o pelourinho. Eu peço pra um cara que é um chapa meu, e ele deixa eu entrar **num sítio dele que é lá onde era o pelourinho, onde se açoitavam os escravos. Porque derrubaram a casa, mas o chão [alicerce] não saiu.** Era o terreno de um gringo, mas o gringo morreu e tem um rapaz que toma de conta. Mas se eu pedir, ele deixa eu entrar e até se eu quiser fazer filmagem eu faço (Diálogo realizado em: 23/12/2023).

Começamos pelo óbvio: não existem indígenas apenas na Amazônia brasileira, mas em todas as regiões e estados do país, inclusive no Nordeste como um todo. Esses dois contingentes, negros escravizados e indígenas, fazem parte da história do Cumbe. A partir das narrativas percebemos a confluência étnicorracial entre ambos, visto que a chamada família Caboclinho é sempre lembrada, como a mais isolada, como retinta e por morar nesse local onde só tinha índio. A categoria caboclo, que evoca a presença indígena no Cumbe, junto com as memórias sobre os negros retintos da Ubaeira, nos indicam casamentos e laços de parentesco entre esses dois contingentes.

Ao mesmo tempo, vemos a memória sobre indígenas focando no passado, como sendo extintos, não existindo mais. Percebo casamentos interracialis e endorraciais. Acerca disso, Matilde comentou que algumas vezes questionaram, em aulas de campo, a miscigenação racial no Cumbe, como se houvesse um padrão racial que todas as comunidades quilombolas tivessem que seguir, como expliquei a ela.

Também percebo nessa fala de Tonys e de outras pessoas, uma associação automática entre escravos e quilombolas, como se ambos fossem necessariamente a mesma coisa. A meu ver, esse é um ponto de divergência interpretativa entre quilombolas e não-quilombolas, pois estes negam a presença anterior de quilombolas no Cumbe, mas afirmam que existiam sim escravos. Enquanto que muitos quilombolas, associam diretamente a presença escrava a quilombolas, fazendo uma correspondência automática entre ambos.

Outra questão importante de se apontar são os casamentos, que são tanto exógamos quanto endógamos. Vários/as quilombolas não são nativos/as do Cumbe (como eles mesmo chamam), mas vieram para a comunidade, se casaram/amancebaram com nativos/as e tiveram filhos/as no Cumbe. Um mapeamento rápido feito a partir das entrevistas que realizei, indica

que uma boa parte dos/as quilombolas não é nativa do Cumbe, mas casou-se com alguém de lá, estabelecendo relações de afinidade e podendo se associar na associação. Na identificação quilombola do Cumbe é expressiva a presença de não-nativos na comunidade.

Lembro que certo dia Matilde comentou que ‘é mais fácil os de fora - não nativos - se reconhecerem quilombolas quando passam a morar na comunidade, do que os de dentro - os nativos - que negam essa identificação’ ou ficam num ponto intermediário de simpatizante da causa, mas sem se afirmar como quilombola. Além disso, há um fluxo de nativos que saem da comunidade para morar em outros locais, tanto por causa do trabalho quanto por causa de casamento, quanto de pessoas que vêm à comunidade pelos mesmos motivos.

Outro fluxo importante a ser apontado é a relação dos/as quilombolas com certas cidades do Rio Grande do Norte. Em algumas narrativas esse estado vizinho ao Ceará e que faz fronteira com Aracati, aparecia como local de morada e trabalho em tempos de seca, bem como pessoas vinham de lá para o Cumbe, procurando moradia e trabalho. Algumas pessoas do Cumbe foram morar definitivamente nesse estado e pessoas de lá foram morar no Cumbe. O trabalho no mangue e no mar se destaca nas narrativas, tanto de quem vai quanto de quem vem. Destaco que há deslocamentos que ocorrem devido ao adoçamento das águas do rio Jaguaribe, o que impede a cata de caranguejos e de mariscos, fazendo com que pescadores/as se desloquem para conseguir exercer suas atividades produtivas.

Mas não é só isso: do Rio Grande do Norte veio também a carcinicultura, que se implantou no Nordeste, pela primeira vez, no estado citado. Talvez a proximidade com o Rio Grande do Norte e as condições naturais favoráveis tenham propiciado a exploração da zona costeira de Aracati pela carcinicultura (CASTRO, 2021). Já apontei, por exemplo, o quanto o trânsito de pessoas entre o Cumbe e esse estado, favoreceu na pandemia os contágios dentro do Cumbe. Portanto, da mesma forma que a relação do Cumbe com a Canaveira e a Ubadeira são importantes na sua constituição, a relação com cidades do Rio Grande do Norte também é relevante. Esse fluxo é antigo, mas também atual, como me confirmou Matilde.

Retomando a questão dos conflitos, trago a fala de dona Matilde. Ela chama a atenção para a escola da comunidade e de como a educação migrou para o virtual durante a pandemia:

A gente fez uma live onde colocamos várias questões, dessa situação da escola... Em 2021 as pessoas já estavam aprendendo a entrar na plataforma [virtual], abrir uma sala de aula, falar... **em 2021 o S [seu filho] foi transferido para estudar em Aracati, de forma on-line, apesar de sentir que meu filho se prejudicou muito na pandemia. Aliás, o processo de aprendizado dele já vem sendo muito prejudicado antes, pela falta de aceitação da identidade dele de quilombola dentro da escola. Isso atrasou muito as crianças quilombolas e na pandemia só aumentaram as dificuldades que eles já tinham de aprendizagem, de apoio da escola, que eles não tiveram.** Em 2021 ele começou a participar das aulas [on-line], tinha aula toda semana, todo dia tinha um professor... eu lembro que teve um professor que... depois de uma

discussão que teve aqui por causa da identidade quilombola, até na rádio local trouxeram algumas discussões sobre isso e o professor numa dessas aulas, ele sempre dava aula dia de sexta, [pediu para o S falar], ele estava sentado aqui e eu aí. O professor tinha muito interesse na luta da comunidade. Ele dizia que não era daqui e era professor de Geografia e estava muito interessado na luta quilombola, em defesa dos manguezais, essa luta ambientalista que a gente tem, mas também muito interessado na história. Eu ficava impressionada que ele falava na sala de aula, onde tinha muitos deles [não-quilombolas] que estudam com S e que não se reconheciam. Disse que ‘tem o Cumbe e tem o Córrego de Ubaranas, mas a história do Cumbe, se você pensar é mais quilombola do que o Córrego de Ubaranas’. Nós que sempre sofremos com esse preconceito de acharem que não somos quilombolas e só Córrego de Ubaranas [...] Foi uma forma dele defender a gente, valorizar, quem sempre sofreu com o não-reconhecimento da identidade quilombola, diferente do Córrego de Ubaranas (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Mais uma vez a oposição aos quilombolas aparece como um fator de desgaste das relações sociais na comunidade e dessa vez afetando o aprendizado de crianças e adolescentes quilombolas matriculados na escola da comunidade. Isso apareceu em várias conversas formais e informais: a escola por ser administrada por não-quilombolas, que fazem oposição aos/quilombolas, se torna um lugar de tensões e de possíveis situações de vexame para alunos/as quilombolas, sobretudo no que diz respeito à negação da identidade quilombola dos mesmos. Por isso a escola é vista pelos/as quilombolas como um lugar de conflito.

Sobre a fala do professor, por um lado, a questão sobre quem é mais ou menos quilombola é desnecessária e mistificadora, até porque isso não é uma questão entre os/as quilombolas do Cumbe e do Córrego de Ubaranas. Por outro lado, esse tipo de argumento foi uma tentativa de conferir maior legitimidade ao Cumbe, ao se acrescentar esse ‘mais quilombola do que Ubaranas’ em sua fala. Ao que tudo indica, Ubaranas não sofreu com esse não-reconhecimento social de sua identidade, até porque lá o processo de autodefinição foi diferente. Por isso mesmo, é que não existe paralelo entre uma e outra comunidade, a não ser para marcarmos as diferenças, que não são qualitativas e nem valorativas, mas sócio-históricas, não cabendo, portanto, um mais ou menos quilombola na comparação entre essas duas comunidades.

Esse quadro social no qual a escola pode ser instrumentalizada por não-quilombolas contra quilombolas, é distinto do quadro que havia antes do conflito se instaurar. Anteriormente, João atuava como professor nessa escola e já trazia em suas aulas discussões sobre a defesa e preservação do território (NASCIMENTO, 2014, p. 22), bem como do modo de vida tradicional. Num contexto anterior ao conflito, a escola era palco das mobilizações em defesa do território, o que definitivamente não acontece hoje em dia. Isso faz parte daquilo que apontei como sendo uma reconfiguração das relações sociais no Cumbe.

Dona Matilde complementa o seu relato, falando ainda daquele professor de Geografia:

Ele perguntou sobre aquele manguezal morto, que você vê quando vem de Aracati, na Canavieira, aí o S, meu menino, deu uma aula. Eu fiquei impressionada, o S andou esse quintal todinho falando com o professor, foi falar das lutas, daquele mangue e disse: “Professor, eu tenho foto do antes e depois daquele mangue”, e o homem se impressionou, pediu para ele mandar as fotos, porque ele ia ver, avaliar, olhar o que os empreendimentos causaram. E nós, os guardiões, que somos quem guarda tudo isso, olham a forma como somos vistos, perseguidos. E que na verdade a gente tá defendendo a vida e ele sabe. E eu me perguntando: “De onde é esse professor?” Teve um dia que S deu uma aula e eu dei uma, que ele pediu pra eu falar, porque eu ajudava o S em algumas coisas, a passar informação que ele não sabia. E eu comecei a falar, acho que elas escutavam tudinho [não-quilombolas]. Falei da defesa que fazemos do território, da nossa luta pela identidade negra, pelo histórico... teve uma vez que ele disse: “Tá todo mundo liberado, quem quiser sair, que agora a gente vai falar do Cumbe”. E eu disse: “S, meu filho, queria tanto que tu estudasse no Seu Régis, que eu amei esse professor”. As vezes minha irmã gravava ele falando na aula, porque o filho dela também estudava e ela gravava e eu não sabia gravar no meu, na verdade S assistia no telefone dele. E eu pensando aqui: “O póbi desse homem, vão já falar com o prefeito”, que elas tem essa arrumação de intimidar as pessoas. Quem favorece a nós eles têm uma forma de intimidar, de privar a gente das pessoas, dava tipo uma chamada. Aconteceu com uma professora aqui. Ela se manifestou no Facebook em apoio a nós, ela [diretora da escola] foi no privado da mulher, aliás, ela foi nos comentários da mulher e pessoas bateram print dela batendo boca com a mulher (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Para Matilde a vida é pensada diretamente relacionada ao território e a seus elementos, no sentido de uma defesa, não de uma preservação por si mesma, mas por um laço afetivo que eles/as têm com o território que habitam há gerações. Como ela afirmou, os/as quilombolas são guardiões do território, no sentido do cuidado. A empolgação de Matilde com o professor se dá pelo fato dele apoiar a luta do Cumbe e falar dela nas aulas, o que raramente acontece com professores do município. Esse é um dos exemplos que ela traz para entendermos o modus operandi dos/as não-quilombolas, que assediam pessoas que apoiam os/as quilombolas, especificamente uma das lideranças dos/as não-quilombolas que é prima de Ana Paula. Pelos relatos, esta pessoa é a mais contundente na manipulação e assédio que fazem com pessoas que apoiam os/as quilombolas.

Uma figura obrigatória para entender o conflito é João. Nas várias entrevistas que fiz e conversas informais cotidianas, percebi que João é um agente mobilizador central dentro do conflito, como se todos os caminhos levassem a ele. Todo mundo o cita quando fala das lutas dos/as pescadores/as e quilombolas do Cumbe. Porém, o mesmo é lembrado por muitos com gratidão e carinho, para além daqueles que o odeiam e o desgostam. Certa vez perguntei a ele em tom de mangofa: ‘Como é ser o homem mais amado e odiado do Cumbe?’. Ele disse, pelo que lembro: ‘Eu não sei dessa parte do mais amado não...’. Eu ri. Da mesma forma, a ex-presidenta da AMCC é sempre lembrada pelos/as quilombolas como a pessoa que mais se opôs

aos/às mesmos/as, arregimentando boa parte dos comunitários. Todos os caminhos também levam a ela.

3.4. Sobre festas, aglomeração, turismo e uma resistência festiva



Imagem 13 - Banner referente à festa do mangue de 2022 (Ozaias Rodrigues, 2022).

O que chamo de espírito festeiro ou festivo é uma característica social marcante do Cumbe. Nas primeiras idas a campo isso se destacou bastante na minha percepção⁷³ do local. Em dezembro de 2022, na minha segunda ida, já se podia ver casas na comunidade se enfeitando com pisca-piscas natalinos, além do centro de Aracati, que estava mais enfeitado ainda. Esse período de festas de fim de ano foi acompanhado por muita música, que em algumas ocasiões

⁷³ Essa percepção foi confirmada por vários/as quilombolas em entrevistas e fora delas. Quando tenho certos insights em campo, sobre algum elemento da vida social no Cumbe, costumo comentar ou perguntar sobre o assunto com interlocutores/as. Geralmente, eles/as confirmam minhas percepções.

me irritava, pois como apreciador do silêncio que sou, achava alguns momentos impróprios para se colocar som alto. Mas eu era o visitante ali, então restava aceitar o barulho daquelas caixas de som. Na ocasião do dia 25, Natal, resolvi ir para o morro (dunas) com Antônio Filho, a fim de ter o silêncio que queria naquele momento. É como diz o ditado: os incomodados que se retirem. Antônio Filho foi uma das companhias mais constantes em campo e nos tornamos amigos, para além daquela relação que tinha se iniciado devido a pesquisa.

Exemplos das festas no Cumbe são os forrós, as festas tradicionais de santos/as, carnaval e a festa do mangue. Em primeiro lugar, quero comentar sobre as festas clandestinas, as aglomerações, que ocorreram durante a pandemia, pois elas nos dizem muito sobre a realidade pandêmica. Começo pelo relato de Alicinha:

Aqui, começa [farra] logo de sexta, vai sábado e domingo, vão até segunda-feira. É só farra mesmo, só bagunça. Na pandemia ninguém via nada disso. Aqui teve muita festa clandestina, teve muita, em cima do morro. Muitas, muitas, muitas, tanto que lá virou um lixão, um lixão de coisas descartáveis, de garrafa, de cerveja, de refrigerante. Teve muito isso na pandemia, porque como não podia fazer por aqui, eles subiam o morro. Na subida de quem vai pra praia, tem uma casinha, você dobra pra direita ou pra esquerda, que um [caminho] vai pra nossa praia e o outro vai pra Canoa [Quebrada]. **Pois naquele trecho ali era só paredão, paredão por cima de paredão. Um monte de som. Ali vinha gente de todo canto. Era a noite toda, sei que quando amanhecia o dia, eu só via os meninos mostrando os vídeos de lixo e mais lixo,** que eles traziam as bebidas, as coisas e deixavam lá. Se trouxesse uma sacolinha, terminou, juntou, botou dentro do carro e levou [seria bom], mas não, **deixavam tudo lá. Foi até nessa época que a gente começou a reclamar, a falar como comunidade e foi parando mais. Muitos reclamando do lixo,** aí eles iam no outro dia e recolhia, mas não tudo, só a metade e levavam. **Que era tanto lixo, que só se fosse um carro de lixo mesmo pra levar tudo,** que era muito lixo mesmo que deixavam (Diálogo realizado em: 11/12/2022).

As festas foram um contínuo na pandemia, no caso, aquelas chamadas socialmente de clandestinas, pois violaram os decretos de isolamento social das autoridades. As festas passaram a ter outro sentido, o sentido do escape momentâneo da realidade pandêmica, para além do puro prazer de festejar. Alice comenta que no Cumbe, as farras, digamos assim, começam na sexta e isso envolve pessoas da comunidade e de fora da comunidade, precisamente pelo território do Cumbe ser muito visado pelos turistas. Como não podiam fazer pelas ruas do local, os festeiros resolveram fazer suas festas nos morros, a fim de fugir da fiscalização policial. Mas deixaram rastros de lixo. Não respeitaram o isolamento social e nem a limpeza do local. Eram festas clandestinas, irresponsáveis, que fizeram pandemia.

Na questão do fluxo turístico é importante apontar que os/as quilombolas se beneficiam do mesmo, mas a partir de outra lógica, de outros princípios que não são o do turismo de massa. Primeiro, temos o exemplo do turismo comunitário e em segundo lugar, as

vendas dos pescados do Cumbe alimentam o turismo da região⁷⁴, devoto dos frutos do mar, e gera renda aos/às quilombolas. Portanto, o turismo enquanto aspecto social marcante dessa região (Fortim, Cumbe, Canoa Quebrada) deve ser pensado tanto sob a ótica de se constituir um risco num período pandêmico, quanto um grande gerador de renda aos/às quilombolas, em períodos não-pandêmicos. A pandemia altera as relações sociais nesse sentido: algo que é positivo como as festas, tornou-se um agravante da vulnerabilidade dos/as quilombolas na pandemia, devido ao fluxo de pessoas.

Tia Simoa reforça a discussão sobre as festas durante a pandemia e como ela impactou o seu cotidiano:

Foi bem complicado, para gente assim, eu sou pescadora, faço turismo comunitário e ele já ficou inviável, porque a gente não podia receber. Fizemos até campanha, que tava entrando muita gente na nossa comunidade, querendo fazer festa nas praias, fizemos até um fechamento na época que tava o auge da pandemia, que era uma coisa que ainda não tinha vacina. Então, a renda pelo turismo comunitário essa já não tinha. A pescaria ficou muito fraca, porque além da pandemia teve também a chegada do óleo. Você para vender marisco, era uma coisa muito difícil, com tudo isso. As praias estavam todas fechadas, não tinha a quem vender, então foi um período muito difícil. [...] A gente tinha muito o hábito de sair e isso aí já foi um corte; reduziu o lazer até mesmo dentro da comunidade. A gente gosta de ir à praia; a gente aqui passou mais de ano sem ir à praia, mas eu via gente passando aqui que ia pra lá. No começo a gente tinha um medo tão grande quando ouvia os relatos que a gente não tinha coragem [de sair de casa]. A gente via pessoas vindo e fazendo festa nas nossas praias. A gente não foi pra praia, pra lagoa, a gente diminuiu muito lá no começo da pandemia, sair de casa e isso foi gerando uma inquietação minha, dentro de casa, inquieta. Que eu sempre gostei de sair, ir pra um lazer, pra uma praia, pra um rio, ou de receber pessoas... e você direto dentro de casa, isso foi mexendo com o meu psicológico. [...] A gente tinha muita ação dentro da comunidade, da associação, das reuniões, tinha um calendário do ano que a gente precisava cortar para não fazer. Festas não fizemos, reuniões, mesmo assim a gente se mobilizou muito durante a pandemia, que foi essa história de reuniões on-line (Diálogo realizado em: 22/02/2022).

Se a festa por um lado é para comemorar a vida ou alguma conquista, a festa na pandemia não teve esse significado social, sobretudo para aqueles/as que entendiam a gravidade do momento. As festas clandestinas tiveram um significado de contágio e morte pelo vírus, pois na ética pandêmica, quando a vida está em perigo, as festas são ou devem ser suspensas, da mesma forma que as atividades econômicas deveriam ser para preservar os trabalhadores. Nesse contexto, quem não obedece à ética da pandemia é julgado/a negativamente e criticado/a⁷⁵.

⁷⁴ Santos (2006) escreve que: “Dada a característica de Município turístico, Aracati caracteriza-se por apresentar uma população fixa e outra flutuante, onde a primeira compreende aquelas habitantes que residem no município e a segunda compreende aquelas pessoas que passam apenas temporada em suas casas de veraneio no período de férias. [...] A principal economia em Aracati é o turismo, devido às belíssimas praias existentes [...]” (p. 40-41).

⁷⁵ A questão de uma ética que se faz na pandemia, em decorrência dela, guarda similaridade com a descrição que Segata (2017) fez do trabalho de agentes de endemia no combate ao *Aedes aegypti* numa capital nordestina. No quesito de responsabilização pelas contaminações, em determinado trecho de seu artigo ele comenta que: “A presença dos agentes de endemias provoca um desconforto moral. Receber um agente é ser visto como um “contaminador” da rua e por conta disso é comum haver conflitos entre moradores e agentes onde o digital cria a

As pessoas da comunidade viam o fluxo turístico continuar mesmo na pandemia, como se nada estivesse acontecendo. Por isso que fizeram a barreira. Era inaceitável que muitos/as estivessem se protegendo enquanto outros/as estavam indo para os morros e as praias festejarem. Era a lógica do turismo de massa leviano, sem limites, que ignorava a própria pandemia.

As festas no contexto pandêmico têm sentidos e propósitos distintos. Aquelas que são meramente para diversão em que as pessoas não se resguardam, representam aglomeração e risco de contaminação; aquelas que atendem os requisitos de precaução de contágio, representam a própria celebração da vida e o cuidado com ela, pois as pessoas se resguardam, como as da associação quilombola do Cumbe, que só aconteceram depois da vacinação e com um número reduzido de pessoas, além de outros cuidados. As festas poderiam muito bem ser reduzidas a proporções módicas e com distanciamento social, uso de máscaras e outras coisas. Acerca deste segundo exemplo de festa e de outras, Antônio Filho cita uma festa da associação e informa que:

A gente tem a nossa festa do mangue, uma festa tradicional, que reúne várias pessoas e no ano que começou a pandemia não teve. Também temos o nosso bloco de papangus, o cortejo carambola, que não teve e esse ano eu acho que não vai ter, em 2022, devido a isso. Também nossas festas juninas... **em 2021 a gente teve a do mangue, mas foi com um número reduzido de pessoas e tivemos também a comemoração dos 25 anos da associação.** A escola parou. Os alunos tiveram aulas on-line. **2020 não teve aquelas festas com paredão, mas 2021 já tinha algumas aglomerações, porque as pessoas deixaram de ter aquele medo da pandemia. Antes mesmo da vacina, já tinha gente fazendo isso. Tinha pessoas de fora que vinham pra comunidade, se aglomerar, que faziam festa. Em 2021 não faziam dentro da comunidade, porque tinha fiscalização e a polícia vinha. Então eles faziam nas dunas, que tinha até um nome que eles davam... era Vegas, Vegas, todo mundo em Vegas nas dunas. A escola está voltando, capoeira voltamos ainda em 2020, mas voltamos com máscara e em local aberto** (Diálogo realizado em: 21/02/2022).

O tema das festas aparecia nas entrevistas mesmo quando eu não perguntava sobre elas. Aqui percebemos aquela distinção entre festas restritas ou com cuidados, seguindo a ética pandêmica e aquelas que eram clandestinas, levianas, como essas que ocorriam nas dunas e eram chamadas de Vegas. As festas clandestinas, na pandemia, representavam uma irresponsabilidade do ponto de vista coletivo, mas também apontavam para aquelas pessoas que já estavam negando o poder mortífero do vírus, portanto, já praticavam o seu negacionismo. O

zona de combate. Esses embates dizem respeito à responsabilidade pela propriedade dos mosquitos e quase sempre se tornam violentos. Expressões como “os mosquitos do vizinho” ou “os mosquitos do fulano de tal” denotam que “o problema tem dono” e corroboram a perversidade da individualização das ações que marca o universo dessas contaminações – ou seja, aquela ideia de que “alguém não fez sua parte” (p. 33). Obviamente, os contextos são distintos, mas o que quis reforçar aqui é que a ética pandêmica permite a responsabilização de indivíduos pelas contaminações, no sentido de serem tachados como ‘contaminadores’, enquanto categoria de acusação, sendo marcados por um signo negativo.

que Antônio Filho comenta sobre ‘deixaram de ter aquele medo da pandemia’, nada mais era do que os negacionistas festejando a sua estupidez.

No contexto pandêmico, as festas são vistas a partir da chave da aglomeração, pois elas favorecem o contágio viral. As festas naturalmente aglomeram pessoas, mas enquanto fator de risco, o sentido implícito de aglomeração que as festas têm, assoma e passa a ser destacado. Aglomeração, assim como outras palavras e termos pouco usados ou conhecidos, passou a ser usada cotidianamente nos jornais e nas conversas informais. O lado oposto da aglomeração é o isolamento social, algo que já discutimos.

Kátia também comenta sobre o assunto:

Teve um povo que foi desleixado, era passando doença pros outros, queria o mal mesmo. Tinha que estar fechado e não podia ter aquela aglomeração. Tinha festa em cima dos morros, porque não podia abrir. Era as [Las] Vegas, gente em cima do morro. Bebedeira até uma hora da madrugada. Gente de fora e de dentro da comunidade. As barracas estavam fechadas, aí o povo ia pras praias. As praias estavam lotadas, cheias de gente. As lagoas também, porque não podia, mesmo no auge, no pico, no pico mesmo, estava lotado. O Cumbe era mais movimentado do que não sei o quê. Passavam os carros aqui. O povo não queria saber não. Mesmo sem poder ir estavam lá e a covid foi se encostando, que chegou um momento que muita gente pegou. Alguns pegaram, logo no início e não diziam, era abafado. Depois era que a gente sabia, que fulano pegou covid. Só que esse fulano que tava com covid passou por aqui. Sicrano tá com covid, mas a mulher dele tá correndo na rua. Então, aqui no Cumbe não teve esse negócio do povo ficar dentro de casa. Eu fiquei dentro de casa, mas era só eu, porque meus sobrinhos batiam à beira, ia pra Majorlândia, iam pro meio do mundo. Ia bater perna, pra Vegas e a gente dentro de casa se guardando. Enquanto a gente se guardava tinha um monte por aí, andando... em toda casa tinha uns que se guardavam e outros não. Aqui em casa se guardou tanto que mamãe pegou (risos). Em outras, fulano não se guardava e passava pros outros. Aqui durante os picos [da pandemia] era farra, pinga e foguete [libertinagem] direto (Diálogo realizado em: 14/12/2022).

Os negacionistas, ao ignorarem o vírus, se tornaram fatores de risco. Eram os que mais desrespeitavam o isolamento e favoreciam o contágio. Vegas é mencionada novamente e o fato de se chamar assim diz muito sobre quem frequentava as festas clandestinas. No senso comum Las Vegas é a cidade onde tudo se pode fazer ou como se diz comumente, o que acontece em Vegas fica em Vegas. Assim, os negacionistas, de dentro e de fora da comunidade, sabiam muito bem o que estavam fazendo, sabiam que estavam favorecendo o vírus. É a isso que Karol se referiu como sendo ‘um povo relaxado e que queria o mal mesmo’, tanto que os que participaram das Vegas contraíram e espalharam o vírus. Os jovens foram identificados nessa e em outras falas, como os que mais furavam o isolamento.

A pandemia, enquanto fenômeno biossocial, fez circular um conjunto de conceitos e termos no dia a dia, a nível recorde, que antes não eram conhecidos ou raramente usados; o vocabulário biomédico e infectologista passou a circular entre as mais variadas classes, raças, escolaridades, profissões, etc.; passou a atravessar as conversas mais banais do cotidiano. Isso

foi possível porque a pandemia era a ordem do dia e para viver numa pandemia é preciso vivê-la através de conceitos que ajudem a nos adaptar a ela - quase como uma domesticação -, nos familiarizar com ela, compreendê-la. Ela suspende o fluxo “normal” das sociedades para instaurar um novo regime de tempo, de sentidos, de ética e prioridades.

Antônio Filho complementa sua fala trazendo mais detalhes e faz sua avaliação do modo como as autoridades lidaram com a pandemia:

Em relação à prefeitura de Aracati, ficou muito a desejar em relação à pandemia, porque a própria prefeitura fazia pequenos eventos, até grandes eventos, sabendo que a gente estava numa pandemia. Eu vejo de forma negativa, que eu acho que ela deveria evitar ter as festas que houve, teve a da gastronomia, que juntou várias pessoas de vários lugares, teve bandas... isso foi em 2021. O lado positivo que teve foi porque bem no início o prefeito agiu de forma preventiva, teve lockdown, teve, mas não era porque ele queria, era ordem do governo do Estado. Mas ele tinha que acatar, lógico. Isso eu achei positivo. Eu tenho uma péssima avaliação em relação ao presidente, ele negou as vacinas, sempre desdenhou do vírus, dizendo que era uma gripezinha, [algo] que chegou a matar cerca de 700 mil pessoas.

[...] Quando a gente fez a barreira foi um momento conturbado, isso foi bem no começo, porque a gente realmente tinha essa preocupação, esse medo. Então, pra gente evitar, **a gente acabou fechando a estrada e só entrava pessoas da comunidade ou parente de alguém daqui, que vinha de Aracati, para resolver alguma coisa muito importante, como deixar medicação, essas coisas. Entrava, mas as outras pessoas que vinham pra festa, pra curtidão, essas pessoas eram barradas e a gente pedia pra elas se retirarem do local. Teve até um momento constrangedor pro pessoal que estava na barreira, porque teve um caso de dois homens que foram barrados e eles voltaram armados e diziam que iam entrar. E o rapaz que estava lá disse que não, aí foi quando um deles levantou a camisa e mostrou o revólver. Como os meninos estavam desarmados não iam bater de frente com quem estava, lógico, tiveram que deixar a pessoa passar e ninguém sabe o que essas pessoas vieram fazer.** Já era tarde, mais de doze horas da noite. (Diálogo realizado em: 21/02/2022).

O negacionismo em relação à pandemia não era só das pessoas comuns, digamos assim, mas também das autoridades, como foram os casos do prefeito de Aracati e do ex-presidente. Por isso mesmo, que política faz pandemia e uma que nega o poder do vírus mais ainda. O prefeito só acatou as medidas de isolamento num primeiro momento e não deve ser elogiado por ter feito o mínimo e executado a lei quando achou conveniente.

A barreira que os/as quilombolas fizeram, encontrou resistência de pessoas de dentro e fora da comunidade, sobretudo pelas de fora que sempre insistiam em tentar passar pela barreira, chegando até mesmo a ameaçar a vida dos que estavam impedindo sua passagem. As belezas naturais e a acolhida das pessoas do Cumbe são incentivos para que o lugar seja visto, por pessoas de fora e por turistas, como um lugar para passear, para curtir, relaxar e fazer festa. Fica mesmo difícil imaginar o Cumbe como um lugar sem agitação, sem aglomeração de gente vindo de vários lugares da região e do Ceará, até de outros estados e países.

Dona Matilde também comenta sobre a barreira que fizeram e o fluxo grande de pessoas na comunidade durante a pandemia:

Eu vi Aracati, pela primeira vez, um deserto e eu fiquei muito assustada, porque aquilo indicava o agravante da situação que a gente estava vivendo. Uma cidade que sempre estava lotada e eu não via, naquele momento, ninguém. Um verdadeiro cemitério. E algumas notícias me assustavam cada vez mais. **A gente se preocupava, no geral, com a situação nossa, da comunidade e a situação econômica. Desde março [de 2020] que a situação ia ficando difícil, tanto pelos casos de multiplicação de covid, quanto dos decretos, os lockdown e a gente da comunidade, com cuidado, a gente achou que seria melhor fazer uma barreira sanitária. Para ter um controle, porque tinha muitas pessoas passando pela comunidade nesse período, muitas praias fechando e decidimos fechar. Nesse período de março [de 2020] tinha chovido bastante, as lagoas [interdunares] estavam todas cheias, então era muita gente vindo para cá, de noite, de madrugada. E a gente com aquela preocupação num momento difícil, de estar se resguardando, tendo esse cuidado. A gente conversando, nós da associação quilombola, pensamos em fechar, fazer uma barreira sanitária para ter um controle, deixar só o nosso povo passar, para não ter passeios aqui, como tava tendo frequentemente. Muita gente passeando, curtindo, bebendo e tudo** (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Essa fala confirma a percepção que tive sobre o grande fluxo de pessoas na comunidade: os atrativos naturais. Por ter praia, mangue, rio e lagoas interdunares, o Cumbe se destaca como ponto turístico em Aracati, sobretudo por sua proximidade com o núcleo urbano e por estar no meio de dois outros polos turísticos bem conhecidos da região: Canoa Quebrada e Fortim. Canoa Quebrada, Cumbe e Fortim, foram uma tríade turística de extrema relevância na região. É nesse contexto de intenso fluxo de pessoas que a necessidade de uma barreira sanitária se impôs. Assim, fluxos turísticos também fazem pandemia. Quando o momento era de suspender ou restringir o lazer ao máximo, muitos ainda insistiam em ir ao Cumbe para festejar.

Jeane confirma isso dizendo que:

A comunidade é turística, então tem muito visitante. Aqui tem as dunas e como tava tudo fechado, as pessoas estavam vindo fazer festa em cima do morro. A gente viu que, já que o gestor público não estava tomando atitude, a comunidade fez isso [barreira sanitária], para minimizar a entrada de pessoas que pudessem trazer o vírus pra nós. Não foi fácil, porque a gente não teve o apoio da prefeitura. As outras comunidades que foram fechadas elas tiveram apoio, a prefeitura ia deixar água, merenda, alguma coisa, bomba para [desinfectar] os carros. E a gente foi só com a cara e a coragem. Tinha que lidar com gente de fora e de dentro que não concordava. Alguns de dentro deram a ideia de fechar, mas nós quilombolas tomamos a frente [e dissemos] ‘vamos, tem que ir, porque senão vai virar bagunça dentro da comunidade’. O pessoal que não se reconhece, só porque fomos nós que fizemos a barreira, eles não aceitaram, aí se tornaram contra o fechamento. Na cabeça deles, eles queriam fazer, mas a gente foi quem teve a iniciativa de fazer.

Tirando a parte dos jovens, [todo mundo se cuidou, atendeu às restrições], eu acho que isso tem que ser trabalhado. Os jovens de hoje estão com a cabeça muito diferente. Eu penso muito sobre isso. **Mas sim, a comunidade cumpriu o isolamento, muitas pessoas. Tiveram os cuidados, evitaram visitas. Tirando os jovens com as festinhas... eram os mais teimosos. Gente daqui fazendo festa, vinha os paredões de Aracati, aí os jovens de Aracati se juntavam com os daqui. Deixava garrafa**

no chão, latinha, um bocado de... deixava tudo sujo (Diálogo realizado em: 12/12/2022).

Os/as quilombolas não tiveram apoio da prefeitura ao fazerem uma barreira, muito pelo contrário, não tiveram nenhum apoio. Percebemos que o problema das festas clandestinas era interno e externo e o mínimo que os/as quilombolas puderam fazer para evitar o pior foi essa barreira, que contou com adesão expressiva de pessoas da comunidade. O caráter turístico da comunidade explica, em alguma medida, a percepção que tive de o Cumbe ser mais urbanizado e cosmopolita, quando comparo-o ao Córrego de Ubaranas, que não está inserida num contexto turístico como o Cumbe. Penso que o fato de estar localizado entre Fortim e Canoa Quebrada, fez com que o Cumbe fosse influenciado por essa verve turística da região, fazendo com que o mesmo tenha essa particularidade cosmopolita.

O assunto das festas é retomado por Jeane em sua avaliação das autoridades:

O presidente foi uma negação total, primeiro que ele era contra a vacina. Uma negação total, fez tudo ao contrário. Já o governador, seguiu bem a linha que nós estávamos seguindo, de fazer o isolamento. Eu sei que foi difícil, mas se todos nós não fizesse o sacrifício do isolamento... eu sei que muita gente passou necessidade, como eu também passei, mas graças a isso conseguimos minimizar um pouco aqui no Ceará. O prefeito só isolava quando convinha a ele. Se fosse pra fazer alguma coisa ele escancarava, senão era isolamento, como nas escolas, isolou total, mas ele fez festa em momentos em que a gente pensava ‘não é agora [a hora de fazer festa]’ (Diálogo realizado em: 12/12/2022).

O ex-governador, nessa e em outras avaliações, foi elogiado, mas o prefeito e o ex-presidente continuaram sendo os mais criticados por suas posturas na pandemia. O negacionismo, na figura dessas duas autoridades, estava instituído. Jeane tocou no ponto principal do isolamento: por mais que sofrêssemos com ele, era preciso estancar o contágio, senão as pessoas iam continuar sendo infectadas e morrendo e esse quadro iria se prolongar para além da catástrofe que já foi essa pandemia.

Dona Edite também dá seu parecer sobre o assunto:

O presidente, no caso, foi péssimo. O prefeito, pior ainda, porque ele não fez nada pelos que morreram aqui. Nem dizer que morreu, nem publicar o boletim [médico] ele deixava. É verdade. Pra dizer que não tinha gente morrendo. O governador foi o melhorzinho, mas o Bolsonaro e esse prefeito de Aracati, foram péssimos. Esse de Aracati, não botava nota nenhuma, não saía nada, nada. Ele fazia era festa na praça, dançava. O prefeito de Aracati não tá nem aí pro Aracati. Ele quer deixar o Aracati, se ele não ganhar mais pra prefeito, pro prefeito que pegar a prefeitura, pegar ela com muito rombo pra pagar. **O prefeito só pensa nele, não pensa em ninguém não. Só pensa nele, em festa, em areninha, pra em dois meses já tá se acabando tudo.** O prazer dele é zombar de você. Querer mandar em você. Quer ser o dono não é só do Aracati não, mas do pessoal de Aracati, principalmente dos que trabalham na prefeitura (Diálogo realizado em: 17/12/2022).

Mais uma vez a incompetência de duas das autoridades avaliadas é afirmada. Como Edite e outras pessoas comentaram, o prefeito sumiu com os dados de morte e contágio em

Aracati durante a pandemia. Mais uma vez estando preocupado mais com a imagem de sua gestão, do que com o povo, propriamente dito. Por enquanto, isso basta para entendermos como as festas clandestinas e a política negacionista de certos políticos fizeram pandemia. Agora podemos comentar sobre as festas do Cumbe antes da pandemia, de forma resumida.

Sobre o assunto, Edite corrobora que:

Aqui no Cumbe, a comunidade é muito festeira. Eu vou começar pelas igrejas. Antigamente, a festa do nosso Senhor do Bonfim, era uma festa muito falada, muito animada. A gente trabalhou na igreja, nas missas do Senhor do Bonfim, a gente fazia aquelas cinco noites de novena. Saía pedindo prenda pro Senhor do Bonfim, pro leilão. Pra no último dia a gente fazer a missa e aquele leilão. Contratava um seresteiro e fazia aquela festa. **No sábado à noite tinha uma festa tradicional do Cumbe muito falada, com muita gente. Era umas coisas muito bonitas e com muita gente.** Chegou uns padres, você ia pro leilão, tinha aquela seresta e você queria tomar uma cervejinha e arrematar as prendas. **Dava muita gente, muita. Daqui e de fora, até de Fortaleza. Era muita gente. Os padres tiraram isso porque não iam aceitar vender bebida, mas não era dentro da igreja. Era lá fora, no pátio. Porque o álcool é uma droga e eles eram contra as drogas. E como estavam aceitando uma droga ali? Aí foi caindo, a festa. As danças e as festas tradicionais foram caindo. Por causa disso foram se acabando. Você pelega pra trazer as festas animadas, até as da igreja acabou. Até as missas estão pra acabar, que vai pouca gente. Nas festas dançantes, esse ano que deu mais gente em João Paulo [Buraco do Guaiamum], ali. Mas nos outros anos só tem prejuízo. A festa animada que está acontecendo na comunidade é a do quilombo, do mangue. Essa festa o pessoal diz que tá melhor do que as festas tradicionais do Cumbe, que foram se perdendo** (Diálogo realizado em: 17/12/2022).

Enquanto padroeiro da comunidade, o Senhor do Bonfim é sempre lembrado quando se fala em festas tradicionais. Novena, prenda, seresta e leilão faziam parte da festa. Já o Cumbe aparecia como local de grande concentração de pessoas, de dentro e de fora. Houve ali um conflito entre o sagrado e o profano, tendo aquele prevalecido e este sido prejudicado, o que fez com que as festas e as danças declinassem. Os padres não aceitaram o caráter profano da festa, como se só de reza e Ave Maria vivesse o homem. Não só isso, mas também os conflitos que ocorreram, impactaram na frequência e no formato das festas tradicionais. Houve uma separação entre a festa profana e o rito religioso. Ainda hoje ambos acontecem seguindo o calendário religioso, mas em espaços distintos, como me contou Ana Paula.

Como muitos/as idosos/as da comunidade, dona Edite demarca muito bem a diferença dos ‘tempos de primeira’, para os tempos de hoje. Sua narrativa aponta para as festas que deixaram de acontecer e para as que surgiram. Em ambos os casos o espírito festeiro se manteve, afinal, não importa a festa, mas festejar. A festa do mangue representa, até certo ponto, a retomada das grandes festas que movimentam a comunidade. Por isso que ela já é vista como tradicional, pois é quase uma retomada de outras, é a continuidade do espírito festeiro, a ponto de já estar sendo ‘melhor do que as festas antigas’. A festa do mangue se tornou tradicional por

seu poder agregador de pessoas que as festas no Cumbe sempre tiveram, como um encontro de celebração do profano da vida.

Dona Edite ainda complementa seu relato dando mais detalhes:

Tinha um clube ali. Hoje em dia tem aquela lei que se botar o som mais alto, a polícia chega. Aqui no Cumbe, era sábado e domingo ali com forró, eu tava. Todo domingo eu tava lá. Quando dava fé a polícia chegava e foi acabando com tudo. Essa de João Paulo foi em homenagem ao Senhor do Bonfim. Esse ano deu mais gente. Hoje em dia tem esse negócio de vender antecipado, bota pra cá, bota pra ali. **Teve gente que se afastou da igreja por causa dos quilombolas, dos conflitos. Teve um ano aí que João fez uma homenagem, sei que juntou todos os pescadores e iam entrar na igreja, um com a tarrafa, outro com outra coisa... a igreja tava assim de gente. Quando João chegou fazendo essa encenação, só ficamos nós. [Em 2018 isso]. O pessoal foi tudo saindo da igreja.** No tempo dessa festa, teve umas moças que a gente chama assim pra nossa festa e vem pra uma noite. Vem um homem da Vila Rafael e veio uma moreninha. Nessa noite, **essa mulher estava vindo pra celebração e ela foi elogiar os quilombolas. Pra quê que ela falou essa palavra... quase ia sendo linchada na igreja. Foram se apartando da igreja, porque era nós quem tomava de conta dela, os quilombolas** (Diálogo realizado em: 17/12/2022).

Um dos pontos de festa da comunidade era o clube chamado de Agito Jovem. Devido a brigas constantes entre clientes do clube, som alto e reclamações de vizinhos, ele acabou fechando e assim o Cumbe perdeu mais um espaço de lazer. Os conflitos reaparecem com seu caráter desagregador, a ponto de mudarem o hábito de ir à igreja. Ao longo dos conflitos, os/as quilombolas se afastaram da igreja católica da comunidade e os/as não-quilombolas preencheram o espaço de devotos e administradores dessa igreja. A palavra ‘quilombola’ é citada como causadora de tensões e conflitos, como Edite exemplificou, o que lembra o que comentei anteriormente sobre o meu trânsito entre não-quilombolas.

Entre outras coisas, o que se destaca nessa paisagem de negação da identidade quilombola do Cumbe é o que dona Matilde chamou de ‘luta alegre’ ou ‘resistência festiva’. Em uma de nossas conversas, em sua casa, ela contou da alegria que sente em lutar pelo seu território e por sua identidade, mesmo com a sobrecarga de demandas que a luta impõe aos seus ombros. A ‘luta alegre’ da qual nos falou foi mencionada numa conversa em que ela falava sobre os papangus, uma tradição carnavalesca local. Ao mudar de assunto e comentar um certo conflito que houve na comunidade, ela afirmou que no mesmo dia eles festejaram, com direito a som alto, bebida e risadas, se negando à prostração moral que o contexto sugeria. Essa luta é o que dá sentido, atualmente, à vida dos/as quilombolas do Cumbe e nada os faz querer desistir de sua ‘resistência festiva’ pela vida. Em certa ocasião, João disse que eles/as estão sempre fazendo festa, mesmo depois de algum baque, perda ou ataque aos seus direitos.

Certa vez, João disse que a festa do mangue eram ‘três dias de ocupação nos quais eles/as faziam na comunidade junto a outras pessoas’. Assim, a festa do mangue é um exemplo da capacidade de mobilização social dos/as quilombolas; ela tem um poder agregador

considerável. A última festa, a de 2022⁷⁶, foi bem movimentada e vista como a que mais agregou gente, desde que essas festas começaram a ocorrer. Sobre isso Alicinha comenta que:

A festa do mangue representa pra gente hoje algo tradicional, uma festa que se tornou tradicional. Na época da pandemia não teve, o que é muito triste porque a gente se prepara o ano todo para fazer essa festa do mangue e **a festa do mangue é tudo pra nós agora. Principalmente essa última agora que teve, que ela bombou mesmo e eu espero que no próximo ano a gente faça uma mais bonita e melhor. Pra mim a festa do mangue é tudo, pra gente aqui, porque muita gente não conhecia nossa comunidade e com essa festa muitos vieram visitar e conhecer.** A festa do mangue é tudo pra gente agora (Diálogo realizado em: 11/12/2022).

Para além de uma característica do cotidiano, em seu sentido espontâneo e ordinário, digamos assim, as festas têm seu caráter excepcional ou ritual, como é a festa do mangue, onde dezenas de pessoas, talvez centenas, vão à comunidade conhecê-la ou vivenciá-la, enquanto do lado dos/as quilombolas eles/as mostram sua realidade e politizam a festa na ocasião. É um grito de existência, de falar para fora, para os outros, de fortalecer laços com diversas pessoas e grupos. A festa do mangue é um rito coletivo de autoafirmação quilombola e de convocação direta de parceiros/as para que se juntem na luta pelo território, sobretudo pelo mangue, o símbolo maior dessa luta. Para além de seu caráter stressante, que é a organização de uma festa desse porte, a festa do mangue nos mostra a capacidade de autogestão quilombola e do poder de convocação que a luta pelo território tem.

O que Edite falou sobre essa festa, vai na mesma linha do comentário de Alice:

A festa do mangue pra mim ela representa vida, alegria, harmonia, resgatando a tradição daqui, a nossa identidade, o que já vivemos. Então essa festa representa muito isso. Levar o pessoal para aquelas oficinas, **mostrando como é que a gente vivia. É isso, é um lazer, é cultura. É tudo isso. Representa nosso território** (Diálogo realizado em: 17/12/2022).

A festa do mangue é a continuidade da tradição festiva do Cumbe, é uma reinvenção dessa tradição, é a continuidade de uma vida alegre. É uma convocação para a luta pelo território, mas uma luta alegre, que se faz com festa, que se faz com muita gente, com música, risada, bebida, comida e com tudo o que potencializa essa luta. A narrativa de Jeane vai no mesmo sentido:

O Cumbe é festeiro mesmo, mas eu sou mais calma, não ando muito em forró não. Tem até uma festa tradicional, uma semana antes da festa do mangue, que teve. Eu não fui nessa, eu fui na do mangue, porque eu sou envolvida. Acho que eu esfriei (risos). Saio não, só quero sair [de casa] agora pra comer. Quando a gente era jovem ninguém queria saber de comer e queria festa e quando a gente casa a gente só quer saber de comer e não quer saber de festa. Eu não sei porquê. **Essa tradicional é a do Senhor do Bonfim, que acontece anualmente, aqui no Cumbe também. É uma semana de novena, que encerra no domingo com uma missa e tem a festa dançante no sábado à noite, com forró. No forró da festa do mangue eu tava,**

⁷⁶ Cada festa do mangue tem um tema. A de 2022 era *Manguezal berçário da vida marinha e do Bem Viver (Biointeração) dos Povos das Águas*. Já o tema da festa de 2023, a nona edição, foi *Viver Quilombola e Mudanças Climáticas*.

nesse eu tinha que tá. Eu tava tão feliz, que o sucesso da festa foi grande. Muitas pessoas, tem muito imprevisito, orçamento acochado, apertado... A festa do mangue pra mim é uma força. Você mostrar para aquelas pessoas o que a sua comunidade tem de real pra oferecer, porque a gente tem muito pra oferecer. A vivência no rio, é uma experiência única, a gente gosta muito do forró, mas pra mim a melhor experiência é do sábado, quando tem a convivência no rio, que você tá ali naquele ambiente, em contato com a natureza. Tá extraindo um alimento e você mostrando para as pessoas que ali tem vida sim, 'não mangue, sou mangue'. É uma sensação que não tem explicação. É algo tão simples, mas tão grandioso, de você estar mostrado ali para as pessoas (Diálogo realizado em: 12/12/2022).

O espírito festeiro do Cumbe é reafirmado novamente. O profano voltou a se imiscuir no sagrado. A felicidade de fazer parte da festa do mangue é proporcional à responsabilidade e estresse que a festa enseja, ao agregar muita gente. Falo desse outro lado da festa, pois presenciei as conversas após a festa do mangue de 2022. A festa não é só festa, é também responsabilidade com a acomodação das pessoas, a alimentação delas e cuidados complementares para seu bem estar. As preocupações são constantes durante a festa, mas isso faz parte. Porém essa festa é uma força, como Jeane disse, algo que coloca os/as quilombolas em movimento, que compõe com outras pessoas, é afirmação da vida biointerativa naquele território. É a celebração dessa vida biointerativa que não tem explicação, que é simples e que é muito, que é gigante e que não cabe nas palavras dos/as quilombolas.

O mangue é ressignificado na festa. Esse ecossistema que é visto no senso comum como algo sem valor, como algo sujo e fedorento, é afirmado em sua riqueza, em sua vida e nas vidas que comporta, vidas humanas e não-humanas. O mangue é positivado nessa festa, pois foi apropriado negativamente na construção de estereótipos sociais em torno da identidade pesqueira, como comenta Jeane:

Porque assim, o pescador não é valorizado. [A atividade pesqueira é vista como suja] É algo sujo. Se a gente for fazer uma entrevista e tiver uma mulher pintada, com cabelo arrumado, dizem que não pode. Eu acho isso tão bárbaro, porque hoje em dia, no século em que a gente tá vivendo, **quem é a mulher que não tem o cuidado de fazer uma unha? Ela pesca? Pesca sim. Quando chega em casa, toda mulher tem seu ritual de beleza. Eu sei que a gente é mais desgastada do sol, que a pele da gente é mais sofrida. Mas se a gente não tiver o mínimo de trato com a gente, quem é que vai ter? Nos órgãos [instituições públicas] em que a gente chega, [eles acham que] o pescador tem que chegar sujo e fedorento. Eu não entendo porquê. A gente não tem água, sabonete e um escovão em casa? Não pode ficar bonito não. Eu acho que é aquela coisa de novela, que passa o pescador com escama pregada [na pele] (risos). Na festa do mangue a gente mostra isso. Sábado de dia a gente tá ali dentro do rio, em contato com o rio, com a lama, com o peixe, com tudo, no sol. E quando é à noite a gente tá linda, maravilhosa, cheirosa e dançando (risos). É indescritível, é maravilhosa [a festa]. [O rio, o mangue] não é só renda, é vida, é bem estar. Bem estar, [você] falou tudo.** (Diálogo realizado em: 12/12/2022).

Os estereótipos tentam reduzir pescadores/as e trabalhadores/as do mangue a indivíduos sujos e sem valor e os/as quilombolas do Cumbe, sabem bem o que é passar por isso.

Ao resignificarem o mangue em sua festa, eles/as também estão resignificando a si mesmos/as. Estão dizendo aos estereótipos que a sujeira não lhes define e esses mesmos estereótipos são mais fortes quando recaem sobre corpos femininos, pois mulheres pescadoras ‘não podem ter vaidade’. Mas elas têm sim, queiram as más línguas ou não. Assim, há beleza, festa, trabalho e corpos cobertos de lama, queimados pelo sol e molhados pelo rio. O Cumbe é tudo isso e mais um pouco, por mais tentem reduzir ele a preconceitos.

Victor também fala sobre a festa do mangue. Sua avaliação da festa é profunda e até poética:

A festa do mangue para gente é um fortalecimento muito grande, é um patrimônio da comunidade, para as pessoas daqui. Que partiu de um momento, de uma derrota, e a gente estava bem fragilizado com o que vinha acontecendo e aí teve essa ideia de fazer algo, pra gente se unir, esquecer um pouco das preocupações e se fortalecer. Aí se transformou nessa festa cultural que é hoje, com essa dimensão cultural, política e social, que faz com que outras pessoas conheçam as lutas, conheçam a resistência, que elas se envolvam nesse processo, ajudando de alguma forma. Então, a festa do mangue tem pra gente essa dimensão do fortalecimento, dimensão de contribuir com a renda local, porque tem muitas pessoas que vem e também a dimensão das pessoas conhecerem, se apropriarem e elas poderem estar de alguma forma ajudando, se somando, fazendo essas denúncias que a gente grita, que a gente fala, que vai contando no dia a dia, das vivências, o porquê da festa do mangue, da valorização do ecossistema manguezal, que é a nossa grande fonte de vida, de onde a gente tira o nosso sustento, que tem nossos momentos de lazer, momentos de reflexão... são muitas interações, tanto que o tema desse ano foi biointeração (Diálogo realizado em: 11/12/2022).

A festa do mangue, portanto, tem um caráter lúdico, de festejar a vida, mas que implica num empoderamento coletivo dos/as quilombolas. Ela expressa a resistência festiva do Cumbe; nem só de luta é feita uma luta, é preciso fazer festa também. O fato dessa festa ser um rito de convocação coletiva para a defesa do território é asseverado. A descrição que Victor fez da festa do mangue, manifesta aquilo que eu já tinha comentado sobre a capacidade de mobilização social dos/as quilombolas. A festa é um fortalecimento interno e externo, é uma confluência de pessoas, de ideias, de vivências e de interações com o território; é uma festa biointerativa. Além disso, Victor informa em que contexto surgiu a ideia da festa do mangue:

Foi o episódio da reintegração de posse, em 2014, o estopim para gente fazer a festa, acho que a primeira festa foi em 2015. Foi em 2014 que a gente teve esse baque muito grande, de forma violenta, desrespeitosa, criminosa. A gente conversou, se reuniu e surgiu a festa do mangue, que começou como isso, depois que tomou outras proporções e é uma festa que está no nosso calendário de eventos. É o carro-chefe daqui. Temos outras, o arraiaá do manguezal, temos o bloco karambolas e tudo é para esse propósito de fortalecimento, tem o dia do quilombo, que é em dezembro, agora dia 5. Tem outras celebrações que vão se dando anualmente, que ocorrem a partir das demandas dos movimentos sociais, que o Cumbe também sedia, como a Teia dos Povos, tem várias outras que vão se somando ao longo dos anos (Diálogo realizado em: 11/12/2022).

Essa fala me lembra do recorte cronológico que citei, entre 2014 e 2018, como o qual onde os conflitos foram exacerbados, radicalizados. A luta e os conflitos trouxeram derrotas, mas as derrotas foram convertidas em festa, em energia para agregar mais pessoas à luta. É nesse sentido que se deve entender a resistência festiva no Cumbe, como criatividade diante das perdas, como rito de celebração da vida, como rito de defesa do território, como uma negação da prostração física e mental que os conflitos impõem.

A luta festiva bagunça a ideia de uma luta ser apenas luta ou de uma paz inerte, sem alegria ou movimento. Como Beatriz Nascimento (2018) escreveu, quilombo é “uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição” (2018, p. 8). Para mim, esse é o sentido da festa do mangue, o sentido de uma resistência festiva, constante, alegre, um momento feliz, uma paz que é construída a cada dia como possibilidade de existência naquele território.

Também participei da festa do mangue em 2023, mas dessa vez, cheguei alguns dias antes da festa, justamente porque queria participar da organização da mesma. Participei de reuniões, da limpeza do espaço da associação, ajudei com questões logísticas, entre outras coisas. Queria dessa vez participar de dentro, ao invés de assistir tudo de fora, como foi em 2022. Como quem teve uma primeira experiência desse tipo, devo dizer que foi prazeroso trabalhar na organização, ao mesmo tempo em que só participando da organização foi que tive noção do tanto de responsabilidade, estresse e tarefas que uma festa como aquela requer. É muita coisa para organizar antes e durante a festa e isso não é fácil. Mas assim como a festa de 2022, a de 2023 foi um sucesso.

Por fim, as festas também favorecem encontros entre as duas comunidades quilombolas de Aracati (Cumbe e Ubaranas). Ronaldo comenta sobre a relação deles/as com os/as quilombolas do Córrego de Ubaranas da seguinte forma:

Na festa dos 25 anos o pessoal de Ubaranas veio. Também fizeram a festa da Consciência Negra e fomos lá, ajudar eles. Levamos um grupo da comunidade pra se apresentar lá. Disseram que a melhor apresentação da festa foram os calungas. Muita gente estava vendo pela primeira vez e ficou encantado. Eles só falam desses calungas agora. **Levamos gente daqui e na nossa festa eles vieram. Nosso contato com eles é mais assim, nas partes que a gente festeja,** porque eles lá, a comunidade não é tão disputada como a nossa. Conflitos têm, mas não é que nem o nosso. [...] **A aproximação com eles começou quando nos reconhecemos. Primeiro a gente foi visitar eles, foi até na festa deles lá, da Consciência Negra, aí ficamos se articulando.** Às vezes, quando tem alguma coisa que envolve as comunidades quilombolas no Aracati... recentemente teve no Ceará várias comunidades recebendo o selo quilombola, e Aracati foi um deles. Eles vieram para a SECULT (Secretaria de Cultura do Estado do Ceará). Teve um momento na Câmara de Vereadores, nós estivemos presentes. Ubaranas e nós. **Antes da pandemia nos encontros de quilombolas a gente estava presente e se encontrava mais nesses encontros das**

comunidades quilombolas do Ceará. Na questão da educação quilombola, teve várias pautas, já teve em Caucaia, em Fortaleza, aqui no Aracati e é nesse momento que a gente se articula e participa, as duas comunidades. Veio se unir mais quando nos reconhecemos. Onde tem reunião, seminário, sempre participamos juntos (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

As festas ensejam encontros, uma articulação entre as duas comunidades quilombolas. Essas festas nas comunidades, nas quais uma visita a outra⁷⁷, reforçam os laços de parceria entre ambas, são ocasiões de aprendizado mútuo e de fortalecimento da luta quilombola como um todo. A pandemia suprimiu as festas e os encontros entre as duas comunidades. Tudo isso que Ronaldo falou é reforçado por Matilde quando diz:

Nossa relação com Ubaranas... em algumas atividades nós já estava se fortalecendo, uma com a outra. Quando eles estavam celebrando a festa deles no dia da Consciência [Negra], a gente ia prestigiar a festa deles. A gente deixava o convite pra nossa festa e eles também faziam presença, que para nós é muito importante, para as duas se fortalecerem. Eu acho que, apesar de não conhecer muito Ubaranas, a história, a cultura, a gente se fortalece, na luta pela nossa visibilidade, nossa identidade, a nossa afirmação, isso nos aproximou, porque na negação das nossas identidades é importante se fortalecer, se unir. A gente se apoia no Córrego de Ubaranas e o Córrego se apoia no Cumbe. No processo de luta pela vacina o pessoal do Córrego veio aqui, falar com a gente, e eu lembro de uma fala de Seu Dedé que disse assim: “A gente se inspira muito nessa garra de vocês, nessa luta de vocês”, porque a deles também tem luta, tem resistência, mas nossa luta parecia ser ainda mais, por ter muito empreendimento, muita especulação e tudo. E esse momento tenso fez nos unir, de estar juntos em certos momentos, certos encontros, então a gente se sente forte (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Portanto, a continuidade da vida quilombola só é possível com festa, a partir de encontros com outros/as quilombolas, a partir da relação com quem mais se soma à luta, a partir da biointeração e de uma composição com tudo aquilo que fortalece essa luta alegre. Tudo aponta para um fortalecimento que só é possível no coletivo, no estar junto, no festejar junto, como se vê nos aniversários, no Carnaval, na festa do mangue e nas festas dos santos juninos. A vida tem que ser festejada sempre que a ocasião for propícia e mesmo quando não for.

⁷⁷ Sobre isso Ana Paula comentou o seguinte: “Aquela distribuição dos pescados foi em várias comunidades, Ubaranas, Canavieira, uns assentamentos, que eu não tô lembrando dos nomes. Foram beneficiados através de nós. Eles vieram na nossa festa de aniversário, Ubaranas, trouxeram um time de futebol. Quando tem festa lá a gente vai. Nessa última que a gente foi teve apresentação dos calungas. Lá eles não têm essa tradição que tem aqui. Ficaram muito alegres, muitas crianças ficaram com aquela admiração com aquilo ali; foi uma coisa bonita. A gente sempre vai na festa da Consciência Negra [deles], mas com os calungas foi a primeira vez” (Diálogo realizado em: 23/02/2022).

3.5. População LGBTQ+ no quilombo, “pirraça” e outros assuntos



Imagem 14 - Grupo de jovens e adultos LGBTQs do Cumbe (com exceção de 5 pessoas que não são da comunidade) posando para foto, com a bandeira LGBTQ+, Fortaleza (Autor/a não identificado/a, 2023).

Algo que me surpreendeu positivamente, na minha primeira ida ao Cumbe, foi a presença de LGBTQs na comunidade. No primeiro dia em que cheguei lá, enquanto conversava com Matilde, conheci logo de cara, Dandina, uma travesti preta. Lembro que fiquei surpreso, pois a minha experiência com comunidades quilombolas, sobretudo com Ubaranas, tinha me acostumado a pensar comunidades quilombolas no meio rural sem a presença afirmativa/explicita de LGBTQs. Uma conversa que tive com Matilde, por exemplo, me confirmou essa impressão: de que em Córrego de Ubaranas a presença LGBTQ+ nem é vista e nem afirmada. Diferente do Cumbe, onde as duas coisas acontecem.

Depois de conseguir certa intimidade com Dandina, perguntei se algum dia ela gostaria de ser entrevistada para a pesquisa. Ela disse que sim, mas fui percebendo que ela estava se

esquivando e desisti de entrevistá-la. Nos encontramos várias vezes nas várias festas que ocorreram em fevereiro de 2022 e mantivemos contato assim, em encontros imprevistos, ao acaso. À medida que eu ia conhecendo mais de perto o cotidiano da comunidade, os/as LGBTs iam aparecendo nas narrativas ou à vista.

Basicamente, há pessoas trans, gays, lésbicas, não-binárias e bissexuais na comunidade. Perceber essas presenças e ouvir a afirmação dessas identidades, só foi possível com a minha inserção no cotidiano. Entre entrevistas e conversas informais, sempre havia alguém que falava de fulano e sicrano ser LGBTQ+ - não necessariamente com esses termos, claro. Matilde me contou da existência do Coletivo LGBTQ do Cumbe, que visa fortalecer a juventude quilombola LGBTQ+. Uma das lideranças na comunidade, que é João, na introdução de sua entrevista se afirmou gay. Enquanto mulher trans, Camylla também fez sua afirmação na entrevista que deu junto com Dandara a mim. Há aqui duas dimensões desse pertencimento LGBTQ+: uma na qual a pessoa se entende como tal e é reconhecida socialmente como tal, mas não se afirma socialmente enquanto tal, sobretudo por essa sigla – LGBTQ+. E a outra, é a do pertencimento auto e heterorreconhecido, com a afirmação do mesmo, como fazem João e Camylla.

Percebi que nas festas regadas a álcool e som alto, alguns homens que performam ser cisheterossexuais, fazem tentativas de contato afetivo-sexual que fogem ao padrão heterossexual, como aconteceu comigo em algumas festas ou quando ouvi relatos do tipo. A minha percepção de comunidade quilombola foi totalmente subvertida pela minha experiência no Cumbe. Para quem estava acostumado com a calma e tranquilidade do Córrego de Ubaranas, o Cumbe foi um choque cultural considerável, quase como uma alteridade radical. Para aprofundarmos essas questões, trago a fala de Tia Simoa que se pronuncia da seguinte forma:

Os preconceitos que dizem sobre a gente é que os quilombolas são tudo vagabundo e a gente sentia isso muito na pele. Chamando também de sapatão, de viado, usavam muito esses termos pejorativos, que a associação vem com o intuito de ajudar aquelas pessoas que vem sofrendo preconceito, tanto pela sua cor... a gente acolhe aqueles que realmente necessitam, que estão ali, que hoje em dia muita gente não tem uma casa pra morar, não tem um trabalho e não é porque quer e é por essa situação de falta de oportunidade. A gente sabe que a oportunidade não é dada a todo mundo, de forma igual. A associação acolhe essas pessoas. Tem uns que são católicos, outros não, são ateus, mas se você for ver na história de Jesus Cristo ele não estava do lado dos ricos, ele tava do lado das pessoas necessitadas, dos oprimidos. E é esse o trabalho da associação, estar do lado dessas pessoas que mais precisam. E as “famílias de bem” fazem é excluir essas pessoas. O presidente faz essa exclusão, mas a gente já sofre com ela aqui, bem antes, lutando contra ela. Eu sei que ela vem lá do tempo de Cristo, essa exclusão, mas agora tá nítido com esse presidente aí. Mas a gente vem sofrendo esse tipo de preconceito, de exclusão, por você ser, principalmente depois que nos assumimos como quilombolas, “os quilombolas são isso e aquilo”. É um preconceito muito

grande de você dizer que é um vagabundo, criminoso, que só tem gay, só tem sapatão, como se os gays não fossem gente. A gente busca dentro da associação estudar e falar sobre isso, como é que chama, qual é o termo certo para se referir ao gay, à lésbica, como querem ser chamados, isso e aquilo (Diálogo realizado em: 22/02/2022).

Os termos ‘sapatão’ e ‘viado’ com sentido pejorativo, por parte dos/as opositores/as dos/as quilombolas, se dá, entre outras coisas, pelo fato da associação ter entre seus/suas associados/as ou simpatizantes, alguns LGBTQ+. Na afirmação de sua identidade quilombola os comunitários atraíram para si mais críticas e oposição, por agregarem em suas atividades, discussões e cargos, na medida do possível, as identidades LGBTQ+. Os/as opositores/as usam termos pejorativos referentes à sexualidade para tentar ofender os/as quilombolas. Lembro que João, uma das lideranças do Cumbe, é declaradamente gay.

A associação empreende ações de acolhimento e inclusão às mais variadas pessoas. Essa é uma característica da associação quilombola do Cumbe. As palavras de Tia Simoa enfatizam o trabalho interno de conscientização mínima, por parte da diretoria da associação e de inclusão da população LGBTQ+. Discussões foram feitas no sentido da diretoria e dos/as associados/as se atualizarem, se desconstruírem e estar sempre aprendendo sobre o assunto. Os termos pejorativos tentam desumanizar e desqualificar a causa quilombola, que além de serem tudo ‘vagabundo’, são tudo ‘viado’ e ‘sapatão’. Na verdade, os LGBTQ+ são minoria numérica dentro da associação, mas há ali um acolhimento, um esforço de inclusão efetiva, portanto, essa generalização serve apenas a uma desqualificação simplória.

Lembro que em uma das conversas que tive com Matilde, o tema gênero e sexualidade surgiu, por parte dela. Como ela disse que não entendia tudo da sigla LGBTQ+, me ofereci para explicar um pouco, a partir do que ela já sabe do assunto. Ela me ouviu atentamente e tirou suas dúvidas lá na hora. Foi um momento bem interessante esse e me senti mais ainda confortável por perceber essa recepção e interesse da diretoria na temática de gênero e sexualidade LGBTQ+. Enquanto antropólogo LGBTQ+ me senti realmente acolhido e as experiências posteriores que tive à essa conversa, me confirmaram esse sentimento.

Algo que percebi de início, mas que fui tendo certeza ao longo do tempo, é que a liberdade sexual é um dado da vivência na comunidade, sobretudo no que tange a falarmos de desejos e de quem já pegou quem ou ficou com quem, por exemplo. As referências ao sexo apareceram inúmeras vezes nas conversas informais das quais participei. Participei de várias conversas do tipo ou apenas as ouvi. Mas também é preciso certa intimidade para que esses assuntos aflorem na presença do/a pesquisador/a, sem constrangimentos. Em várias conversas informais que tive com interlocutores/as, desejos sexuais eram manifestados, casos de

infidelidade conjugal contados e preferências e aventuras sexuais, de si e dos outros, comentadas.

Foi numa dada situação que percebi, através de desenhos, a presença de adolescentes LGBTQ+ na comunidade. Os fatos narrados a seguir servem a essa reflexão e a outras questões. No dia 30 de novembro de 2022, quando fui ao Cumbe pela segunda vez, peguei carona com Ronaldo e outras duas pessoas, de Aracati ao Cumbe, que foram fazer uma oficina de ativismo com os/as jovens da comunidade e ficaram lá até a festa do mangue. Na noite daquele dia houve uma roda de conversa para falar da proposta da oficina e para os facilitadores conhecerem os/as participantes. Entrei na onda da oficina sem saber bem o que era, mas nessa oficina aconteceram algumas coisas que me revelaram aspectos importantes do cotidiano do Cumbe. A presença LGBTQ+ me saltou aos olhos num dos momentos da oficina, quando os/as participantes pintaram coisas que os representavam. Uma dessas coisas foram duas bandeiras LGBTQ+, uma delas situada no canto direito superior da imagem a seguir:



Imagem 15 - Pinturas de jovens e crianças quilombolas que participaram da oficina (Ozaias Rodrigues, 2022).

Referências ao mangue, às árvores, à pesca e outros elementos do território também apareceram nos desenhos. Em outro momento da oficina, que ocorreu no dia posterior à roda de conversa, fomos pintar uma parte do muro da casa de Branquinha. A roda de conversa e as pinturas serviram para identificar coisas importantes para os/as participantes. O que mais se

destacou foram as referências ao mangue e a partir dessas referências foi proposta uma pintura do muro que congregasse muitos dos elementos presentes nos desenhos. A pintura final foi registrada na foto a seguir:



Imagem 16 - Muro de uma casa pintado por jovens e crianças da comunidade durante uma oficina (Ozaias Rodrigues, 2023).

No final do dia em que iniciamos a pintura, os/as jovens chegaram a pintar no asfalto a sigla LGBTQIA+ e aproveitei a ocasião para saber quem se identificava como tal. Alguns responderam timidamente na hora e outros/as me falaram ao ouvido. Fui perguntando quem se identificava com cada letra e as respostas me surpreenderam, pelo fato daqueles/as jovens terem informações atualizadas sobre o assunto. Só souberam me responder o que cada letra significava nas três primeiras letras - L, G, B. As outras eles/as não sabiam e eu fui informando o que significava cada letra. Mas na ocasião da pintura coletiva do muro outra coisa me chamou a atenção.

Os/as adolescentes e crianças que participaram desse momento, brincaram e xingaram uns aos outros várias vezes, sendo preciso chamar a atenção deles/as para que se concentrassem na pintura. As cenas de mangofa e ofensas pessoais se seguiram, bem como tentativas de pintar

os rostos e corpos uns dos outros, até que a facilitadora da oficina resolveu intervir de forma mais enérgica na situação, que para ela estava saindo do controle. Ela chamou todos/as que estavam presentes e deu um sermão, em tom professoral, sobre respeito e limites nas brincadeiras, pois todos/as ali faziam parte do mesmo território e na luta pelo território é preciso união. Feito o sermão, retomamos os trabalhos, mas os/as jovens ouviram a contragosto aquelas palavras.

A situação do sermão gerou depois, por parte de uma das jovens participantes, um comentário segredado a mim, em outra ocasião, nos seguintes termos: “Não gostei daquela mulher; ela é chata”. Naquele momento só ouvi a informação e acolhi o desconforto da jovem. Já em outra ocasião, essa divergência irreduzível de pontos de vista sobre o que seria saudável nas brincadeiras, foi retomada por aquela mesma jovem, afirmando o mesmo desconforto de antes, mas estando convicta, inclusive em sua linguagem corporal, de que não havia feito nada de errado na ocasião. Assim como no dia da oficina ela estava com um braço cruzado e o outro erguido se apoiando neste, com uma postura de convicção ao falar do assunto. Dessa vez me manifestei, pois já tinha tido tempo para analisar a situação e tomar partido na mesma. Concordei com ela, rimos e encerramos o assunto.

Essa questão me lembrou perfeitamente uma situação na qual Vieira (2015) foi coadjuvante, chegando a intervir na situação. Em sua discussão sobre a arte de pirraçar entre quilombolas da Malhada (Caetité - BA), ela narra um episódio no qual presenciou duas crianças zombando uma da outra, ao que se somou empurrões e provocações mais agressivas:

As provocações foram ficando mais e mais agressivas e secundadas por empurrões e pontapés. Temi que as crianças se atacassem violentamente e, como não vi por perto nenhum outro adulto além de mim, achei que eu precisaria fazer alguma coisa. Para apaziguar aquela situação, pedi para que parassem de brigar e expliquei que eles eram amigos e, por isso, não deveriam ofender uns aos outros. Em tom professoral e toda cheia de razão, ainda completei dizendo que amigos não brigam. Não notei que Teresa observava à distância e sem preocupação o enfrentamento dos garotos. Quando se aproximou de nós para estender a roupa molhada na cerca, ela riu ao me ver excessivamente preocupada com as atitudes dos meninos e exclamou: - *Suzane é engraçada!* E voltou a lavar roupas (VIEIRA, 2015, p. 95).

O paralelo entre a situação que Vieira (2015) narrou e a que presenciei é explícito, tanto que quando vi o sermão acontecendo e me atentei à reação corporal das crianças, diante daquele sermão dado por uma estranha, lembrei imediatamente do episódio de Vieira (2015). Nesse sentido, quando perguntei a opinião de Antônio Filho sobre o ocorrido, ele endossou a posição da facilitadora, dizendo que há momentos em que as crianças e jovens da comunidade exageram e que deveriam tomar mais cuidado nas brincadeiras. Mesmo assim, durante todo o ocorrido que ele presenciou, inclusive os insultos e xingamentos constantes, ele não fez absolutamente

nada. Creio que se trate aqui de uma divergência entre o que se fala e o que se faz ou mais precisamente, mesmo não gostando do tom das brincadeiras, ele não achava necessário fazer alguma intervenção e penso que a atitude dele, diante da situação, nos revela mais do que aquilo que ele disse para mim.

A situação na qual o sermão foi dado por aquela “mulher chata” e outras experiências que tive na comunidade, indicam que parte da socialidade local se manifesta em comentários e ações debochados, críticos e mordazes, como várias vezes presenciei ou participei. Isso se aproxima daquilo que Vieira (2015) chamou de relações agonísticas, nas quais as provocações mútuas e xingamentos não constituem ofensas pessoais para quem ouve e nem para quem os pronuncia. O tom de brincadeira, de zombaria é algo recorrente nas conversas cotidianas e essas relações agonísticas, ou socialidade agonística (VIEIRA, 2015), estimulam precisamente o caráter lúdico dessas relações, evocam o caráter engraçado de certas situações ou de características das pessoas. É a versão da pirraça no Cumbe.

O fato de a mulher ser lida como chata, creio eu, se deve ao estranhamento que os/as jovens tiveram com aquela atitude de uma pessoa que não faz parte do cotidiano da comunidade e quis dizer o que aqueles/as jovens deveriam fazer dentro de sua comunidade - basicamente, com o tom professoral que Vieira (2015) comentou⁷⁸. Nesse sentido, consegui com certa facilidade entender o aspecto da pirraça nas relações e me somar à ela durante as conversas. Isso explica, inclusive, a forma dinâmica de várias conversas que presenciei, nas quais se vai de um assunto muito sério a um assunto simplório, banal ou com conotação sexual em poucos segundos. Também percebi isso em reuniões da associação, nas quais questões sérias eram debatidas, com direito a críticas mútuas entre os presentes, mas um detalhe bobo rapidamente se transformava em motivo de riso e mangofa coletiva. Feitas estas considerações podemos voltar ao assunto principal do tópico.

Retomando o tema da diversidade de gênero e sexualidade, faço menção aqui da monografia de Francisca Dandara Albuquerque (2022) acerca dos/as LGBTQ+ do Cumbe. Neste trabalho, a autora comenta sobre sua vivência como mulher travesti e preta e como isso balizou sua escrita. Ela destaca em sua Introdução, que ao conversar com João, ele lhe disse “não haver

⁷⁸ A meu ver, a situação que presenciei é perfeitamente interpretada pelas palavras de Vieira (2015), quando a mesma percebeu o equívoco de sua atitude: “As crianças não me entenderam e foram brincar e foram brincar noutra lugar. Teresa percebeu que era eu que não havia entendido nada sobre a *pirraça* e, mais tarde, explicou melhor essa inclinação das crianças, tentando me tranquilizar: “*eles brigam, mas depois estão lambendo uns aos outros*”. Minha intervenção soava ridícula e completamente sem sentido. Mais tarde, compreendi que a pirraça era uma maneira de tratar os amigos [...]. Esses enfrentamentos com gestos e palavras não se opõem, de modo algum, à solicitude de amizade, como eu supunha equivocadamente. E, naquela ocasião, as crianças *pirraçavam* justamente porque eram amigos e, assim, poderiam xingar sem se ofender” (VIEIRA, 2015, p. 95).

um debate mais abrangente acerca das questões de diversidade no local, mesmo com a presença de um público LGBTQ+ marcante e atuante” (ALBUQUERQUE, 2022, p. 12). A autora faz considerações sobre a necessidade da Geografia se reinventar como ciência, fala da existência de pessoas trans e travestis no Brasil e das atividades que desenvolveu/participou na comunidade, como encontros, entrevistas e aplicação de questionários. Dos resultados de sua pesquisa, Albuquerque (2022) escreve o seguinte:

Os resultados obtidos com as entrevistas foram bastante significativos, tendo em vista que, de acordo com elas e eles, a pesquisa contribuiu com o processo de resistência e aceitação dentro do Quilombo. Inicialmente foi colhida uma amostragem bastante significativa acerca das identificações, tendo como respostas: Trans, Queer, Cis, para identidade de gênero e Bissexual, Gay e Pansexual para sexualidade. Essas respostas são um tanto quanto simbólicas, tendo em vista as questões de invisibilidade e negação apresentadas anteriormente, que em determinados contextos, impediria tais afirmações.

[...] um dos entrevistados expôs uma questão necessária, que se dá ao fato de muitos ainda sentirem vergonha em assumirem sua sexualidade, seja pelo julgamento ou ainda pelos preconceitos silenciosos, como olhares e comentários internos. Mas reafirmou que a presença do coletivo tem contribuído com estes sujeitos, tanto para perceberem que não há problema em ser quem são, quanto saberem que serão acolhidos ao tomar tal decisão (ALBUQUERQUE, 2022, p. 29).

A proposta de pesquisa da autora potencializou as discussões sobre diversidade de gênero e sexualidade entre jovens e adultos LGBTQ+ do Cumbe. O quilombo passa a ser visto como um lugar de acolhimento dessa população local. Percebo a construção e manutenção do coletivo LGBTQ+ do Cumbe como um processo de empoderamento coletivo (BERTH, 2019, p. 91), em torno da afirmação da diversidade de gênero e da sexualidade. O conceito de empoderamento, como apresentado por Joice Berth (2019), cabe bem a essa discussão no Cumbe e a forma como Albuquerque (2022) apresentou as falas dos/as interlocutores/as nos permite sugerir isso.

Uma outra questão que Albuquerque (2022) colocou aos/às interlocutores/as de sua pesquisa, foi sobre a intersecção entre pertencimento étnico e de gênero e sexualidade. Os/as entrevistados/as percebem de forma positiva esse cruzamento identitário, no sentido do fortalecimento mútuo. Além disso,

A última questão foi: “Você considera que o Coletivo LGBTQ trouxe impactos para o Quilombo? Se sim, esses impactos foram positivos ou negativos”, e por unanimidade, afirmaram que sim, e que estes foram positivos (figura 11). Dentre os variados motivos, esta percepção de positividade da organização, se deu por exemplo, pela possibilidade de um ambiente seguro, onde tanto podem expor suas dores, inquietações e se colocarem como ativos nas propostas de atuação da luta, quanto em uma situação de discriminação, por exemplo, terem um aparato que esteja em defesa e em prol de uma resolução (ALBUQUERQUE, 2022, p. 30-31).

As respostas a essa questão confirmam aquilo que Tia Simoa comentou sobre o acolhimento que LGBTQs têm dentro da associação quilombola. As atividades que Albuquerque

(2022) desenvolveu foram apoiadas pela diretoria da associação, visando o empoderamento dos/as jovens e adultos LGBTQ+. Gostaria a seguir, de compartilhar impressões sobre um evento do qual participei com esses/as mesmos/as jovens e adultos da comunidade. Participar de eventos e conversas com esse grupo de jovens e adultos me possibilitou compreender aspectos importantes das relações entre eles/as.

Entre os dias 19 e 21 de maio de 2023, participei da II Oficina preparatória para o I Encontro LGBTQIAP+ da Zona Costeira do Ceará. Durante esses três dias, tanto nas atividades da oficina quanto nas conversas informais, percebi que há uma tensão geracional entre LGBTQs jovens (adolescentes e jovens adultos até 30 anos) e LGBTQs adultos, que já passaram dos 35, pelo menos. Os LGBTQs mais adultos têm uma noção ultrapassada e estática sobre as questões de identidade de gênero e sexualidade, enquanto os mais jovens possuem uma noção mais atualizada dessas questões e têm uma sensibilidade particular às mesmas, ou seja, quando percebem comentários problemáticos dos mais adultos, rapidamente os confrontam e um pequeno debate se instala sobre a questão.

Nesse sentido, há uma resistência dos mais adultos em atualizarem o próprio pensamento em relação às identidades de gênero e de sexualidade, seja fazendo pouco das discussões atuais ou simplesmente as ignorando, como se não precisassem se atualizar sobre as mesmas. Durante esse evento, essa atitude foi várias vezes rechaçada pelos/as mais jovens, no sentido de cobrar uma atualização dessas noções pelos adultos e de levar o debate atual a sério. Essa tensão geracional faz parte das relações entre a população LGBTQ+ do Cumbe, como várias vezes presenciei.

Retomo as palavras de Dandara, mas dessa vez, através de uma entrevista que me concedeu junto a Camylla. Ela conta como se iniciou o coletivo LGBTQ+ do Cumbe:

Eu sou do NATERRA, do LECANTE, grupo de pesquisa, laboratório. No início de 2021, houve um trabalho de campo para realização de cartografia social de um dos bolsistas do laboratório. Nesse momento, foi o primeiro contato que eu tive com o Cumbe. No início de 2021, mais precisamente em janeiro. **Foi quando eu conheci o João, conversei com ele, que é um homem gay e ele comentou sobre isso, de que aqui no Cumbe não tinha essa perspectiva organizada, de um coletivo, de movimento, alguma coisa nesse sentido, que tivesse um nome. As LGBTQs já estavam aqui e essa também foi a impressão que eu tive, quando eu cheguei já notei as LGBTQs bem marcantes, um público bem marcante. Fui conversando com o João, dialogando com outras pessoas. Aí em julho de 2021, eu vim pra um momento de lazer, mas ao mesmo tempo aproveitei a ocasião, dentro do turismo comunitário, para promover uma roda de conversa com as LGBTQs.** Falei pro João, ‘tô indo pro turismo comunitário, mas vejo esse momento como uma oportunidade de fazer essa reunião, essa organização’. O João topou, eu conversei com outras pessoas LGBTQs que também toparam e a gente teve esse primeiro encontro em julho de 2021. Foi lá onde eu conheci a Camylla também, ela apareceu. Lá eu conheci a Dandina também; as travestis aqui do Cumbe (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

Assim como eu, Dandara rapidamente percebeu a presença LGBTQ+ no Cumbe. Ela também enfatiza as meninas trans e descreve como articulou a criação do coletivo. É por isso que vejo a questão como um empoderamento pelo qual essa população está passando, com conversas entre eles/as sobre o assunto, com críticas e aprendizados mútuos. Essa organização ajudou também na construção de uma solidariedade entre os/as membros/as do grupo e da percepção de participar das atividades da associação para além da temática do coletivo. Além disso,

Foi um espaço muito marcante, eu sou muito dessa vibe da simbologia. **Foi algo muito simbólico, muito marcante, porque na primeira vez, na história do quilombo ter essa perspectiva de se organizar enquanto movimento, enquanto coletivo. E reafirmando: esses corpos já estavam aqui, para que não pensem que a galera LGBTQ só teve visibilidade depois do coletivo. Não, a galera já tava aqui, já ia pras atividades, só não tinha essa perspectiva organizativa, de falar também, de poder ser ouvido e tal. O coletivo veio pra potencializar essa galera.** A gente se organizou e desde então vem promovendo várias atividades, como em novembro e dezembro de 2021, organizamos o primeiro seminário de extensão e monitoria do Cumbe, em parceria com o NATERRA e o Terramar. Nessa ocasião, **primeiro fizemos uma roda de conversa, que até foi a Camylla que facilitou a roda de conversa sobre a história LGBTQ, trajetória LGBTQ e a Nairobi junto, que é do Terramar.** Em dezembro a gente fez uma oficina de autodefesa. A gente pautou que dentro do seminário, que seria dividido entre novembro e dezembro, que ia ter uma programação bem grande. Então **a gente pautou que dentro da programação, tanto em novembro quanto em dezembro, houvessem momentos com o coletivo LGBTQ, porque são nesses espaços onde o coletivo pode se expandir** (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

A visibilidade é um dos aspectos do empoderamento coletivo, essa autoafirmação é necessária para que se percebam enquanto indivíduos de direitos, com experiências a contar, expor suas demandas e inquietações. Criar o coletivo foi uma nomeação desse empoderamento que está se construindo. A experiência de Dandara com movimentos sociais ajudou os/as LGBTQs do Cumbe a entenderem que suas existências são políticas, são mais do que os comentários maldosos podem definir, que têm desejos e subjetividades que precisam ser ouvidas, nomeadas. Por sua narrativa, entendemos que o coletivo pretende ocupar os espaços possíveis, nos quais podem atuar e se colocar como LGBTQs.

Camylla complementa o relato de Dandara:

Sobre o coletivo, eu conheci a Dandara em 2021, eu não sou muito boa de datas. **Ela propôs uma roda de conversa e nesse dia eu tava sem nada pra fazer, então eu fui. A gente nunca teve um pé à frente sobre isso, aqui no Cumbe. Do pessoal que faz parte da comunidade [LGBT+] se juntar e fazer a luta. Não conversavam nem sobre isso. Eu pensei, ‘Ah, eu vou lá conhecer a Dandara’, na época eu não fazia muita parte da associação quilombola, não interagia muito. Fui lá conhecer. Tentei chamar a Dandina, mas o pessoal LGBTQ aqui do Cumbe, se entoca, parece que tem medo.** Aí eu conheci todo mundo e propus na roda de conversa da gente ir além. **A Dandara foi quem deu o primeiro passo e eu pensei ‘poxa, é isso que eu quero. É isso que nós precisamos’.** Quando a Dandara não estiver aqui vai ter que continuar e eu vou tentar [fazer] valer a pena, porque era só eu na época, o pessoal da comunidade [LGBT] não participava. Eu como a única travesti dando a cara, tentando puxar a Dandina, foi mais isso. Foi muito legal. Foi aí que eu me

interessei mais em participar da associação quilombola, das programações, das viagens, dos intercâmbios, das rodas de conversa... Eu me senti bem mais acolhida na associação depois disso. Eu espero ter mais oportunidades, de abrir mais a voz, porque a gente sabe o quanto é difícil pra nós dar a cara à tapa. Nós travestis estivemos na linha de frente e os gays afeminados, na frente da luta, durante muito tempo (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

Por esse relato e pelo que percebo em campo, realmente nem todos/as LGBTQs do Cumbe se afirmam como tal e nem se achegam ao coletivo. Camylla comenta que se expôs em algumas situações para falar de sua identidade trans e da população LGBTQ+ como um todo, ao tempo em que percebeu que muitos/as não se somaram à sua atitude. Ela comenta o pioneirismo das mulheres trans e dos gays afeminados na luta pelos direitos LGBTQs e afirma que ainda não havia sido aventada a possibilidade de um coletivo como este na comunidade. Do ponto da visibilidade o coletivo é um avanço, é um espaço seguro onde os LGBTQs podem trocar ideias, viajar para eventos e se fortalecer.

Camylla ainda comenta sobre a construção de sua identidade da seguinte forma:

A Dandina foi a minha representação de uma travesti, que na época, eu sempre falo que antes eu não tinha uma representação de pessoas transgênero, de travesti. Então, pra mim, a única coisa que me representava na época era a arte drag queen. Só que eu me via como uma pessoa que não queria estar daquele jeito pra minha vida toda. Não queria que fosse momentâneo aquilo. A parte de ser drag queen, é que elas se montam e se desmontam e eu só me sentia representada por um lado, mas eu só conhecia aquilo. **Aí eu sempre via a Dandina, o Jeferson [que destransicionou], que na época era Stephany, e eram as minhas únicas referências, que eu tinha. Inclusive, eu não conversava muito com elas, porque minha família me proibia de conversar com elas assim. Eu conheci o Gilsinho e ele faz parte, junto com o primo dele, o Netinho [José Freire] e... a gente não tem muito diálogo aqui no Cumbe. Que o Netinho e o Gilsinho são direito fora, a trabalho [e estudo]. A Dandina e o Jeferson é trabalhando. Então fica só eu aqui e o resto não se manifesta. ‘As outras conseguem o direito pela gente’, é tipo isso. Eu pensei ‘não cara, eu quero fazer mais, eu quero entrar nessa linha também’. Eu quero fazer alguma coisa, me mover e não ficar parada só olhando a luta das outras. Foi isso** (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

Enquanto mulher trans, Camylla teve dificuldades inerentes ao processo de transição, passou por silenciamentos por parte de familiares, mas foi precedida por duas mulheres trans, na comunidade, que serviram de referência para ela. Como ela afirmou, nem todos/as LGBTQs se somam ao coletivo ou fazem coro a essa temática na comunidade. Alguns se afirmam, outros não. Ela deu a cara a tapa por ser uma das poucas LGBTQs a falar do assunto e se posicionar, enquanto outros/as simplesmente vivem suas vidas sem politizarem sua existência. São duas atitudes distintas e muito comuns entre LGBTQs.

Também perguntei a Dandara e Camylla sobre a criação da bandeira do coletivo e Camylla fez uma fala contundente sobre as demandas de pessoas trans:

Camylla: Serve também pra quando tiver uma programação usar a bandeira, linda e bela, segurando, representando a gente, mas falta a gente fazer a mesma coisa com as outras bandeiras, como a bandeira trans. **A Dandara tá tentando fazer uma proposta**

pra gente fazer um encontro, uma parada, com todas as pessoas [LGBTs] dos territórios, pra gente se encontrar. Pra janeiro ou fevereiro [de 2023]. Mas tem pouco tempo que a gente tem o coletivo. **A gente ainda tá caminhando, aos poucos e eu espero que nesse caminhar, a gente se fortaleça pra tentar conseguir coisas a mais. Tipo assim, eu tava falando com as meninas sobre a questão da transição de gênero, que é muito difícil a questão financeira, que muitas meninas sofrem com o próprio corpo. E ainda tem o julgamento das pessoas. Muitas se automutilam, se matam e tals. Eu queria uma proposta do SUS para ajudar nisso. Eu espero um dia, quando o coletivo crescer bastante, conseguir fazer essa proposta.** Se não dá num dia, a gente marca no outro. Até chegar um dia que vai dar certo. Também veio a pandemia e deixou complicado se juntar (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

Camylla faz referência ao I Encontro LGBTQIAP+ da Zona Costeira do Ceará, que ocorreu entre os dias 14 a 16 de julho de 2023, na comunidade dos Caetanos de Cima, localizada no município de Amontada/CE. Eu e alguns/mas jovens do Cumbe participamos do evento, que teve várias atividades, momentos de descontração, rodas de conversa e lazer. Conhecemos bastante gente, trocamos ideias, elaboramos demandas, tiramos fotos e sugerimos um segundo encontro como aquele. A título de informação, esse evento foi organizado pela equipe do Instituto Terramar, que já tem uma longa parceria com os/as quilombolas do Cumbe.

Camylla também faz menção da necessidade de políticas públicas que atendam as pessoas trans em suas transições, sobretudo quando estas envolvem a disforia de gênero, algo que implica num sofrimento físico e psíquico considerável. Da mesma forma, a autonomia financeira e o acesso à educação é importante para as trans. Ela é otimista e acredita que o coletivo pode crescer, conseguindo influenciar localmente as políticas na área da saúde, que venham a atender pessoas trans. Por último, perguntei a ambas sobre as expectativas em relação ao coletivo:

Camylla: Eu sou o tipo de pessoa que não gosta de criar expectativas. **Eu sei que vai ser positivo, mas eu não sei como vai ser, mas eu espero algo muito bom para 2023. Uma nova era. Eu vou sair do Ensino Médio e vou focar mais e vai ser tudo.** Dandara: **Eu tô na mesma vibe que a Camy, assim... eu tenho expectativas porque a gente vai tá em outro momento político, outra conjuntura. Lula já é presidente então, até mesmo pra conseguir verba do governo, pra transporte, pra que a galera venha... Então, minhas expectativas são essas, pensando também no que a Camylla falou. Pensar política pública. Se você tem um coletivo organizado e um governo, como estão vendendo aí, o Ceará três vezes mais forte, talvez a gente consiga, de alguma forma, implementar essa ajuda, pra questão da hormonização. Lá em Fortaleza a gente já tem uma ferramenta dessas, que é pública, é o Ser Trans, o ambulatório Ser Trans, que faz atendimentos voltados para a questão da hormonização. Por que não ter isso em Aracati? Até porque aqui tem um público LGBT muito forte. Uma galera muito organizada.**

Camylla: **E Aracati é muito mais acessível pra quem mora por perto, do que Fortaleza. Ir pra Fortaleza é mais difícil a gente ter acesso, tanto pelo transporte, quanto pela questão financeira e aí você não vai ter direito aos hormônios? Vai ter muita luta, muita língua pra isso acontecer, porque a gente vai falar horrores** (Diálogo realizado em: 04/12/2022).

A demanda por um ambulatório trans está posta, além da necessidade de uma maior visibilidade das demandas LGBT+ na região de Aracati e adjacências. É preciso descentralizar

as políticas de saúde que atendam a essa população. Elas são otimistas, mas sabem que essas conquistas só se alcançam com organização e luta. Ter governantes de esquerda no Executivo Federal e Estadual é algo positivo para elas e motivo de boas expectativas. Além dessas questões, devo comentar brevemente algumas situações que mostram um tensionamento entre esses/as jovens quilombolas LGBTQ+, quanto às suas sexualidades e outras pessoas da comunidade, bem como de seus familiares.

Certa vez, uma jovem interlocutora, próxima a mim, comentou sobre sua bissexualidade e de como isso produzia uma tensão entre ela e sua mãe, pelo fato desta não aceitar bem essa ‘história de bissexual’. Ela comentou que já tentou dialogar com a mãe sobre o assunto, mas que só recebe reações negativas da mesma quando tenta esse diálogo. A mãe dessa interlocutora, inclusive, é uma das minhas companhias preferidas quando estou no Cumbe e ter ouvido isso da filha dela me deixou surpreso, de forma negativa, claro. Ao mesmo tempo, entendo que, nesse caso, o que eu podia fazer diante daquela confissão era ouvir a jovem e falar algo como ‘Pode ser que um dia ela deixe de agir assim, mas fica tranquila, que o mais importante é você se aceitar; entender quem você é’. E encerramos o assunto.

Uma outra jovem me confessou na ocasião daquela oficina, em que o clímax foi a pintura no muro de uma casa, que se identificava como não-binária, apesar de performar uma estética feminina. Ela me disse que ainda não estava pronta para falar sobre isso com seus pais. Em outra situação, na qual íamos, eu e a juventude quilombola LGBTQ+ a um evento, duas meninas relataram que tiveram sua bissexualidade questionada por moradores/as da comunidade, pois ao dizerem que iam para o evento, foram perguntadas se eram LGBTQs, ao passo em que as mesmas se afirmaram bissexuais e receberam comentários de dúvida quanto a isso - aquele típico comentário bifóbico de quem acha que entende mais da sexualidade alheia do que a própria pessoa.

Narro esses casos para entendermos que o fato da presença LGBTQ+ no Cumbe ser afirmada, não garante a ausência do preconceito ou da LGBTQfobia. Pelo contrário, a afirmação se faz apesar do preconceito, contra ele. Há mais informações que posso trazer sobre o assunto, sobretudo a partir de uma entrevista que fiz com João e Antônio Filho sobre a presença LGBTQ+ no Cumbe, no entanto, penso que o que foi colocado aqui serve para termos uma noção básica da questão nessa comunidade quilombola. De qualquer forma, é muito importante que essa presença seja enfatizada e celebrada, pois ela é fruto de um empoderamento que essas pessoas construíram. Nesse contexto, felizmente, a liberdade de ser quilombola reforça a liberdade de ser LGBTQ.

4. VIDA E MOVIMENTO



Imagem 17 - Placa que antecede a ponte da Canavieira (sentido Cumbe-Canavieira) sobre um braço do rio Jaguaribe (Ozaias Rodrigues, 2023).

Num primeiro momento, discuto aqui as estratégias quilombolas, os impasses institucionais e as políticas públicas no contexto pandêmico. Num segundo momento, retomo questões relativas ao Cumbe e seu cotidiano, não focando na pandemia. A partir do que nos narram Silva et al (2020) vemos que nas CRQs (comunidades remanescentes quilombolas) cearenses a pandemia explicitou, mais ainda, a falta de atenção básica à saúde da população quilombola. Tendo em vista o quadro narrado por Silva et al (2020) percebemos as formas, as mais variadas, com as quais os/as quilombolas cearenses lidaram com a pandemia.

No caso do quilombo de Sítio Veiga, em Quixadá, os próprios moradores, liderados por mulheres, se mobilizaram a fim de conter os impactos do coronavírus em seu território (p. 238). No caso de Alto Alegre, em Horizonte, o poder público não assistiu de forma adequada à população daquele território (p. 240). No Cumbe, basicamente, todas as atividades coletivas foram suspensas como medida de precaução⁷⁹ (SILVA, et al, 2020, p. 241), pelo menos no primeiro ano da pandemia e nos momentos de maior contágio e mortes.

Além disso, o posto de saúde no território do Cumbe não funciona como deveria (tendo a aparência de uma casa abandonada, inclusive) e os/as próprios/as quilombolas se mobilizaram para construir uma barreira que minimizasse o fluxo de pessoas de fora para dentro da comunidade (p. 241) - isso ocorreu em 2020. Além disso, no site da associação quilombola do Cumbe⁸⁰ constam algumas informações acerca das estratégias frente à pandemia. Um texto publicado em 28 de julho de 2020, no referido site, informa que a associação foi contemplada por um edital do Fundo Baobá, o que permitiu algumas ações:

A Associação Quilombola do Cumbe, no município de Aracati, litoral leste do Ceará, com o apoio do Fundo Baobá para Equidade Racial, faz doações de cem kits de produtos de limpeza, higiene pessoal e máscaras para famílias quilombolas do Cumbe durante o período da pandemia do coronavírus. Na comunidade do Cumbe, através de reuniões virtuais, a coordenação da associação tem discutido medidas que ajudem na proteção [contra] esse vírus, sabendo da fragilidade da estrutura do serviço de saúde pública no município de Aracati/CE.

[para] Seguir à risca essas orientações também é necessário ter subsídios que permitam que as pessoas possam ficar em suas casas evitando ao máximo a exposição, como auxílios financeiros, doações de cestas básicas e materiais de limpeza e higiene pessoal, levando em conta a situação socioeconômica de cada um. Nesse sentido, buscamos parcerias de órgãos governamentais e não-governamentais, empresas privadas, para apoio às demandas de combate ao Covid-19. O primeiro apoio para combate ao Covid-19 veio pelo Fundo Baobá... (CUMBE, 2020).

⁷⁹ Os primeiros casos confirmados de infecção entre quilombolas do Cumbe ocorreram na segunda semana de abril de 2021. Duas mulheres, uma de 72 anos e outra de 40 anos, foram as primeiras a serem infectadas no território quilombola do Cumbe. Como não tiveram sintomas graves, elas não precisaram ser hospitalizadas, tendo ficado apenas em casa se cuidando. Informações passadas por João em: 12/04/2021. Nesse contexto, se sobressai a preocupação com os mais velhos, geralmente enquanto grupo de risco e principalmente quando possuem alguma doença crônica (SILVA, et al, 2020, p. 242).

⁸⁰ Disponível em: <https://www.quilombodocumbe.com/a-comunidade-quilombola>. Acesso em: 17/05/2021.

No contexto pandêmico algumas instituições ou entidades se destacaram por ações que visaram reduzir os impactos socioeconômicos, constituindo-se em parcerias importantes, como vemos no caso do Fundo Baobá e de outros que serão citados. No rol de parcerias de longa data da comunidade do Cumbe constam a Cerquice, o Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), o Instituto Terramar, o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP), entre outras entidades. A comunidade do Cumbe construiu, ao longo do tempo, uma ampla rede de parcerias e apoio sociais que se mostraram essenciais em várias ocasiões e na pandemia não foi diferente.

A partir de um outro edital, dessa vez pelo Fundo Casa Socioambiental, os/as quilombolas do Cumbe empreenderam outras ações, mas essas foram voltadas diretamente à redução do impacto socioeconômico gerado pela pandemia:

O objetivo geral do projeto é finalizar o processo de construção da unidade de beneficiamento de pescado e do restaurante comunitário. Temos o objetivo de garantir a comercialização e/ou doação da produção pesqueira como mariscos, crustáceos e peixes, tirando a pessoa do atravessador, agregando valor à produção. No contexto da pandemia do coronavírus, nossa intenção é comprar os pescados dos quilombolas do Cumbe e fazer a doação na região para as comunidades vulnerabilizadas pela Covid-19 como quilombolas, comunidades rurais, assentamentos de reforma agrária e comunidades urbanas, colaborando com a soberania e segurança alimentar dessa população (CUMBE, 2020).

Vemos assim o quanto a associação quilombola do Cumbe se mobilizou tanto para dentro, com ações internas, quanto para fora, com ações externas, gerando um impacto positivo no seu entorno social⁸¹. Vemos a criatividade e agência quilombolas em ação. Num contexto em que a ausência de políticas públicas voltadas à saúde quilombola explicitaram a omissão estatal, essa ausência tem seus efeitos maximizados por conta da pandemia,

[...] onde preocupações como o distanciamento dos postos de atendimento médico e a carência de materiais de prevenção e cuidado pessoal vêm exigindo o protagonismo quilombola, requerendo assim a mobilização interna no sentido de confeccionar suas próprias máscaras e distribuí-las coletivamente, assim como a construção de barreiras sanitárias para impedir o trânsito de não-quilombolas nos respectivos territórios (SILVA et al, 2020, p. 242).

Os/as quilombolas agem apesar do Estado ou sem a presença do mesmo, tomando para si, na medida do possível, a responsabilidade de ações e estratégias contra o coronavírus. De um lado, enquanto essas medidas eram tomadas pelos/as quilombolas, do outro eram tomadas as medidas necessárias, pelas autoridades, para que a vacinação a essas populações fosse executada. A nível estadual ressalto que em meados de março de 2021 o governo do Estado do

⁸¹ Durante três meses, em 2020, foram doados 510 quilos de peixes, 510 quilos de mariscos e 510 cordas de caranguejos, sendo contempladas 170 famílias em Aracati – 50 famílias no Cumbe, 30 em Ubaranas, 30 numa comunidade de pescadores, 30 numa comunidade de catadores de materiais recicláveis e 30 famílias de assentamento rural. Além disso, a comunidade também foi contemplada com um recurso do Fundo Brasil de Direitos Humanos que permitiu a aquisição de 100 cestas básicas, 100 kits de higiene pessoal e limpeza e tecidos para confecção de máscaras. Informações fornecidas por João.

Ceará abriu uma nova chamada para o Cadastro Estadual de Vacinação contra o coronavírus, através de um painel virtual⁸². Nesse painel havia o item para que a pessoa se identificasse como indígena ou quilombola, caso o fosse e nesse sentido, essas populações estavam sendo vistas como prioritárias na vacinação.

A comunicação sobre as ações do Governo do Estado, referentes à pandemia, foi feita também pelas redes sociais. O perfil oficial da Sesa (Secretaria da Saúde do Ceará), no Instagram, publicou em um story, no dia 29 de março de 2021, a seguinte informação:

⁸² A Secretaria da Saúde do Ceará (Sesa) criou um painel na plataforma IntegraSUS para acompanhamento dos dados do Cadastro Estadual de Vacinação contra o coronavírus. Fonte: perfil oficial da Sesa no Instagram.

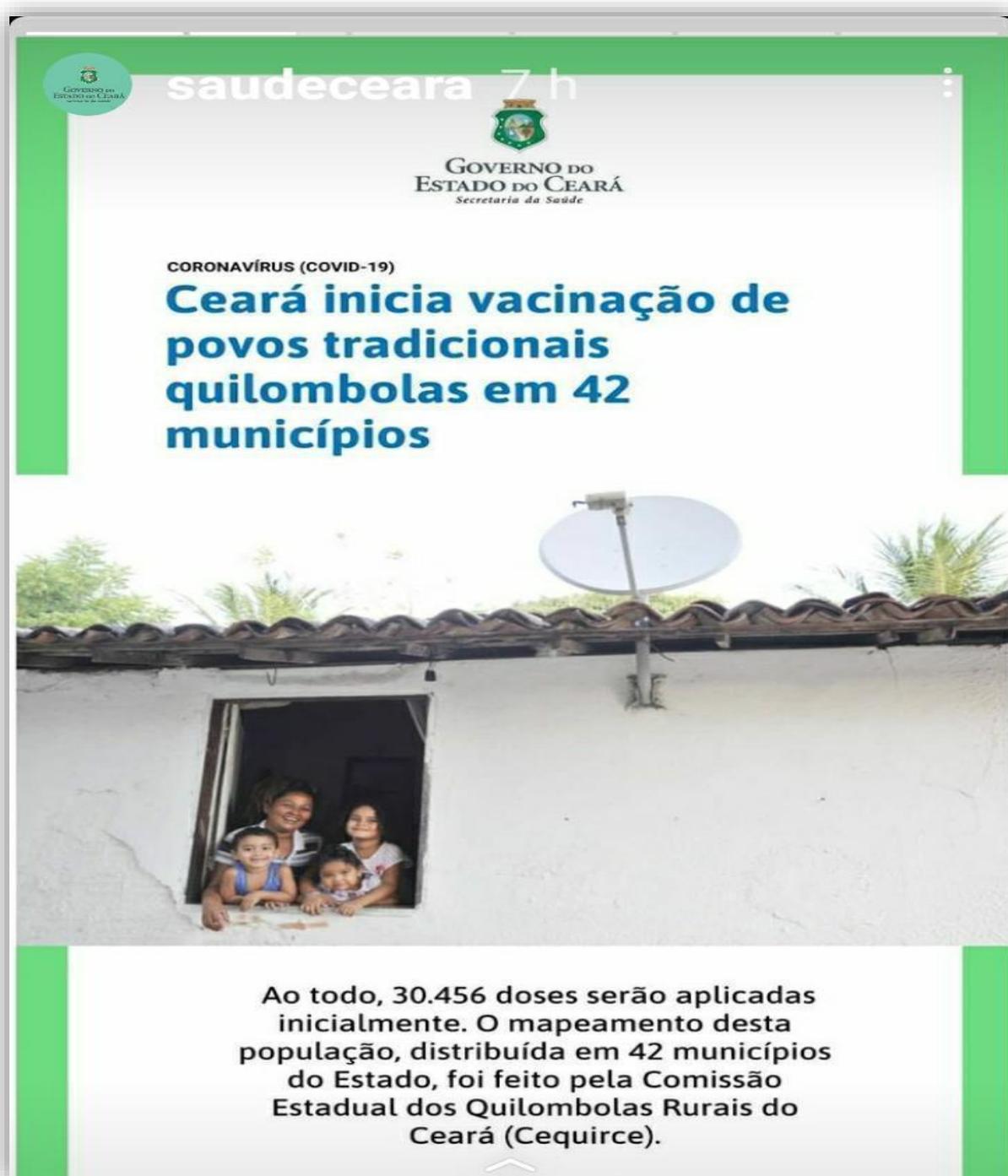


Imagem 18 - Print feito a partir de story no Instagram da SESA⁸³ (Ozaias Rodrigues, 2021).

Assim, no dia 29 de março de 2021 foi iniciada a vacinação das populações quilombolas em território cearense, mas é importante ressaltar que nesse contexto a identificação das CRQs foi facilitada devido ao mapeamento feito em 2019 dessas mesmas

⁸³ Perfil da Secretaria de Saúde do Ceará no Instagram: <https://www.instagram.com/saudeceara/>. Acesso em: 28/12/2023.

comunidades⁸⁴. Em matéria publicada, nesse mesmo dia, no site da Secretaria de Saúde do Estado⁸⁵, foi informado que adultos acima de 18 anos seriam vacinados em 80 quilombos cearenses. O maior desafio, no tocante à vacinação dessas populações, é a distância geográfica entre os seus territórios e os núcleos urbanos dos 42 municípios nos quais se encontram. Porém, uma questão chama a atenção na narrativa da matéria em apreço:

Embora o Governo Federal tenha definido como prioridade apenas os moradores de quilombos certificados pela Fundação Cultural Palmares - dos 80 quilombos mapeados, 54 têm certificação -, o Governo do Ceará, por meio da Sesa, decidiu assegurar que todos os territórios observados pela Cerquice serão contemplados (SESA, 2021).

A partir disso, vemos atitudes opostas das autoridades no tocante à vacinação dessas populações. Podemos colocar que essa ação discriminatória negativa do então Governo Federal, de definir a prioridade de vacinação entre quilombos certificados e não-certificados, serve apenas para relativizar a própria incompetência e irresponsabilidade na gestão do Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação (BRASIL, 2021). Ou seja, o Governo Federal puniu as populações já marginalizadas pelo fato de uma instância da sua alçada não ter cumprido o seu papel de certificação. Ainda no referido Plano (BRASIL, 2021), no tópico *1.2. Grupos com elevada vulnerabilidade social*, depois das populações indígenas, as populações quilombolas e ribeirinhas são citadas. Na 6^o edição do Plano é possível encontrar as seguintes afirmações:

A transmissão de vírus nestas comunidades tende a ser intensa pelo grau coeso de convivência. O controle de casos e vigilância nestas comunidades impõe desafios logísticos, de forma que a própria vacinação teria um efeito protetor altamente efetivo de evitar múltiplos atendimentos por demanda. Assim, no delineamento de ações de vacinação nestas populações deve-se considerar os desafios logísticos e econômicos de se realizar a vacinação em áreas remotas e de difícil acesso. Não é custo-efetivo vacinar populações em territórios de difícil acesso em fases escalonadas, uma vez que a baixa acessibilidade aumenta muito o custo do programa de vacinação. Além disso, múltiplas visitas aumentam o risco de introdução da covid-19 e outros patógenos durante a própria campanha de vacinação (BRASIL, 2021, p. 17-18).

Apesar das comunidades quilombolas figurarem como prioritárias para a vacinação, o que se vê a partir do trecho selecionado é o Governo Federal falando mais nas dificuldades de se vacinar essas populações, do que em estratégias para minimizar essas dificuldades. Afóra isso, a retórica gira em torno dos custos e da não-viabilidade operacional de uma vacinação escalonada (BRASIL, 2021, p. 81). No Plano (BRASIL, 2021) fica explícito que o Governo

⁸⁴ Foram identificadas 80 comunidades quilombolas, das quais 54 possuem certificação pela Fundação Cultural Palmares.

⁸⁵ Disponível em: <https://www.saude.ce.gov.br/2021/03/29/ceara-inicia-vacinacao-de-povos-tradicionais-quilombolas-em-42-municipios/>. Acesso em: 05/05/2021.

Federal sabe o que fazer, a questão é: ele deve levar em consideração mais os desafios logísticos ou o resultado final?

O caso dos/as quilombolas de Aracati, no tocante à vacinação contra o coronavírus, é emblemático e problemático. Uma matéria publicada no dia 7 de maio de 2021⁸⁶, no site do Diário do Nordeste, resume bem o drama desses/as quilombolas e a negligência da gestão municipal no tocante à vacinação. Cumbe e Córrego de Ubaranas ainda não tinham sido vacinadas mesmo após o município ter iniciado a fase três de vacinação, sendo que as comunidades quilombolas deveriam ter sido vacinadas na fase dois, enquanto grupo prioritário, como informa a matéria:

A comunidade do Cumbe, juntamente com a do Córrego de Ubaranas, acionou a Defensoria Pública do Ceará para tentar garantir a vacinação. Segundo o defensor Diego Cardoso, atuante na comarca de Aracati, há uma violação clara dos direitos desses povos, “uma vez que quilombolas são contemplados na fase dois tanto do plano nacional quanto do plano estadual de imunização”. [...] Diego explica que as doses que foram aplicadas, até agora, em quilombolas no Aracati foram por meio do critério etário, não pelo pertencimento à comunidade tradicional. “O município está agindo em contrariedade ao ordenamento jurídico nesse caso por diversos pontos, visto que os quilombolas têm proteção constitucional [...]. Nesse cenário, a Defensoria do Estado expediu uma recomendação formal ao município de Aracati para que eles iniciassem a vacinação dos povos quilombolas (Redação Diário do Nordeste, 2021).

A judicialização do direito à vacinação, foi o nó górdio para esses/as quilombolas, que tiveram que se valer do sistema judiciário até o último segundo a fim de serem imunizados/as. Porém, os problemas não pararam por aí, pois o cabo de guerra entre o executivo local e o judiciário estadual continuou. Como já informou Dona Matilde a prefeitura de Aracati não reconhece o Cumbe como CRQ:

A secretária da Saúde de Aracati, Andressa Guedes Kaminski Alves, informou, em nota, que, no Cumbe, apenas uma “minoridade dos residentes se autodeclararam povos tradicionais quilombolas” e eles não estão isolados. A gestora destaca ainda que uma ação judicial pede a anulação “da certidão de autodefinição a qual faz constar a Comunidade do Cumbe como Remanescente Quilombola”. Além disso, um inquérito policial apura a falsificação de documentos e assinaturas. No entanto, tanto a comunidade do Cumbe quanto a do Córrego de Ubaranas são reconhecidas como quilombolas pela Fundação Cultural Palmares, pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) e pela Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará (Cerquice) (Redação Diário do Nordeste, 2021).

A ‘criminalização’, termo usado pelos/as interlocutores/as, dos/as quilombolas do Cumbe da qual nos falaram João e Dona Matilde foi reforçada pela gestão municipal mais uma vez. Tanto a Secretária de Saúde quanto o prefeito⁸⁷ afirmavam insistentemente que os/as

⁸⁶ Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/metro/grupos-quilombolas-de-aracati-nao-recebem-vacinas-contracovid-19-mesmo-estando-entre-prioridades-1.3083089>. Acesso em: 07/05/2021.

⁸⁷ Em 23 de abril de 2021, em uma *live* transmitida pela rádio FM Sinal 91.1 MhZ de Aracati, o prefeito, Bismarck Maia, falou que não existem quilombolas no município a não ser em Ubaranas. Falou que no caso do

quilombolas do Cumbe são minoria numérica, como forma de deslegitimá-los/as. A presença da polícia, o assédio político, a negligência com as vidas quilombolas e os processos judiciais encarnam um racismo institucional que está longe de ser velado. A criminalização já estaria posta apenas pela figura da “polícia na porta” em várias ocasiões antes da pandemia, como narrou Matilde, mas ela se agiganta como vemos no discurso da referida gestora⁸⁸.

Esse contexto nos lembra o que Preciado (2020) discute acerca do termo imunidade, que de um sentido político, baseado no Direito, ganhou no século XIX um sentido biomédico. Porém, o que Preciado (2020) defende é que o sentido original de imunidade se preservou e agregou este outro sentido, de forma que determinados corpos sempre serão passíveis de serem sacrificados em prol da comunidade ou não, enquanto outros estarão sempre imunes a esses sacrifícios biopolíticos⁸⁹ (PRECIADO, 2020, p. 3). A situação do Cumbe nos lembra essa discussão posta por Paul Preciado quando ele traz as considerações da antropóloga Emily Martin, acerca da gestão biopolítica de crises virais que fizeram muitas vítimas:

A imunidade corporal, argumenta a autora, não é mero fato biológico independente de variáveis culturais e políticas. É justamente o contrário: o que entendemos por imunidade se constrói coletivamente através de critérios sociais e políticos que produzem alternativamente soberania ou exclusão, proteção ou estigma, vida ou morte (PRECIADO, 2020, p. 4).

Tendo em mente os sentidos político e biomédico do termo imunidade é possível relacioná-los a essa gestão imunitária da prefeitura de Aracati em relação a Ubaranas e ao Cumbe, sobretudo ao Cumbe, devido ao não-reconhecimento de sua identidade quilombola. Foi também a negação de uma vida imunizada, protegida do vírus. É preciso lembrar que a pandemia além de viral, é sobretudo social, econômica e política, sendo que essa negação da imunização é uma prova disso. Vidas quilombolas não-imunizadas fazem pandemia. Num contexto em que essas comunidades permaneceram sem vacinação contra o coronavírus, sendo uma delas perseguida pela gestão municipal, realmente a imunidade enquanto direito social e

Cumbe o que existe é uma minoria e ainda citou, de forma irresponsável, um inquérito aberto na Polícia Federal a partir de uma notícia crime que alega falsificação de documentação na autodefinição quilombola do Cumbe.

⁸⁸ “A Secretária ressaltou ainda que pessoas residentes na comunidade do Cumbe foram vacinadas, conforme os outros critérios de prioridades, como idosos e pessoas com comorbidades. “Quanto à comunidade do Córrego de Ubaranas, esta reconhecida comunidade tradicional de quilombolas, houve, também, vacinação de pessoas da referida comunidade” (Redação Diário do Nordeste, 2021). Pelo menos até o dia 10/05/2021 em Ubaranas as pessoas vacinadas o foram pelo critério prioritário de idade, assim como no Cumbe. “Para o presidente da Associação Quilombola do Córrego de Ubaranas, José Francisco dos Santos Pereira, o sentimento é de abandono. “A informação que a gente tem é que chegou a vacina na cidade e não foi disponibilizada pra gente; e a gente sabendo que outras comunidades do Ceará foram vacinadas e a gente não, a gente se sente desvalorizado como um todo” (Redação Diário do Nordeste, 2021).

⁸⁹ “Chamo de biopolítica os poderes que organizam a vida, incluindo aqueles que expõem diferencialmente as vidas à condição precária como parte de uma administração maior das populações por meios governamentais e não-governamentais, e que estabelece um conjunto de medidas para a valoração diferencial da vida em si” (BUTLER, 2018, p. 216).

biológico esteve vinculada a critérios sociais e políticos, sendo que os mesmos produzem exclusão, estigma e a possibilidade da morte.

No dia 26 de março de 2021 uma Resolução⁹⁰ do Governo do Estado do Ceará, através da Comissão Intergestores Bipartite – CIB/CE, elencou os/as profissionais de assistência social, os/as fiscais de vigilância em saúde e os/as quilombolas como os grupos prioritários de vacinação no Estado. Já em uma Resolução posterior⁹¹ temos uma série de recomendações voltadas à vacinação da população quilombola.

Moradores e lideranças do Cumbe e de Ubaranas procuraram então a Defensoria Pública Geral do Estado do Ceará, com vistas a informar sobre a vacinação ínfima nos seus territórios⁹², indicando em suas demandas que a Prefeitura subverteu a ordem prioritária de vacinação, o que no conjunto se constitui como “violação de direitos humanos e de direitos fundamentais das pessoas quilombolas domiciliadas no território do Município” (Recomendação n° 01/2021, p. 3).

A Defensoria elaborou uma Recomendação acerca da questão e quase três semanas após o encaminhamento da mesma a vacinação foi realizada, mas apenas em Ubaranas, mesmo a Recomendação citando essa comunidade expressamente junto ao Cumbe, recomendando a vacinação com urgência da população desses dois territórios quilombolas. No dia 3 de maio de 2021 a Secretaria Municipal de Saúde de Aracati respondeu a um ofício da Coordenadora Regional de Saúde, da SESA, acerca da questão em apreço. Sobre o Cumbe o ofício⁹³ da Secretaria de Saúde informou que:

No que tange à imunização dos moradores da localidade do Cumbe, em que minoria dos residentes se autodeclararam povos tradicionais quilombolas, vale esclarecer que os mesmos não se encontram isolados. Diga isso pelo fato da Resolução n° 28/2021 – CIB/CE em anexo, estabelecer critérios de classificação das comunidades quilombolas, dentre eles, a questão da vinculação territorial (ARACATI, 2021).

A secretária insiste na narrativa mistificadora de que para ser reconhecido como quilombola é preciso estar isolado geograficamente, porém o que ela faz é distorcer os critérios elencados na referida Resolução. Na resposta da Secretaria de Saúde de Aracati, além desses argumentos já conhecidos e desgastados, é citada a Ação Declaratória de Nulidade da certidão

⁹⁰ Resolução n° 25/2021 – CIB/CE. Disponível em: <https://www.saude.ce.gov.br/download/resolucoes-cib-2021/>. Acesso em: 20/05/2021.

⁹¹ Resolução n° 28/2021 – CIB/CE. Disponível em: <https://www.saude.ce.gov.br/download/resolucoes-cib-2021/>. Acesso em: 20/05/2021.

⁹² No dia 27 de abril de 2021, a Defensoria Pública Geral do Estado do Ceará enviou uma Recomendação, através do núcleo de Aracati, citando vasta legislação e apontando o número de doses recebidas pela Prefeitura de Aracati com destinação aos quilombolas do município – 1.100 doses, a recomendação informa que até aquele momento só havia sido aplicadas 15 doses, representando assim um ínfimo cumprimento da política pública.

⁹³ Ofício n° 348/2020/SMS/ARACATI. 03 de Maio de 2021. Resposta ao ofício n° 190/2021 – COORD/Aracati.

de autodefinição quilombola do Cumbe⁹⁴ e o Inquérito Policial n° 412-293/2017, junto à Polícia Federal.

Para a gestão municipal de Aracati a simples abertura do inquérito e da Ação Declaratória de Nulidade são motivos suficientes para lançar os/as quilombolas do Cumbe no campo da falsificação, da ganância e da má-fé, portanto, não têm o direito a uma vida imunizada. Mesmo a ação e o inquérito não tendo sido finalizados isso se constitui, para os/as opositores/as dos/as quilombolas do Cumbe, como um elemento fulcral de deslegitimação. A Secretária de Saúde, no ofício, é prolífica ao apresentar vários argumentos no intuito de fazer valer a decisão parcial da gestão municipal.

Na esteira disso e contra argumentando a resposta da Secretaria de Saúde de Aracati, uma Ação Civil Pública⁹⁵ (ACP), ajuizada pela Defensoria Pública da União (DPU), indica que a recusa da vacinação por parte do município

[...] demonstra-se tremendamente equivocada e extrapola as atribuições do município, que não detém competência para a definição/demarcação de Terras Quilombolas, competência atribuída à União por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Muito menos, detém o ente municipal [competência] para negar validade aos atos celebrados no âmbito da administração pública federal. Não há indicação, ainda, de qualquer decisão judicial que retire o reconhecimento da condição de quilombola do grupo substituído nessa ACP. Percebe-se, pois, que o ente local, simplesmente, se nega a executar a política pública (Ação Civil Pública, 2021, p. 9).

A referida ACP foi ajuizada em 05 de maio de 2021, pela Defensoria Pública da União com pedido de tutela de urgência, sendo demanda pela Associação Quilombola do Cumbe, que na demanda judicial inseriu a comunidade do Córrego de Ubaranas. É citado na referida ACP o descumprimento por parte da prefeitura de Aracati, tanto do Plano Nacional de Imunização (PNI), quanto do Plano de Operacionalização Estadual, no tocante à vacinação das populações quilombolas aracatienses. Na ACP a Defensoria aponta as

[...] omissões do Poder público, notadamente a União, em tomar medidas visando mitigar o impacto da Covid-19 nestas comunidades. As omissões no combate a COVID-19 por parte da União Federal foram tantas que se fez necessário o ajuizamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n° 742 pela CONAQ e Partidos Políticos com representação no Congresso Nacional, para que este ente tomasse medidas urgentes no enfrentamento à pandemia nestas comunidades. No dia 24 de fevereiro de 2021 o Supremo Tribunal Federal (STF) prolatou o Acórdão julgando procedentes os pedidos formulados na ADPF 742 e estabelecendo uma série de medidas inadiáveis a serem tomadas por parte da União Federal (Ação Civil Pública, 2021, p. 5).

E assim segue a ACP indicando as omissões, tanto a nível federal quanto a nível municipal, no tocante à vacinação das populações quilombolas. No caso municipal, a ACP

⁹⁴ Ação n° 800097-05.2018.4.05.8101, na 15° Vara Federal da Seção Judiciária do Estado do Ceará.

⁹⁵ Ação Civil Pública, 05/05/2021 - Processo n° 0800293-67.2021.4.5. 8101.

aponta que a prefeitura “se arvorou nas atribuições do poder público federal e tudo “revogou”, em inequívoco ato abusivo” (Ação Civil Pública, 2021, p. 10). Vê-se que a responsabilidade pelas vidas dos/as quilombolas do Cumbe esteve sobre os ombros da Prefeitura de Aracati. Em resumo, a ACP aponta por incontáveis argumentos e fatos que a decisão da Prefeitura em não vacinar os quilombolas é ilegal, sendo que o “Plano de Imunização não está sujeito aos humores e preferências de gestores locais” (Ação Civil Pública, 2021, p. 19).

Seis dias após o despacho desta ACP, no dia 11 de maio, um juiz federal respondeu a esta ACP, ajuizada pela Defensoria Pública, decidindo que apenas a comunidade de Ubaranas seria vacinada⁹⁶, por esta já ter o seu território identificado, reconhecido e delimitado através do RTID, de responsabilidade do INCRA. Já sobre o Cumbe o juiz afirmou que:

[...] já no que se refere à Comunidade do Cumbe, observo que, apesar da Fundação Cultural Palmares ter emitido em seu favor Certificado de Autodefinição (id. 20821504), o INCRA ainda não a reconheceu como sendo quilombola, vez que ainda em trâmite o Processo Administrativo nº 54130.000417/2015-9, instaurado com essa finalidade. Neste ponto, cumpre registrar que a DPU ajuizou perante esta Vara Federal a Ação Civil Pública nº 0800221-22.2017.4.05.8101 em face da mencionada autarquia, justamente com o objetivo de que seja concluído o citado processo administrativo, estando esta ação judicial aguardando a realização de audiência de instrução (Decisão, 2021, p. 2-3).

Em resumo o juiz, Bernardo Lima Vasconcelos Carneiro, deferiu em parte o pedido de tutela de urgência da ACP, considerando apenas a comunidade de Ubaranas e dando um prazo de dez dias para que a vacinação fosse executada na referida comunidade. Três dias depois de despachada essa decisão, em caráter de urgência, foi administrada a 1º dose na população quilombola de Ubaranas. A judicialização da vacina foi feita pela associação quilombola do Cumbe junto com a de Ubaranas, mostrando que os/as quilombolas mobilizaram, num contexto desfavorável e permeado pelo racismo institucional, o seu capital social e expertise para exigir a vacinação.

Nesse caso, além do apoio de parte do judiciário e do legislativo, no qual estiveram envolvidos a DPU (Defensoria Pública da União), o MPF (Ministério Público Federal) e a Comissão de Direitos Humanos (CDHC) e Cidadania da ALECE (Assembleia Legislativa do Estado do Ceará), os/as quilombolas empreenderam outras ações no contexto pandêmico a fim de garantirem seus direitos e portanto, a continuidade de suas vidas.

Enquanto o litígio judicial transcorria, os/as quilombolas do Cumbe elaboraram uma nota de apoio⁹⁷, em 20 de maio de 2021, com vistas à sua demanda por vacinação. A nota

⁹⁶ Decisão – Tribunal Regional Federal da 5º Região, 12/05/2021, nº 0800293-67.2021.4.05.8101.

⁹⁷ Disponível em:

<https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfvPz9tL4HkunbXxQUOoBUK42Ne5rWkqrVhMa2jU76ogz30HQ/viewform>. Acesso em: 28/05/2021.

circulou em vários grupos de Whatsapp e em perfis individuais pedindo assinatura de coletivos, grupos e entidades que pudessem apoiar a causa. A nota de apoio é explícita em adjetivar os atos da prefeitura de Aracati como racistas, negacionistas e preconceituosos. A nota é contundente por si só e aqui enfatizo que os/as interlocutores/as, principalmente as lideranças do Cumbe, falam em racismo como uma das formas de identificar essa situação vexatória promovida pela prefeitura de Aracati.

Dezesseis dias após o despacho da decisão do juiz Bernardo Lima, que atendeu parcialmente à ACP ajuizada pela DPU, foi concedida uma liminar de agravo de instrumento⁹⁸ pelo Tribunal Regional Federal da 5ª Região. A liminar indica que os povos quilombolas, bem como outras populações tradicionais, são considerados pelo Estado como grupos em situação de vulnerabilidade ou de extrema vulnerabilidade social. Em resumo, o desembargador Janilson Bezerra de Siqueira deferiu a tutela de urgência a favor da comunidade quilombola do Cumbe. Assim, no dia 9 de junho de 2021 a vacinação dos/as quilombolas do Cumbe foi iniciada. Entre os dias 9 e 10 de junho 129 pessoas foram vacinadas com a AstraZeneca. Uma parte da população estava ausente ou não pôde tomar a vacina por motivos específicos que serão elencados a seguir, entre outras informações⁹⁹:

Tabela 1 - Dados quantitativos relacionados à vacinação dos/as quilombolas do Cumbe

Doses destinadas à população quilombola do Cumbe	Pessoas vacinadas (1º dose)	Pessoas não vacinadas	Motivo de não vacinação
178	129	49	13 pessoas estavam com Covid 5 pessoas estavam viajando a trabalho

⁹⁸ Agravo de Instrumento – Tribunal Regional Federal da 5ª Região, 28/05/2021, nº 0805406-55.2021.4.05.0000.

⁹⁹ Os dados dessa tabela foram repassados por João, no dia 11/06/2021.

			8 pessoas não quiseram
			4 pessoas não compareceram
			1 pessoa era gestante
			18 pessoas já tinham sido vacinadas

Ao perguntar a João se ele sentia que depois da vacinação a justiça tinha sido feita¹⁰⁰, ele respondeu que foi feita “em parte, porque esse processo foi muito violento por parte do prefeito. Diria justiça feita se todo mundo [quilombolas] tivesse sido vacinado, porque vacina tem” (10/06/2021). João coloca isso porque 35 pessoas que não tinham seu nome na relação inicial procuraram o local de vacinação na comunidade para serem vacinadas, porém, não foram vacinadas devido ao fato de não estarem naquela relação de fevereiro de 2021. Devido às desinformações, fake news, que permearam o contexto inicial de vacinação, alguns quilombolas não quiseram colocar seus nomes na referida lista, porém, no dia da vacinação essas pessoas apareceram desejando ser vacinadas, como nos conta João:

Passado todo esse processo, essas pessoas agora querem ser vacinadas, só que não podem, porque é só o que está na relação da justiça. Mas eu enviei para a DPU e a DPU vai ver como é que faz. Porque a vacina tem, vieram 2.119 vacinas para Cumbe e Córrego de Ubaranas e no Cumbe nem 200 pessoas foram vacinadas, da primeira dose. Vamos ver como vai resolver essa questão dessas outras 3 pessoas. Eu penso que vai entrar na justiça. O município não vai querer vacinar (Diálogo realizado em: 10/06/2021).

Ainda sobre o contexto de vacinação no Cumbe, João conclui dizendo: “Pretendemos entrar com uma ação por danos morais, racismo e criminalização”. Nessa conversa foi

¹⁰⁰ Em matéria publicada no dia 13/06/2021, no site do Agência Brasil, há uma fala de João do Cumbe que apontou o seguinte: “Mesmo com a decisão [da justiça], tivemos problemas. A prefeitura queria que nós fôssemos para a sede do município, descumprindo a orientação do PNI que estabelece a vacinação dos quilombolas em seus territórios. Nós não aceitamos. Até que a Defensoria Pública [da União] conseguiu fechar um acordo com o município”, disse Nascimento (RODRIGUES, 2021).

encaminhado a mim, via Whatsapp, um vídeo que registrou a primeira quilombola sendo vacinada no Cumbe. Esse momento foi acompanhado por palmas e por expressões afirmativas de “Viva o SUS”, “Fora Bolsonaro”, “Vacina para todos e para todas já”, “Viva os profissionais da saúde”, “Viva a ciência”.

Além do vídeo foram feitos registros fotográficos desse momento, que também foram encaminhados a mim. Os que estavam presentes posaram segurando a bandeira da associação quilombola do Cumbe, com punhos em riste, e segurando cartazes com os dizeres “Viva a CONAQ e CERQUICE”, “Fora Bolsonaro”, “Viva a luta da CONAQ e CERQUICE” e “eles combinaram de nos matar, nós combinamos de não morrer”. Seguem uma das imagens¹⁰¹ desse momento:

¹⁰¹ Os registros fotográficos feitos são do acervo pessoal de João Luiz do Nascimento, que foram encaminhados via Whatsapp ao pesquisador.



Imagem 19 - João sendo vacinado com AstraZeneca, sua primeira dose contra o coronavírus (Autor/a não

identificado/a, 2021).

As frases proferidas nesse momento, traduzem todas as adversidades que esses/as quilombolas passaram para ser imunizados/as. Reafirmaram a importância da ciência, a política de morte do governo Bolsonaro e exaltaram as organizações civis e estatais que ajudaram nesse processo. Por fim, outro tipo de mobilização que ocorreu na pandemia foi em prol da segurança alimentar dos/as quilombolas, como nos conta Tia Simoa:

E graças à associação quilombola e aos parceiros recebemos muita cesta básica, foram doadas para todas as famílias quilombolas; às vezes vinha por quinzena, às vezes vinha mensalmente, mas **foi uma coisa que ajudou muito nesse período da pandemia para gente. Teve o Terramar, que é uma instituição que nos acompanha, teve o CPP [Centro Pastoral dos Pescadores] ..., não lembro de outra, mas foram de grande ajuda, que fizeram campanhas e doações. As famílias quilombolas até hoje agradecem pela associação quilombola que foi muito ativa em ir atrás, junto com os parceiros e entregar essas cestas porque nem o município apoiou tanto comparado à associação. Do município para vir uma cesta, que nem era pra todo mundo, foi humilhante para a gente, para as famílias. Muitas famílias receberam com arrogância, que você já tava ali precisando de uma alimentação, que teve gente que correu atrás perguntando se o nome não estava na lista, e as pessoas que vieram entregar trataram elas muito mal.** A gente precisou também falar com o defensor público para saber dessas cestas, depois que a gente junto com os movimentos, com o Terramar e o CPP puxamos essa conversa com a Defensoria, foi que a Defensoria puxou conversa com a prefeitura, para saber como era que tava sendo feita a entrega dessas cestas. Depois disso foi que a prefeitura veio entregar e se eu não me engano entregaram a vinte pessoas as cestas, que naquele período **até pessoas que tinham uma condição melhor, que trabalhavam nos seus restaurantes, eu ouvia falar que estavam passando por necessidades, porque tudo se fechou. Foi um momento crítico não só para as pessoas que já tinham suas dificuldades, mas também para as pessoas que estavam num patamar melhor e passaram dificuldades. A prefeitura não olhou isso. Eu achei um descaso muito grande do município,** eu tenho certeza que em todas as comunidades, mas eu vou falar especificamente da comunidade quilombola do Cumbe, porque a gente viu a dificuldade da prefeitura entregar uma cesta (Diálogo realizado em: 22/02/2022).

Ela reafirmou a incompetência do executivo local em assistir às comunidades vulnerabilizadas e como a associação se constituiu como fator de redução de vulnerabilidade diante da pandemia. As ações empreendidas reduziam os impactos e a sensação de desamparo das pessoas da comunidade. A continuidade da vida no Cumbe, na pandemia, foi em grande parte suprida/sustentada pela associação quilombola. A chegada do óleo no litoral (algo do qual falarei mais à frente), o vírus, o isolamento, as festas, as aglomerações, a redução na renda e na produção pesqueira, tudo isso compôs o quadro pandêmico. Portanto, as ações da associação foram fundamentais à vida quilombola num contexto social mortífero e de desassistência do Estado. A partir do próximo tópico até o final deste capítulo, retomo minha descrição e análise do cotidiano no Cumbe e de fatos passados.

4.1. Sapos, dunas e ventos



Imagem 20 - Vista das dunas do Cumbe, com parque eólico ao fundo (Ozaias Rodrigues, 2022).

Sapos começavam a passear pelo quintal de Matilde quando o sol começava a declinar. À medida que o sol ia se pondo e a noite entrando, eles iam aparecendo mais, desde os mais novos e pequenos, aos mais velhos e grandes. Adoram uma água. Sempre via dois grandes, toda noite, que ficavam numa panela velha com água, como se estivessem numa piscina. Por falar nisso, no inverno, durante o qual as poças d'água pululam pelas ruas da comunidade, é possível ver alguns sapos nadando nessas poças, como presenciei em fins de abril de 2023.

Também no inverno, os marimbondos aparecem mais vezes, zanzando pelo banheiro ou pelo chalé e quando insistiam em compartilhar o mesmo espaço comigo, eu os afugentava ou matava. A experiência que tive com eles na infância me causa receios quando eles se aproximam de mim. Grilos grandes, insetos pretos, pequenos ou grandes, abelhas e outros marcavam presença aqui e acolá. Gatos também entravam no chalé quando a porta, da frente ou de trás, ficava aberta. Passei então a deixar a porta da frente sempre fechada e a de trás mais aberta. Galinhas também fizeram esse ensaio de entrar no chalé e eu as afugentava.

As muriçocas se alternavam em sua tortura sonora e física. Há períodos do ano em que elas não molestam tanto, antes e depois do inverno, mas em outros, como no inverno, já no declinar do sol começam a devorar nosso sangue e a zoadá que produzem é alta, quase como um verdadeiro enxame de abelhas a avisar de sua chegada. No segundo semestre do ano, as muriçocas no Cumbe são quase inexistentes, já no primeiro elas são presença obrigatória no cotidiano. Nas várias reuniões ou conversas das quais participei, sempre havia alguém ou eu mesmo, estapeando a si mesmo, na tentativa de matar as muriçocas que insistiam em se alimentar do nosso sangue. Os sons de tapas no corpo eram frequentes, sobretudo nas pernas e nos braços.

No caso dos sapos, tinha vezes que eu os expulsava do banheiro, para ter privacidade completa, mas em outras eu usava o banheiro com dois ou três lá dentro e eles ficavam nos seus cantos, sem se incomodar com minha presença e eu sem me incomodar com a deles. Na verdade, é mais fácil nos incomodarmos com eles do que eles conosco. Esses bichos e insetos não têm problema em compartilhar o espaço físico com humanos, mas nós temos esse problema. No caso das muriçocas eu recorria, em dias que estavam mais vorazes, a repelentes, mas me parecia que o efeito de repelir era pouco, a ponto de ter que dormir com um véu cobrindo a cama, conhecido popularmente como mosqueteiro.

Do quintal também ouvia o cantar de pássaros, livres ou em gaiolas, os mais variados, bem como o relinchar de cavalos e o grito dos capotes e dos soins (um som bem desagradável, inclusive), além do som dos grilos, de pinto piando e galinha cacarejando. Calangos, baratas, voadoras ou não, bribas, tejos, cobras, pererecas, libélulas, arapuás e outros pequenos insetos, que ignoro os nomes, também davam o ar da graça. Um certo tejo sempre aparecia passeando pelo quintal pela manhã ou ao meio dia. Quando essa sinfonia animal toda se calava, só o roçar do vento nas árvores se ouvia.

Em algumas entrevistas houve intervenções de terceiros, fossem filhos ou parentes dos/as entrevistados/as, barulhos de moto ou do vento, que faziam ruído nos áudios gravados a ponto de não poder ouvir o que a pessoa falou, e também de animais, que inclusive me assustaram, como cachorros que latiam repentinamente ou gatos que fugiam de cachorros. Gatos apareciam quando estávamos almoçando, implorando por comida, com miados insistentes, subindo na mesa, nas cadeiras e sendo expulsos. Cachorros também apareciam para pedir atenção, comida ou para nos acompanhar pelas ruas da comunidade.

Há também os cachorros de rua, quase como guardiões da comunidade, latindo para qualquer um/a que passasse pelas ruas depois que a movimentação acabava, lá pelas 21 horas. À noite, nos dias úteis, as ruas da comunidade são basicamente deles. Tejos, camaleões e

caranguejeiras (aranhas) eram vistos pelas estradas, de vez em quando, na margem das mesmas ou atravessando-as. Esses exemplares de répteis também passeavam pelo quintal de Matilde diariamente. No trânsito que sapos e répteis fazem pela estrada principal da comunidade, que é a continuação da AR - 010, muitos acabam sendo atropelados, sendo relativamente fácil encontrar algum desses bichos mortos na estrada.

Por vezes os sapos também entravam no chalé, quando eu deixava a porta aberta, por exemplo. Pela noite, cheguei a pisar em alguns deles – não a ponta de esmagar, felizmente – no caminho que dá acesso ao banheiro, ao lado do chalé, que é escuro e também quando entrei uma vez no chalé e a porta estava aberta: o sapo estava entrando naquele mesmo momento e foi pra debaixo da cômoda depois de pisado. Expulsei-o com a vassoura do banheiro. Enfim, foi nessa confluência e interação com bichos, insetos e animais, que passei meus longos dias num chalé de madeira de carnaúba no Cumbe, vivendo aquele silêncio e tranquilidade, enquanto estudava, escrevia a tese e descansava. Esse é o cenário da “tenda” do etnógrafo e do seu entorno.

Feitas estas considerações que representam os “sapos” do título desse tópico, resumindo os encontros com os mais diversos tipos de animais, comento a seguir sobre os ventos e as dunas do Cumbe. Os famosos ventos de Aracati atraíram empreendimentos como os de parques eólicos. No caso do Cumbe e de Ubaranas não foi diferente. Sobre a presença do parque eólico no Cumbe já comentei algumas coisas e aqui comentarei outras que acho relevantes. Começo pela narrativa de Márcio que me contou algo sobre as dunas que achei impressionante, sobretudo por não conhecer a dinâmica delas como um nativo de lá conhece:

Esse parque [eólico] tem 67 torres, trabalhei seis anos nele, fazendo serviços gerais. **Mas quando for daqui a 25 anos vai tá destruído, não vai mais servir. A conversa que escutei desde o início até agora é a mesma, porque esse parque é o morro enterrado direto, eles têm mais prejuízo do que nos outros cantos, porque o morro enterra. Eles têm gasto com máquina, com caçamba, para poder tirar areia do caminho e nos outros cantos não, onde é mato, não tem areia para enterrar então não precisa de máquina, de caçamba para tirar areia. Eles não querem ter prejuízo, eles querem ter lucro. Em outros cantos que eles fazem isso, que é no mato, eles têm lucro, que não tem nada pra enterrar. Aqui é de frente pro mar, a duna é muito alta e está constantemente enterrando.** Os carros pequenos que dão manutenção nas torres não conseguem passar, se não tiver duas, três máquinas tirando areia. Além disso, eles estão aterrando nossa comunidade, que estão acelerando o processo da areia. **Quando a areia chega, ao invés de colocar pra cima, eles colocam pra baixo. Esse morro aí tava longe, depois que o parque se instalou, o morro tá vindo com toda força. Daqui a pouco nós vamos ser enterrados por conta disso. Os nativos que não protegem o território, trazem essas pessoas para destruir o território. A nossa briga é por conta disso** (Diálogo realizado em: 07/12/2022).

Entre outras coisas, Márcio Cassiano da Silva é nativo do Cumbe, casado, pai, pescador, exímio artesão e brincante de papangu. Quando ouvi Márcio falar isso fiquei impressionado com

essas informações, porque ele elaborou em sua fala a dinâmica das dunas de uma forma bem didática. O que me impressionou foi perceber a força e a dinâmica das dunas, pois eu sempre tinha ouvido falar do processo de implementação do parque nas dunas como sendo algo violento, como se as dunas tivessem ficado impassíveis diante dessa invasão, quando na verdade, elas sempre deram trabalho aos invasores e às suas torres, elas sempre se impõem aos ocupantes indesejáveis de suas áreas. As dunas têm agência, uma que só percebi depois de ouvir Márcio falar daquele jeito. Elas nunca estiveram de braços cruzados, vendo as máquinas e torres do *capetalismo*¹⁰², como João gosta de falar algumas vezes, atrapalharem sua vida dinâmica. Pelo contrário, até hoje elas estão lutando para expulsar essas máquinas e torres; sua vingança é constante.

Lembrando que, como Márcio colocou, essa invasão do território só foi possível porque pessoas de dentro da comunidade acolheram e apoiaram os empreendimentos e os empresários. Matilde corroborou essa agência das dunas e disse que elas sempre fizeram isso, de colocar tudo para fora, de enterrar e desenterrar as coisas. O avanço das dunas preocupa, mas não a ponto de tirar o sossego dos/as quilombolas, pois como Matilde falou eles/as sempre se adaptaram à natureza, souberam conviver com ela.

Há uma contradição a ser destacada na ação dos empreendimentos capitalistas, como o do parque eólico, por exemplo. No dia 20 de dezembro de 2022, quando eu e um grupo de estudantes da UECE (Universidade Estadual do Ceará) pudemos passar de ônibus pelas dunas, avistamos, entre outras coisas, a seguinte placa:

¹⁰² Ao propor o conceito de *capetalismo*, João insere uma crítica ao capitalismo no próprio termo, como forma de denúncia contra os abusos feitos em nome do capital.



Imagem 21 - Placa com dizeres do parque eólico (Ozaias Rodrigues, 2022).

Esse passeio que fizemos pelas dunas privatizadas, foi uma aula de campo, entre as várias que João organiza, da qual participei. Para além da “hipocrisia” que aquela placa

representa, estando naquele local, creio que seja uma contradição inerente ao etnocentrismo do capital, que tudo corrói e devora ao mesmo tempo em que diz fazer isso para o bem das pessoas ou de determinado território. Como aponta Vieira (2015), no caso da Malhada, se referindo às INB (Indústrias Nucleares do Brasil) e empresas de energia eólica, esses empreendimentos

“[...] ambientalizam seus discursos e saem em “defesa da natureza”, enquanto suas práticas parecem mostrar o contrário disso. Eles conservam a natureza enquanto categoria da divisão entre natureza e cultura, uma divisão que tem desdobramentos lógicos, epistemológicos e políticos” (p. 354).

A frase na placa indica isso: “Meio ambiente – a preservação da natureza é responsabilidade de todos”. Realmente a prática não condiz com o discurso, pois além de passar por cima da autonomia territorial dos/as quilombolas, os parques eólicos desestruturam a região das dunas com sua implantação. O que está em questão não é a preservação da natureza, mas o uso supostamente sustentável da mesma. É como se dissessem: ‘Vamos degradar as dunas, mas não tanto. Ainda vai sobrar alguma coisa para vocês!’ As práticas desses empreendimentos realmente mostram o contrário desse suposto respeito à natureza.

A divisão natureza e cultura como proposta pelo capitalismo, além de não fazer sentido na lógica quilombola, é uma imposição de agentes externos ao modo de vida deles/as. Na biointeração quilombola, o ato de nomear a natureza, quando é feito, se dá para a defesa da mesma, para reverenciar a presença dela e para apontar a existência de algo sem o qual não se pode viver. Já na lógica capitalista é precisamente essa divisão que é usada para justificar a posse e o controle do natural, sendo o excepcionalismo humano o polo dominante da relação, portanto, há desigualdade ontológica nessa relação. Na biointeração, como colocou Matilde em várias ocasiões, a relação com a natureza é uma relação de adaptação, no sentido de um aprendizado diário, de convivência, de cuidado, de respeito e de composição da vida humana com o território. Há aqui uma igualdade ontológica, pois não há hierarquia entre a vida humana e não-humana. Ambas têm o mesmo valor ou o mesmo direito à vida e ao cuidado.

Nessa mesma ocasião do passeio pelas dunas, registramos um motor de um dos aerogeradores, que segundo João não teria mais serventia e ficaria ali como lixo na paisagem. Essa peça de maquinaria indica uma paisagem em ruínas, bem como descreveu Cardoso (2019) a partir de Anna Tsing. A presença dessa peça e dos aerogeradores indicam uma paisagem alterada, arruinada, mas que ainda vive, que ainda se impõem todos os dias aos aerogeradores:



Imagem 22 - Peça de uma torre eólica em desuso (Ozaias Rodrigues, 2022).

As belezas naturais do Cumbe não passaram despercebidas por um autor desconhecido, que em sua narrativa de 10 de fevereiro de 1898, no jornal O Jaguaribe, escreve que diante dos seus olhos estava “o gigante espetáculo de uma esplêndida e caprichosa natureza, que nos encanta a vista, e nos convida a fundas meditações” (DESCONHECIDO, 1898, p. 1). Além de ser definido como ameno e aprazível, o sítio Cumbe era o mais bem cultivado e o

melhor daquela região (DESCONHECIDO, 1898, p. 1). A fartura da comida no sítio que o autor visitou é enfatizada, bem como a hospitalidade do Senhor Abel Francisco Lopes. Ao narrar sua ida ao sítio, o autor desconhecido fala que navegaram pelo rio Jaguaribe durante duas horas, de canoa. Em sua narrativa, transborda o encantamento do autor com as belezas naturais do lugar: há um ar de paz imperturbável naquele sítio.

A força das dunas móveis, chamadas pelos/as quilombolas de morro, é descrita como um ‘assombroso espetáculo’ que engole os sítios que estão em seu caminho. Aquela fala de Márcio aponta para isso. Falar da dinâmica das dunas é a primeira quebra na narrativa extremamente harmoniosa desse autor: a natureza é bela, mas engole o que está em seu caminho. “É assim que já existe soterrado pelas areias um sítio destas paragens, outro começa ser invadido e, mais tarde, elas, terão avassalhado tudo quanto achar-se na direção de sua carreira” (DESCONHECIDO, 1898, p. 2). A agência das dunas já tinha sido observada por outras pessoas. A carta segue falando da comilança dos convivas da ocasião, dos passeios a cavalo e do descanso nas redes. Eis o relato de um turista.

A narrativa do autor desta carta, ao falar da despedida do sítio, com saudades e gratidão, remete a experiência que qualquer turista abrigado no Cumbe pode ter. Mesmo tendo chegado ao Cumbe como pesquisador, experimentei meus dias de turista, com comida farta, passeio pelo rio, pelas dunas, pelo mangue e pela praia. Mas o mangue não aparece na narrativa supracitada. Já em um relato de 25 de agosto de 1859, Freire Alemão, por exemplo, conta de suas dificuldades pelo Cumbe e região e cita o mangue e sua terra negra (DAMASCENO; CUNHA, 1961, p. 275). O cheiro sulfuroso que ele comenta do ‘lodo de mangues’ me lembrou as narrativas que ouvi sobre o mangue ser um lugar supostamente fedido. A vegetação conhecida como mangue é citada várias vezes, bem como a presença ubíqua das carnaúbas.

Em seu relato, as areias das dunas aparecem como difíceis para se andar a cavalo. Essas mesmas areias combinadas aos fortes ventos se movem constantemente, cobrem morros, uns aos outros, cobrem habitações e o que estiver pela frente (DAMASCENO; CUNHA, 1961, p. 276). Essa movimentação das dunas gera sons, toques como de guerra (DAMASCENO; CUNHA, 1961, p. 276) – o chamado toque do morro. Seja como for, as dunas encerram mistérios e histórias soterradas há muito tempo.

Assim como no mangue, é preciso saber andar nas dunas, algo que aprendi a duras penas. Freire Alemão e os que o acompanharam foram vencidos pelo movimento das dunas e pelo visto, não sabiam andar nos morros de areia. Quando foram avisados que a montanha (morro) começara a tocar, todos correram para lá, a fim de presenciar o fenômeno. Eis o relato:

Logo que nos fomos aproximando do monte sentimos um sussurro, como de tambor tocado ao longe: isto era mais de uma hora, ventava do mar e o sol era ardentíssimo: era nossa tenção subirmos ao cume do monte mas bem depressa nos convencemos que isso nos era, senão impossível, de uma grande dificuldade, porque a areia é tão fina, e tão solta, e o monte tão íngreme, que um passo que dávamos nos metíamos na areia até meia perna, e descíamos mais do que havíamos ganhado em subida; caíamos a cada momento e andávamos de gatinhas; enfim com grandes esforços, sem respirar e abafados de calor pudemos ganhar a altura de um grande cajueiro de 5 ou 6 braças de altura, que já está quase soterrado, tendo de fora só os galhos do alto da copa, mas esses mui folhudos e viçosos; nos recolhemos em baixo desses ramos esbaforidos, com grande ansiedade e dor na caixa torácica (isto digo de mim, os outros deviam sentir o mesmo) (DAMASCENO; CUNHA, 1961, p. 276-277).

O relato fala por si só: é preciso saber subir as dunas, pois elas têm agência própria, é preciso se adaptar a elas. A dinâmica das dunas impõe a nós, humanos, um outro ritmo: o da paciência, da lentidão. A pressa, nesse caso, é a pior inimiga de quem se propõe a subir esses morros. Falo por experiência própria: quando você entende o movimento da areia e o sente com os próprios pés, você passa a subir no ritmo que a areia permite. Ela impõe a sua vontade, o seu ritmo e você o segue. Devagar e sempre, nos alerta o ditado popular.

A sofreguidão da subida indica que aqueles que subiram o morro, não sabiam andar ou subir no mesmo, ou ignoravam a dinâmica das areias. Pelo que vi de outras subidas aos morros, sobretudo com estudantes que vão conhecer o Cumbe, os visitantes são os que mais sofrem na subida, pois os nativos não sofrem com isso. Por várias vezes em aulas de campo nas quais João propõe subir uma duna alta, muitos/as estudantes chegam lentamente e arfando ao topo ou chegam rápido ao topo, quase desmaiando. Aprendi com os/as quilombolas a subir nos morros sem sofrer com falta de ar, devido ao esforço físico considerável que é subir uma duna alta. Eu ia subindo e ouvindo as instruções, seguindo-as à risca.

A instalação dos parques eólicos no Cumbe se assemelha muito à descrição de Vieira (2015) sobre o parque eólico que tentou se instalar na comunidade da Malhada:

Com a garantia dos contratos de arrendamento, se forem instaladas as torres gigantescas, ninguém mais poderá pastorear o gado, construir casa, esticar cercas, plantar mandioca onde quiser. Sequer poderá caminhar ou atravessar as serras fora do circuito pré definido pelo desenho do parque eólico. Todo o espaço estará regulado pela *lei* da empresa. As torres se imporão e, juntamente com elas, suas formas de regulação e controle próprios (VIEIRA, 2015, p. 258).

A instalação do parque eólico no Cumbe, lembra perfeitamente esse cenário que Vieira (2015) descreveu, pois isso atingiu diretamente o direito de ir e vir dos comunitários. Com a possibilidade de riscos de acidentes com a fiação e as torres eólicas, o acesso às dunas pontilhadas de aerogeradores ficou restrito, inicialmente. Depois de uma mobilização judicial os/as quilombolas conseguiram firmar um TAC (Termo de Ajustamento de Conduta) que garante a entrada de pessoas nas dunas, desde que acompanhadas por pessoas da comunidade,

no sentido de que alguém deve se responsabilizar se algum acidente acontecer, como choque pelos fios enterrados ou outra coisa do tipo.

Exemplar nesse sentido, foi aquela ida às dunas e praia do Cumbe, que fiz com estudantes do curso de Geografia da UECE, em dezembro de 2022. Na ocasião, João informou que um ônibus não poderia ir com pessoas à praia, porque a CPFL não permite. Ao conversarmos com Ronaldo, por telefone, ele contou que um dos responsáveis pela liberação garantiu o acesso e que poderíamos ir. João ficou desconfiado, afinal, isso nunca tinha acontecido. Podia ir vários e vários carros levando pessoas, mas nunca ônibus. Mas naquele dia esse fato inédito aconteceu: era uma manhã de 20 de dezembro de 2022 e um ônibus repleto de estudantes acessou as dunas e praia tomadas pelo parque eólico pela primeira vez.

Testemunhar isso foi importante para entender melhor esse jogo de luta pela autonomia territorial dos/as quilombolas. Algumas coisas que aconteceram ali no Cumbe, nas quais eu estava presente, eu corria para contar a Matilde. A novidade desse fato a deixou surpresa e ter participado disso me deu uma sensação de estar no lugar certo e na hora certa. Pela tarde daquele dia fomos às compras em Aracati, eu, Matilde e Ronaldo. No percurso fomos conversando com Ronaldo sobre o ocorrido. A interpretação de Matilde acerca do ineditismo do fato foi de que a eleição do presidente Lula já estava mudando a configuração das coisas. Durante o período eleitoral de 2022, a associação quilombola do Cumbe defendeu o voto no presidente Lula, sobretudo por ver nele um governante que se preocupa com as comunidades quilombolas.

Retomando a questão do parque eólico não há como falar em energia limpa. Isso parece mais um subterfúgio capitalista para fazer sumir algumas de suas consequências danosas. Por exemplo, um ano depois em que o parque eólico foi implantando no Cumbe, a comunidade se organizou para bloquear a estrada que dava acesso ao parque, devido aos transtornos que o parque estava causando e os impactos negativos, além das irregularidades na implantação do mesmo (NASCIMENTO, 2014, p. 55). O parque eólico, bem como a carcinicultura, chegaram à comunidade afirmando que iam gerar muitos empregos e que a comunidade só seria beneficiada com suas atividades. No caso do parque eólico o discurso da necessidade de desenvolver o local foi frequente.

Pela experiência dos/as quilombolas do Cumbe, percebe-se que a palavra desenvolvimento geralmente chega por lá vindo na boca de gente de fora. Na boca de quem quer explorar o território, mas não quer cuidar dele, quer apenas se aproveitar. É um nome “bonito” para a exploração inconsequente desses empreendimentos, que serve como cortina de fumaça para iludir as pessoas, como efetivamente a fez. Percebe-se pelas falas dos/as

interlocutores/as que medo é uma palavra que representa bem o sentimento de ver o território sendo privatizado e degradado, como vemos a seguir:

O fato de existirem fios elétricos por debaixo das dunas e lagoas, de acordo com Chaves, Brannstrom e Silva (2017) cria uma atmosfera de medo nos moradores em relação ao uso do campo de dunas e das lagoas, sentimento inexistente anteriormente: “(...) a gente tem medo do risco, como eu disse, que até hoje corre o risco na comunidade de muitas lagoas que estão cheias de fios e isso amedrontou o povo, mas isso surgiu depois que eles chegaram, o parque se instalou e fizeram essa fiação (ITÃ, 2020).

O medo dos fios elétricos reduziu a frequência com que os moradores passam a frequentar as lagoas do seu território. De acordo com Garça (2020), os quilombolas requisitaram uma reunião com a empresa eólica para solicitarem que a empresa identificasse com placas quais lagoas teriam fiação. Somente após a cobrança dos quilombolas, é que uma sinalização foi instalada (figura 46). *Guaianum* (2020) afirma que: “(...) tem umas lagoas que eu não vou com medo, porque tem uma fiação que passa dentro e eles botam umas plaquinhas dizendo que não pode [...] (CASTRO, 2021, p. 247).

Portanto, esses empreendimentos interferem diretamente nas relações dos/as quilombolas com seu território, alterando de modo significativo seu cotidiano, seu modo de vida, forçando a uma adaptação dos mesmos à nova configuração territorial. Risco também é outra palavra que dá conta da possibilidade de morte que esses empreendimentos representam. Pelo que Castro (2021) aponta dos impactos nocivos dos empreendimentos, percebe-se que os/as quilombolas reagem na medida do risco e do impacto que sofrem. Foi assim com a mortandade dos caranguejos no início dos anos 2000 e foi assim quando os/as quilombolas foram impedidos/as de acessarem a praia devido ao parque eólico. Em suma, eles/as respondem à altura das ameaças à sua vida e ao seu território, como se vê a seguir:

Além do impedimento da utilização das lagoas, a empresa eólica também impediu o acesso ao mar; este caso também é exposto na fala de *Itã* (2020): “(...) no começo eles diziam que podia tudo e depois não podia nada. Aí finalizando o processo do parque, do projeto de morte, o que acontece? Os pescadores ficam impedidos de ir à praia. Aí realmente alvoroçou também (...)” (CASTRO, 2021, p. 251).

Chama atenção a interlocutora ter falado em projeto de morte, visto a eólica ser mais um empreendimento a afetar significativamente o modo de vida local. A empresa enganou os/as moradores/as, ocultando os impactos negativos de sua presença no Cumbe, apresentando apenas os supostos benefícios. O parque eólico interferiu diretamente na relação dos/as quilombolas com as dunas, as lagoas interdunares e a praia. O projeto de morte é o território que era livre sendo privatizado, sendo invadido por torres eólicas e fios elétricos, as dunas sendo compactadas e tendo sua dinâmica alterada. Mas é apenas um projeto, pois as dunas resistem, confrontam a todo instante quem teima em querer ser mais do elas, quem quer impor outro ritmo à sua dinâmica. Assim como Gaia (STENGERS, 2015) as dunas não ligam para as infraestruturas do capitalismo verde. Seu movimento é diário, enterra o que estiver pela frente;

seu avanço é incontornável, até mesmo para torres de quilos e mais quilos de ferro e concreto enterrado nas areias.

4.2. Mangue, lama, forró e caranguejos



Imagem 23 - Caranguejo xixié na palma da mão de um quilombola (Ozaias Rodrigues, 2023).

A vida nesse território invadido por empreendimentos é uma possibilidade que se cria cotidianamente. O mangue, que representa essa possibilidade de vida, abarca como metáfora esse modo de vida em específico dos/as quilombolas, sendo um símbolo central da luta dos mesmos pelo território. Tudo começa e termina no mangue. Nas várias conversas que tive com Matilde, a relação com o território explicita o cuidado, sendo a continuidade da vida possível a partir dessa relação. Há um cuidado cotidiano com esse território, cujo símbolo máximo é o mangue.

Ao mesmo tempo em que é o símbolo máximo dessa luta, é preciso falar sobre o estigma em torno do mangue. Geralmente o mangue é tido, pelo senso comum, como apenas um lugar lamacento e fedorento, o que acho ser exagero das pessoas em relação ao cheiro característico dele. O cheiro do mangue não agride o olfato, apenas aqueles muito melindrosos e afetados. Nesse sentido, Nascimento (2014), no começo de sua dissertação, afirma que a rica geografia do Cumbe

[...] contraditoriamente, foi motivo de sua discriminação por parte da população da região durante anos. Mais especificamente por ter no ecossistema manguezal a base da sua existência e sobrevivência da comunidade. Pois a ideia que a maioria das pessoas têm sobre o mangue, ainda hoje, é de um lugar nojento, fétido, cheio de mosquitos e sem importância, que, portanto, pode ser expropriado, mas que é na verdade, um santuário da vida marinha (NASCIMENTO, 2014, p. 2).

O estigma da lama, da sujeira e do suposto mal cheiro recai sobre quem trabalha no mangue, mas como defende Nascimento (2014) “[...] o manguezal é cheio de vida e garante vidas, é um verdadeiro santuário ecológico, seu cheiro combinado à sua paisagem alimenta a alma” (p. 2). Sua dissertação é um misto de crítica ambiental e intimismo, enquanto um nativo do território e justamente por isso ele consegue traduzir bem esse estigma em torno do mangue. Nas várias entrevistas, os/as interlocutores/as colocaram questões que gravitam em torno dos estigmas e preconceitos que geralmente ouvem acerca de si e de suas identidades Trago aqui a fala de um interlocutor, Zé Freire¹⁰³, sobre esses estigmas:

Estigmas e preconceitos... acho que o principal é o racismo, não tem como deixar de pautar. Aqui no Cumbe também ocorre muito do racismo ambiental, porque **como é um área de manguezal, onde a maioria é pescador, catador de caranguejo, acaba que tem essa visão mais preconceituosa dos habitantes daqui [não-quilombolas]. Eu lembro que os meus pais, meus tios falavam muito que quando eram crianças e iam para Aracati, o pessoal dizia que o pessoal do Cumbe fedia a lama... falavam muitas coisas, mas sempre associando ao local, ao rio, à lama, ao mangue e às atividades econômicas daqui. Ou seja, é um racismo mais voltado, que eles utilizavam do local, para perpetuar o preconceito. Isso acaba seguindo a lógica que tem aqui no Cumbe, que muitas pessoas acabaram adotando que o mangue não serve para nada, que o mangue não é utilizado e por isso hoje a gente tá vendo a destruição em massa do manguezal,**

¹⁰³ José Freire é graduado em História pela UNILAB - CE e um dos jovens quilombolas que transitam entre a Canavieira e o Cumbe.

para construção da carcinicultura. Acredito que parte da população da comunidade dá esse aval, esse relaxamento, justamente por conta dessas coisas que ocorreram, do mangue estar sempre associado a coisa ruim, à lama e por conta disso a profissão de catador de caranguejo acabou sendo mal vista, principalmente aqui, tanto que eu lembro que falavam muito que se eu não estudasse eu ia virar caçador de caranguejo... (Diálogo realizado em: 12/03/2021).

Não farei uso aqui e nem aplicação do conceito de racismo ambiental, preferindo comentar os fatos da forma como venho fazendo: enfatizando sobretudo a relação dos/as quilombolas com o seu território (biointeração) e as implicações dessa relação. A partir disso, relembro que comentei que na biointeração há uma igualdade ontológica entre os dois polos dessa relação - quilombolas e território. Pois bem, essa mesma biointeração que é percebida pelo olhar externo, fornece elementos que passam a ser negativados para sustentar a narrativa de que o mangue nada vale, que não é importante. O mangue tem um estatuto ontológico de menor valor para não-quilombolas que não se utilizam desse ambiente e para empreendedores capitalistas. O primeiro parágrafo da fala de Zé retrata aquilo que eu já havia pontuado sobre a distinção entre um modo de vida tradicional, pautado na biointeração, e um modo de vida moderno, que vê o território como algo a ser apropriado pelos empreendimentos. É a partir disso que eu enxergo os conflitos ontológicos no Cumbe.

A relação que os/as quilombolas do Cumbe têm com o mangue, o rio, as dunas e o território como um todo, faz parte da construção identitária dos/as mesmos/as, sendo isso utilizado também para distingui-los dos/as não-quilombolas e que nessa lógica, não protegem o território, não se importam com ele e permitem que estranhos se apropriem dele. É sintomático que os/as não-quilombolas no Cumbe tenham uma relação de repulsa com o mangue ou de indiferença, chegando a usá-lo como referência na elaboração de estigmas sobre a identidade quilombola. Nesse contexto de conflito entre modos de vida, dizer que os/as quilombolas fedem a lama é legitimar a destruição do mangue e de tudo o que estiver associado a ele; é tentar acabar com os/as próprios/as quilombolas que dependem desse território para viver, para existir.

Ao mesmo tempo em que elementos do ecossistema manguezal são usados para alimentar preconceitos contra a identidade quilombola, os mesmos elementos são visados por empreendimentos particulares, que os veem apenas como recursos a serem explorados com fins lucrativos ou como “matéria inerte, passível de ser explorada à exaustão” (COSTA, 2020, p. 205). A riqueza dos elementos naturais torna a comunidade mais visada por iniciativas predatórias e particulares, com apoio de gestões municipais de Aracati e de moradores não-quilombolas. Há aqui uma contradição: as narrativas que menosprezam o mangue e seus

elementos, na teoria, como algo que não vale nada, o superestimam na prática por se apropriar do que ele pode oferecer. Foi preciso rebaixar o mangue ontologicamente para se apropriar dele.

O menosprezo ao mangue se reflete também, como indica Zé, nas atividades como a de catador de caranguejo e de pesca, pois ao menosprezar o mangue é possível menosprezar essas atividades produtivas que são vistas como não dignas, de menor valor. Em conversa com Matilde ela confirmou que não só pessoas da comunidade, mas também professores/as da escola reproduzem o mesmo tipo de discurso, desde a sua infância. Desta forma, ao aprofundar o que já tinha dito acerca dessas questões Zé Freire diz:

Querendo ou não o ensino hoje em dia, se tiver duas páginas falando de comunidades quilombolas é muito e é sempre voltado para Zumbi, para Palmares, o que é importante também, mas acabam não buscando como são as comunidades quilombolas hoje em dia, que para muitos não existem mais. Tem gente que nem sabe que existe comunidade quilombola e ainda tem muito da visão daquela literatura que **são somente comunidades de negros que fugiram, que também não é completamente errado, mas existe, hoje estão sendo reconhecidas outros tipos de comunidades não só dos que fugiram, mas outros tipos.** **E são muitos estigmas que eles criam que é fruto da educação. Acham que todos [os quilombolas] vivem num estilo de vida de subsistência,** que [eles] têm os mesmos estigmas quando pensam nos indígenas, que tentam generalizar. Claro que existem casos e casos, mas eles tentam generalizar... aqui no Ceará são mais de 80 comunidades, reconhecidas e não-reconhecidas, **e cada uma tem seu próprio estilo, não tem como generalizar. Mas na cabeça deles todos vivem de uma forma só** (Diálogo realizado em: 12/03/2021).

O “eles” e o “acham” que Zé Freire menciona se refere tanto aos/às não-quilombolas que reproduzem os estigmas, quanto a um coletivo indefinido de pessoas que também os reproduzem. Assim, uma das formas de estigmatizar a identidade quilombola é reduzi-la a modelos cristalizados no nosso passado colonial. Generalizar comunidades quilombolas é atacar as particularidades, a generalização, a partir de um modelo estático, serve como argumento contra o reconhecimento das atuais comunidades quilombolas. É preciso conhecer Palmares, mas é preciso reconhecer os quilombos para além de Palmares, para além das fugas e para além de qualquer essencialismo identitário.

O mangue, enquanto elemento físico e simbólico altamente representativo para os/as quilombolas, foi uma das regiões do território que mais sofreu e sofre com as consequências negativas da carcicultura e privatização, como podemos ver em Castro:

Na perspectiva de Figueiredo et. al. (2006), Nogueira, Rigotto e Teixeira (2009) e Ribeiro et. al. (2014), a utilização de químicos na carcicultura, tanto para o tratamento dos tanques de camarões, quanto para conservar esse produto após a despesca, somado à utilização de fertilizantes inorgânicos e rações, torna a água desses tanques altamente poluente, pois, além de conter inúmeros componentes químicos, também possui alta taxa de matéria orgânica, resultante dos restos das rações e dos dejetos produzidos pelo camarão. Essas águas poluídas são liberadas, por diversas vezes, diretamente no rio Jaguaribe ou nas suas gamboas, resultando na morte dos animais que dependem da água do rio e do próprio mangue (CASTRO, 2021, 227).

Vê-se que o camarão foi transformado em mercadoria, como algo voltado meramente para o consumo exacerbado humano. O problema é que isso ocorre à custa do mangue e do apicum. É importante ressaltar que essa poluição que acarreta a mortandade das espécies que vivem no rio e no mangue é lenta, é processual. No Cumbe, os/as quilombolas são basicamente os primeiros a perceberem a diferença nas águas e no comportamento animal que se altera devido a essa poluição. O/a interlocutor/a identificado/a como Uçá na pesquisa de Castro (2021) afirma o seguinte:

Eu já tenho 41 anos e eu nunca tinha ouvido falar de mangue morto e nem que mangue tinha morrido. Hoje, depois da carcinicultura, a gente anda mais de 10 quilômetros e tem mangue percorrido morto, e onde tem esses 10 quilômetros de mangue percorrido morto é onde tem os esgotos dos tanques da maior carcinicultura que tem aqui no Aracati (UCÁ, 2020) (CASTRO, 2021, p. 228).

O cenário é literalmente de morte e destruição, sobretudo quando se pode presenciar isso. O mangue morto a que os/as quilombolas se referem é o da Canavieira, que pode ser avistado da ponte. Os impactos dos empreendimentos se sobrepõem, no tempo e no espaço e se espraiam ameaçando as mais diversas formas de vida. A catástrofe ou destruição aqui descrita é mais do que uma metáfora: é uma realidade, são desastres que vão se acumulando, se sucedendo. Nos primeiros anos do século XXI, essa poluição ensejou a morte dos caranguejos do mangue, como afirmou um/a interlocutor/a de Castro (2021), ao comentar sobre o produto químico chamado metabissulfito:

[...] eles descartavam isso dentro da gamboa na maré baixa e quando a maré subia, esse metabissulfito, lavava todo o ecossistema manguezal causando [um]a mortalidade muito grande de caranguejo, [de] tipo, você passar três anos sem encontrar um caranguejo nessa área de manguezal (ARATU, 2020).
O metabissulfito afetou diretamente o cotidiano do território quilombola do Cumbe, causando a mortandade de diversos animais do mangue. De acordo com Nogueira, Rigotto e Teixeira (2009), este produto químico afetou, especialmente, a população de caranguejo, reduzindo-a consideravelmente. Devido a este fato, os quilombolas atentaram para o quão perigoso pode ser este produto para a vida do seu território e sua própria subsistência (CASTRO, 2021, p. 228).

O conhecimento empírico que esses quilombolas possuem do seu território é tão grande que qualquer mudança na paisagem é percebida, sobretudo se algo do tipo, como uma mortandade de caranguejo, ocorre e o que pode ter levado a isso é objeto de especulações. Em junho de 2023, por exemplo, peixes e tartarugas apareceram mortas pela praia do Cumbe. Quando esse tipo de coisa acontece, teorias são testadas, fotos são tiradas, vídeos são gravados e divulgados nas redes sociais e aplicativos de comunicação. A morte de componentes do território é sempre documentada, divulgada e/ou denunciada pelos/as quilombolas. Aliado a esse conhecimento empírico, os/as quilombolas buscam informações em sites especializados em temáticas de pesca, mangue, mar, consultam órgãos públicos e pesquisam em trabalhos

acadêmicos as respostas para melhor compreender seu território e as mudanças pelas quais ele passa.

Importante apontar que o referido produto químico é utilizado para matar e conservar o camarão, através de um choque térmico, para poder ser comercializado. Portanto, esse produto, associado ao gelo em seu uso, realmente serve à morte de pescados de pequeno porte para serem comercializados e até dos que não serão comercializados. Essa destruição química é apontada por *Uçá* (CASTRO, 2021) da seguinte forma:

(...) com as despescas que muitas vezes eles faziam, jogava esse “metabissulfito”, poluía e matava os peixes, a gente via nas despescas muito dos peixes mortos, então assim, já é uma poluição para as águas, para os animais que ali habitam nela, pros seres vivos e assim, destruição aqui para a gente, porque a gente se alimenta de tudo o que cresce e nasce ali naquelas águas (*UÇÁ*, 2020).

[...]

Após observarem a extensão de mangue morto e a mortandade de animais, principalmente o desaparecimento do caranguejo, muitos quilombolas decidiram ir à luta para barrar essa poluição da água pela carcinicultura (CASTRO, 2021, p. 229).

A destruição da vida não-humana é generalizada por esses empreendimentos. Nesse contexto local, todas as vidas são passíveis de serem mortas e prejudicadas pela sanha irresponsável do capital. É percebendo as mudanças no território, que quilombolas agem para refrear a morte do mesmo. Além disso, a partir das narrativas que ouvi em campo e da leitura de Castro (2021) é perceptível que a vinda da carcinicultura não somente estimulou o conflito interno, como foi o empreendimento que mais colocou em risco a vida do território e dos/as quilombolas. À medida que a carcinicultura ia se expandindo, a vida no território deu sinais de que estava sendo destruída aos poucos, como narra um/a interlocutor/a:

[...] eu me lembro que nos anos 2000 nós tivemos uma mortandade de caranguejo, passamos dois anos sem caranguejo. Então, os meninos quando chegavam com caranguejo em casa, o caranguejo já chegava leso e morrendo. Isso foi desesperador. Foi o primeiro grito que a gente deu, que eu me lembro de mobilização foi essa, da mortalidade do caranguejo (...). Eles [os carcinicultores] faziam todo esse choque com esse metabissulfito, esse produto químico e aquela água eles não tinham uma preocupação de tratar e jogava diretamente nas gamboas (...) tomou uma proporção que veio colocar dois anos sem caranguejo, aquela química invadindo toda a moradia dos caranguejos, peixe e tudo, que foi uma coisa assim absurda, que vivemos (*ITÃ*, 2020) (CASTRO, 2021, p. 230).

Essa fala é contundente em sua denúncia. Foi preciso dar um grito, reagir, dar um basta à causa dessa mortandade. Hoje em dia o cenário mudou um pouco, tendo em vista que a cata segue acontecendo e os caranguejos estão saudáveis ou mais adaptados ao ambiente aquático alterado. Várias vezes, por exemplo, vi Niltinho¹⁰⁴ voltar do mangue com um saco cheio de caranguejos. Caranguejos vivos, inquietos, que são comercializados não para o luxo do paladar

¹⁰⁴ Wilton é pescador, caranguejeiro, pai, casado, avô e gosta bastante de ficar em casa, de conversar com os amigos, cuidar dos seus pássaros e fazer artesanato com madeira, fabricando móveis.

de muitos, mas para manter a vida dos/as quilombolas que cuidam do mangue. Por isso que a cata do caranguejo pelos/as quilombolas é uma relação de troca, pois implica no cuidado, na manutenção da vida do mangue, diferentemente da predação da carcinicultura que só retira do território e o destrói, devolvendo a ele apenas morte e poluição.

Para reforçar isso trago o relato de Sônia que faz uma distinção entre a morte de mariscos e caranguejos devido a causas naturais e outra devido à ação humana:

Naquela parte do rio, na Canavieira, a gente ia tirar sururu lá. Tinha muito sururu ali, grande. Agora a gente tá tirando lá de Aracati, porque os daqui estão miudozinhos; os de lá estão maiores. Se tu já passou por aquela ponte grande... Os meninos estão tirando dali agora, que é lá pra banda de Fortaleza. Vão por aqui de madrugada, embarcados até lá; é longe. **Aqui no rio tem muito, é bem miudozinhos [sururu]. Naquele dia da festa do mangue eu fui procurar e não tirei porque tava tudo pequeno. Estão miúdos porque no inverno eles morrem tudinho. Se botar água doce eles morrem tudinho, ostra, morre búzio, morre sururu. Eles só vivem na água salgada, aí quando chega água doce eles morrem. [...] O caranguejo, o aratu e o siri só morrem por causa dos produtos. Na gamboa eles botam um negócio pra matar o camarão, bota um veneno e aí despejam na gamboa. Morre sururu, peixe o que tiver na água morre. Pra matar, porque eles ficam pulando dentro das basquetas. Dão um choque neles, aí eles ficam assim, tudo duro. É na despesca, que eles colocam numas caixas térmicas, daquelas ali. Bota a água dentro e bota esse negócio. Aí o camarão morre, que é pra botar nas basquetas para vender. Joga pra dentro do rio, aí morre tudo. Os peixes é tudo morrendo, aquelas moreias grandes, pacamã... os caranguejos, diz que o mangue morreu por causa dessa água.** Naqueles viveiros grandes de Expedito, que tem muito viveiro, aí eles soltam pra dentro do rio. **Diz que o mangue morre todinho por causa desses venenos.**

Quando teve aquela morte dos caranguejos, eles ficaram tudo duros assim. E o mangue pra acolá morreu todinho. **Do mesmo jeito que os camarões morrem, os caranguejos ficam tudo duros.** Do jeito que eles morrem ficam duros. Como se tivessem levado um choque assim. É ruim isso, que os caranguejos ficam mais difíceis. **Nunca vi mangue morrer, era tudo verdinho, agora não. Morre tudo.** Quando eu era mais nova, meus meninos tiravam caranguejo também, pra ajudar meu marido (Diálogo realizado em: 25/12/22).

Ela comenta sobre dois tipos de morte, uma provocada pela contaminação da água com produtos químicos e outra por uma ação cíclica natural, que mais à frente será tratada em detalhes e que foi notícia em algumas mídias digitais, no começo de 2023. O ciclo natural que causa morte não se impede, apenas se respeita e se adapta. Já o ciclo do capital que produz morte deve ser evitado, combatido. O conhecimento que possuem do território permite, entre outras coisas, que os/as quilombolas decifrem as causas e o caráter da morte dos elementos do território. Se é um ciclo natural, eles/as sabem que é; se é devido à ação humana, eles/as sabem que é. Por esse relato e pelo de Ana Paula, que complementou as informações de Sônia, a água doce mata os mariscos, apenas. Os peixes migram para o mar e os caranguejos se escondem para trocar a carapaça, é a época na qual eles crescem.

Deixando um pouco de lado essa discussão, comento aqui uma experiência que tive no mangue. Entre outras coisas, tive que aprender a andar no mangue, sobretudo na ocasião em

que eu e alguns/mas quilombolas fomos recolher lixo do mangue. João explicou que boa parte do lixo chega ao mangue pelo movimento das águas. Era dia 5 de junho de 2023, dia mundial do meio ambiente e a atividade proposta era limpar o mangue. Lembro, inclusive, que no dia anterior Matilde me contou suas impressões sobre as aulas de campo que conduziu. Algo que ela enfatizou foi o fato de que muitas pessoas de fora, como professores/as e estudantes da educação básica e do ensino superior, se aproximam mais da comunidade por seu viés de luta ambiental, do que pela luta quilombola, como se quisessem apenas ouvir o lado ‘ambientalista’ dos/as quilombolas e como se ambas as coisas não estivessem necessariamente vinculadas.

Na ocasião dessa limpeza aprendi a andar no mangue¹⁰⁵. Fomos de barco até uma parte de uma gamboa, ancoramos numa margem e pisamos naquele chão úmido, repleto de caranguejos pequenos. Eu estava de botas brancas, que me foram emprestadas para a ocasião. Assim que comecei a pisar, meus pés afundaram e afundaram bastante, a ponto de mal conseguir andar. Fiquei ali me forçando a sair do canto e quase caí. Foi quando as pessoas que estavam lá viram meu impasse e aflição e disseram: “Ah, o Ozaias não sabe a manha (o jeito)”. E eu perguntei: “Como é?”. “Você pisa nos galhos, nesses secos que estão no chão”, “Tem que saber onde pisar”. E realmente aquilo funcionou. ‘Tem que saber onde pisar e como pisar’. Eis a manha, pois o solo fica mais estável nas áreas onde tem mais galhos secos e próximo às árvores e suas raízes.

Lá nos dividimos em três grupos. Fiquei com Elen e Matilde. Eu ia observando o solo e ouvindo as instruções de Matilde. Depois que vi Elen usar um galho grande de mangue para ajudá-la a andar e se equilibrar, resolvi fazer o mesmo. Improvisei uma bengala de mangue e isso facilitou muito o deslocamento. Naquele dia tiramos, relativamente, pouco lixo, algo em torno de dez sacas de nylon. Digo relativamente pouco, porque Matilde afirmou que na primeira vez em que juntaram lixo do mangue o trabalho foi bem mais árduo, demorou mais e resultou em dezenas de sacos cheios. Depois dessa experiência posso dizer que sei a manha para andar no mangue, da mesma forma que aprendi a manha para subir as dunas sem perder o fôlego.

Para falar de caranguejo, preciso falar no Buraco do Guaiamum, esse espaço de lazer no Cumbe, de propriedade de João Paulo, um dos irmãos de Ronaldo e Ana Paula. A primeira vez em que ouvi alguém dizer o nome do espaço, lá em fevereiro de 2022, achei muito estranho,

¹⁰⁵ Pereira (2021) fala, em seu ensaio visual, sobre o conhecimento necessário para se andar no mangue da seguinte forma: “A presente narrativa visual busca se aproximar dos mangues do Delta do Parnaíba a partir das caminhadas dos catadores de caranguejos em seus cotidianos de trabalho. A ideia é mostrar como o simples ato de caminhar no mangue compreende um conhecimento complexo a respeito dos manguezais, dos caranguejos e várias outras formas de vida” (p. 341). Portanto, para se caminhar no mangue é preciso conhecer o mangue, suas particularidades, é preciso aprender a lidar com elas. O ato de caminhar no mangue não é simples, mas é complexo, envolve acuidade visual e reeducação corporal, “requer cuidado e atenção” (PEREIRA, 2021, p. 344).

afinal, eu nem sabia o que era um guaiamum e nem porque tinha um buraco com esse nome. Já na minha vivência de campo em dezembro de 2022, pude entender, finalmente, o sentido do nome que representa esse espaço de lazer, que tem local para jogar bola, para dançar forró, banheiros e cozinha que serve comida e bebida. Guaiamum é uma espécie de caranguejo e como todos os caranguejos fazem, ele gosta de um buraco para se esconder, para morar. No Cumbe as espécies conhecidas são o aratu, o chichié, o uçá (chamado comumente de caranguejo), o siri, o chama-maré ou tesoureiro, o maria-farinha, o guaçá e o guaiamum – esse último sendo um dos mais grandes e irascível.

Quando estava saindo do Cumbe na minha segunda ida, no dia 02 de janeiro de 2023, Ronaldo me explicou a história de João Paulo e como a referência ao guaiamum reflete a sua forma de ganhar sua renda. O Buraco do Guaiamum é uma das opções de lazer no Cumbe e lá, ao longo do ano, ocorrem festas ao som do bom e velho forró nordestino. Seja no Buraco ou nas ruas da comunidade, sempre há um forró tocando nas noites - atualmente o forró compartilha a preferência local com o piseiro. A experiência desse lazer ao som do forró me estimulou, inclusive, a rever minhas habilidades de dança. No Cumbe foi que descobri que eu não sabia dançar forró, mesmo tendo passado a vida toda ouvindo forró de forma compulsória, por causa dos vizinhos que colocavam som alto. Mas dançar forró e ouvir forró, são coisas diferentes.

Ouvir as músicas e dançar são aspectos diferentes do forró, que na minha vida sempre estiveram dissociados. Em fevereiro de 2022, quando vi aquele povo todo dançando forró, com desenvoltura e quadril requebrando sem parar, me senti completamente deslocado. Não sabia dançar aquilo e quando tentei, falhei miseravelmente. Me senti excluído daquela diversão e decidi, em minha segunda ida a campo, ver vídeos no Youtube para aprender a dançar forró. Deu certo, minimamente. Estando um pouco alcoolizado o forró sai de forma natural, como se eu fizesse aquilo há anos, mas sem álcool fica um pouco mais difícil e isso não acontece só comigo. Há nativos que têm a mesma dificuldade. A socialidade do lazer no Cumbe é atravessada diretamente pelo forró, pela música, pela dança e pela cerveja.

A preferência pelo forró e pelo piseiro se manifestava também nas vezes em que eu e alguns amigos quilombolas nos aventurávamos a cantar no karaokê. Fazíamos isso após alguma reunião no prédio da associação ou na ocasião de algum aniversário. Ligávamos a caixa de som, o microfone e colocávamos o karaokê para tocar. Nos revezávamos entre as músicas, de forma individual e às vezes, compartilhávamos trechos da mesma música. Cantávamos de tudo um pouco, mas as nossas preferências giraram em torno de sucessos do piseiro, dos anos 2022 e 2023, e de bandas de forró como Calcinha Preta, Forrozão Tropykália, Aviões do Forró, Limão

com Mel e outras. O forró faz parte das festas no Cumbe e as festas são uma característica fundamental para se entender o Cumbe, logo, tem-se que se envolver com o forró para se envolver na socialidade local.

Voltando ao assunto dos caranguejos. Quando vou ao rio, gosto muito de tentar pegar os chichié pequenos que surgem dos buracos na areia, à margem do rio. Fiz isso nas vezes em que fui lá com interlocutores/as, como se deu no dia 7 de junho de 2023. Meus amigos foram se banhar no rio, mas eu preferi ficar na areia, na companhia dos caranguejos. Me sentei na areia e me atentei ao movimento das patas deles, o que acho engraçado, curioso, pois parecem que estão chamando a gente ou dando tchau, a meu ver. Eles movimentam a pata maior para cima e para baixo e parecem também fazer movimentos circulares com ela. Certa vez Matilde me disse que esse movimento é como uma coreografia, uma dança, para ela. Difícil saber o que significa aquele movimento para os caranguejos, mas os humanos têm várias interpretações para isso. Se faço um mínimo de movimento brusco, os que estão fora dos buracos rapidamente se escondem. Depois vão saindo timidamente, desconfiados.

Essa experiência com caranguejos, que acho engraçada, me lembra um aspecto do crescimento deles, que Everardo¹⁰⁶ compartilhou comigo. Ao ouvir aquelas informações sobre os caranguejos fiquei encantado com a descrição de Everardo. Ele começou a entrevista comentando sobre a questão da migração dos/as quilombolas para cata de caranguejos, mariscos e pesca no Rio Grande do Norte:

Agora eu tô indo para casa da minha irmã, no Rio Grande do Norte, porque aqui tá mais ruim [para pescar], devido à água doce. Acabou mais o búzio e a pesca do caranguejo fica mais difícil, porque o mangue fica cheio d'água e ninguém consegue pegar. Eu vou pra lá, que lá é melhor, que lá é o mar, que seca e enche, seca e enche. Eu tiro numa praia lá em Grossos, os búzios. Os caranguejos não dá pra tirar também porque tá alagado, cheio d'água. Aí nós estamos participando [da mariscagem] dos búzios. Eu, meus irmãos, meu cunhado... tem uma família aqui que tá indo pra lá também, que trabalham lá também. Era o sururu, agora parou porque morreu devido à água doce. Eles estão pra lá, uma família também, lá onde nós estamos. Que lá não adoça nada, eles estão trabalhando lá e tá dando bastante búzio. O trabalho é melhor do que aqui, mas eles vão voltar pra cá, quando a água começar a salgar, vão voltar. Para nós, aqui adoça por causa do inverno, quando pega um inverno chuvoso, mas não são todos os invernos que adoça a água. A gente sempre trabalha aqui. Eu trabalhei muito no Rio Grande do Norte, só quando a pesca aqui tava ruim pra caranguejo, aí eu viajava com meu pai e meus irmãos. Era um grupo, que ia de carro, o cara levava nós, era de Fortaleza (Diálogo realizado em: 28/04/23).

Com muita água no rio não dá para fazer a cata e os mariscos morrem. No período de inverno, primeiro semestre do ano, o rio adoça devido às chuvas, quando as mesmas são abundantes. Como no mar a água já é salgada, mesmo que chova, a água continua salgada e os

¹⁰⁶ Everardo dos Santos é pescador, tendo começado a pescar desde os dez anos de idade. O negócio dele é pescar direto, como me disse, além de ser um hábil dançarino e frequentador assíduo das festas no Cumbe.

mariscos continuam vivos, por isso eles/as migram para cidades no Rio Grande do Norte onde o marisco dá na praia. Homens também trabalham mariscando, além da pesca e da cata de caranguejo. Everardo dá mais detalhes sobre a questão e fala do encantamento dos caranguejos:

Quando não adoça, a gente fica por aqui mesmo. Quando os caranguejos ficam mais fracos, a gente vai pra Rio Grande, porque lá é melhor, o caranguejo é maior. Aqui é assim, toda vida foi assim, é por época. Quando chega o inverno, fracassa porque o caranguejo se encanta, desaparece. Quando é no verão, ele troca de casco. Tipo agora, nós estamos no inverno, vai sair a fornada deles, pra fora, que eles estão tudo dentro dos buracos, das casas deles. Enche de folha pra trocar de casco. Ele amolece o casco todinho, vira um leite o casco dele. O leite dele vai amolecendo o casco. O casco sai por si e ele cresce mais quando troca de casco. Por isso que agora tá ruim por causa disso. Mas vai melhorar no verão, que eles vão sair mais. Eles desencantam tudinho; agora mesmo tá ruim por causa disso. Não é só a água, é porque ele tá desaparecido. Eles aparecem de noite, toda noite procurando uns cantos mais altos, para fazer os buracos deles e trocar de casco. A troca de casco é o que a gente chama de encantamento deles. Aqui, quando chega essa época é assim, é do mesmo jeito em todos os cantos em que a gente vai, é a mesma coisa.

O menino aí, que tava indo pra Paraíba, João Paulo, ele trazia bastante caranguejo, só que agora, como eles estão dessa forma que eu tô falando, ele traz bem pouquinho. **Eles estão todos encantados, para depois aparecer duma vez só. Aí quando aparecem vem muito, ele traz muito, umas carradas, ele compra. Porque tem os momentos deles, de desaparecerem, não é assim direto não.** Agora, a gente vai pro Rio Grande do Norte, em Guamaré, ano passado e agora, é uma cidade que a gente sempre vai pra lá. Vai um bocado de gente aqui do Cumbe, não vai só eu não. **Em Grossos a gente vai pra casa da minha irmã, lá também tem caranguejo, mas agora tá meio ruim, mas vai melhorar do mesmo jeito. É em todos os mangues, eles vão aparecer depois bastante, quando parar de chover, enquanto tiver chovendo assim eles não sai não. Só sai depois que para o chuveiro. O mangue, ele fica duro, mas agora como tem bastante água a gente atola muito. A gente só não atola mesmo, porque a gente entra no mangue e só fica até aqui nas pernas [aponta para a panturrilha, mais ou menos]. Isso acontece porque o mangue tá muito mole. Quando é verão, que tem bastante sol e não tem chuva, o mangue fica bem durinho, aí eles saem para fora** (Diálogo realizado em: 28/04/23).

Como já tinha comentado, quando ouvi esses detalhes do encantamento dos caranguejos, termo usado pelos catadores para esse processo, eu que fiquei encantado, pela riqueza de detalhes, pela precisão descritiva daquele conhecimento tão vivo (saber orgânico), um conhecimento que só é possível numa relação biointerativa. A meu ver, esse tipo de conhecimento, fruto da observação cotidiana e da relação com o território, pode ser associado à ciência do concreto, como descrita por Claude Lévi-Strauss no primeiro capítulo de *O pensamento selvagem* (1976). Se tomarmos como exemplo uma certa tradição oral africana, enquanto uma forma de ser, estar e conhecer o mundo, o conhecimento biointerativo é uma ciência da vida, que favorece ela ou está a serviço da mesma (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 175).

Logo, o conhecimento do e sobre o mundo e seus componentes é uma ciência em si (HAMPATÉ BÂ, 2010). A narrativa do encantamento é a descrição dos caranguejeiros sobre o ciclo biológico de crescimento desse crustáceo. Vemos que os buracos não são apenas buracos, mas são casas, são abrigos para eles. É onde crescem e se protegem. Everardo é categórico em

afirmar que ‘tá ruim, mas vai melhorar’, porque já viu aquele ciclo várias vezes e entende que tem o momento de o catador esperar e do caranguejo crescer, ou seja, um dia da caça, outro do caçador. Além disso, ele narra algo curioso quando fala dos pescadores potiguarês:

Lá em Rio Grande do Norte, na casa da minha irmã, tem Guamaré, Grossos, Porto do mangue, **esses lugares aí a gente anda tudinho, pra pegar caranguejo. Antes andava mais, agora parei mais, era eu, meu pai, meus irmãos, não estão indo mais.** Daqui, os meus amigos ali de baixo, que moram perto de Ude ali, eles vão tudinho. Cada qual em um carro e vão. Ontem, foi um amigo meu, Lafim, foi pra Timbau, **que aqui já não tem, porque tá escondido, não tá saindo agora. O pessoal de lá não pega caranguejo, eles só pescam peixe e camarão, no rio. Eles não pegam caranguejo, só quem pega somos nós daqui que vamos pra lá. Eles não pescam caranguejo. Eles pescam no rio, tainha, essas coisas, mas caranguejo não. A gente que vai pra lá pega. Lá eles não gostam de trabalhar, não gostam de ganhar dinheiro, porque lá dá pra ganhar de todo jeito. Tem muito peixe, tem caranguejo, do mesmo que tem aqui, tem ostra, búzio, tem tudo, mas só que eles não pegam.** Eu tenho um irmão que trabalha lá, mora lá. Ele começou a pegar caranguejo com nós, só que agora ele não pega mais. Mora lá, tem família lá, é uma vez perdida que ele vai. **O trabalho dele é só pescar de tarrafa.** A minha juventude mesmo foi pescar e trabalhar em labirinto. A minha mãe, toda vida botou nós pra trabalhar em labirinto quando chegava da pesca (Diálogo realizado em: 28/04/23).

O fato de nas cidades citadas os/as nativos/as não catarem caranguejo me surpreendeu. Essa diferença percebida por Everardo foi formulada nas expressões ‘não gostam de trabalhar’ e ‘não gostam de ganhar dinheiro’. Penso que não seja precisamente isso, mas o fato de que lá a cultura da pesca é predominante e a da cata de caranguejo inexistente, simples assim. Mesmo que os/as quilombolas do Cumbe tentem ensinar os nativos de lá a catar, isso é uma prática estranha àquela cultura pesqueira, que desenvolveu outra relação com o mangue e o rio. Apresentei esse ponto de vista a Niltinho, que passou também muito tempo indo ao Rio Grande catar caranguejo e ele confirmou isso. Lá a pesca é farta e o suficiente para os/as pescadores/as. Minha impressão dos relatos que ouvi é de que isso é o fator principal para pescadores/as potiguar não desenvolverem a cultura da cata nas cidades citadas.

Porém, há casos e casos, pois em dada conversa com Niltinho ele me informou que caranguejeiros do Rio Grande do Norte ensinaram os do Cumbe duas técnicas de cata: a do ramo e a da redinha. Tradicionalmente, no Cumbe se usa a braçada e só depois que essas duas técnicas chegaram por influência potiguar. A redinha não é bem vista por muitos caranguejeiros, devido a seu potencial danoso ao mangue e aos caranguejos, tanto que foi proibida como informam (TEIXEIRA, et. al. 2017, p. 372). A de ramo precisa da ação dos ventos para ter sua eficácia, como me explicou Niltinho. Ela não é fácil, pois é preciso “enganar” o caranguejo, que é bicho desconfiado.

De qualquer forma, para catar caranguejo, seja com que técnica for, é preciso aprendizado, observação, prática, conhecimento das condições climáticas e do comportamento de cada espécie de caranguejo, pois o guaiamum não se pega do mesmo jeito que se pega um

aratu. Cada espécie de caranguejo é mais fácil de ser pegue por certas técnicas, em certas condições climáticas, em certos períodos do dia e em certos instrumentos, como o ramo ou a ratoeira. O caranguejeiro leva uma bolsa feita de saco de náilon para botar os caranguejos que pega. Vai bem paramentado, com calça, camisa de manga longa, de preferência, um chapéu, botas e sacola. Uma discussão profícua sobre o trabalho da cata de caranguejos no Cumbe pode ser vista em Teixeira et. al. (2017).

Por fim, algo que vejo como simbólico da agência do mangue foi o que ocorreu no dia 14 de junho de 2023, em uma das atividades físicas cotidianas que eu e Tia Simoa fazíamos. Algumas vezes fazíamos corrida com caminhada, para manter o corpo em movimento, longe do sedentarismo. Outras vezes ela sugeria que pedalássemos e assim fizemos na referida data. Saímos do Cumbe e chegamos à Canavieira. Atravessamos a ponte sobre um dos braços do Jaguaribe, onde fica o chamado mangue morto da Canavieira. Mal passamos pela ponte e Tia Simoa exclamou: “*Olha, o mangue tá renovando!*” Olhei para ambos os lados e realmente vi algumas árvores de mangue com bastante verde, sobretudo as que estão bem próximas da margem.

Fiquei contente em ver aquilo, assim como ela. Aquele verde ali era recente, pois estávamos acostumados a passar pela ponte e só ver um cemitério cinzento de árvores de mangue. Tia Simoa associou aquilo às chuvas daquele primeiro semestre. Fomos passando pela ponte e percebi que em outros locais daquela área havia mais verde surgindo, timidamente, mas mostrando sua presença no meio daquele cinza todo. Um verde que surgia ali e acolá. Andar de bicicleta permitiu que passássemos por ali nos atentando mais à paisagem em ruínas, ruínas das quais brota agora o verde. O mangue, a meu ver, é a maior representação da possibilidade da vida no Cumbe e de sua continuidade.

4.3. Camarões, rio e água



Imagem 24 - Vista de uma gamboa e do mangue a partir de um barco (Ozaias Rodrigues, 2022).

Camarão representa aqui a carcinicultura, ao mesmo tempo em que é uma iguaria muito apreciada localmente. À chegada e avanço da carcinicultura, que ensejou o conflito que implicou numa divisão na comunidade, somasse o parque eólico na produção desses conflitos, como narra Lidiane: “Muitos conflitos com a comunidade. Os carcinicultores botam a comunidade contra a comunidade. É uns querendo matar os outros. Pelo menos uma minoria tá tentando para não acabar com toda a comunidade” (NASCIMENTO, 2014, p. 72). O relato de Lidiane se soma a outros que indicam

[...] as estratégias utilizadas pelos grupos econômicos, que chegam às comunidades e os meios que lançam mão para enfraquecer as lutas que surgem com a privatização do território comunitário. Como também nos mostra a vida comunitária sendo regulada pelas atividades da carcinicultura e dos parques de energia eólica. O cercamento dos caminhos que antes eram livres e que hoje estão cercados, ou que, para continuar usando tem que ter permissão das empresas para andar neles. A existência de conflitos entre pessoas da mesma comunidade. Ou seja, pescadores/as contra pescadores/as nos dão elementos suficientes para compreendermos a gravidade dos conflitos entre os grupos que fazem resistências às atividades econômicas e aqueles que defendem essas atividades (NASCIMENTO, 2014, p. 73).

Dessa forma, o conflito interno é produzido e estimulado, em grande parte, por agentes externos à comunidade. Exemplar nesse sentido foi uma fala que João fez numa certa reunião, em 2023: “A ação dos governos municipais é fortalecer os não-quilombolas”, por oposição a isso, enfraquecer os/as quilombolas. Entre a falência anterior da carcinicultura devido à presença de um vírus, que causava a chamada mancha branca nos camarões, e a alteração da água, tornando-a mais salina do que o que deveria ser, os efeitos nocivos da carcinicultura são bem colocados por Nascimento (2014) nos seguintes termos:

A carcinicultura ou criação de camarão em cativeiro chega ao Cumbe em 1996, depois de ter destruído os manguezais do Equador e deixado centenas de pescadores/as artesanais sem seus meios de vida, essa atividade migra para o Brasil, para o Ceará e mais precisamente para o Cumbe. Chegam com um discurso de “desenvolvimento”, “progresso” e “emprego para todos”.

[...]

No início os/[as] pescadores/as não tinham nenhum conhecimento do que essa atividade havia causado por onde passou. Parte da comunidade foi iludida com as falsas promessas de melhorias de vida e de implementação de políticas públicas, que dessem conta das necessidades que a comunidade possuía, assim acreditavam que abandonar suas atividades tradicionais no manguezal para trabalhar no desmatamento do mangue, não traria como consequência a morte de toda forma de vida existente nesse ecossistema conhecido como berçário da vida. Ao mesmo tempo em que os empresários responsabilizam os próprios pescadores/as pelos danos causados pela degradação do ecossistema em troca de um lugar de trabalho nas fazendas de camarão (PORTO, 2013) (NASCIMENTO, 2014, p. 50).

Interessante apontar que Nascimento (2014) vai além da denúncia ambiental, quando enfatiza o caráter de desagregação social de empreendimentos como a carcinicultura no Cumbe. Ele comenta que parte dos que compraram a ideia do empreendimento, passaram a defender seus empregos e se contrapor aos/às trabalhadores/as do mangue. Já havia ali uma certa divisão

na comunidade a partir dessa diversificação de trabalhos, porém a questão é a degradação que afetou/afeta a atividade daqueles que dependem do mangue. A carcinicultura afetou sobretudo o mangue e os/as trabalhadores/as do mesmo tiveram que fazer frente a isso. Como ele bem coloca:

A partir de então começava um conflito que vem até hoje: pescadores/as do mangue contra pescadores/as que trabalham nas fazendas de camarão. [...] Foi a partir destes conflitos que percebi que começava uma longa e árdua caminhada pela defesa das formas de vida dos/[as] pescadores/as do mangue do Cumbe, na defesa de todas as formas de vida presentes no território tradicional. No início não foi nada fácil, começamos logo criando inimizade dentro da própria comunidade e até hoje não temos o apoio da maioria das pessoas que são do Cumbe. Uma parte das pessoas que trabalham nas fazendas de camarão acha que nós somos contra o desenvolvimento e não queremos o bem da comunidade (NASCIMENTO, 2014, p. 50-51).

Por essa narrativa, entendemos que a vida só faz sentido para os/as quilombolas quando se pensa nas vidas humanas e não-humanas. Pode-se dizer que foi a partir dessa divisão gerada pela adesão ou não à carcinicultura que se iniciaram os primeiros conflitos no Cumbe, no sentido de divisões internas consideráveis. Utilizo largamente Nascimento (2014) pelo valor etnográfico de seus apontamentos, pois enquanto nativo que esteve diretamente envolvido nesses conflitos, ele nos mostra de uma perspectiva privilegiada como os mesmos se desenrolaram. Nascimento (2014) ainda comenta que foi a partir da resistência à carcinicultura que começou a receber ameaças de morte e ouvir que a pesca no mangue era algo atrasado (p. 51).

Essa é a face do desenvolvimento que define como atrasado tudo aquilo que não lhe serve. É nesse sentido que proponho entendermos os conflitos no Cumbe a partir do par tradicional/moderno, pois todas as informações que ouvi em campo indicam que os conflitos podem ser lidos dessa forma. Quando os ‘modernos’, os/as não-quilombolas, dizem que os/as quilombolas querem voltar à escravidão, eles os/as estão definindo como atrasados/as e que lá é o lugar deles/as. Quando dizem que os/as mesmos tinham que morar em casas de taipa e não de alvenaria, para serem quilombolas de verdade, eles/as os estão chamando de atrasados/as e reproduzindo estigmas. Quando dizem que eles/as devem ser pobres e não ter uma boa renda e escolaridade, esses modernos os colocam no lugar do atraso, da miséria. Na verdade, atrasada é a concepção que os/as opositores/as dos/as quilombolas têm de quilombo.

As duas associações encenam na prática essa oposição, como comenta Castro (2021):

[...] mesmo nas comunidades tradicionais, nem sempre todos os habitantes têm a mesma relação com o território e os bens naturais nele contidos, podendo alguns moradores concordarem com a visão capitalista. No caso do Cumbe, devido existir divergências entre quilombolas e os outros moradores da comunidade, que não se reconhecem quilombolas, foram criadas duas associações comunitárias: a Associação Quilombola do Cumbe, que não compactua com a forma capitalista de se relacionar com a natureza e luta contra os empreendimentos que degradam o território; e a

Associação de Moradores do Cumbe e Canavieira, que muitas vezes concordam com a visão capitalista e são a favor dos empreendimentos” (CASTRO, 2021, p. 24).

Discordo do “muitas vezes concordam com a visão capitalista”, pois essa associação surge exatamente para ensinar os empreendimentos capitalistas e sua continuidade no território. Além disso, suponho que a junção entre moradores do Cumbe e da Canavieira na AMCC se relacione com o que Ronaldo me contou em uma de nossas conversas a caminho de Aracati. Ronaldo comentou que quando os/as moradores/as do Cumbe fizeram as mobilizações para autodefinição quilombola, convidaram os/as moradores da Canavieira para o ato e para se associarem, tendo em vista serem comunidades irmãs, como ele falou. Não só porque são próximas geograficamente, mas porque essa proximidade é também econômica, cultural e de parentesco. As relações sociais entre essas duas comunidades são de longa data. Dessa forma, se naquele momento não conseguiram juntar as duas comunidades, é porque provavelmente já havia divergência e conflitos.

Nessa dualidade, há o desenvolvido e o subdesenvolvido. Esse discurso chega ao Cumbe com a carcini-cultura. Quando dos conflitos com a CAGECE a comunidade ainda tinha concordância geral na luta contra essa empresa. Havia uma certa coesão social contra a CAGECE naquele período. Mas quando a carcini-cultura chegou o cenário mudou, como aponta Castro (2021) a partir da fala de um/a interlocutor/a identificado/a como *Uçá*:

Além disso, foi impetrada uma narrativa de desvalorização das atividades tradicionais da comunidade, propagando que a comunidade era subdesenvolvida, e, portanto, precisava se desenvolver. Nesse discurso criado, convenientemente articulado, a pesca artesanal, a mariscagem, a cata de caranguejo e as demais atividades realizadas pela comunidade, que garantiam a tanto tempo o sustento da comunidade, eram antiquadas: Acontecia aquela história do dividir para dominar, aquela história: “Oh, tu vem trabalhar para mim que aqui tu vai ganhar mais, a pesca de vocês já está atrasada, não dá mais, que é sofrimento [...] e muitas pessoas ficaram deslumbradas com isso e foi onde começou a divisão da comunidade, porque tinham os a favor e os contra os viveiros e eles foram chamando, chamando familiares e tudo, e aí foi criando esse conflito e eles foram criando força dentro da comunidade (UÇÁ, 2020) (CASTRO, 2021, p. 207).

Essa é a perfeita descrição daquilo que João sempre fala em suas aulas: “A estratégia do colonizador era dividir para dominar; aqui foi do mesmo jeito”. Logo, esses empreendimentos representam os dias de destruição tanto do território, como do modo de vida biointerativo quilombola. Todos os relatos que ouvi em campo e a literatura acadêmica sobre o Cumbe apontam a destruição e a degradação que os empreendimentos provocam nesse território. Nesse sentido, realmente podemos falar em dias de destruição que chegaram com esse capitalismo “super avançado” e “desenvolvido”. Os/as quilombolas viram, pouco a pouco,

todo o território sendo alterado e cercado pela sanha capitalista público-privada¹⁰⁷. Hoje o território está literalmente cercado, sobretudo o núcleo residencial do Cumbe.

Os projetos capitalistas e seus defensores tentam colar a pecha de atraso e de subdesenvolvido ao modo de vida quilombola biointerativo, pautado em saberes orgânicos, como defende Santos (2015). Os saberes orgânicos que prezam pelo ser em interação, em relação, ao invés do ter, perfazem um modo de vida simbiótico onde o uso do território é coletivo, é cuidadoso. Tendo isso em vista, destaco a relação dos/as quilombolas com a água. Nascimento (2014) descreve a relação deles com a água da seguinte forma:

As levadas também eram um lugar de encontro com a mãe água, onde todos iam pegar água para realizar as diversas atividades diárias, água para beber, lavar louça, roupa, cozinhar, tomar banho, dar de beber aos animais e aguar as plantas. Era uma grande festa, todos cuidavam das levadas, ninguém poluía a água que corria nelas, ela era sagrada. Podemos afirmar que as levadas são verdadeiras artérias que cortam a comunidade levando água/vida para todos os seres vivos e não vivos da região. A vida corre nas veias das levadas do Cumbe, como o sangue corre no corpo humano levando vida a todas as partes do corpo, [aos] animais, vegetais, humanos e seres encantados. O respeito e o cuidado com a água eram passados de geração a geração, todos cuidávamos das fontes de águas do Cumbe, como cuidamos de um membro da família – irmão, filho, pai e mãe (NASCIMENTO, 2014, p. 47).

Do que se percebe do território atualmente, as levadas não cortam mais o território como antes, como vemos nas expressões ‘eram um lugar’, ‘onde todos iam’, ‘era uma grande festa’, ‘todos cuidavam das levadas’, que indicam um tempo passado. As levadas que existem são poucas e ficam em lugares privatizados (CASTRO, 2021, p. 159). Chamo atenção para o caráter cotidiano e festivo na relação com a água. Festa era ter aquela água toda para viver. Faz-se festa no cotidiano, sem precisar suspendê-lo. Penso que água significa vida, como afirmaram interlocutores/as várias vezes, dentro de um modo de vida estreitamente relacionado com ela. Portanto, é a composição que faz a vida no Cumbe, é a biointeração que faz vida, é o cuidado com o território que faz vida.

Além disso, o uso de termos do parentesco para definir a relação com a água nos revelam também como o parentesco é pensado: ‘cuidado’, ‘sagrada’, ‘festa’, ‘não poluir’, ‘respeito’ e ‘dar de beber’. Portanto, a água é parente na medida em que cuida e é cuidada, na medida em que dar de beber a todos, humanos e não-humanos, na medida em que deve ser respeitada e festejada em sua existência; é sagrada não na medida do sobrenatural, do divino, mas na sua capacidade de favorecer a vida de humanos e não-humanos, em sua fartura e abundância. É nessa relação que a água se faz sacra, se faz vida, se faz parente. Um comentário sobre a aplicação dos termos de parentesco ao mangue, por exemplo, farei na Conclusão.

¹⁰⁷ A prática e a ideia de privatização de territórios de uso comum podem ser rastreadas até o século XVIII, quando do início da Revolução Industrial inglesa, nos termos em que narra Stengers (2015, p. 97-98).

Ao mesmo tempo, como João sempre diz nas aulas de campo ao ar livre, “*a água era um problema para nós*”. De primeira, como se diz no Cumbe, a água era abundante, a ponto de ter cheias que faziam os/as moradores/as morarem nas dunas, durante esses períodos. As cheias acabaram e com a chegada da CAGECE e da carcinicultura, o acesso à água ficou bem prejudicado, inclusive, resultando em salinização do aquífero da região onde fica a comunidade (CASTRO, 2021). A salinização das águas doces e do solo manifestam essa destruição lenta e gradual do território com a chegada dos empreendimentos.

Essa salinização era apontada pelos/as quilombolas desde a tomada do território pela carcinicultura. Castro (2021) em sua pesquisa de campo, propôs a realização de coleta das águas dos poços da comunidade para posterior análise química. O resultado geral confirmou aquilo que os/as quilombolas já sabiam por sua experiência cotidiana, por seus saberes orgânicos. 13 poços foram analisados, estando oito deles com água salobra e cinco com água doce:

É importante ressaltarmos que, com exceção do poço 5 (pois a sua análise resultou em água doce), praticamente todas as suspeitas dos quilombolas quanto à salinização da água dos poços foram confirmadas após as análises. Desse modo, basicamente todos os poços que os moradores comunicaram estar temerosos de utilizar a água para plantação (estava matando as plantas), para dar de beber ao gado (causando dor de barriga nos animais), e para seus afazeres domésticos, estavam de fato com água salobra, comprovando cientificamente que os quilombolas tinham razão sobre o que falavam (CASTRO, 2021, p. 222).

A análise química encena aqui o saber científico complementando e confirmando o saber orgânico desses/as quilombolas. A mim, o resultado da análise química ter confirmado a suspeita dos/as quilombolas não surpreende, afinal, eles/as nasceram e/ou cresceram naquele território que conhecem como a palma da própria mão. Logo, são eles os que podem constatar com maior precisão qualquer alteração física, paisagística ou química no território e nos seus elementos. São eles/as que vivem e se alimentam todo dia do território e eles/as sentem quando o mesmo está sendo alterado e destruído aos poucos. Quando a continuidade da vida, humana e não-humana, está em risco eles/as são os/as primeiros/as a perceberem.

A água subjaz nos conflitos dos/as quilombolas com os empreendimentos, como é o caso da atuação da CAGECE e da carcinicultura. A água aqui se refere tanto ao rio, como ao mar, quanto ao mangue, que é produto do encontro desses dois corpos d'água. A água está em tudo no Cumbe, de forma simbólica ou física, mesmo que não esteja à nossa vista. A água também aparece na letra de uma música¹⁰⁸, bastante citada por Nascimento (2019, p. 28), como

¹⁰⁸ A letra da música está disponível em: http://quilombodocumbe.blogspot.com/2016/08/blog-post_21.html. Acesso em: 29/01/2023.

E um trecho da música pode ser ouvida na página do Facebook da Meros do Brasil: <https://www.facebook.com/watch/?v=1582614905233979>. Acesso em: 17/06/2023.

em diversas ocasiões onde visitantes chegam ao Cumbe e são introduzidos ao cotidiano e às lutas da comunidade:

Música: Portal do mar
Gigi Castro e Soraya Vanini

“Não mangue, de mim, não mangue!
 Sou mangue, vou lhe contar!
 Não mangue de mim, sou mangue, por feio me querem dar!

O caranguejo que na praia você come,
 O camarão que pula na sua barriga,
 Vê se me entende, homem,
 O que em mim se cria,
 Vê se me entende é o que mata a sua fome!

Não mangue, de mim, não mangue!
 Sou mangue, vou lhe contar!
 Não mangue de mim, sou mangue, por feio me querem dar!

A lama negra, a que você não quer dar nome,
 Tem aratu, tem sururu, ostra do mangue, ê!
 Vê se me entende, homem,
 O que em mim se cria,
 Vê se me entende é o que mata a sua fome!

Portal do mar! Portal do mar!”

A letra da música enfatiza a importância do mangue para os/as quilombolas, mas também os estigmas em torno dele discutidos anteriormente. O verbo cearense ‘mangar’ (zombar) é usado como trocadilho para pedir respeito ao mangue. As expressões ‘por feio me querem dar’ e ‘não quer dar nome’ reforçam isso. O mangue cria, o mangue dá, mas exige cuidado, exige a devolução de sua dádiva que é alimentar e criar, exige uma troca não do tipo financeiro, como na lógica capitalista que acha que tudo pode comprar, mas do tipo afetivo, do cuidado. O recurso narrativo em primeira pessoa, como se o mangue estivesse falando e cantando, é brilhante e penso que isso só é possível a partir de uma relação biointerativa. O mangue desafia o ser humano a lhe entender, a assumir sua perspectiva.

Nessa biointeração com as águas, é preciso falar das marés, seja a maré baixa ou a alta. O fluxo da mesma é o que dita a possibilidade de cata de caranguejo ou dos mariscos, como comenta Sônia a seguir:

[...] Toda a minha família, meus filhos, meus netos, meu marido, toda a minha família trabalha no mangue. Todo mundo gosta. [...] trabalha com a maré. Tem dia que a maré é cedo, tem dia que a maré é tarde, em dia que a maré é de noite, tem dia que é de manhã bem cedim. Tem maré ruim que ninguém consegue trabalhar não, que é maré

de mosquito, maré de maruim ninguém consegue trabalhar, que ninguém aguenta. Aí fica difícil, mas ainda vão, levam fumaça e vão (Sônia Maria Rafael da Silva, depoimento concedido em 26/01/2014) (NASCIMENTO, 2014, p. 82).

Matilde já havia afirmado que ‘a maré é o que nos conduz’. A fala de Sônia representa bem isso. A maré baixa é o que possibilita a pesca e mariscagem no rio. A maré alta ou cheia atrapalha essas duas atividades, mas se lembrarmos do encantamento dos caranguejos do qual nos contou Everardo, percebe-se que o saber orgânico faz o/a pescador/a, o/a marisqueiro/a entender que as vezes deles/as vai chegar, quando a maré baixar. As marés são dinâmicas e a cada dia elas mudam o período do dia entre a sua cheia e a sua vazante. Tia Simoa informou que na maré morta o sururu fica magro e na grande ele engorda. Niltinho e Jurandir¹⁰⁹ contaram que a mar é morta enche e baixa cotidianamente, num ritmo constante e tem a maré grande que enche mais do que o normal, ajuda a engordar os mariscos e acontece duas vezes por mês.

A água e sua presença no Cumbe foram largamente analisadas por Castro (2021) em sua dissertação, propondo enxergarmos a apropriação capitalista dos chamados recursos naturais (p. 19). A estreita relação dos/as quilombolas com a água é a tônica da análise de Castro (2021), apontando, entre outras coisas, que para eles/as a água é um bem comum, como se pode ver na seguinte descrição do uso da água pelos/as quilombolas:

[...] nem toda água que é apropriada pelo ser humano é utilizada como recurso hídrico, por exemplo: quando uma comunidade utiliza a água para uma plantação de subsistência, ou utiliza o rio como fonte de sustento, por meio da pesca ou mariscagem, como é o caso da Comunidade Quilombola do Cumbe, ou ainda utiliza as águas de poços para beber, ela na verdade está utilizando a água como um elemento essencial à vida, afinal seus usos são para a comunidade reproduzir-se socialmente no seu ambiente. Sem aquela água a comunidade não tem como se manter viva ali, por mais que parte do pescado seja vendido como excedente, o intuito da comunidade é manter sua forma de vida no seu ambiente, e não enriquecer por meio dele, a ponto inclusive de prejudicá-lo (CASTRO, 2021, p. 47).

Assim, a relação com a água expressa uma forma de vida social que se continua, se reproduz, a partir dessa relação. A água cumpre papel importante na reprodução sociocultural e física dos/as quilombolas. Na relação com a água o consumo se dá para subsistência individual e coletiva. O uso coletivo da água serve à manutenção de todas as vidas presentes no território, sendo que a mercantilização da água não faz sentido para os/as quilombolas, afinal a água não é um recurso, ela faz parte do território.

O caráter cultural-simbólico (os usos e os sentidos) dos territórios é enfatizado por Castro (2021, p. 91), que defende que os PCTs dão muita importância a esse aspecto em seus territórios. Esse aspecto, tanto quanto o aspecto material, é mobilizado nas falas dos/as interlocutores/as quando falam de sua comunidade. Ambos os aspectos nos falam da

¹⁰⁹ Jurandir da Costa Oliveira é pai, agricultor e já fez de tudo um pouco na vida.

autonomia/liberdade quilombola pesqueira. É impossível pensarmos a vida no Cumbe fora da chave de leitura da liberdade/autonomia. E é nesse sentido que se deve entender a luta contra a invasão do território. Não se trata de uma mera reação ao capital, mas porque o mesmo se opõe radicalmente ao modo de vida local biointerativo. Não há espaço para concessões a uma lógica de mundo que degrada o território e a biointeração com o mesmo.

Retomando a questão da água, ela desempenha papel importante na continuidade da vida quilombola, como mostra Castro (2021) em sua dissertação:

[...] apresentaremos depoimentos tanto do passado do Cumbe, como do presente, onde os quilombolas mostram que houve mudanças e que, mesmo com essas e as adversidades do presente, que as empresas causaram no território, os sujeitos do território ainda procuram reproduzir o mesmo uso que tinham das águas no passado. No decorrer das falas dos quilombolas percebemos que todos os corpos d'água no seu território fazem parte do seu dia a dia, cada um desses tem sua importância para a manutenção de suas vidas [...] (CASTRO, 2021, p. 146).

Dessa forma, a continuidade da vida quilombola se baseia na continuidade do território e dos seus elementos; é precisamente a continuidade desses elementos com a organização social quilombola que permite a vida no Cumbe. Do contrário, perde-se o contato com os elementos naturais e perdem-se as atividades cotidianas que eram realizadas junto a esses elementos, como aponta Castro (2021):

Observamos ainda que, por mais que sejam a minoria, diversos corpos hídricos [...] não existem mais, [estando] presentes apenas na memória da comunidade. Isso significa a redução da água do território quilombola, implicando na diminuição do bem viver, na perda de atividades relacionadas a esses mananciais e na apropriação de parte do território quilombola pelo capital (CASTRO, 2021, p. 177).

Assim, a chegada da CAGECE, na década de 1970, que no começo se pensava ser benéfica, se tornou um fator de desestabilização das águas e do modo de vida do Cumbe. Com a CAGECE estabeleceu-se, ao longo do tempo, uma relação de cabo de guerra na qual a empresa ganhou, não obstante a reação dos/as quilombolas. Essa empresa basicamente abriu a porteira para que outros empreendimentos adentrassem no território. Sua atuação na comunidade basicamente extinguiu várias fontes de água, transferindo o ônus de suas atividades para a comunidade (CASTRO, 2021). O primeiro elemento natural a ser privatizado e ter seu acesso prejudicado no Cumbe foi a água.

No contexto desses conflitos, da segunda metade do XX, o Estado apareceu no Cumbe através da polícia e da CAGECE, quando de sua chegada por lá. O Estado está presente nesse cenário desigual de poder, ensejando os empreendimentos, estimulando-os. O Estado tem um lado bem definido nesses conflitos, ele é o próprio capital, favorecendo o empresariado que invade os territórios tradicionais pelo país afora (CASTRO, 2021). Em relação à destruição e contaminação do mangue, Castro (2021) aponta que:

Depois de muita luta dos moradores, essa poluição tem diminuído, e, de acordo com *Aratu* (2020), o órgão ambiental exigiu que os tanques de carcinicultura tivessem a bacia de sedimentação para que as substâncias jogadas no rio sublimassem ou se acumulassem no fundo do tanque, reduzindo a contaminação da água. Porém, os quilombolas acreditam que alguns tanques de carcinicultura ainda despejam clandestinamente produtos químicos diretamente no rio, já que a quantidade de vida no rio, não é a mesma de antes e os produtos químicos continuam sendo utilizados (CASTRO, 2021, p. 230).

O cenário descrito é de uma destruição lenta por parte dos carcinicultores que não respeitam a lei. A legislação ambiental é ineficaz se não há fiscalização, por isso várias vezes os/as quilombolas reclamaram que os órgãos de fiscalização ambiental não faziam/fazem seu trabalho. Castro (2021) ainda detalha que:

Este prejuízo à água do território, e à vida, que depende diretamente dela, originou o conflito pela água entre os quilombolas e a carcinicultura. É importante citar que já existia um conflito com a carcinicultura, antes desta afetar a água, pois essa atividade econômica instalou-se desmatando o mangue para a construção dos tanques e, por conseguinte, promovendo a privatização de algumas terras, até então comuns da comunidade, o que fez os quilombolas reagirem (CASTRO, 2021, p. 230-231).

Essa reação se deu sobretudo com a mortandade dos caranguejos, nos anos 2000, 2001, 2002, 2003 e 2004, com destaque para 2002, 2003 e 2004, que foram os anos mais severos, como apontou João. A reação quilombola à destruição da carcinicultura impactou na diminuição da poluição das águas do rio por essa atividade e reduziu, até certo ponto, a implantação de novos tanques na comunidade (CASTRO, 2021). Um/a interlocutor/a, identificado/a como *Itã* por Castro (2021), fez uma fala que resume bem a oposição entre as visões de mundo em choque, quando se trata do território do Cumbe:

Porque assim, a gente vê a água como um bem sagrado, um bem de todos e que a água é vida e eles [os empresários] veem a água como um negócio, a água é mercadoria e aí é a gente quem perde, porque como eu vejo a água como a vida e nós temos todo esse cuidado, somos guardiões da água (...) e eles [empresários] são os destruidores (...) eles veem como um negócio, como mercadoria e ainda destrói toda aquela purificação das águas, porque eles não estão preocupados com o amanhã não, eles querem o hoje e mais dinheiro e a água, se tiver, eles tendo o deles, eles não pensam em futuras gerações (*ITÃ*, 2020) (CASTRO, 2021, p. 236).

Essa fala é assertiva em apontar as ontologias em conflito. Mais uma vez o cuidado com os elementos do território é enfatizado, a partir da lógica do cuidado, da proteção, feita pelos/as guardiões/ãs. O sagrado da água reside em seu uso por todos. A oposição entre guardiões/ãs e destruidores/as nos mostra a consciência que os/as quilombolas têm de estarem lutando contra pessoas e grupos que são radicalmente contrários a seu modo de vida e que não têm compromisso com a preservação do território. O conflito é ontológico porque um lado vê a água e o rio como sagrados, como bens comuns, enquanto o outro os vê como mercadoria, como recurso. A ‘purificação das águas’ deve se referir ao estado anterior das águas do Cumbe, antes da chegada da CAGECE e da carcinicultura, que reduziram o acesso às águas e as

poluíram, respectivamente. Ao falar no ‘amanhã’ e no ‘futuro’ o/a interlocutor/a demonstra sua preocupação com a continuidade da vida dos/as quilombolas e do território.

Como já comentei anteriormente, nas aulas de campo guiadas por João, ele sempre fala das antigas enchentes/cheias do rio Jaguaribe e afirma que “a água sempre foi um problema pra nós”. Para além das grandes cheias que, no passado, forçaram os/as moradores/as a migrarem para as dunas, há um outro problema derivado dessas cheias que Sônia nos contou: as cheias causadas pelas chuvas fortes e constantes, adoçam o rio e isso causa a morte dos mariscos, que só vivem e se reproduzem em águas salobras, além de provocar a fuga de certos peixes para o mar. Esse problema foi relatado, por exemplo, em uma matéria¹¹⁰ que saiu no site do Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP).

Se em outros lugares, como disse Matilde a mim uma vez, o problema é a falta d’água, no Cumbe, a depender dos volumes pluviométricos, o problema é o excesso de água. Em minha terceira ida ao Cumbe, em abril de 2023, a questão das chuvas que adoçaram o rio, tendo março e abril sido dois meses de intensas chuvas, era o maior problema para os/as quilombolas. Algumas pessoas, inclusive, chegaram a ir para o Rio Grande do Norte, para tentar trabalhar por lá, já que as condições climáticas-geográficas estavam mais favoráveis à pesca e à mariscagem do que no Cumbe. Essa questão rendeu outra matéria sobre o assunto que foi produzida pelo Brasil de Fato Ceará¹¹¹. Mas tanto nesse caso como no das cheias passadas, o problema que a água traz é passageiro e isso não é visto de forma essencialista como algo ruim, tanto que Matilde ficava contente porque as chuvas intensas encheram algumas lagoas dunares. É como Matilde sempre fala “a gente é que tem que se adaptar à natureza”.

Além disso, o cuidado que se revela na preservação das águas do Cumbe é afirmado por Castro (2012) nos seguintes termos:

Também pudemos perceber que os quilombolas, no exercer do seu bem viver, utilizam da melhor forma os bens comuns do seu território, isto é, das formas mais criativas e completas, incluindo usos para lazer, sobrevivência e reafirmação de sua identidade. Sempre com a visão e o cuidado para a manutenção daquele bem, desde antigamente. Podemos ver nos relatos dos quilombolas, até agora expostos, a vontade de que os bens comuns de seu território durem para seus filhos, netos e além. Esse desejo de preservar os bens comuns de seu território, como por exemplo os diversos corpos d’água, é o que os impulsiona para lutar por seu território (CASTRO, 2021, p. 188).

Assim, o cuidado é intrínseco ao viver biointerativo. Apesar de parecer que a luta quilombola é uma luta pela preservação de ‘bens comuns’, como aparece neste parágrafo, ela

¹¹⁰ CAVALHEIRO, 2023. Disponível em: <http://www.cppnacional.org.br/noticia/pescadores-artesanais-e-marisqueiras-do-cear%C3%A1-enfrentam-nova-crise-ap%C3%B3s-enchentes-no-rio>. Acesso em: 07/04/2023.

¹¹¹ Disponível em: <http://www.cppnacional.org.br/clipping/por-brasil-de-fato-cear%C3%A1-enchentes-matam-mariscos-e-peixes-do-rio-jaguaribe-e-deixam>. Acesso em: 13/04/2023.

não é só isso. Percebe-se que a reprodução social e material se destaca nos argumentos de Castro (2021) para falar da manutenção do modo de vida quilombola, mas estamos tentando enxergar outras nuances além disso, para complexificar a vida no Cumbe. As noções de ‘viver em harmonia com a natureza’, ‘se adaptar ao tempo da natureza’, ‘equilíbrio no uso dos bens comuns’, expressas por Castro (2021), dão conta, de alguma forma, desse modo de vida que estamos descrevendo e analisando como biointerativo.

Porém, essas expressões não podem nos fazer crer numa ecologia natural e espontânea de preservação empreendida pelos/as quilombolas, mas sim, como estou propondo, numa ecologia ontológica dos mesmos. A lógica do cuidado pode ser relacionada diretamente ao chamado bem viver, sendo que Castro (2021) utiliza largamente esse conceito, mas este não é geralmente mobilizado nas falas dos/as quilombolas. Pelo contrário, o termo ou expressão que mais pronunciam é ‘território’ ou ‘luta pelo território’. Portanto, dentro da lógica nativa essa é a palavra/expressão que mais traduz o modo de vida biointerativo e a luta pela continuidade desse modo de vida.

Por fim, do rio Jaguaribe lembro da emoção de molhar os pés pela primeira vez nele, no delta do rio e do lado de Fortim. Isso aconteceu em 2016, quando ainda não conhecia o Cumbe. Naquela ocasião avistei a outra margem bem longe, um tapete verde a perder de vista (mangue) e os parques eólicos do Cumbe. A segunda vez que molhei os pés no Jaguaribe já foi do lado do Cumbe, em fevereiro de 2022. Fomos várias vezes ao rio e fui entendendo ao longo do tempo a importância dele e do mangue para os/as quilombolas, como uma importância existencial, ontológica. Nesse sentido, o/a interlocutor/a Itã (CASTRO, 2021) afirma que:

[...] até hoje eu tiro meu sustento é desse manguezal, é desse rio que, [...] permaneça para muitas gerações porque é **um abraço que a natureza nos dá, acho que quando Deus faz cada local ele pensa em cada povo que vai morar ali, porque é uma troca muito grande [com o território]**. Eu acho que quando ele faz um rio, um mar, uma lagoa, acho que ele já prepara todo um território para os povos que ali vão habitar, e **que a gente tem que trazer essa consciência de valor, de cuidado, proteger [se refere aos bens naturais]** [...] (ITÃ, 2019, destaque próprio) CASTRO, 2021, p. 146).

A biointeração é reafirmada pela prática do cuidado, da troca e da proteção do território. Se formos usar a metáfora criacionista como a que o/a interlocutor/a usou, veremos que nessa narrativa o homem não deve dominar a terra, mas deve cuidar dela, deve entender que depende dela. Podemos até falar em rio separadamente, mas ele pressupõe mangue, da mesma forma que este pressupõe aquele e o mar e assim sucessivamente. É tudo um encontro, um desaguando no outro. Por mais que se enfatize o mangue, por exemplo, ele serve mais como um sinal diacrítico, pois todo o território é importante.

A relação com o território é de tal monta que ao falar disso, certa vez, Matilde afirmou que gosta de viver livre, que não gosta de muros, porque muros cortam a relação com o território, cortam o cordão umbilical que eles/as têm com ele. No mesmo sentido disse Márcio quando, pensando sobre o passado, disse que o que mais sente falta é da liberdade que eles/as tinham no território, quando o mesmo não estava privatizado, cercado. A liberdade, portanto, é essencial para esse modo de vida, liberdade essa que implica na autonomia do território e dos/as que cuidam dele.

4.4. Ostras, peixes e praia



Imagem 25 - Vista da praia do Cumbe, com barracas feitas pelos/as quilombolas e parque eólico ao fundo (Ozaias Rodrigues, 2022).

A pesca é algo explícito e implícito no cotidiano dos/as quilombolas do Cumbe. Porém, ao lado do afeto e paixão que se demonstra pelo ofício nas mais diversas narrativas, existem também os perigos e as doenças do contexto pesqueiro/marisqueiro. É preciso não romantizar a atividade pesqueira/marisqueira, por mais apaixonante que seja o relato do/a interlocutor/a. Em minha experiência em campo, os/as interlocutores/as falam pouco dos perigos da pesca, seja no rio ou no mar, da mariscagem ou da cata, e das doenças ou moléstias¹¹² que adquiriram devido a essas atividades. Mas esses perigos e doenças existem e são lembrados por eles/as, como é o caso de Sônia que assim relata os perigos da mariscagem:

Às vezes eu fico em casa porque eu tenho diabete e tenho medo de levar golpe, porque dizem que se a gente levar um golpe não sara. Às vezes perde dedo, perde perna. Golpe de ostra no rio é muito perigoso. Tem muita ostra no rio. Para a gente tirar sururu, a gente tira de luva, sapato, de calça, camisa de manga comprida, porque a gente mergulha para tirar e tem uns passa-a-mão que fura a gente, uns anequins. E passa dois, três dias doendo. É um peixe, mas ninguém come ele, que ele é que nem um sapo. Ele vive debaixo da lama. Às vezes, quando a gente mergulha, ele fura nossas mãos, nossos pés. Ele tem três ferrões em cima dele. Se a gente pisar em cima dele, ele ferroa a gente. E não passa a dor não, só com injeção e com 24 horas que passa. Se não tiver isso não passa. Porque fere, incha e cai o couro todinho, onde ele ferroa a pessoa. Eu já levei mais de dez ferroadas desses bichos, nos pés, nas mãos. Esse é o anequim, mas tem muito mais bicho que fere a gente debaixo d'água e a gente nem sabe o que é. Tem uns peixinhos que mordem a gente, chamado de moreia, que vive embaixo da lama, igual a uma cobra preta. Elas vivem na lama, aí quando a gente mete a mão, que a gente agarra com tudo, elas mordem, agarram. Mas a gente só tira de luva, aquelas de pano. Eu pego muito quando eu vou, enfio a mão até pegar tudo. Aí eu rebolo dentro do monobloco e pronto.

[...] Para tirar itã é uma enxada e um balde. Para tirar o sururu a gente leva um monobloco (caixa) e uma forquilha de pau, pra gente mexer. Tem que ter as luvas, o sapato, **blusa de manga comprida para proteger do sol.** Para tirar a ostra é um facão e um balde. A gente pega no balde, bota no monobloco e balança na água pra lavar, pra tirar a lama. Tem que ter o facão pra bater assim e tirar as ostras (Diálogo realizado em: 25/12/2022).

O relato é cheio de detalhes e dá conta dos perigos e dificuldades que a mariscagem impõe. Não dá para fazer de qualquer jeito e nem em qualquer hora do dia. É preciso se cuidar, se precaver, planejar. Nesse sentido, aponto que a experiência em campo me permitiu ter uma noção do que são esses perigos quando passei por um deles. Numa das atividades da festa do mangue de 2022 eu cortei os pés ao ir, com algumas pessoas, para uma certa área do mangue que é bem lamacenta. Na ocasião, passamos por essa área de lama e os meus pés começaram a afundar. Desacostumado que sou com esse tipo de ambiente, rapidamente tirei os pés e tentei vencer a lama pela pressa de passar logo daquela região. Porém, fui percebendo que a área de lama era maior do que eu supunha e a sensação de estar afundando constantemente me

¹¹² A título de exemplo, no caso de caranguejeiros do Delta do Parnaíba, Pereira (2021) informa que: “Quando o caranguejo faz morada em locais de difícil acesso, diz-se que ele está (ou é) “enrascado”. Situações assim são comuns. Não por acaso, comuns também são as reclamações de dores nas costas, na lombar e nos nervos das mãos” (p. 346).

incomodou muito. Decidi voltar pelo mesmo caminho e não participar da atividade que estava sendo proposta naquela área.

Ao sair da lama percebi que meus pés começaram a arder e vi alguns pontos de sangramento nos mesmos. Fiquei surpreso com o sangramento, pois não havia sentido nada cortando meus pés enquanto estava na lama, lutando para não afundar. Aquilo me deixou mais irritado ainda, porém, só me preocupei em achar alguém que me explicasse o que havia acontecido. Lavei os pés numa margem do rio, em solo firme, e deixei os pés descansando lá, recebendo aquelas águas. Alguém me explicou que isso se deu devido aos mariscos que ficam na lama do mangue, pois eles cortam as pessoas se elas não tomam cuidado ao entrar na lama. Óbvio que ninguém tinha me informado disso ou se informaram eu não ouvi e aprendi da melhor ou pior possível como se deve andar na lama de um mangue.

O que narrei agora se assemelha com a mesma ideia que já defendi em relação às dunas: assim como é preciso aprender a subir as dunas e não cansar, chegando ao topo com muita falta de ar, é preciso aprender a andar na lama, entender seu ritmo, sua peculiaridade, para que você não corte seus pés e nem ache que ela vai te engolir. Afinal, nunca ouvi dizer que alguém foi engolido pela lama do mangue. Esses elementos do território nos instam a estabelecer com eles uma relação pautada na atenção às suas características e ritmos. Ou seja, não é do nosso jeito, é do jeito que a lama e as dunas “querem”. É preciso reeducar o corpo para habitar esse território, para conviver com ele. Esse é um dos perigos que a associação entre os mariscos e a lama oferece, como contou Sônia. Dessa forma, podemos entender melhor o relato dela sobre seu receio de se cortar durante a mariscagem.

Na ocasião em que me cortei, me sugeriram passar óleo de coco nos cortes. E foi o que eu fiz. Antônio Filho disse que Dona Edite é quem faz esse tipo de óleo e disse que ia pedir a ela para mim. Ele me deu o óleo e eu passei nos cortes durante uns dois dias só, que rapidamente fez efeito. Os cortes foram relativamente superficiais. Alguns dias depois, Edite me perguntou do ocorrido e eu expliquei, ao que ela comentou: “Foi só uns cortezinhos? Pensei que tinha sido coisa pior. Que o outro chegou aqui pedindo o óleo dizendo que tu tinha cortado os pés... e eu pensando que era mais grave”. “Não, nada grave”, confirmei. Quando o perigo se concretiza há solução, há recomendações para saná-lo.

Toda essa preparação para a mariscagem que Sônia narrou, também é preciso para a cata de caranguejo noturna. A cata é ditada pelo ritmo das marés, pois os caranguejos se comportam sob influência da maré cheia ou seca. A seguir, Sônia nos fala do cansaço e dores pelo corpo, por ter trabalhado muito tempo fazendo esforço. Depois explica a situação na qual

se feriu e as marés que influenciam no comportamento dos caranguejos. Vejamos o que ela nos diz sobre isso, ao narrar um episódio no qual ela se feriu bastante:

Quando a gente não tinha água aqui, carregava água lá de cima do morro, na cabeça. Lavava roupa nas lagoas, uns sacos de roupa. **Diz que quebra as veias da gente, de tanto subir e descer morro com peso. Isso aqui me dá tanta câimbra de noite nas pernas, isso foi um golpe que eu levei na gamboa, de ostra [mostra a perna]. Esbugalhou isso meu todo.** Nesse dia eu fui pegar esses bichinhos vermelhinhos [aratu], que passaram aí, de noite. **Tinha um pau que a gente passava ali, tinha um pau cheio de ostras. Eu escorreguei de noite, caí e fez esse golpe aqui. Isso aqui ficou os pedaços de carne tudo empendurado, os pedaços de carne esbugalhada assim. Eu andava mais minha irmã de noite, indo atrás dos aratus. Não tinha lanterna, eram aquelas coisas de lata, os lampiões. Ela tirou a blusa, eu tava grávida do Dedé, uns seis meses. Eu cai, taquei a perna no pau de ostra; quando eu olhei na água ficou só o sangue na gamboa. Eu ‘valha, minha Nossa Senhora’. Minha irmã tirou a blusa, amarrou aqui e eu vim por aqui mais ela. Eu fui pra Aracati pontear.** Ela veio sem roupa, sem nada. Tava de noite, ali por trás da casa de Clea, foi bem ali assim, que eu caí. **Porque a gente pega mais ele de noite, só que eu escorreguei no pau. A maré tava cheia, tava tudo sujo de lama e eu escorreguei embaixo. A gente pega no mangue ali do outro lado. Eles são filhos da noite e ficam tudo apregados nos paus. Aí a gente vai só pegando e botando no balde. Tem que pegar na maré cheia. Eu passei um bocado de tempo com aquela perna doendo. Fui pegar o aratu, aqueles vermelhos. Só pega na maré cheia, que eles ficam atrepados nos paus. Quando a maré tá seca eles ficam dentro dos buracos, mas quando enche eles sobem. Aí a gente vai pegando com luva e colocando no balde. Eles se atrepam tudinho** (Diálogo realizado em: 25/12/22).

Vê-se que as atividades exigem sempre cautela, planejamento e conhecimento das particularidades do território, pois “as marés que conduzem a gente”, como afirmou Matilde certa vez. O ecossistema é conhecido e seus perigos também. Mesmo assim, com anos e anos de experiência, não há como escapar de todos os perigos que envolvem essas atividades. Tanto um principiante como eu, que nunca tinha andado no mangue e se cortou, quanto trabalhadores/as do mangue experientes podem se cortar ou ser mordidos por peixes e afins. Ao se conhecer o território, entender suas particularidades, se conhecem também os perigos ao corpo que ele pode oferecer.

As ostras me lembram outras duas coisas. A primeira foi a experiência que tive na festa do mangue, de 2022, em que no sábado grupos se dividiram para fazer oficinas de alguma atividade no mangue. Tinha oficina de pesca, de mariscagem, entre outras. Fiquei na de mariscagem, que consistia em pegar galhos de mangue vermelho – árvore característica – nos quais as ostras se agarravam, cobrindo de branco as raízes do mangue vermelho. Nesse momento eu já tinha cortado os pés e eles estavam menos doloridos. Como para essa atividade foi disponibilizado um barco, achei que, nesse caso, ficaria mais confortável para eu chegar ao local de alguma das oficinas. Depois de uns minutos de barco a motor entramos numa gamboa e paramos numa margem. Já tinha gente lá e descemos do barco.

Vitor era quem estava facilitando essa vivência. Ele ia tirando os pedaços de mangue com ostras e removendo a lama com a água, enquanto ia identificando que ostras tinham aquela carne esbranquiçada dentro, que queríamos comer. Era preciso abrir com um facão ou faca para se revelar o interior das ostras. Fizemos “fila” para degustar as ostras. Quem nunca tinha comido, como eu, estava mais ansioso para ter aquela experiência do que os outros. Algumas pessoas levaram limão e cachaça para adicionar à ostra antes de ingerir o conteúdo da mesma. Preferi fazer sem limão e cachaça. Achei o gosto interessante, era um salgado suave, daquele característico de frutos do mar. Ficamos um bom tempo lá, comendo as ostras, conversando e depois fui embora com um grupo, de barco, enquanto outro ficou.

A segunda coisa que as ostras me lembram foi um relato sensível e realista que Matilde me fez à mesa do almoço, de uma terça-feira qualquer. Ela contou que depois que uns tanques de carcinicultura foram contaminados por um vírus, numa determinada área do território, o empreendimento foi abandonado e as terras vendidas. Os/as quilombolas passaram então a ocupar o local para voltar a pescar peixes e ostras nessa parte que fica próxima ao mangue e a uma gamboa. Essa ocasião propiciou um dos episódios mais dramáticos dos conflitos na comunidade.

Quando uma certa juíza deu uma sentença favorável ao proprietário da terra, no sentido de uma reintegração de posse, o COTAR (Comando Tático Rural) apareceu na comunidade para realizar a vontade da “lei”. Depois que as barracas foram destruídas e os/as moradores/as expulsos da área, de forma truculenta, o proprietário foi até o local para ver como tinha ficado tudo e pegou as ostras que naquele dia tinham sido colhidas pelos/as quilombolas. Dizem que ele as levou para Aracati e as consumiu durante um almoço, enquanto debochava e ria dos/as quilombolas. Um registro desse episódio por ser visto em Nascimento (2014).

Os peixes, que constam no título do tópico, representam aqui a atividade da pesca, atividade essa importantíssima para se entender o Cumbe. Na esteira da discussão sobre os conflitos internos Tia Simoa comenta algo que reproduzo aqui:

[...] nós somos discriminados porque somos pescadores sim! Principalmente por esse pessoal que vem de fora, achando que é melhor do que a gente. Achando que é melhor porque tem um doutorado, trabalha de engenharia ou porque tem mais dinheiro, acha que a vida de pescador é suja, é fedorenta e ganha pouco e não é isso que a gente pensa, a maioria não pensa assim. Tem muita gente aqui que acha melhor ir pro mangue, que não tem patrão, que o seu patrão é a natureza, é a maré, é o mangue, do que tá lá sendo sujeito a uma pessoa, sendo humilhado por esse tipo de trabalho. Eles dizem que julgam nosso trabalho de pescador, mas traz um trabalho de escravo para cá, trabalho de servente, trabalho que você trabalha vinte e quatro horas no sol quente e sem proteção nenhuma. Então qual a diferença? Eu prefiro o meu trabalho de pescadora (NASCIMENTO, 2014, p. 73-74).

O estigma do atraso em torno da mariscagem e da atividade pesqueira é retomado. O capitalismo despreza a pesca artesanal, mas a despreza pelo que ela representa, como afirmou Tia Simoa em sua fala: porque o “patrão” dos/as pescadores/as é a natureza, é o mangue, o rio e a maré. Portanto, na biointeração não cabe um trabalho pautado na humilhação de um lado em detrimento do outro, não cabe a desigualdade de classe ou de qualquer outro marcador social da diferença, não cabe a desigualdade ontológica, pois a natureza acolhe a todos/as, como vimos na frase já citada: “o manguezal é rico por natureza, acolhe a todos/as, sem nenhuma esperteza”. Nessa relação não cabe a escravidão ou o trabalho compulsório, mas uma troca constante, um dar e receber, um cuidado mútuo entre os dois lados dela. Essa biointeração é inconcebível e inaceitável ao capitalismo, que vê a natureza como mero recurso, como algo que deve servir ao humano, não podendo estar em pé de igualdade com o mesmo. Essa biointeração é a base da liberdade que os/as quilombolas prezam, que tanto almejam para si e o território, uma libertação das garras do capitalismo, que tenta golpear a autonomia que essa relação concretiza.

Na ocasião da minha primeira ida a campo, Matilde sugeriu que eu acompanhasse uma pesca na praia que aconteceu no dia posterior, numa quarta-feira pela manhã. Combinamos os detalhes disso com Ronaldo. No dia seguinte, acordei mais cedo e esperei a carona. Ronaldo esperou na estrada e fui até ele. Fomos ao Buraco do Guaiamum, onde um grupo de pescadores estavam esperando e se preparando para a pesca. Naquele dia conheci a técnica de pesca chamada de ‘arrastão’ ou de ‘arrasto’. Fomos à praia em dois carros: eu e mais uns nove homens. Chegamos à praia e de início fiquei na dúvida se deveria tentar ajudar na pesca ou se ao tentar isso eu atrapalharia aqueles exímios pescadores. Então fiquei olhando os homens desenrolarem a rede, uma grande rede.

Comecei a observar o aparato dos pescadores, pois estavam equipados e eu não, então entendi que eles realmente não esperavam que eu ajudasse, mas que ficasse apenas na barraca de palha, vendo eles pescarem, aproveitando a sombra e o vento abundantes. Uns usavam chapéus, mangas longas e uma espécie de cinto. Depois de umas duas horas de observação da pesca entendi a utilidade daquelas coisas. O chapéu era para proteger do sol e as mangas longas também. Como não fui preparado voltei com a pele queimada, pois me recusei, num primeiro momento, a ficar na barraca. Fiquei perto deles, parado, em pé, observando tudo e no sol. Já o cinto era usado na hora do arrasto: era para amarrar a corda da rede à cintura, de forma que o esforço de puxar a corda estivesse concentrado na cintura, no cinto, com o corpo inclinado para trás se movimentando lentamente, e as mãos servissem de apoio a isso. A meu ver, parecia que estavam puxando uma âncora do fundo do mar e não uma rede de pesca.



Imagem 26 - Barraca de apoio à pesca e ao lazer na praia do Cumbe (Ozaias Rodrigues, 2022).

São muitos passos para esse tipo de pesca: os pescadores desenrolam a rede, primeiramente e isso demora bastante; nas duas pontas da rede há cabos de madeira que são

amarrados por cordas. Depois disso eles se dividem em dois grupos: dois homens sobem numa jangada; um fica com uma ponta da corda da rede e o outro com o remo. A jangada é empurrada por outros dois homens que entram com os da jangada até certo ponto no mar. O outro grupo fica em terra com a outra ponta da rede. Com um remo, um dos homens na jangada faz o movimento para a esquerda ou para a direita, a depender do vento e de outras condições climáticas, como me explicou Ronaldo, enquanto o outro vai estendendo a rede e a jangada se movimenta.

Os que empurram a jangada ao mar, voltam à faixa de areia e a acompanham por terra até que num certo ponto a rede fique toda estendida, como se fosse um muro submerso. A jangada se aproxima aos poucos e os homens que estavam na areia vão a seu encontro e começam a puxar a ponta que ficou na jangada, em direção à faixa de areia. Os que ficaram segurando a outra ponta começam a puxar também o seu lado da rede, usando uma extensa corda para puxar a madeira que ainda está dentro do mar. É um exercício de muita paciência e força. Eu até ajudei a puxar a corda, mas eu tinha a sensação de que ela não tinha fim, pois puxávamos e puxávamos e puxávamos e puxávamos... Minhas mãos ficaram doloridas e avermelhadas, afinal, eu não estava acostumado a um esforço daquele tipo e o peso de puxar a rede era considerável, mesmo para mais de quatro homens de cada lado da rede.

Aquele processo todo foi feito duas vezes, mas na segunda vez eu realmente fiquei na barraca, descansando e comendo umas frutas, ao invés de ajudar. A pesca foi boa, relativamente. Pegaram peixes o suficiente para encher um caixote, daqueles de feira, de plástico e de tamanho médio. As arraias que vieram na rede foram devolvidas ao mar. Nos outros dias participei de diversas atividades, tanto na associação quanto em outros espaços da comunidade: houve reuniões que versavam sobre a mobilização de coletivos cearenses, reuniões de cursos que foram oferecidos na comunidade e que estavam desenvolvendo outras ações, como coletar artesanato local para venda na capital, reunião da própria associação para discutir questões internas, organização do material que foi comprado e que é utilizado no restaurante comunitário, que funciona no espaço da associação, passeio pelas dunas, algumas idas a um barzinho, entrevistas com interlocutores/as, ida ao cemitério, observação de uma roda de capoeira com jovens e crianças da comunidade e etc.

Entrementes, há algo mais a destacar. Alguns interlocutores já haviam destacado a chegada do óleo no litoral como parte da destruição do território. A catástrofe pandêmica foi precedida por outra que atingiu em cheio o território do Cumbe: o derramamento de óleo no litoral do Nordeste e do Sudeste em 2019, catástrofe amplamente divulgada pela mídia jornalística e por ONGs. Esse derramamento impactou diretamente a pesca dos/as quilombolas,

sendo mais nociva à essa atividade do que propriamente a pandemia, pois essa atingiu os seres humanos e aquela os não-humanos. Ronaldo é quem chama a atenção para isso ao dizer que:

Nós tínhamos vindo, recentemente, de uma tragédia ambiental que foi o óleo, que afetou muita gente aqui e que afetou diretamente o rio e o mar, que são os dois locais de onde nós tiramos, fazemos a extração de alimento, o marisco, o peixe, o caranguejo. Teve essa tragédia ambiental do óleo, que foi um momento muito difícil, porque afetou diretamente o nosso comércio, o nosso alimento. Além da gente se alimentar, a gente tira a renda desse trabalho, do rio, do estuário do rio Jaguaribe e do mar também. O óleo veio, nós ficamos... foi uma época muito difícil, porque ficamos sem alimento e sem trabalho, que nós não tínhamos a quem vender e não tinha como se alimentar, porque nós tínhamos o medo de se alimentar do produto que vinha do local onde tinha óleo. A tragédia já começou antes, foi um sofrimento grande, que a nossa sorte foram os nossos parceiros que ajudaram a gente, o MPP, movimento dos pescadores, o CPP, pastoral [dos pescadores], o Instituto Terramar, a Fundação Cultural Palmares, distribuindo alimento, cesta básica; nós recebemos várias cestas básicas. **Aí, recentemente veio a pandemia. Quando o óleo começou a sair das praias, o governo [federal] liberou o auxílio por causa do óleo, mas 90% dos pescadores não receberam, foi uma pequena parcela que recebeu. **Quando chegou a pandemia nós tomamos um susto. Tava saindo o óleo, chegou a pandemia e foi um negócio que afetou muito o nosso meio de vida, nosso sustento, porque fechou tudo. A gente tinha como trabalhar, mas não tinha como vender** (Diálogo realizado em: 26/02/2022).**

Dessa forma, a catástrofe pandêmica chegou após outra tragédia socioambiental e assim elas foram se somando, prejudicando os ecossistemas, as pessoas, as vidas. Num cenário de sucessão de tragédias a continuidade da vida disputa com a possibilidade da insegurança alimentar, do sofrimento psíquico e da morte, a morte das pessoas, dos peixes, do mar, do rio e de outros seres. Ronaldo explicou que, para ele, o derramamento de óleo afetou os/as quilombolas mais do que a pandemia, porque atingiu diretamente o território, enquanto que a pandemia atingiu apenas humanos, sem atingir a vida do território. O auxílio do Estado aos/às pescadores/as foi parco e moroso no derramamento do óleo. O quadro era desesperador, tendo que suportar duas catástrofes seguidas.

Na pandemia, eles/as puderam pelo menos pescar, se alimentar, continuar sua relação com território, mesmo com as restrições, mas com o derramamento do óleo não fazia sentido pescar algo para comer que podia estar contaminado, não fazia sentido se banhar no rio ou no mar e correr o risco de se sujar com óleo. O óleo impactou essa biointeração de uma forma que a pandemia não afetou. São níveis distintos de tragédia, de catástrofes. Tanto na pandemia quanto no derramamento, eles/as puderam contar com a ajuda de uma rede de parcerias que minimizou os impactos dessas tragédias que se sucederam. A continuidade da vida quilombola só é possível com essas parcerias, que agregam tanto em momentos de alegria, como nas festas do manguê, quanto em momentos de adversidades, de tragédias.



Imagem 27 - Manchas de óleo na praia do Cumbe (Ronaldo Nogueira, 2023).

Depois que ocorreu esse derramamento do óleo em 2019, em 2022 e em 2023 manchas de óleo voltaram a aparecer pela praia do Cumbe, como informou Ronaldo. Essa primeira onda do óleo é chamada por ele de “primeiro crime, o maior”. Nessas ocasiões os/as quilombolas contataram os órgãos competentes e se articularam com seus parceiros para denunciar isso. Na primeira vez a prefeitura fez coleta do óleo em Canoa Quebrada, tirando-o da praia e do mar. Nos outros dois casos isso não aconteceu. O que os/as quilombolas fizeram além disso, em 2019, foi uma barreira de contenção na foz do Jaguaribe, para impedir as manchas de entrarem no mangue e avançarem sobre o rio. Tia Simoa também comenta a questão do óleo, mas com outros elementos, pensando a pandemia:

Foi bem complicado, para gente assim, eu sou pescadora, faço turismo comunitário e ele já ficou inviável, porque a gente não podia receber. Fizemos até campanha, que tava entrando muita gente na nossa comunidade, querendo fazer festa nas praias, fizemos até um fechamento na época que tava o auge da pandemia, que era uma coisa que ainda não tinha vacina. Então, a renda pelo turismo comunitário essa já não tinha. **A pescaria ficou muito fraca, porque além da pandemia teve também a chegada do óleo. Você para vender um marisco, uma coisa ficava muito difícil, com tudo isso. As praias estavam todas fechadas, não tinha a quem vender, então foi um período muito difícil. E graças à associação quilombola e aos parceiros recebemos muita cesta básica, foram doadas para todas as famílias quilombolas;** às vezes vinha por quinzena, às vezes vinha mensalmente, mas foi uma coisa que ajudou muito nesse período da pandemia para gente (Diálogo realizado em: 22/02/2022).

Retomei essa fala de Tia Simoa para entender melhor a dimensão que foi a chegada da pandemia logo após uma tragédia como a do óleo. A chegada do óleo, o vírus, o isolamento, as festas clandestinas, a redução na renda e na produção pesqueira... tudo isso compôs o quadro pandêmico e pré-pandêmico. Foi um golpe duplo, como também comenta Jeane reforçando esse cenário trágico da seguinte forma:

O trabalho e a renda despencaram na pandemia, totalmente, que a gente tem um trabalho avulso. A gente pesca, a gente vende. Eu faço mariscagem e ele pesca. **Não podia ir vender, não podia ir pescar. Junto com a pandemia, veio o derramamento do óleo. Veio essas duas coisas juntas pra gente aqui, no nosso litoral. Foi profundo [o impacto], porque a gente passou por duas crises. Além da pandemia, teve isso do óleo pra agravar. Então muita gente não queria nem comprar o pescado. Mesmo com medo nós comia [os peixes], porque a gente ia fazer o quê se não tava vendendo? Corremos esse risco. A gente passou pela pandemia com a ajuda da associação quilombola, junto com as instituições que apoiam. Com doações de cestas [básicas], a associação junto às instituições, assistiu mais a nós quilombolas do que a própria prefeitura.** Teve kit de higiene, de limpeza, máscara, álcool, tudo isso. Eu recebi o auxílio [emergencial] do governo. [...] Recebi as seis parcelas. Ajudou a pagar as contas fixas, água, energia, alguma prestação que já tinha pra pagar e o complemento da alimentação. **A questão da alimentação foi a primeira que afetou. [...] O que acalmou mais a gente foi a ajuda da associação, com as entidades que apoiam. Assim que a pandemia pegou mesmo, que tivemos que fazer o lockdown, o meu primeiro pensamento foi esse: como era que a gente ia comer? Porque já não tinha, então como era que a gente ia comprar pra estocar, se nem dinheiro no momento tava tendo? Quando a gente já vinha [das dificuldades] do derramamento do óleo. Foi bem complicado. Foi**

assombroso. [...] O básico do básico não tava dando nem pra comprar (Diálogo realizado em: 12/12/2022).

Os/as quilombolas pescaram e comeram peixes mesmo com o risco da contaminação. Foram duas crises, dois desastres que comporam a possibilidade da morte, da insegurança alimentar e do adoecimento psíquico. Mais uma vez o Estado aparece como moroso e incompetente na redução dos impactos negativos desses desastres (RODRIGUES, s.d.). O Estado faz sua política de morte tanto favorecendo projetos neoextrativistas, quanto na demora em auxiliar os que são mais afetados por desastres socioambientais. Uma análise acurada desse cenário pode ser consultada em Rodrigues (s.d.).

Matilde também comenta sobre essa dupla tragédia ao falar da pandemia:

Já estava difícil até pelo processo da zona costeira ao receber o óleo, já estava bem grave na situação econômica local, que fomos diretamente atingidos e isso preocupou demais o processo da venda do pescado e até do próprio alimento da comunidade, que seria a pesca. Por medo nós ficamos sem se alimentar dos pescados. Nesse processo complicado, difícil, chega a pandemia. A pandemia ela assusta de várias formas, tanto na questão de agravo da nossa economia e também assusta na questão da própria saúde, dos cuidados que você tinha que ter. De início foi bem complicado porque... eu tive bastante dificuldade, porque a gente não tinha máscara o suficiente, a gente ainda não desenvolvia o trabalho com as máscaras e o álcool gel, que eram as formas de você estar se cuidando nesse período. Isso no início foi bem complicado (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Como ocorreu nessa e em outras entrevistas, quando eu perguntava como a pandemia afetou o cotidiano da comunidade, quais foram as dificuldades impostas, algumas pessoas relacionaram, de forma direta, a pandemia e o derramamento do óleo como desastres que se sobrepõem, fragilizando a comunidade. Só fui ter noção dos impactos do óleo no Cumbe e região, quando ao perguntar sobre a pandemia os/as interlocutores/as falaram dela e do óleo, colocando-os no mesmo patamar de desastre, de crise. Os impactos dessa dupla catástrofe afetaram diretamente a economia local, a renda dos/as quilombolas e a saúde física e mental.

Ronaldo comenta mais sobre esses dois desastres pelos quais passaram:

Aí veio o projeto [editado do Fundo Casa], teve o auxílio e a gente conseguia pescar e vendia aqui na comunidade, pescava pouca quantidade. **A nossa sorte é que a gente tinha o alimento, que a gente não tinha como vender, mas tinha como se alimentar.** [...] **Eu sempre falo que antes da pandemia, quando chegou o óleo, nós tivemos mais dificuldade, porque com o óleo nós não tínhamos como se alimentar e nem vender, ninguém queria comprar peixe, marisco. Nós tivemos mais dificuldade de se alimentar no óleo do que na pandemia. Quando veio a pandemia já tinha passado o óleo, já tínhamos começado a comercializar o peixe, o nosso marisco.** A pandemia atrapalhou muito, mas vendia, pouco, mas vendia e conseguimos nos alimentar. Já na época do óleo não, a gente tinha até medo de se alimentar. **O óleo aqui ficou uns três meses, que ele ficou forte, aí a pandemia veio para desgraçar o resto e ainda tá aí ainda. Se não fosse as vacinas nós tava lascado, mais ainda** (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Ele reafirma o que eu já tinha comentado: que para ele o derramamento foi o maior dos crimes, contra aquele território e aquelas pessoas. Em sua descrição dos desastres, Ronaldo

é bem prático: o que mais dificultou foi o óleo que impedia o comer e o vender, enquanto a pandemia só dificultou o vender, pois alimento tinha. Foi difícil ouvir isso tudo, mas com o jeito engraçado que Ronaldo tem em contar as coisas, conseguiu dar leveza ao seu relato. Ele falou a frase ‘desgraçar o resto’ de uma forma tão engraçada, que não consegui segurar o riso, ao que ele reagiu rindo também. Para qualquer cearense o ‘estar lascado’ é bem significativo e ele aponta que as vacinas foram uma das ferramentas mais importantes para controlar a catástrofe que foi a pandemia.

Por fim, a praia representa para os/as quilombolas o lazer e o contato com o mar que dá vida ao mangue e que é um local de pesca. Esse par praia/mar é importante tendo em vista que:

Com relação à pesca, na comunidade existe o tempo da pesca no rio e o tempo de pesca no mar. De acordo com a fala dos quilombolas, o mar e o rio juntos mantêm a atividade de pesca em uma harmonia perfeita com o território pois, em tempos com menos chuva, a pesca é realizada no rio e, em tempo de boa chuva, a pesca é realizada no mar. Dessa forma, nunca falta peixe no Cumbe (CASTRO, 2021, p. 167).

O vento, as chuvas e as marés são os elementos que mais influenciam na definição do tempo bom para pescar no rio e/ou no mar. No mar, o que mais influencia, como contou Ronaldo, é o vento. Quando o vento está brando, fraco, os/as pescadores/as vão à pesca. Em época de chuva o vento fica fraco, fica brando, é o tempo onde mais se pesca no mar. No rio, o que mais define as condições propícias à pesca ou à mariscagem, são as marés. No verão, período sem chuva, como o vento fica muito forte, isso inviabiliza a pesca no mar e os/as quilombolas vão pescar no rio.

Destarte, as particularidades climáticas, geográficas, hidrológicas e geológicas são sempre levadas em consideração no cálculo que os/as quilombolas fazem ao planejar ou executar suas atividades produtivas. A explicação (saber orgânico) dessa dinâmica territorial pode ser narrada em outros termos, como nas palavras de um/a interlocutor/a identificado/a por Castro (2021) como Guaiamum:

Bem, na parte do inverno a gente pesca muito no mar, [...] aqui a cata do caranguejo diminui muito porque é a época que ele vai crescer e trocar a carapaça, e aí você vê pouco caranguejo no mangue, e se chover muito, o rio adoça, aí todo o peixe que é de água salgada volta para o mar e nisso nós vamos atrás deles. Todos nós vamos para o mar, no rio dificilmente a gente vai nessa época de inverno (GUAIAMUM, 2019, apud CASTRO, 2021, p. 167).

O encontro das águas doce e salgada enseja um encontro entre várias espécies de peixes, mariscos e crustáceos, que só é possível no ecossistema manguezal. Na experiência que tive em campo, pude observar essa dinâmica do cotidiano da pesca de perto. Quando fui em fevereiro de 2022 (período de inverno) ao Cumbe, foi quando presenciei a pesca de arrasto no

mar, sendo que no mesmo mês os pescadores foram pescar lá novamente. Já em dezembro de 2022 (período do verão), não houve pesca no mar ou sequer referência a ela nas conversas informais. Essa organização das atividades produtivas baseada na ecologia e no clima lembra a descrição de Evans-Pritchard (1999) referente às relações ecológicas dos Nuer com seu território. Assim, o tempo natural é levado em consideração no modo de vida quilombola biointerativo. Na verdade, o tempo dos/as quilombolas é o tempo da natureza e tudo o que se vive no cotidiano aponta para isso. Por fim, no próximo capítulo comentarei sobre isso e também sobre a pandemia, sobre cuidados e autonomia dos/as quilombolas, além de abordar práticas culturais que considero importantes para entendermos a organização social do Cumbe.

5. VIDA E TEMPO



Imagem 28 - Reunião da coordenação da associação quilombola do Cumbe (Ozaias Rodrigues, 2022).

Enquanto um conceito bem abstrato o tempo me servirá aqui em seu sentido do senso comum, pelo menos num primeiro momento. Tempo é aquela entidade abstrata que nos ajuda, cronologicamente, a viver. Começo falando do uso do tempo no cotidiano do Cumbe, que percebo de dentro do chalé ou andando pela comunidade. Digo de dentro do chalé porque geralmente acordo às 07h20min, quando estou em campo. Bem antes disso já ouço sons do lado de fora, de quem já acordou, seja humano ou não-humano. No Cumbe, geralmente acorda-se cedo e recolhe-se cedo, umas 21h00min. Almoça-se cedo, toma-se o café da manhã cedo. No entanto, é preciso reconhecer o etnocentrismo desse 'cedo', pois estou tomando o que considero como cedo como parâmetro (LARAIA, 2001). Por várias vezes eu acordei antes do celular despertar porque ouvia gente conversando alto lá fora e às vezes reclamando das coisas da vida, logo cedo.

Numa dessas ocasiões, acordei com Tia Simoa e Matilde conversando alto, criticando certas atitudes de certas pessoas da comunidade. Depois comentei com Matilde sobre o ocorrido e ela riu dizendo: *“Agora você sabe o que é fazer pesquisa. Tem que viver no nosso território, ouvir nossas reclamações logo cedo”*. Percebi rapidamente que o meu tempo não é o tempo dos/as moradores/as, mas na medida do possível, sempre tentei fazer o meu acompanhar o deles/as, afinal, estava ali para viver no território; tinha que internalizar as “regras” da casa e o tempo de sua dinâmica social.

Não apenas nessa ocasião, mas em outras, percebi que os/as interlocutores/as mais próximos/as a mim sabiam bem o que esperar de uma pesquisa (no sentido de expectativas), pois sabem identificar o nível de afetação do/a pesquisador/a morando no território com eles/as. Essas expectativas eram verbalizadas quando os/as interlocutores/as percebiam as coisas que me afetavam. Como se dissessem: *“Você precisa passar por certas situações para saber o que é viver aqui; para reconhecermos que você faz uma pesquisa que consideramos legítima”*. Passar meses morando na comunidade foi basicamente um rito de passagem.

Ao pensarmos o conceito de tempo, podemos falar em continuidade da vida quilombola com base em alguns exemplos. Aqui começo a trabalhar com uma noção de tempo mais elaborada, para além do senso comum. As histórias que ouvi sobre a pandemia, sobre o trabalho no mangue, no mar, sobre as lutas, as vitórias, derrotas e as festas, não tratam apenas da continuidade da vida como tema, elas são, por si próprias, expressão e desejo de continuidade da vida. Em todos esses exemplos que citei o tempo, seja o do território ou dos acontecimentos históricos, está presente.

A pandemia representou uma ruptura com o tempo de antes, instaurando um novo regime temporal, sobretudo nos períodos de lockdown ou de quarentena. Quando quilombolas dizem que preferem trabalhar mais no mangue do que na carcinicultura, o que está em jogo é uma relação com o tempo, pois o tempo de quem trabalha na carcinicultura tem outros referenciais que não são os de quem trabalha no mangue, que depende sobretudo, do tempo das marés, do vento e das chuvas. Quando penso na relação tempo e memória, percebo que os momentos de tensão que os/as quilombolas experimentaram, nas lutas contra seus opositores, são momentos que ficam bem guardados na memória deles/as, sendo, em boa parte, mobilizados quando falam sobre seus desafetos locais.

As vitórias, os desafetos e as derrotas foram lembradas e descritas em várias conversas com os/as interlocutores. Há vitórias inesquecíveis, bem como derrotas que sempre são lembradas. E há tempo de festa, seja anual ou mensal, com base em alguma data comemorativa, por causa de algum aniversário ou outro motivo. Esse me parece ser o tempo que mais se repete

no cotidiano do Cumbe: o tempo da festa, de celebração da vida, de extravasar a alegria de viver. Não faço aqui qualquer alusão a um suposto tempo cíclico, mas ao fato de as festas serem constantes no cotidiano dessa comunidade, a ponto de ser impossível imaginá-la sem essa característica.

Essas considerações se relacionam com o que venho propondo para entendermos o modo de vida quilombola biointerativo, pois esse modo de vida que se está defendendo implica numa continuidade dele mesmo. A luta é pela continuidade da vida como os/as quilombolas conhecem, como se acostumaram a vivê-la, a senti-la, como deixa explícito Lidianne em sua fala:

[...] a gente tá defendendo uma coisa pra gente mesmo. Que a gente quer ter um lazer, uma coisa e a gente não ter!? A gente não viveu assim, a gente não se acostumou assim. A gente tem que lutar por uma coisa que a gente toda a vida viveu desse jeito e hoje em dia chegar certas pessoas e [privar] a gente do que a gente tem. Então é isso aí que eu tô focada, então vamos lutar até o fim (Lidianne Silva Costa, depoimento concedido em 25/01/2014) (NASCIMENTO, 2014, p. 80).

Essa luta passa necessariamente pela continuidade da relação com o território, pois a destruição lenta do território implica na destruição gradual do modo de vida biointerativo. A ameaça de perder essa biointeração, devido à degradação do território, é uma ameaça constante desde a invasão dos empreendimentos. É nesse sentido que a continuidade da vida e a descontinuidade dela se concretizam numa relação dialética cotidiana. A descontinuidade do modo de vida biointerativo é sempre vista como uma descaracterização das relações com o território, como uma alteração da socialidade dos/as quilombolas. Nesse sentido, a invasão dos empreendimentos implicou em uma invasão de outro tipo de concepção de tempo, de outro tipo de socialidade com o território. É a partir da ameaça da descontinuidade que a necessidade da continuidade é afirmada, verbalizada e elaborada mentalmente como justificativa da luta pelo território.

A pandemia também implicou em uma alteração do tempo, das relações com o território, bem como o derramamento do óleo no litoral. Antes mesmo da pandemia ter limitado as interações sociais, os/as quilombolas já sofriam com a limitação de seu lazer por conta dos cercamentos capitalistas no território. Na lógica estatal-capitalista, o modo de vida quilombola não é ou não deve ser uma possibilidade de vida, necessitando, desse ponto de vista etnocêntrico (ROCHA, 1988), ser assimilado pelo capital, a fim de que possa ser reconhecido como um modo de vida possível e legítimo em sua existência.

Há diversidade de narrativas, de ações e modos de vida no Cumbe, como é o caso da oposição entre quilombola e não-quilombolas. Nesse cenário, as descontinuidades sociais são várias e se sobrepõem ao longo do tempo. Se atentarmos aos desastres que se abateram sobre o

território do Cumbe, bem como à invasão dos empreendimentos, percebemos que cada desastre ou degradação implica, em algum nível, na ruptura do modo de vida biointerativo. Os/as não-quilombolas, por exemplo, já romperam com esse modo de vida, pois ele não os representa mais. Do lado quilombola, pode-se dizer que não há um golpe mortal no modo de vida biointerativo, há sim pequenas rupturas que vão se somando e descontinuando este modo de vida dos/as quilombolas. É nesse sentido de continuidade da vida que Luciana nos fala sobre os sentidos e os significados do território para ela:

[...] significa a vida, e pro grupo também significa a vida. Por que a gente sempre sobreviveu desse mangue [...] Então eu não me vejo sem mangue, eu não me vejo sem rio, eu não me vejo sem dunas. Porque para gente que vive aqui essa é a nossa fonte de renda, essa é a nossa fonte de vida. Então se tirar ela da gente, a gente vai ficar sem vida e obrigatoriamente a gente vai ter que migrar pra outro canto, pra procurar vida (Luciana dos Santos Sousa, depoimento concedido em 26/01/2014) (NASCIMENTO, 2014, p. 80).

Assim, a vida só faz sentido na relação tradicional com o território, aquele que sempre alimentou os/as quilombolas, que sempre foi casa para eles/as. Dessa forma, a relação biointerativa com o território é o que baliza a luta e aqui ‘tradicional’ é sinônimo de biointeração. As expressões ‘sem rio’, ‘sem duna’, ‘sem mangue’ que Luciana fala e que indicam ausência ou ruptura são a representação dessa descontinuidade engendrada pelo capital, dessa degradação lenta de uma relação com o território. É nessa relação que eles/as se constituem enquanto sujeitos e coletivo. O “sempre sobreviveu desse mangue” que Luciana fala, indica a continuidade que eles/as buscam, indica uma socialidade que se quer contínua no espaço, nesse caso, num espaço em ruínas, cercado, degradado.

Essa continuidade nos informa também sobre o tempo, ou mais precisamente, sobre a forma como os/as quilombolas enxergam o tempo. O ‘sempre’ aqui é a própria continuidade que se busca no dia a dia. Nesse sentido, a afirmação de um modo de vida definido por eles/as como tradicional, implica numa noção tradicional de tempo (continuidade), de relações biointerativas, ou seja, de um tempo (relação) que continua, que persiste em sua forma social. Aqui o tempo é o conjunto das relações sociais, pois quando estas mudam é porque o tempo também mudou, como sugerem as falas dos/as mais velhos/as. O tempo serve para demarcar continuidades e descontinuidades não só na relação com o território, mas também nas práticas culturais, como veremos mais à frente a partir das narrativas dos/as interlocutores/as.

Para entender melhor essa discussão e o sentido que os/as quilombolas dão ao termo ‘invasão’, quando falam dos empreendimentos no seu território, trago um trecho de D’Alessio (2012) que discute a questão da memória coletiva e do patrimônio cultural. Em sua argumentação, focando no contexto europeu num primeiro momento, a autora afirma que:

A industrialização é vista como fenômeno dos mais traumáticos em termos de descontinuidade de modos de vida, formas de trabalho, valores, paisagens, temporalidades. [...] E Françoise Choay aponta o efeito de ruptura no tempo e a sensação de perda do passado que a industrialização provoca, levando ao impulso de proteção aos monumentos (D’ALESSIO, 2012, p. 80).

Percebe-se que a força do capital altera paisagens, relações interespecies e a própria noção de tempo. Desta feita, quero focar aqui, precisamente, no poder desagregador do capital, como exemplificado pela autora ao falar do fenômeno da industrialização europeia. É o caráter de descontinuidade do tempo e do espaço que quero enfatizar, portanto, das relações entre humanos e não-humanos, mas no caso do Cumbe não há uma perda de um passado, mas a possibilidade da perda do modo de vida como eles/as a entendem e praticam. Os/as quilombolas não falam de um passado perdido, mas de uma relação biointerativa que pode se perder se não for mantida e cuidada diariamente. É nesse sentido que a invasão capitalista no território quilombola deve ser entendida. Diria que o patrimônio que os/as quilombolas estão defendendo é o seu modo de vida tradicional, é um patrimônio material e imaterial.

A afirmação do tradicional se manifesta inclusive no tocante à água, pois os/as quilombolas combatem qualquer tipo de transformação capitalista que se queira impor às águas do território, como mercadoria, como simples recurso. Se colocarmos o capitalismo como relacionado diretamente à modernidade, enquanto modo de vida ocidental e tudo o que lhe diz respeito, os/as quilombolas realmente estão situados/as em um lado tradicional, oposto a esse moderno. Destaco que o caráter individual e coletivo da apropriação capitalista do território do Cumbe, feita por não-quilombolas e por empresários, manifesta uma lógica privatizadora que se opõe à lógica dos usos comuns dos/as quilombolas em relação ao território.

Entre outras coisas, a importância que a água tem para os/as quilombolas, creio eu, se deve à relação da mesma com as atividades de subsistência dos/as quilombolas. Mas também não é só isso, até porque ela é vista como vida ou fonte de vida, passando longe de ser vista como simples recurso ou mercadoria. As narrativas que Castro (2021) traz no capítulo 4 de sua dissertação, nos mostram bem o antes e o depois dos empreendimentos. Portanto, para entendermos a continuidade e descontinuidade da vida no Cumbe, precisamos recorrer a um antes e depois desses empreendimentos. A descontinuidade do território comum, com sua apropriação neoextrativista, implica a descontinuidade do modo de vida quilombola, mas não de forma absoluta.

Essa descontinuidade se manifesta na ausência de vários elementos naturais que antes existiam, como as levadas, e que agora não existem ou são exíguos. A descontinuidade também se expressa na socialidade com o território que foi significativamente alterada. As narrativas

que ouvi e as que são apresentadas em Castro (2021) sobre coisas que existiam e que agora não existem são inúmeras. A ausência das levadas e de outros elementos naturais evidencia o impacto desagregador dos projetos de desenvolvimento. Ao mesmo tempo, as atividades do cotidiano se reinventaram; a vida se reinventou para continuar. O tópico em que Castro (2021) comenta sobre as levadas é o mais significativo no quesito da ausência de elementos do território, daqueles que não existem mais, porém ficam na memória como marca de um tempo anterior à invasão do capital no Cumbe.

As lagoas interdunares seguem a mesma lógica de desaparecimento, de descontinuidade, porém poucas ainda existem e se houver um inverno bom elas podem surgir em quantidade maior, como ocorreu no primeiro semestre de 2023. Mas devido à atuação da CAGECE e do parque eólico o lençol freático das dunas nunca mais será o mesmo. Há uma descontinuidade explícita quando se fala nas lagoas interdunares. A consequência direta dos empreendimentos se manifesta na extinção de corpos d'água como as levadas e as lagoas interdunares. Os empreendimentos produziram essa extinção de coisas e seres que compõem o território quilombola. Essa extinção impactou diretamente na diversidade de fontes de alimentos que os/as quilombolas tinham, reduzindo-se as opções de espécies e quantidades de pescado e frutas disponíveis.

A ideia de pensarmos a continuidade da vida quilombola, vinculada ao tempo, também pode ser pensada a partir de Malinowski (1978). Me apoio na análise de Malinowski (1978) para falar um pouco mais sobre a concepção de tempo e de vida dos/as quilombolas do Cumbe. No *capítulo XII – Em Tewara e Sanaroa – Mitologia do Kula*, o autor nos conta sobre o pensamento mítico dos trobriandeses e sua concepção de tempo. Ao comentar que os nativos não têm a mesma concepção de tempo que os europeus, ele afirma que:

Também não têm noção alguma daquilo a que poderíamos chamar de evolução do mundo ou evolução da sociedade; em outras palavras, eles não apreendem o passado como uma série de mudanças sucessivas que se operaram na natureza ou na humanidade, como nós fazemos. Tanto em nossa visão religiosa como científica, sabemos que a terra envelhece e que a humanidade envelhece, e consideramos ambas sob esse ponto de vista; para eles, ambas são eternamente as mesmas, eternamente jovens. Assim, ao calcular quão remotos são os acontecimentos tradicionais, eles não podem usar as coordenadas de um cenário social em constante transformação e dividido em épocas. [...] (MALINOWSKI, 1978, p. 226).

Eu diria que não falta algo aos trobriandeses, pois não se trata aqui de debilidade, mas de alteridade temporal, uma forma de vida social que se relaciona de forma diferente com o tempo e com o território. O passado para os/as quilombolas só faz sentido enquanto referência para uma continuidade da vida no presente, como se o passado não fosse mesmo passado, mas

algo sempre presente, que alimenta a continuidade da vida. Malinowski (1978) prossegue em seu argumento escrevendo o seguinte:

Podemos encontrar um exemplo concreto nos mitos de Torosipupu e Tolikalaki; como vimos que ambos têm os mesmos interesses e preocupações, praticam o mesmo tipo de pesca, usam os mesmos meios de transporte dos nativos dos tempos atuais. As personagens míticas das lendas nativas, como veremos em breve, moram no mesmo tipo de casas, comem o mesmo tipo de alimentos, usam o mesmo tipo de armas e implementos que estão em uso atualmente. Nós, por outro lado, em qualquer um de nossos relatos históricos, lendas ou mitos, encontramos todo um conjunto de condições culturais diferentes, que nos permitem coordenar qualquer acontecimento com uma determinada época e que nos faz perceber que um acontecimento histórico distante – e, mais ainda, um acontecimento mitológico – ocorreu num cenário de condições culturais inteiramente diversas daquelas em que ora vivemos (MALINOWSKI, 1978, p. 226-227).

O ‘mesmo’ aqui indica precisamente a continuidade do tempo e do modo de vida. Concomitantemente, a continuidade não é só do tempo, mas também da forma de vida quilombola. Os empreendimentos interrompem esse fluxo socio-temporal quilombola e por isso são vistos como invasão, como destruição ou alteração deste fluxo. Não estou aqui defendendo um pensamento mítico quilombola, a priori, mas argumentando que no pensamento mítico analisado por Malinowski (1978) subjaz uma concepção nativa de tempo e de vida que são específicas daquela sociedade. No caso do Cumbe, a descontinuidade da vida ocorre justamente pela invasão de projetos modernizadores que introduz outro regime temporal e de socialidade com o território.

Gostaria aqui de discutir, brevemente, a questão do tempo em relação à pandemia. João nos conta como a pandemia bagunçou a sua noção de tempo da seguinte forma:

Tirando por mim, **eu ainda tô confuso com a pandemia, não sei se por ficar muito tempo em casa e as coisas aconteceram tudo no virtual, onde as pessoas pouco interagem**, pouco se relacionavam. **Isso me fez perder a noção do tempo. As minhas atividades era tudo correndo, pra cima e pra baixo e do nada tive que ficar preso dentro de casa. A história do virtual, eu perco a noção do tempo, de data, de ano.** Durante a pandemia [...] do governo do Estado recebemos apenas umas doações de máscaras e a prefeitura fez algumas doações a algumas famílias. Nesse período, eu não sei se foi uma ou duas vezes, por mês, que teve a merenda escolar, já que as aulas estavam sendo remotas. **Nós acionamos a Defensoria Pública Estadual, DPE, para que o município formasse kit das merendas e entregasse às famílias dos alunos, já que não estavam indo para a escola, mas a merenda estava na escola** (Diálogo realizado em: 27/02/2022).

Em sua vigência, a pandemia se transformou em uma nova temporalidade, um novo regime de tempo e de fluxo do cotidiano, sobretudo nos seus momentos mais críticos que foram acompanhados de ações estatais para reduzir o fluxo de pessoas e aglomerações nos espaços públicos e privados. Ela se tornou um marco cronológico mundial: existe a humanidade antes e depois da pandemia do coronavírus. Esse novo regime de tempo bagunçou as mentes de muita gente, para além do adoecimento mental. Foi nesse cenário que a experiência do virtual passou

a ser o novo normal. Atividades como as aulas migraram para o virtual e, entre outras coisas, a merenda escolar foi exigida do Estado como forma de minimizar a insegurança alimentar daquele contexto.

Dona Matilde também comenta suas impressões acerca do tempo pandêmico:

O primeiro ano foi o mais tenso, a gente parou total. **Tu não sabia o que era sábado e domingo, até porque na comunidade o pessoal gosta de ouvir um sonzinho e tal. Só que como tava todo mundo na quarentena, você não sabia; eu fiquei perdida, perdi a noção do tempo, dos dias... tava uma coisa assim, parada e ao mesmo tempo bagunçada. Isso desestrutura a forma como a gente caminha. Não saber se tinha um sábado e um domingo. Aí tinha a escola, os filhos dentro de casa direto, os homens também. Aí teve mais casos de violência doméstica, como a gente soube, que os homens vêm com estresse, com machismo, que muitos agem dessa forma... enfim, foi bem complicado. Você fica cansada de não fazer nada. Um cansaço, que parece ser mais mental do que físico, que acaba influenciando também o teu físico.** Foi uma coisa louca para a gente entender. Isso me dava agonia, **todo mundo dentro de casa, sem poder sair, sem poder respirar, digamos assim.** Eu não saía de casa, eu passei um bom tempo, fiquei evitando de ir na cidade, a não ser que fosse uma necessidade muito grande para ir. **Eu nunca vi Aracati sem ninguém, eu fiquei: “Meu Deus do céu, olha como tá...”** (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

As quarentenas e os lockdown bagunçaram a noção de tempo por interferir diretamente no cotidiano das pessoas. A exaustão causada pelos períodos de intenso isolamento social foi um aspecto característico da pandemia, como narrou Matilde. Os lockdown eram basicamente isolamentos dentro de um isolamento maior. Como Matilde conta, a ausência de música, dos carros de som ou nas casas, foi um dos sintomas do tempo pandêmico. O tempo ficou bagunçado porque estava “parado”, as coisas estavam paradas ou migraram para o virtual. Nos finais de semana no Cumbe sempre tem alguma música tocando alto, em algum ponto da comunidade. Às vezes isso acontece em vários pontos e casas ao mesmo tempo e viver o tempo pandêmico era viver num cotidiano sem música, sem som alto, sem movimento. Além disso, Matilde segreda que:

Tiveram algumas coisas que me tiraram o sono, me agoniaram... eu confesso, apesar da necessidade da comunidade **eu tive um medo, muito medo, do amanhã, no sentido da doença, da pandemia. A pandemia foi uma coisa muito assustadora. Eu ia dormir pensando como seria o novo dia.** Eu não sabia explicar... como uma coisa que eu ouvi falar lá na China, uma pandemia lá, um vírus lá e eu nunca achei que ia chegar aqui e eu tava vivendo aquilo. Me assustava, por mim e por todos. Se falava em procurar um antídoto, uma vacina... **o que mais fragiliza nós é a doença, que quando você tá com saúde por mais necessidade que você tenha, você supera, mas a doença lhe fragiliza muito.** Eu tinha medo; era uma pandemia que no ar você podia pegar. Isso foi uma das coisas que me assustaram na pandemia. Um medo de se contagiar, a comunidade se contagiar, as pessoas em geral. **Eu passei o ano de 2021 usando no meu perfil a palavra LUTO e as pessoas foram perguntar: “Morreu alguém da sua família?”** Eu disse: “Não, graças a Deus não”. **Mas foi uma forma simbólica que eu vivi de luto. Esse luto por tantos companheiros, pescadores que estavam adoecendo, quilombolas, por tantas pessoas que não tiveram o direito de lutar, o direito de permanecer vivo. Aquilo ali me deixou muito mal.** A gente sem vender o pescado, faltava farinha, o arroz, mas isso realmente deixa... **as minhas filhas começaram a perguntar: “Mãe, a senhora não vai tirar isso do seu**

perfil?” [Instagram]. Foi de forma geral e as pessoas que perguntaram eu disse: “Gente, o luto é geral, é coletivo”. Quantas pessoas morreram, quantos estão doentes, quantas pessoas estão com sequelas... sem falar que ela não acaba. Nós vamos ter sequelas ainda dessa pandemia. Vamos herdar, futuramente, fragmentos dessa pandemia. O nosso psicológico em si já está doente (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

O tempo pandêmico implicou para muitas pessoas num tempo de luto. No caso de Matilde era um luto diferente, era um luto empático, um luto alheio, coletivo. O medo mais uma vez aparece na narrativa dos/as interlocutores/as, mas associado a um luto pelas pessoas que morreram de covid-19, sendo conhecidas ou não, mas sobretudo as conhecidas. A morte estava no ar e era preciso, como foi para Matilde, expressar o luto. O luto fez parte dos ritos pandêmicos sendo inclusive alterado por eles. O amanhã era incerto, pois o tempo pandêmico era totalmente imprevisível. O vírus enquanto um ser implacável assustava por seu poder de morte, de debilitar as pessoas e preocupá-las com a possibilidade da morte. Estávamos diante de um tempo, de uma realidade inédita para quem passou por essa pandemia. O chamado ‘novo normal’ era o tempo pandêmico.

Ao se solidarizar com as milhares de vidas ceifadas pela covid-19, Matilde elabora o seu luto a partir desse cenário social mórbido e já consegue enxergar as sequelas da pandemia, sequelas essas que ficaram no corpo e na mente, pois o adoecimento foi integral. Isso torna difícil estabelecer quando acabará a pandemia, pois mesmo que a OMS tenha decretado o fim da pandemia, ela ainda se faz presente como sequela, como fragmento, como um caco de vidro no nosso pé, como um passado muito presente a ser elaborado a fim de se continuar a vida sem uma pandemia oficial. Ao mesmo tempo em que a pandemia deixou de ser pandemia, ela ainda é realidade, é fato, é memória. Ela bagunçou nossa noção de tempo e nossas perspectivas de futuro. Ameaçou nossas vidas e o tempo que julgávamos incontestes, como se ele não pudesse ser subvertido. Estávamos errados.

5.1. Autonomia, liberdade e economia quilombola



QUILOMBO DO CUMBE

ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DO CUMBE / ARACATI-CE

Imagem 29 - Logotipo da Associação Quilombola do Cumbe, mostrando o rio, os peixes, um pescador, uma marisqueira, caranguejos, ostras nas raízes de mangue e outros elementos (Autor/a não identificado, 2023).

Início este tópico enfatizando algo a mais sobre o conflito interno no Cumbe, a partir do que nos diz Sônia, sobre o impacto local que as duas associações têm. Essa questão se relaciona diretamente com a autonomia organizativa e territorial quilombola. Ela afirma o seguinte:

Acho que eles têm raiva de nós porque **nunca investiram no Cumbe**, dizem que não existe quilombola. **Na nossa associação a gente ganha muita coisa, cesta, coisa de pesca, que o João batalha muito no meio do mundo pra conseguir e a deles, eles não ganham nada e acho que têm raiva de nós por causa disso. Vem pinto, coisa de pesca pro pescador, enxada, monobloco pra tirar sururu, tarrafa... a deles não ganha nada. Aqui a gente só tem as coisas porque a gente batalha.** As meninas vão pra Brasília, pra... Lidianne já andou muito por aí, com Clea para conseguir as coisas para a associação. Agora que ela tá para a Areia Grossa aí não foi mais (Diálogo realizado em: 25/12/22).

Esse desenvolvimento local estimulado pela associação quilombola foi algo que me saltou aos olhos, em minha segunda ida ao Cumbe. Nas várias conversas que tive com interlocutores/as ficava nítido o quanto que a associação é importante para a autonomia territorial quilombola. A associação quilombola funciona como uma força que estimula os empreendimentos locais, a geração de renda, a soberania alimentar e outros aspectos importantes para a qualidade de vida dos/as quilombolas.

Por outro lado, esse desenvolvimento se contrapõe ao desenvolvimento dos empreendimentos, que nas palavras de Tia Simoa, é um desenvolvimento da desigualdade, porque a muito custo do território e das pessoas, dá pouco retorno para a comunidade como um todo. Uma fala que vai nesse sentido é a de Cleomar, ao dissertar sobre como ela entende o desenvolvimento:

Quando fala desenvolvimento, assim... como eu, que sou pescadora, que vivo da pesca, esse desenvolver às vezes me assusta, porque esse desenvolvimento às vezes não traz o que a gente espera. Às vezes nos atrapalha essa forma de desenvolvimento que a gente vê hoje. É uma forma que dificulta o nosso espaço mais natural. Esse desenvolvimento tem um desrespeito muito grande com a forma do desenvolvimento que você tem. Eles vem de uma forma agressiva, a meu ver. Eu vejo um desenvolvimento muito desigual... melhora uns e dificulta a vida de outros. No caso da gente como pescadora, atrapalha muito essa forma de desenvolvimento. De uma forma natural que a gente vive, de recursos naturais, de uma forma de preservar. Nos prejudica esse desenvolver. É rigoroso demais, exige demais do nosso espaço, é agressivo demais (Cleomar Ribeiro da Rocha, depoimento concedido em 25/01/2014) (NASCIMENTO, 2014, p. 65).

A forma de desenvolvimento capitalista no Cumbe é definida por Matilde como agressiva e isso reforça o que Tia Simoa tinha comentado sobre a desigualdade que esse desenvolvimento produz. Ela reafirma o modo de vida biointerativo e demarca bem a diferença entre os dois tipos de desenvolvimento. Ela ressalta a diferença gritante entre esses dois modos de se relacionar com o território e como os empreendimentos tentam subverter suas atividades produtivas e seu modo de vida. É agressivo porque é invasivo, porque degrada, porque cerca, porque desrespeita as relações biointerativas já estabelecidas com o território.

Ainda sobre a questão da autonomia quilombola, Dona Matilde retoma o tema da barreira sanitária que fizeram em 2020, na pandemia, e informa:

A gente ficou um bom tempo na barreira e lá a gente ganhava álcool gel,

máscaras, alimento para as pessoas que estavam lá direto, tanto as pessoas da cidade que passavam [quanto os de dentro], entregavam um alimento, um pão, um refrigerante, começamos a receber sopa, duas vezes na semana, as sopas muito gostosas, bem preparadas, para o pessoal que tava na vigilância. Quando a sopa chegava, de noite, a gente dividia para todo mundo que estava ali e também procurava não ir muita gente para não aglomerar. A gente servia sopa e muitos vinham buscar a sopa, muitos que estavam em casa, levavam os depósitos para pegar sua sopa. A barreira foi no inverno, que encheu as lagoas, que deu até um certo conflito entre nós da barreira. As pessoas que estavam lá estavam com medo da noite, porque aconteceu um caso... isso foi em março, abril, maio de 2020... por aí, [vieram] uns caras, que vinham de madrugada e queriam subir as dunas e os meninos não aceitaram. E os caras começaram a ameaçar, inclusive no outro dia nós tivemos uma reunião lá no local e eles disseram que precisariam de mais apoio à noite, porque tiveram medo das ameaças daquelas pessoas que queriam vir beber e os meninos não deixavam.

Teve um cara lá que botou mó boneco, que mostrava que passava e a gente mostrava que ele não passava. Aí, **mandou chamar algumas pessoas que ele conhecia aqui na comunidade e deu um conflito muito grande.** Teve até uma live que a Stephany fez lá da barreira que repercutiu muito e o cara querendo invadir a todo custo. **Eu acho interessante que nesse dia choveu de gente para reforçar a barreira, eu fiquei impressionada, muito e muita gente veio e disseram que ele não passava. A gente ficou muito feliz de ter recebido o apoio da comunidade porque para uns é uma questão totalmente indiferente e a gente quer resguardar todo mundo, ter esse cuidado, que todo mundo se cuide para que a nossa comunidade não adoecesse.** No primeiro ano de pandemia, a gente sabia de muitos casos, mas graças a Deus, na comunidade, em 2020, não teve muitos casos... eu não sei se foi confirmado, mas eu acredito que se teve foi muito pouco e **as pessoas que pegaram foi bem tranquilo, não foi tão violento, de chegar a ser internado ou ser entubado,** graças a Deus não (Diálogo realizado em: 25/02/2022).

Solidariedade é cuidado e esteve presente não só nesse episódio, mas em outros, como na circulação dos elementos fitoterápicos. Sopa é um prato apreciado no Cumbe, um alimento que dá para várias pessoas, como experimentei semanalmente, na casa de Tia Simoa, quando estive em campo no primeiro semestre de 2023. Essa barreira foi um importante ato de autonomia territorial dos/as quilombolas, sendo o apoio interno muito importante na efetivação da barreira. A barreira sanitária visou proteger a uma coletividade indefinida, mas sobretudo os/as quilombolas, contra aqueles que de forma egoísta queriam continuar vivendo suas vidas como se o tempo pandêmico não existisse, não tivesse se imposto. Os/as quilombolas fizeram valer a força de sua articulação.

A barreira reflete também uma luta pela saúde e pela vida num contexto mortífero, à revelia de pessoas irresponsáveis que queriam adentrar o território como se o mesmo fosse delas. O episódio da barreira nos mostra a solidariedade dos que ajudaram a mantê-la com comida, principalmente, e a oposição dos/as negacionistas, de dentro e de fora da comunidade. As ameaças feitas a quem estava na barreira, inclusive a mão armada, são elementos que fizeram parte desse contexto. De forma geral, penso que a barreira afirmou a autonomia territorial dos/as quilombolas que era necessária para proteger suas vidas, mesmo que desagradasse a muitos/as.

Enfatizando o território comunitário, coletivo, Nascimento (2014, p. 25) aponta os empreendimentos desenvolvimentistas como fomentadores de uma lógica mais particular, como algo para poucos. Há uma tensão entre o coletivo quilombola e uma minoria não-quilombola, quase oligárquica, que com seu poder econômico e político consegue implantar seus projetos à custa do território. Nas narrativas dos/as quilombolas, liberdade aparece como um sinônimo do que estou chamado de autonomia. Essa liberdade sempre se relaciona com o território e prova disto nos dá Nascimento (2014) quando escreve o seguinte:

Entendemos o território coletivo como um espaço livre para todos/as, onde nossas práticas, saberes e modos de fazer são criados e recriados. O manguezal, as dunas, o rio, as gamboas, os carnaubais, os salgados, as lagoas e a praia são feitos para nós, assim como nós somos feitos para eles. Numa total interdependência e troca de energias, adaptações e convivência harmoniosa (NASCIMENTO, 2014, p. 27).

Como já aponte, a luta pelo território no Cumbe envolve uma noção subjacente de que tudo o que se faz e existe é uma relação, uma composição entre seres humanos e não-humanos. Aqui a liberdade supõe, obviamente, que ninguém queira mandar nesse território, cercar ele, limitar seus usos como se fosse dono do mesmo, dentro de uma lógica individualista. A interdependência está posta não como a posse de um sobre o outro, mas como igualdade enquanto seres, enquanto existentes, ambos se adaptando um ao outro. A posse ou o sentimento dela não compõe essa relação, o que está dado é a troca, a mútua dependência, o mútuo cuidado. A convivência harmoniosa supõe precisamente isso, pois na biointeração não há a possibilidade de um mútuo perigo, uma mútua dominação ou luta entre humanos e não-humanos. É na biointeração que se faz a liberdade, a autonomia, tanto dos/as quilombolas quanto do território.

A continuidade da vida quilombola, enfatizada pela expressão modo de vida, se explica numa perspectiva em que a cultura quilombola, que é um modo de vida específico, é defendida enquanto relação intrínseca com o território. Não é a cultura apartada da natureza, é a cultura se afirmando a partir de uma relação intrínseca com ela. Nesse sentido, o discurso quilombola mobiliza, na luta pelo território, a dualidade natureza e cultura, mas não para apartá-las e sim para reforçá-las enquanto relação. Essa dualidade serve de base para um discurso de tradução da luta para os agentes externos, mas também para mobilização e conscientização interna.

Essa divisão pode existir superficialmente no discurso quilombola, mas na prática não há essa divisão e é exatamente por se pensarem dentro da natureza, como parte dela (NASCIMENTO, 2014, p. 98) e ela como parte deles/as, que os/as quilombolas se contrapõem a quem pensa de forma distinta. Ao pensar a natureza, os/as quilombolas não a entendem de forma monolítica, conjunta, mas de forma a evidenciar sua diversidade, preferindo antes falar dos seus elementos, individualizando-os, como mangue, água, caranguejo, ao invés de

generalizá-los dentro da categoria natureza. Há uma diversidade de seres do território, que comporta individualidades-compostas, que é enfatizada nas conversas do cotidiano. Cada ser humano e não-humano é respeitado em sua particularidade. Os/as quilombolas jogam com essa dualidade não para reforçá-la, mas para traduzir sua relação com o território, traduzir seu modo de vida, para criticar aqueles/as que usam a natureza, se entendem superiores a ela e que se opõem aos que convivem com ela e cuidam dela. Nascimento (2014) reforça isso ao afirmar:

No território coletivo, pescadores/as, artesãos/ãs, agricultores/as e demais ofícios, são mestres/as, doutores/as no que fazem e como fazem, na relação diária com os diferentes ambientes naturais disponíveis e dos diferentes usos e sentidos que os sujeitos sociais dão para a sua existência e continuidade. No território tradicional, os códigos e as leituras são outros, a relação, a observação, os sons e vozes da natureza, são totalmente diferentes da leitura feita pelas pessoas que vem da cidade, dos urbanizados (NASCIMENTO, 2014, p. 27).

No pensar e agir biointerativos não há um apartamento ou objetificação da natureza, há a negação de uma lógica que a expropria, que a destrói e que a objetifica como recurso. A natureza tem o seu caráter vivo e dinâmico enfatizado nessa citação. Ela tem voz, ela produz sons, ela produz vida, ela cuida, ela faz trocas, ela pode morrer... tudo isso aponta para uma natureza viva, que interage com os humanos e que tem agência. Isso fica mais explícito quando Nascimento (2014) afirma que:

[...] as transformações ocorridas na comunidade do Cumbe, com a chegada de atividades econômicas que não respeitam a diversidade ambiental e o modo de vida comunitário, são o principal problema entre empresas e comunidade. Neste caso, os bens não comerciais e o território tradicional têm significados diferentes para ambas as partes. De um lado temos os interesses da comunidade que são coletivos, culturais, sociais, políticos, ligados a processos existenciais e da manutenção dos meios de vida. Enquanto que os interesses individuais dos empresários e governos são o lucro a qualquer custo e de qualquer forma, mercantilizando pessoas e natureza. Como se os bens naturais fossem inesgotáveis [...] (NASCIMENTO, 2014, p. 93).

Nesse confronto de visões de mundo, de ontologias, a invasão se concretiza porque os empreendimentos têm os meios de produção e o apoio político necessários para sua execução. A invasão aqui apontada também é uma mostra da desigualdade de forças, entre quem tem poder econômico-político e quem não tem. Vê-se, mais uma vez, a capacidade de destruição do par Estado/capital, poder político e econômico juntos para fazerem valer seus interesses. Portanto, os dias de destruição para os/as quilombolas do Cumbe começaram com a invasão desses empreendimentos público-privados, sendo a pandemia e o derramamento de óleo desastres a mais nesse contexto de rupturas que os/as atravessa cotidianamente.

Ao ler a dissertação de Nascimento (2014) percebi que a continuidade da vida quilombola no Cumbe, se colocarmos esse importante interlocutor como representante do pensamento quilombola local, se relaciona com os três marcos cronológicos com os quais enxergamos a vida, enquanto sociedade ocidentalizada: passado, presente e futuro. No caso do

passado, a continuidade da vida se refere à relação com os ancestrais do território, no sentido de continuação das práticas produtivas e culturais herdadas dos mesmos, bem como o reforço de suas existências em conversas do dia a dia e lembranças cotidianas; essa continuidade histórica com o passado da comunidade ocorre dentro de uma dinâmica cultural, com os acréscimos das outras gerações.

Não se trata de uma tradição estanque, mas dialógica, nem de linearidade, mas de continuidade, de reprodução social. No caso do presente, ele se refere ao que já comentei anteriormente: manter o seu modo de vida como o conhecem, como o herdaram. No caso do futuro, refere-se ao cuidado com a posteridade, de deixar algo para os/as filhos/as, netos/as, bisnetos/as, de construir uma comunidade melhor para os seus familiares e amigos, de manutenção diária do modo de vida tradicional.

Feitas essas considerações, comento agora, de forma mais detida, sobre a economia local, fazendo uma leitura crítica da questão a partir da invasão dos empreendimentos. Vimos que de várias formas os empreendimentos desajustaram a economia local ao reduzir o acesso aos elementos e espaços do território. Isso já é um dado importante a fim de percebermos a criatividade econômica dos/as quilombolas. O turismo comunitário vem logo em seguida como uma importante fonte de renda e de afirmação do modo de vida biointerativo. A cata do caranguejo, das ostras, a pesca e venda desses produtos para além do consumo próprio, são as principais atividades produtivas, sem deixarmos de citar também a parca agricultura.

A retórica do atraso imposta à economia local dos/as quilombolas se pauta naquilo que chamo aqui de etnocentrismo econômico, pois todo tipo de economia implica num tipo de relação com a natureza, expressa uma cultura específica e uma relação particular entre humanos e não-humanos. É baseado em Rocha (1988) que proponho esse conceito para minha análise da questão. Trago algumas palavras desse autor a fim de colocar em xeque a ideia de subsistência da economia de comunidades tradicionais como as quilombolas, como se a economia delas se resumisse a isso:

Por exemplo, durante muito tempo os primitivos, os índios, ou melhor, as sociedades tribais, como menos etnocentricamente convém chamá-las, foram vistas como tendo uma economia de subsistência. Isto, na verdade, seria o óbvio, pois o objetivo de qualquer sistema de produção é fazer subsistir os indivíduos que dele fazem parte. Mas, o que estava por trás desta ideia era a imagem da sociedade tribal como que lutando frente ao meio ecológico, utilizando seus poucos recursos técnicos para não morrer miseravelmente de fome.

Esta imagem de uma sociedade esmagada por uma incapacidade de maior produção é que se encontra por trás da noção de economia de subsistência. Economia de subsistência se traduz, neste sentido, em economia de sobrevivência ou, mais diretamente, de miséria.

Mas será esta uma verdade integral e indiscutível? Parece que não. Observando, comparando, estudando a vida dessas sociedades, um professor americano, o antropólogo Marshall Sahlins, comprova que, nelas, muito pouco tempo é dedicado a

atividades econômicas. Três ou quatro horas por dia, com muitas interrupções e com apenas parte da população se empregando na tarefa, parecem ser suficientes para satisfazer materialmente as necessidades do grupo (ROCHA, 1988, p. 31).

Na biointeração não há luta com a natureza, apenas adaptação, composição. Como não se trata de uma luta contra a natureza, não é preciso tornar as atividades produtivas o centro de tudo. É preciso apenas seguir o fluxo da maré, dos ventos, das chuvas e dos caranguejos, para se alimentar e poder vender algo. O trecho citado nos dá uma ideia do conceito que propus para interpretarmos a invasão modernizadora no Cumbe, via projetos de desenvolvimento capitalista. É precisamente nisso que a mesma está fundamentada, como se os empreendimentos estivessem fazendo um favor aos/quilombolas que não sabem usar, em todo o seu potencial, o próprio território, como se os/as mesmos/as fossem ingênuos/as, ignorantes.

Nessa lógica, os/as quilombolas devem ser ajudados/as por pessoas instruídas intelectualmente, bem dotadas financeiramente e supostamente bem intencionadas. É a atualização do fardo do homem branco do contexto neo-colonizador. Reduzir as práticas produtivas quilombolas à pura subsistência é olhar etnocentricamente e não perceber as relações biointerativas. A renda e o alimento são os produtos finais de um conjunto de relações com o território, não sendo possível substituir as fontes de renda como quem troca de roupa, como se oferecer formas alternativas de renda fosse o suficiente para os/as quilombolas abandonarem seu modo de vida tradicional.

Em vista disso, retomo as palavras de Rocha (1988):

Ora, uma máquina produtiva que, dedicando-se tão pouco a esta tarefa, se desincumbe dela de forma tal que não falta nada para ninguém, está muito longe da imagem de uma economia de subsistência, sobrevivência ou miséria. Muito pelo contrário, esta economia permite a existência de uma sociedade abundante.

Aqui podemos ter o exemplo do significado do respeito aos dados etnográficos, dados obtidos pelo trabalho de campo, que podem transformar a teoria antropológica. Para uma sociedade – a nossa – que tem o objetivo da acumulação sistemática, uma outra – a deles –, que não pratica esta acumulação seria necessariamente pobre e miserável. Perceber que as sociedades tribais não acumulam não porque não podem, mas porque não querem, porque fizeram uma opção diferente, é perceber o “outro” na sua autonomia. Isto se torna possível, em larga medida, pelo trabalho de campo (ROCHA, 1988, p. 31).

Concordo com Rocha (1988) que o trabalho de campo nos permite ver além das obviedades e dos preconceitos¹¹³. Vemos que a autonomia econômica é importante para a autonomia territorial de povos não ocidentais. A autonomia reside precisamente na diferença

¹¹³ Exemplar nesse sentido foi Malinowski (1978) ao comentar sobre a concepção europeia, do começo do século XX, acerca do ‘homem econômico primitivo’. Sua análise refutadora, é um exemplo clássico no combate a esse etnocentrismo econômico que pode ser desbaratado a partir de um trabalho de campo bem feito. Apesar de sua teoria funcionalista ser impregnada do ranço evolucionista, sua crítica foi essencial para mostrar que para se conhecer o outro, é preciso morar com ele, viver como ele, comer o que ele come e tudo o que for possível na experimentação de uma alteridade radical.

de um outro modo de economia, por isso que esse modo diferente é atacado, pois sua diferença não é digna de existência, de ser compreendida em seus próprios termos. A abundância, por exemplo, que já foi tão característica do Cumbe, hoje não existe mais, precisamente por conta dos impactos dos empreendimentos. Logo, a lógica do capital não preza pela abundância que serve a muitos, mas a poucos, os donos do capital, ao mercado. Dessa maneira, a abundância perde seu caráter coletivo e é privatizada através de cercas, arames farpados e placas.

Ao mesmo tempo, a abundância do território é recriada cotidianamente pelos/as quilombolas. Como conhecem bem o território, sabem como produzir em um território em ruínas, em um território que mais do que nunca requer cuidados, requer continuação. Há dessa forma, não somente uma percepção de tempo alternativa, como também uma visão econômica distintas à do capital. O motor da história desses/as quilombolas é outro, é a biointeração, é a continuidade com o território. Como já apontei, a descontinuidade do tempo e do espaço para os/as quilombolas ocorreu com a chegada gradual dos empreendimentos. Aí sim, se instaurou uma ruptura ou várias, pois a invasão do capital alterou as relações dos/as quilombolas com o território e alterou o ecossistema local.

Tudo ali gira em torno da autonomia do modo de vida biointerativo. Exemplar nesse sentido é o trabalho no mangue, onde o caranguejeiro é seu próprio patrão. O trabalho nos viveiros de camarão, por exemplo, tem como uma de suas consequências a alteração da fruição tradicional do tempo dos/as quilombolas, como mostram Teixeira et. al. (2017). Dessa forma, a continuidade da vida se vincula diretamente à autonomia territorial, mas também da fruição do tempo para o trabalho e para o lazer. Se lembrarmos daquela frase de Jeane, veremos que no mangue e no rio tanto se trabalha quanto se faz o lazer. Dessa forma, trabalhar no mangue, no mar e no rio é uma pugna por autonomia temporal.

A luta por essa autonomia tem um marco material significativo que aparece em várias conversas das quais participei em campo e em vários depoimentos coletados por Nascimento (2014): as cercas e as placas. O cercamento, a privatização das áreas que antes eram de uso coletivo, simboliza essa perda de autonomia territorial. As cercas chegaram com a CAGECE, com a carcinicultura e com o parque eólico, sendo esses dois últimos empreendimentos os mais significativos quanto ao cercamento e privatização do território. Ducimeire, uma interlocutora de Nascimento (2014), nos narra sua visão acerca disso:

[...] antigamente tinha muita fartura e hoje a gente vê tudo diferente. Os caminhos da gente era tudo livre, hoje é tudo cercado, tá tendo conflito. Não tinha isso da gente deixar a família da gente pra sair pra longe, pra essas reuniões longe, pra procurar uma solução pra gente ter os nossos direitos de antigamente. Eu sinto muita falta disso. O direito que a gente tinha às lagoas, às dunas, hoje é tudo área de risco; hoje a gente não pode mais. Antigamente, eu pegava a minha família de madrugada e dizia 'hoje

a gente vai pra praia', a gente ia a pé, ia por cima do morro. A gente ia pela duna, mas hoje não pode porque é área de risco, a palheta do cata-vento pode cair por cima das pessoas, pode matar. Aí, onde eu trafegava que eu ia pegar o meu marisco, tirar o itã, o sururu, a ostra, hoje eu não faço mais, tá tudo diferente. Eu sinto falta do tempo de antigamente. A gente era livre. Podia passar por onde fosse! [...] Hoje eu sinto falta e não é só eu não (Ducimeire Moreira do Nascimento, depoimento concedido em 27/01/2014) (NASCIMENTO, 2014, p. 78).

Os tempos mudaram com o cercamento e privatização do território. As relações biointerativas não são mais as mesmas. É nesse sentido que se entende que antes os/as pescadores/as e o território eram livres. O tempo de antigamente é lembrado com saudade, quase como uma perda, ao mesmo tempo em que é recuperado na luta quilombola. As mulheres relatam ter que sair da comunidade para fazer sua militância, algo que antes dos empreendimentos não havia, pois é preciso levar a luta para fora da comunidade, mostrar para os de fora o que se passa lá dentro. Com as cercas chegaram os riscos potenciais do parque eólico, como ser eletrocutado pelos fios de energia ou vítima fatal de uma pá que possa se desprender das torres eólicas. As cercas atrapalham o lazer e o trabalho dos/as pescadores/as, concretizam rupturas nos caminhos tradicionais e nas práticas ancestrais de lazer e trabalho.

As cercas que ajudam a materializar os empreendimentos públicos-privados no Cumbe são uma das faces do que estamos chamando – eu e os/as interlocutores/as – de invasão do território. Invasão aqui se refere a uma outra lógica de produção, uma outra visão de mundo que adentra o território e começa a contaminá-lo, a alterá-lo. A invasão é tanto prática (cercamento, privatização de áreas de uso coletivo e das águas) quanto ideológica (a ideia do desenvolvimento contra o atraso). A invasão é uma descontinuidade diante do modo de vida quilombola, é contra a continuidade da vida deles/as. A invasão, portanto, impõe uma outra lógica ao território, que vai degradando-o aos poucos e degrada também os laços biointerativos anteriores à invasão.

Podemos pensar essa alternativa econômica ou ontológica quilombola com base no conceito de quilombismo, de Abdias Nascimento (1980), que elabora os fundamentos da sua proposta conceitual da seguinte forma:

Este é um retrato imperfeito de uma situação mais grave, a qual tem sido realidade em todo o decorrer de nossa história. Desta realidade é que nasce a necessidade urgente do negro de defender sua sobrevivência e de assegurar a sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência das massas africanas que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista (NASCIMENTO, 1980, p. 255).

É olhando historicamente, para esse amplo e permanente movimento de organização

de quilombos que podemos entender o quilombismo de Abdias, movimento esse que visava e visa assegurar a existência do negro, portanto, garantir a continuidade da vida; o quilombismo é criação, é movimento. Ainda olhando a questão de um ponto de vista histórico, que conjuga passado, presente e futuro, o quilombismo

se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da continuidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo (NASCIMENTO, 1980, p. 255).

Destacam-se as ideias de continuidade, liberdade e autonomia do negro no quilombismo de Abdias, sendo que o mesmo era leitor de Beatriz Nascimento (NASCIMENTO, 1980, p. 256), por exemplo. Seguindo a proposta crítica de Nascimento (1980) e a ideia da autonomia quilombola é preciso fazer a devida crítica às versões tautológicas da história econômica mundial. Versões estas que colocam os conceitos dos teóricos do subdesenvolvimento e da dependência como obrigatórios para explicarem todas as modalidades econômicas do planeta (INIKORI, 2011, p. 96), tanto as do passado colonial quanto as de hoje.

Digo versões tautológicas porque essas teorias e esses conceitos partem do pressuposto etnocêntrico de que todas as economias do mundo podem ser classificadas em desenvolvidas ou subdesenvolvidas, supondo que quem não é desenvolvido um dia deverá sê-lo, obrigatoriamente. Assim, percebe-se que o evolucionismo não morreu nas ciências humanas. O quilombo, enquanto organização social autônoma, não está preocupado com esses conceitos externos, pois esses conceitos contêm um caráter evolucionista-valorativo que é duvidoso. Afirmo isso como uma crítica ao que Joseph E. Inikori (2011) escreve acerca de uma nova ordem econômica no Atlântico na alvorada da modernidade:

No que tange às antigas civilizações da América Central e do Sul, pode-se assim entender como essas sociedades, embora aptas a alcançarem um alto nível de desenvolvimento cultural, tenham se mostrado incapazes de atingir o desenvolvimento no plano econômico. Faltava-lhes um sistema de troca de mercadorias com o resto do mundo que lhes permitisse dar um valor econômico a seus recursos naturais, encorajar o crescimento de sua população e sua instalação em novos territórios, estimular as trocas intra-americanas e desencadear o processo de transformação capitalista.

Ora, as novas possibilidades comerciais, decorrentes da chegada dos Europeus em

1492, surgiram em condições antes favoráveis à criação de estruturas de subdesenvolvimento, muito mais do que de desenvolvimento (INIKORI, 2011, p. 114).

A crítica reside no fato desse importante historiador nigeriano ter reproduzido o discurso eurocêntrico, acerca dos parâmetros de desenvolvimento econômico, sem fazer a devida crítica e relativização. Ora, esses parâmetros não prendem as civilizações americanas pré-colombianas aos modelos econômicos eurocêtricos? Será que realmente faltava algo aos maias, astecas e indígenas sul-americanos? Esses conceitos não servem mais às versões colonialistas da História do que propriamente às realidades dos povos originários da América e da África? Essa lista de características para uma civilização ser desenvolvida não corresponde muito mais à realidade das antigas potências expansionistas? É um erro supor que todas as civilizações deviam se curvar ao desenvolvimento capitalista que se consolidou pelos colonialismos. Nesse sentido, me irmano a Nascimento (1980) quando o mesmo propõe que o quilombismo é uma outra alternativa de interpretação histórica, além de uma versão alternativa de organização baseada na experiência do negro:

Nem devemos aceitar ou assumir certas definições, “científicas” ou não, que pretendem situar o comunismo africano ou o ujamaísmo como simples formas arcaicas de organização econômica e/ou social. Esta é outra arrogância de fundo eurocentrista que implicitamente nega às instituições nascidas na realidade histórica da África a capacidade intrínseca de desenvolvimento autônomo relativo. Nega a tais instituições a possibilidade de progresso e atualização, admitindo que a ocupação colonizadora do Continente Africano pelos europeus determinasse o concomitante desaparecimento dos valores, princípios e instituições africanas. Estas corporificariam formas não-dinâmicas, exclusivamente quietistas e imobilizadas. Esta visão petrificada da África e de suas culturas é uma ficção puramente cerebral. O quilombismo pretende resgatar dessa definição negativista o sentido de organização sócio-econômica concebido para servir à existência humana; organização que existiu na África e que os africanos escravizados trouxeram e praticaram no Brasil. A sociedade brasileira contemporânea pode se beneficiar com o projeto do quilombismo, uma alternativa nacional que se oferece em substituição ao sistema desumano do capitalismo (NASCIMENTO, 1980, p. 274).

Isto posto, o quilombismo é uma possibilidade de vida quilombola ou a criação dela, pensada em seus próprios termos, é uma via paralela ao programa colonialista, é uma alternativa ao desenvolvimento perdulário. Suas temporalidades são outras, suas socialidades e economias também. Quilombismo é a biointeração na prática e na teoria. É nesse contexto de crítica a conceitos externos e versões eurocêtricas da História que proponho o quilombismo e a biointeração como conceitos mais fidedignos às realidades quilombolas e às suas particularidades econômicas. Nesse sentido, o conceito de quilombismo serve como ponto de partida para a discussão sobre a biointeração, entendendo que a biointeração proposta por Santos (SANTOS, 2015), pode ser lida como uma atualização ou sofisticação do quilombismo de Abdias Nascimento (1980).

5.2. Relações de gênero, trabalho e papéis sociais



Imagem 30 - Mulheres quilombolas tirando carne de caranguejo para venda (Ozaias Rodrigues, 2023).

Para este tópico, assumo aqui a norma binária ocidental para falar de relações de gênero (OYEWÙMÍ, 2021), portanto, trabalho com as categorias ‘homem’ e ‘mulher’ para analisar as atividades produtivas e os papéis sociais atribuídos a esses dois gêneros na comunidade quilombola do Cumbe. Relembro que já comentei sobre as relações de gênero no Cumbe e que após esse tópico o tema será retomado, brevemente, quando falarmos sobre os papangus. Aqui foco nessas relações a fim de apresentar um resumo do que percebi em meu trabalho de campo.

De início, aponto que no tocante às atividades extrativistas, há uma oposição de gênero enfatizada nos discursos, quando se fala em ‘pescador (homem)’ e ‘marisqueira (mulher)’. Essa binariedade serve como referência aos papéis sociais de gênero, mas é cambiante, porque há homens/pescadores que mariscam e há mulheres/marisqueiras que pescam e se afirmam pescadoras. Assim, na prática, há um trânsito entre essas categorias de trabalho, mesmo que

nos discursos cotidianos elas sejam mais afirmadas como opostas e fixas.

Exemplar nesse sentido foram dois encontros que ocorreram no Cumbe, em maio de 2023 e dos quais participei como observador, em que apenas marisqueiras do Cumbe, Canavieira e Jardim estiveram presentes. Ali a associação entre mariscagem e o gênero feminino foi reafirmada em várias falas, bem como nas atividades e dinâmicas realizadas ao longo dos encontros. Me senti em alguns momentos como um intruso, como se não devesse estar ali, mas resisti ao desconforto de estar num encontro que era voltado exclusivamente às mulheres marisqueiras. Eu fui o único homem tolerado naqueles encontros, tendo ajudado a tirar fotos e a cantar na hora da música que eu e Tiana apresentamos, uma música de autoria dela que fala sobre o trabalho das marisqueiras.

Penso ser necessário falar das relações de gênero no Cumbe por dois motivos. O primeiro: em minhas estadas em campo, sempre me aproximei mais, de forma espontânea, das mulheres da comunidade e elas de mim. Nesse sentido, as nossas conversas sempre tinham assuntos que explicitam seus lugares sociais de mãe, dona de casa, casada, solteira, mãe solo, artesã, marisqueira e etc. Há dramas que lhes são particulares. Isto posto, não poderia ignorar tudo o que me chegou nas conversas cotidianas com essas mulheres. Confesso que ouvi mais as mulheres do que os homens, afinal, eu sempre me senti mais confortável com elas, mais à vontade.

O segundo motivo: mesmo conhecendo os homens da comunidade, nossas conversas são sempre ao acaso, sem muito aprofundamento pessoal e inconstantes, o que impede uma certa proximidade de ambos os lados, embora eu tenha feito as minhas tentativas de aproximação e eles também, penso eu. Apenas um homem fugiu a esse padrão de pouca intimidade masculina, mas creio que nossa amizade se deu e se fortaleceu pelo fato de ambos sermos LGBTs. Fora isso, o meu grau de intimidade com os homens da comunidade é parco ou não chega à qualidade da intimidade que tenho com as interlocutoras.

No caso das mulheres, o papel social que lhes é atribuído e assumido, é o de dona de casa, artesã, marisqueira, labirinteira, costureira, entre outras categorias sociais. De forma geral, elas se destacam nos trabalhos que requerem coordenação motora fina, como o artesanato e o labirinto, mas isso não é regra absoluta pois há alguns homens que são artesãos. Homem labirinteiro desconheço, no máximo conheço um que trabalhou com labirinto na infância, porém não trabalha mais, como é o caso de Everardo. O papel de dona de casa, muitas vezes, desemboca em uma experiência cotidiana fatídica, como apontam Nascimento e Lima (2017b):

Diante desta situação e por estarem na linha de frente das lutas comunitárias, como também de assumir a responsabilidade das atividades domésticas e demais cuidados, elas [as mulheres] analisam essa situação com preocupação, pois, além dessa tríplice

jornada de trabalho, muitas delas não são valorizadas. São elas, as mulheres quilombolas pescadoras, as primeiras a acumular trabalhos na ausência de serviços públicos como saúde e saneamento. Pois o fato de pescarem não as isenta das outras responsabilidades da casa, resultando no acúmulo de intensas e ininterruptas jornadas de trabalho, que além de não serem consideradas “trabalho”, dificultam a participação política na busca pelos seus direitos, porque ainda têm a responsabilidade da casa e da família (ANAIS, 2010). [...] São muitas as dificuldades enfrentadas pelas mulheres pescadoras para exercer funções políticas e serem sujeitas de suas próprias histórias (NASCIMENTO, LIMA, 2017b, p. 9-10).

Aqui os autores citados acionam a categoria ‘pescadoras’ para estabelecer uma igualdade entre o trabalho que as mulheres fazem no rio e no mangue ao dos homens. Algumas interlocutoras também fazem isso: tomam para si o ser pescadora, pois entendem que a mariscagem é uma forma de pesca e que todo trabalho extrativista num ambiente aquático pode ser assim chamado. Há uma apropriação feminina da categoria pesca, uma autovalorização como pescadora, pois sabem também pescar, além de mariscar, cuidar da casa e da família. Nessa apropriação conceitual e prática elas tensionam o senso comum de que a pesca é algo masculino, apenas; que não é trabalho de mulher. Assim sendo, há uma ressignificação dessa categoria.

Além disso, como os autores apontam, há uma naturalização do cuidado feminino, como se a prática social do cuidado fosse atributo “natural” e exclusivo das mulheres. Podemos depois nos aprofundar nas implicações dessa naturalização do cuidado feminino, mas a priori essa não-valorização de seus cuidados, como inclusive já se queixou várias vezes Dona Matilde, explicita essa naturalização a partir do gênero, como se essas mulheres não estivessem fazendo mais do que a sua obrigação. A agenda de atividades e eventos da associação quilombola também sobrecarrega as mulheres quilombolas. Em incontáveis ocasiões, ouvi queixas sobre a forma como pessoas de fora demandam tempo das mulheres quilombolas, como se as mesmas tivessem que estar disponíveis sempre para os outros e nunca para elas mesmas e suas próprias demandas.

Dessa forma, o protagonismo feminino, que em teoria explicita um empoderamento dessas mulheres, deságua numa sobrecarga de suas atribuições, numa acumulação constante de atividades e responsabilidades, além daquelas que já possuem no âmbito familiar. Desse modo, não há um protagonismo feminino efetivo, mas, até certo ponto, há um abuso de sua disponibilidade para realizarem diversas atividades, dentro e fora de casa. Nesse sentido, o trecho que destaquei de Nascimento e Lima (2017b) é o perfeito retrato daquilo que ouço diariamente de Dona Matilde quando estou em campo: a sensação de muito peso e de muitas responsabilidades, as mais variadas. Essas queixas ouvi não só de Matilde, mas também de outras mulheres quilombolas, sobretudo as que fazem parte da coordenação da associação.

No caso de Matilde ouvi queixas de que a luta pelo território não permite, muitas vezes, que ela cuide da própria casa, mas antes de tudo, de si mesma. Ela se sente, frequentemente, fazendo as coisas só, sobrecarregada, sem o devido valor e reconhecimento e sobretudo, não sendo cuidada. Matilde sempre é vista como uma mulher forte, como alguém que dá conta de tudo, pelas outras companheiras de luta e também pelos associados em geral. As jornadas dos diversos trabalhos que fazem não são remuneradas e se multiplicam, sendo que foi a partir desse contexto que Matilde começou a entender a necessidade de dizer mais ‘não’, de colocar limites e de investir em sua saúde mental. Destarte, a luta pode consumir essas mulheres que nem tempo para si podem ter, apenas para os outros.

Em suma, sempre cuidam de tudo e de todos, mas raramente são cuidadas com a devida reciprocidade. Isso ecoa aquela frase da professora de Psicologia: ‘Cuidam dos outros, mas quem cuida delas?’ O cuidado dessas mulheres com as suas casas e famílias extrapola então para o território, para a luta. Inclusive, a ênfase na luta pelo território pode fazer sumir as subjetividades e necessidades dessas mulheres, que muitas vezes são recalcadas sob o manto da luta quilombola ou ambientalista, como se elas fossem realmente protagonistas, ao invés de serem exploradas em seu cuidado socialmente generificado. Sabe-se que o cuidado social que elas têm com a casa e a família, se estende ao território, que também precisa ser cuidado. Logo, estou aqui apontando as duas faces da moeda: não é que as mulheres quilombolas não gostem de cuidar, mas elas também querem ser cuidadas, querem que suas necessidades sejam levadas a sério. Nesse contexto, como Nascimento (2014) coloca, a desigualdade de gênero opera na lógica da

[...] subalternização de formas de ser, como no caso das mulheres pescadoras do mangue do Cumbe, em que lutam para afirmar que a pesca é também uma atividade realizada por mulheres. Percebemos assim, o grande desafio que recai sobre elas, diante das críticas quando rompem com o pensamento posto e passam a exercer atividades políticas, intervindo na sua realidade (NASCIMENTO, 2014, p. 60).

Esse trecho retoma aquilo que comentei sobre a apropriação feminina da categoria ‘pescador’. Essas críticas que Nascimento (2014) aponta podem vir tanto de familiares, quanto de amigos que expressam, de forma velada ou não, que a militância social não deveria ser uma das prioridades da vida dessas mulheres quilombolas. Elas não só lutam pelo território, mas também reivindicam lugares historicamente negados a elas, como o de pescadoras e de lideranças sociais conhecidas no Ceará e fora dele. Geralmente definidas como marisqueiras, as mulheres que trabalham no mangue passaram a se definir como pescadoras. Tendo isso em vista, Luciana comenta sobre o papel das mulheres na luta pelo território da seguinte forma:

[...] **quem participa mais são as mulheres, mas às vezes, existem homens e às vezes crianças [também]. Eu acredito muito na força da mulher, não é porque eu sou**

mulher, mas a mulher tem mais aquela firmeza, do mesmo jeito que ela conduz a sua casa, a sua família, seus filhos, seu marido, eu acho que ela sabe conduzir muito bem também a luta. Não é querendo ser feminista não, mas eu acredito que a mulher é mais resistente. Ela é mais forte, apesar dela ser mais frágil, dizem que a mulher é frágil, mas eu acredito que a mulher é mais forte e assim permanece mais na luta do que os homens (Luciana dos Santos Sousa, depoimento concedido em 26/01/2014) (NASCIMENTO, 2014, p. 76).

Mesmo quando tomam a frente da luta, as mulheres não lutam sozinhas. Luciana defende uma vocação das mulheres em serem boas gestoras, sendo mais resistentes, mesmo que digam que as mulheres são frágeis. Ela traz em sua fala elementos que provam o contrário, como a firmeza e a persistência das mulheres, ao invés de uma suposta fragilidade que as caracteriza dentro de uma lógica sexista. A conclusão que Luciana tira dessa questão é baseada em sua observação e experiência na comunidade: ela sabe bem que as mulheres são as que mais se importam com o território e com o futuro da comunidade. São elas que encabeçam a continuidade da vida naquele território.

O que Luciana comentou sobre ‘permanecer mais na luta do que os homens’, lembra o que Matilde falou de os ‘homens ficarem indignados dentro de casa’, enquanto as mulheres saem de casa para mostrar sua indignação e atuar diretamente na continuidade da vida quilombola, na defesa do território. Esse cenário de protagonismo feminino, que percebemos hoje em dia no Cumbe, foi construído a duras penas por essas mulheres. Se hoje é comum que as mesmas tomem a frente da luta, nem sempre foi assim ou foi fácil, como comenta Matilde:

[...] existe muito preconceito. É como eu te falei, as mulheres estão bem à frente, mas não deixa de ter o preconceito. A questão: o homem sempre quer tá ali à frente. Quando uma mulher pega a direção, se der uma opinião que eles não gostam, aí fica aquele negócio “Ah, mulher não é pra dar opinião!”. Então a gente sente muito um pouco disso também. Às vezes [isso] deixa você desanimada, mas que tem, tem o preconceito contra a mulher. Assim, a gente busca a esperança de dias melhores [...] Então quando eu saio de casa, que eu deixo meus filhos, minha família, eu vou buscando tudo isso. Eu vou buscando um pouco de tudo, de esperança, de respeito, de chegar na comunidade e na comunidade da gente ter respeito. Então eu vou em busca disso, deixando toda a minha família para trás [...] (Cleomar Ribeiro da Rocha, depoimento concedido em 25/01/2014) (NASCIMENTO, 2014, p. 77).

A desigualdade de gênero se expressa nesses preconceitos que Cleomar indica, preconceitos que serviram às tentativas de silenciamento das mulheres pescadoras. Foi preciso conquistar o respeito e a legitimidade no próprio território para poder defendê-lo, para poder falar pelos/as pescadores/as. Além disso, as mulheres precisam equilibrar sua vida enquanto donas de casa e pescadoras, com a vida enquanto militantes ambientais, como algumas se definem (ambientalista ou defensora dos direitos humanos). De qualquer forma, o cenário marcado pelo protagonismo feminino dessas pescadoras é sempre desafiador, seja na construção de uma legitimidade de fala ou na percepção dos próprios limites para que a luta não as sufoque e as faça esquecer que elas também precisam de cuidado, precisam ser

priorizadas.

Cuidar do mangue, por exemplo, é cuidar da vida de tudo e de todos ao mesmo tempo, como uma continuação da vida por tabela. Sobre isso, certa vez Matilde asseverou que ‘luta pela vida com a própria vida’, ou seja, dá a sua vida para que o território continue vivo – quase como uma metáfora de um sacrifício. A continuação da vida requer ação, constância, movimento e aprendizado com as dificuldades que surgem. É perceptível nas diversas falas dos/as interlocutores/as que o cuidado com o território implica numa constante manutenção da autonomia quilombola, pois a vida precisa ser continuada todos os dias e de diversas formas.

Em sua dissertação, Nascimento (2014) justifica a escolha das mulheres pescadoras como interlocutoras de sua pesquisa justamente por seu protagonismo na luta pelo território (p. 61). Ele afirma que elas “ousaram e desafiaram ao seu modo, todo um pensamento colonizador de que “lugar de mulher é na cozinha” (p. 65). Ainda hoje é assim: as mulheres estão à frente da luta, sendo também as principais interlocutoras desta pesquisa. Também com elas tive facilidade em construir uma amizade e um companheirismo que me ajudou muito na adaptação em campo, como já sugeri anteriormente. Assim, muito desta tese contém suas impressões, palavras e sentimentos em relação ao território e a seu modo de vida biointerativo.

As falas dessas mulheres são falas potentes, argutas, críticas, como se vissem as coisas de forma mais aprofundada. São intelectuais orgânicas, pois estão sempre pensando a vida e elaborando as mais diversas reflexões sobre suas relações com o território. Várias vezes, fiquei emocionado em algumas entrevistas ou em conversas com frases ditas por elas ou me surpreendi com a sofisticação de seus pensamentos, de suas impressões sobre a luta e sobre a vida. Há uma acuidade intelectual muito forte nessas mulheres pescadoras, pois os seus saberes são orgânicos, são biointerativos. De forma incontestável, o cuidado com o mangue, com o território como um todo, é protagonizado pelas mulheres pescadoras, como aponta Nascimento (2014) e como percebi em campo.

Nesse sentido, em seu cuidado com o território as mulheres saem de casa e se enfeitam, se arrumam para ir a eventos, audiências ou encontros com autoridades. Mas quando fazem isso podem ser vistas de forma negativa, como dadas a uma vaidade que elas, como pescadoras, não deveriam ter. Exemplar nesse sentido foi o que ouvi certa vez de um morador não-quilombola. Ao comentar sobre a atuação de uma certa liderança quilombola, o morador a criticou por ir a reuniões maquiada e bem arrumada, como se isso a deslegitimasse diante das autoridades. O incômodo de vários homens com a atuação e protagonismo das mulheres tem o ranço do machismo, da misoginia, como se estivessem perdendo poder ao ver mulheres empoderadas. Talvez eles realmente se sintam assim, perdendo poder e espaço. A fim de reforçar isso, retomo

uma fala de Jeane que citei anteriormente:

Porque assim, o pescador não é valorizado. [A atividade pesqueira é vista como suja]. É algo sujo. Se a gente for fazer uma entrevista e tiver uma mulher pintada, com cabelo arrumado, dizem que não pode. Eu acho isso tão bárbaro, porque hoje em dia, no século em que a gente tá vivendo, **quem é a mulher que não tem o cuidado de fazer uma unha? Ela pesca? Pesca sim. Quando chega em casa, toda mulher tem seu ritual de beleza. Eu sei que a gente é mais desgastada do sol, que a pele da gente é mais sofrida. Mas se a gente não tiver o mínimo de trato com a gente, quem é que vai ter? Nos órgãos [instituições públicas] em que a gente chega, [eles acham que] o pescador tem que chegar sujo e fedorento. Eu não entendo porquê. A gente não tem água, sabonete e um escovão em casa? Não pode ficar bonito não.** Eu acho que é aquela coisa de novela, que passa o pescador com escama apregada [na pele] (risos). **Na festa do manguê a gente mostra isso. Sábado de dia a gente tá ali dentro do rio, em contato com o rio, com a lama, com o peixe, com tudo, no sol. E quando é à noite a gente tá linda, maravilhosa, cheirosa, dançando (risos)** (Diálogo realizado em: 12/12/2022).

Dessa forma, há o reforço da ideia de que mulheres pescadoras não podem ter vaidade, não podem buscar uma autoestima estética, como se ser pescadora e investir em si mesma esteticamente, fossem coisas distintas e irreconciliáveis. O estigma da sujeira associado à pesca se cruza com o sexismo na tentativa de silenciamento das mulheres pescadoras, na tentativa de reprimir a vaidade estética delas. No entanto, essas mulheres se recusam a ser reduzidas aos estereótipos sociais. Elas se maquiavam, passam batom, colocam brincos, colares, pulseiras e passam perfume, afinal, elas fazem isso por elas mesmas; se permitem ao autocuidado na hora de sair de casa para a luta.

Por outro lado, essa questão mostra o quanto os órgãos públicos, por exemplo, não conhecem essa população, pois esperam que elas atendam aos seus preconceitos e ignorância. Não conhecem a realidade dos/as pescadores/as, não os/as aceitam em sua diversidade. É como se chegassem na reunião com as autoridades e não fossem vistos/as como pescadores/as, porque “não parecem” pescadores/as, não tem cara de pescador/a, reproduzindo aí também um preconceito de classe, como se o/a pescador/a artesanal precisasse performar uma moderação no vestir ou simplicidade estética.

Mudando um pouco o foco, mas ainda tratando das mulheres do Cumbe, Dona Izabel descreve como era o trabalho das mulheres de seu tempo e afirma que os tempos mudaram. Ela comenta sobre o trabalho no labirinto, largamente feito pelas mulheres. Diz ela:

Tinha também um presépio na Ubaeira. Era bem movimentado, lá na Ubaeira tinha um bom também. De vez em quando as pessoas faziam um forrozinho, a radiola tocando, essas eram as brincadeiras do Cumbe, que era com aqueles discos, daquele tamanho e música saindo. Esse era o forró que fazia, que o pessoal se arrumava pra ir brincar. Agora é tudo diferente. Luiz Nogueira era o nome do homem e Cecília de Artur que iam buscar o labirinto. Eles pagavam as trabalhadoras deles, pra encher, cortar, para desfiar, pra encher, pra torcer, pra entregar pronta pra ela. Ela via lá, pegava aquele trabalho, perguntava ‘quanto era; eu compro’; eles pagavam e levavam. **A gente tirava um dinheiro, que a gente era pobre, tirava um dinheirinho. [...] Quando terminava, entregava as coisas e no resto do dia já pegava outra. Era**

assim. Trabalhava direito, nunca faltava. Ajudava na renda da casa. Tinha mais gente fazendo, era o trabalho de todas as mulheres do Cumbe, o labirinto. Eu nasci, me criei e tô nessa idade [73 anos] fazendo labirinto. Eu deixei de fazer agora, uns dias desses, porque eu fiz uma cirurgia no olho e esse trabalho não fiz mais não. Até um dia desses eu fazia pra vender, pano de prato. Um trabalho que deu muito, muito lucro. Era bom, as mulheres não ganhavam dinheiro só se não quisessem. Se a mulher fosse disposta... no meu tempo, as mulheres eram todas dispostas, era trabalhadeira. Amanhecia todas nos seus alpendres trabalhando nas grades [de labirinto]'. [...] eu fazia labirinto, serão. Aí você combinava três, quatro [mulheres] pra ir numa casa só, fazer um mungunzazinho. Aí sentava e passava as noites trabalhando nas grades. Dava fé já tava amanhecendo o dia, nas grades, fazendo serão e era assim (Diálogo realizado em: 23/02/2022).

O serão das labirinteiras era um ajuntamento de mulheres para fazer labirinto da noite até a manhã do outro dia, com direito a comida, para dar conta do trabalho, muita conversa, fofoca e gargalhada. O labirinto era uma das principais fontes de renda das mulheres pescadoras de outrora. Hoje não tem tanta importância assim na renda, mas ainda permanece como atividade artesã tradicional. O trabalho no labirinto era constante, diário. Tinha que gostar de trabalhar, como ela sugere em sua fala. Dona Solidade complementa o relato de Dona Izabel da seguinte forma e ainda fala da questão da reprodução/concepção:

Todas as minhas irmãs faziam o labirinto e a palha. O trabalho que a gente fazia era pra outra pessoa, que sabia que a gente fazia labirinto e pagava pra fazer. A gente não tinha outro meio de trabalho, aí fazia labirinto. Com isso a gente ajudava em casa, que a família era grande, tinha muito filho. Ganhava um dinheirinho pra ajudar nas despesas. Os mais pequenos não trabalhavam, [mas] o dinheiro que a gente ganhava era pra comprar roupa pra nós tudinho. Mamãe ia pra Aracati comprar, ia num carro pipa, com nós pequenos, comprar uma chinelinha pra um, pra outro. Mesmo com o trabalho do meu pai faltava, porque minha mãe teve mais de vinte filhos. Naquele tempo as mulheres não tinham como se livrar, hoje tem remédio, tem injeção, mas naqueles tempos as mulheres tinham tanto filho. Tinha um abono de família. Naquele tempo os governos davam um abono de família pra quem trabalhava nos navios. Ele viajava e ia à Barrinha e voltava. O porto era em Barrinha. Às vezes era em Icapuí. Agora não tem mais' (Diálogo realizado em: 29/12/2022).

Num contexto marcado pela escassez de recursos financeiros, o labirinto foi uma importante fonte de renda para essas mulheres, que complementavam a parca renda dos maridos. Várias vezes ouvi relatos de que antigamente as coisas eram mais difíceis, sobretudo na garantia da renda e da alimentação para uma prole sempre numerosa. A regra de reprodução das famílias era a de ter uma prole extensa. Interessante que ela aponta que as tecnologias anticonceptivas poderiam ter mudado esse quadro de uma família numerosa. Como seu pai era marinheiro chegou a receber auxílio governamental, mas mesmo assim, faltava dinheiro para alimentar tantas bocas e nesse contexto, as mulheres trabalhavam para manter suas famílias com o mínimo. Além disso, Dona Solidade comenta que:

De primeira, se curava a criança de ventre caído. No meu tempo tinham as curandeiras, que acabou-se já. Tinha as curandeiras que curavam de quebranto, de ventre caído, de izipa, se furasse o pé também, de tudo curava. Papai não acreditava não. Às vezes tinha algum menino que tava com diarreia ou com mau

olhado e ficava bom. Aqui tinha bem umas cinco rezadeiras. Tinha Maria de Carro, era rezadeira e parteira. Tinha seu Antônio Garapeiro que morreu bem velhinho, era um curador bom. Chiquinho de Doquinha [da Canavieira] era também curandeiro e Maria Clemente. Tudo morreu, acabou-se. Curador tem mais não. As parteiras morreram também. De primeira, as mulheres tinham os filhos em casa, que tudo era difícil, as coisas. Não se fazia pré-natal, porque não tinha. Tinha os filhos em casa (Diálogo realizado em: 29/12/2022).

Os tempos mudaram e com isso as mulheres passaram a ter acesso a tecnologias anticonceptivas e a um serviço de saúde para acompanhamento da gestação. O quadro de reprodução/concepção agora é outro. Além disso, as mulheres passaram a trabalhar em outras funções e tirar renda de outras atividades, que não a do labirinto, por exemplo. Como Dona Solidade assegura, a prática da cura e da reza era feita tanto por homens quanto por mulheres, mas infelizmente, os/as antigos/as curandeiros/as morreram e seus saberes e práticas não foram transmitidos, reproduzidos por outras gerações.

Hoje em dia, o turismo comunitário proporciona renda às mulheres quilombolas, sobretudo quando a comunidade recebe estudantes de fora para fazerem passeios e aulas de campo pelo território, como várias vezes acompanhei em campo. Nesse sentido, Sônia comenta sobre a participação das mulheres na festa do mangue, que atrai muitos turistas, universitários e movimentos sociais. Nessa festa várias mulheres trabalham e ganham uma renda extra:

Acho boa a festa do mangue, uma coisa muito boa. É uma coisa para nós aqui, quilombolas, todo mundo gosta. É uma coisa boa, não trabalho mais, mas de primeira eu trabalhava na festa, na cozinha. Eu gosto de fazer o comer. Botaram outras lá pra trabalhar, porque as mulheres ganham, aí ajuda elas. Eu já tô aposentada. Minhas duas meninas trabalham quando tem festa, Lidiane e Viviane. Eu gostava muito de trabalhar na cozinha, gosto de fazer o comer. Já trabalhei em Fortaleza fazendo comida (Diálogo realizado em: 25/12/2022).

Logo, na festa do mangue as mulheres estão presentes não apenas na cozinha, mas na organização das atividades, na recepção de pessoas, na acomodação, nas apresentações, vendendo artesanatos, e outros produtos também, fazendo oficinas no rio, no mangue, entre outras funções. Elas têm um papel importante na organização da festa do mangue que, mais do que divulgar a luta pelo território e costurar ou reforçar alianças/parcerias, estimula o desenvolvimento local.

Para finalizar o tópico, trago uma fala de Zuila que conta um episódio de conflito com funcionários da CAGECE. Zuila é artesã, costureira, mãe, viúva, avó, aposentada, labirinteira e de tudo sabe fazer um pouquinho. Nasceu em Canoa Quebrada e com vinte e três anos de idade foi morar no Cumbe, quando se casou com um nativo de lá, Seu Francisco de Assis da Silva, que já faleceu. Gosta de conversar muito e ir para eventos, passeios e festas. Já comentei anteriormente como as mulheres quilombolas tiveram que se impor às ameaças ao território e o caso que Zuila conta, no qual foi protagonista, é um exemplo disso:

Eu entrei num negócio, eu gosto de furdunço, viu, com o pessoal da CAGECE que tava querendo cortar a água daqueles que estavam endividados. Eu cheguei e perguntei: “Por que vocês não fazem uma reunião com as pessoas? Melhor do que vocês chegarem nas casas das pessoas e cortar. Porque essa água aqui é nossa. Vocês querem distribuir pro mundo inteiro e tem gente aqui no Cumbe que não tem condição de pagar, é caranguejeiro... Dá pra fazer reunião, fazer acordo com quem tá devendo mais, é bem melhor assim”. O homem ficou lá implicando e as mulheres dizendo: “Não corte minha água não”. Rapaz, na hora que ele cortou, me deu uma raiva, quando eu vi que tinha uma mulher lá e o marido dela não tinha condição, com um monte de filho, eu só peguei um cano e taquei [bati] no cara. Ele saiu doidinho. “Isso aqui é para você aprender a respeitar a comunidade”. Quando foi outra vez mandaram ele cortar a água e ele disse: “Vou nada, que lá tem uma mulher muito danada. Vou não”. Aí acabou. Tem momento que a gente sente o peso, mesmo não sendo da família da gente, é um ser humano, a gente tem pena. Isso faz tempo, mais de vinte anos” (Diálogo realizado em: 10/12/2022).

Várias vezes ouvi falar do abuso no preço da água no Cumbe e como isso por muito tempo foi motivo de conflito com a CAGECE. O episódio narrado por Zuila foi apenas um desses casos. Qualquer que seja o empreendimento, as mulheres quilombolas estão lá defendendo sua comunidade. Elas estão sempre em movimento, propondo coisas, criticando pessoas e agindo para evitar o pior. Elas se opõem veementemente contra as injustiças que acontecem em sua comunidade e não ficam em casa esperando alguém fazer algo por elas. Pelo contrário, elas são as primeiras a ir à luta, pois sabe que essa luta é o cuidado de si, do território, da sua família e da dos outros. O rosto da luta quilombola no Cumbe é feminino.

5.3. Sobre papangus, carnaval e histórias de pescador



Imagem 31 - Apresentação dos papangus do Cumbe no evento Povos do Mar (Ozaias Rodrigues, 2023).

Ao longo de várias conversas, durante o mês de dezembro de 2022, tive uma ideia a partir de expectativas verbalizadas por Matilde, em relação aos papangus do Cumbe: fazer um texto sobre os papangus a partir das memórias dos/as entrevistados/as durante a pesquisa. Ao ouvir Matilde falar várias vezes dos papangus do Cumbe, resolvi perguntar sobre eles nas entrevistas feitas. Muita gente falou sobre eles, sobretudo os/as mais velhos/as, dos tempos de infância e adolescência. Mais uma vez eu estava me disponibilizando para contribuir com a associação quilombola.

Ao longo do mês de dezembro de 2022, no qual fui colhendo as memórias dos/as interlocutores/as, fui escrevendo um texto sobre os papangus, com autoria principal da Associação Quilombola do Cumbe e coautoria minha. O texto rendeu quase três páginas e na noite daquela quinta-feira em que a armação dos meus óculos quebrou, nos reunimos para ler o texto, sugerir alterações, exclusões e incrementos. A aprovação da coordenação da associação foi geral e fiquei contente em poder contribuir novamente com a associação. Nesse sentido, reproduzo aqui o texto final, que ficou assim:

OS PAPANGUS DO QUILOMBO DO CUMBE/ARACATI: TRADIÇÃO QUE SE RENOVA

Associação Quilombola do Cumbe e Ozaias da Silva Rodrigues

Ninguém sabe de onde eles vieram, se é que precisam vir de algum canto. Não se sabe como surgiram os papangus, até porque podem haver várias versões sobre suas origens, mas isso é um detalhe menor diante da alegria e das memórias que os papangus evocam nos quilombolas do Cumbe. Eles são encarnações vivas de memórias de meninos e meninas que hoje são idosos, adultos e adolescentes. Sempre relacionados ao período do Carnaval, essa festa profana que não deixa de ter seu caráter sagrado, os papangus aparecem misteriosamente pelo povoado do Cumbe nos dias de Carnaval. Às vezes na véspera, mas sempre nesse período - como é até hoje.

Até oficina de elaboração de máscara de papangu já teve na comunidade. A tradição se renova, pois hoje em dia jovens e crianças já saem como papangus no bloco karambolas. Houve um período em que os mais velhos deixaram de sair de papangu e aí os jovens e as crianças saíram por si próprios, para brincar o Carnaval e manter a tradição. É obrigatório ter papangu, se não, não tem Carnaval; alguma coisa fica faltando. De primeira, muitos dos que saíam de papangus eram homens adultos, mas hoje em dia já tem mulher também no meio, além de crianças e adolescentes.

Os papangus se explicam, ou melhor não se explicam, pelo mistério que os envolve. Talvez isso nos mostre que não devemos nos preocupar com suas origens cronológicas ou míticas, mas com a sua presença, como parte da tradição deste lugar. Tradição essa que se renova, afinal, os papangus do passado não são os mesmos dos de hoje e nem se vestem de forma igual. Mas tradição que não se renova está fadada a ser um espelho borrado do passado, por isso os papangus ao mesmo tempo em que apontam para o passado, falam do presente, falam do que o Cumbe é hoje enquanto uma comunidade quilombola pesqueira.

Percorrendo os caminhos das memórias valiosas dos moradores quilombolas de nossa comunidade, desde os mais velhos aos mais novos, podemos ter uma noção melhor do que são os papangus. Começamos por Cleomar, que nos informa sobre o período em que os papangus surgiam caminhando pela comunidade, assustando crianças e adolescentes: sempre no Carnaval. Hoje em dia, os papangus estão dentro do bloco dos karambolas. Eles são o destaque desse bloco e do Carnaval no Cumbe. Um documento elaborado pela Associação Quilombola do Cumbe, que trata desse bloco, informa que:

Na tradição quilombola do Cumbe, durante o Carnaval, um grupo de homens se fantasiam de Papangu (personagem misterioso do carnaval do Cumbe), onde sua identidade não pode ser revelada; que durante os dias de folia saem pela comunidade brincando carnaval, causando medo nas crianças e até adultos. Criando, desta forma, um clima de mistério entre os brincantes de revelar a identidade das pessoas que se fantasiam de Papangu (BLOCO KARAMBOLAS DO CUMBE, s.d.).

Assim, o mistério é o principal elemento surpresa dos papangus, seja por não saberem quem são eles, seja porque eles aparecem repentinamente. Um outro morador, Tonys, comenta que os papangus metiam muito medo nas crianças, a ponto delas saírem correndo, desesperadas. Quando viam os papangus e eles diziam: “hey”, era um corre-corre sem fim. Zé Maria Bandeira, Cheirim, Sabino, Jonas, Tapiriba, Manoel Martins, Arthur Clemente, Dedé e Raimundo do Vale, eram alguns dos antigos que saíam de papangu; tinha uns seis homens, oito e às vezes mais, que saíam. Eles se juntavam e combinavam, na véspera de Carnaval.

Esse era o figurino dos papangus: roupas velhas, rasgadas, máscaras de bolsa de palha, pintadas, com furos na região dos olhos, saco de estopa furado para colocar os braços, camisa velha de mangas longas, luvas, calças e sapatos velhos, botas, papelão, palha de bananeira, paletó velho, chapéu de palha e outras coisas; tudo era possível como parte do traje. Era uma fantasia toda cheia de detalhes, pesada e calorenta. Quem é que sabia quem estava por trás de toda aquela feiúra que assustava? Ninguém sabia, ninguém desconfiava.

E não era só criança que tinha medo não: até as mulheres casadas ficavam com medo deles. Mas os homens, os maridos das mulheres, que já sabiam o que eram os papangus, chamavam eles para bater um papo e tomar uma cachaça. “*Ei, mah, bó tomar cachaça*”, “*Vamo sim*”. As pessoas podiam até olhar pelas frestas, pelos buracos da roupa, mas não conseguiam identificar quem era. Às vezes, os papangus contavam baixinho, no pé do ouvido, para quem os convidava a beber, quem era que estava por detrás daquela fantasia toda. Mas tinha que manter segredo.

Eles também levavam chicotes que serviam para espantar os cachorros, que os estranhavam e corriam atrás deles. Os cachorros do Cumbe têm mais raiva de papangu do que de boi. Olha só! E esses chicotes serviam também para assustar crianças e adolescentes desavisados, como conta Chico de Lôra. Papangu também muda o andado e a voz para confundir as pessoas. Papangu adora dar carreira em criança, mas dizem que hoje em dia as crianças não têm mais medo de papangu. Será? Será? Tinham também uma bolsa que levavam para guardar água

ou o que quisessem – água ou cachaça, por exemplo.

Papangu também assustava contando histórias de trancoso, daquelas engraçadas. Iam de casa em casa, contando várias anedotas para fazer o povo rir. Tinha uns papangus melados de cachaça que assustavam mais ainda e era criança correndo e chorando, procurando os pais, se agarrando nas pernas deles; se escondendo. Os papangus eram uma novidade medonha em outros lugares. Tinha deles que saía daqui do Cumbe para a Beirada, para os Córregos dos Rodrigues e da Nica, pro Fortim. É chão, menino! Eles passavam pela Canavieira também e outras localidades, mas brincavam mesmo era no Cumbe.

Eles urravam e gritavam para assustar e sempre fizeram parte dos blocos de Carnaval, para animar o pessoal. Entre o riso e o medo os papangus eram diversão garantida. Em sua brincadeira, eles contavam com os enfeitadores, como conta Márcio, que fazem o trabalho de dissuadir as opiniões sobre a identidade dos papangus. Esses enfeitadores desmentem os boatos sobre o que o pessoal diz, sobre quem seria aquele papangu. Eles distraem e enganam para manter o povo confuso.

Os papangus adoravam parar nas bodegas para conversar um pouco, puxar papo, contar história. Em suas andanças eles eram alimentados pelas pessoas da comunidade, como disse Dona Solidade. Tapioca, grude, café, broa, macaxeira, batata... o que tivesse o povo oferecia. Papangu era muito bem tratado, viu?! Em toda casa tinha o cumê deles e do povo da contradança. Dançavam nas ruas, nas estradas, ao som das sanfonas e outros instrumentos que conduziam o bloco. E se juntavam com gente da Canavieira para sair fantasiados. Todo ano tinha, era sagrado!

É bom ir para as dunas, se arrumar pelos morros e voltar para a comunidade. Se o cabra já sair de casa fantasiado todo mundo vai saber quem é, aí perde a graça. É ou não é? Ora não! O gosto dessa brincadeira é o mistério, fazer as pessoas especularem sobre quem é o papangu que estão vendo. As roupas e máscaras vão se alternando, de ano em ano, mas quanto mais feia for a máscara, quanto mais horroroso era o figurino, melhor ainda. É um bonito feio, como afirmou Sônia. Quanto mais feio era o papangu, mais bonito era. Como é que pode?! Criança quando via os papangus metia o pé na carreira; e eles iam atrás. Era um aperreio medonho.

E olhe que tinha criança que achava que era um bicho mesmo, do mato, quase uma assombração. Valei-me Nossa Senhora! Paus e pedras também faziam parte da fantasia dos papangus, sobretudo para espantar os cachorros, velhos companheiros deles. Os sons e os grunhidos serviam para distrair as pessoas, além de mancar no andado, a fim de que elas não tentassem identificar quem era o papangu, como lembrou Márcio. E não dava para ver nada, meu fi, podia apertar uzói à vontade. Não tinha como!

E tinha papangu, de antigamente, que batia em criança e aí só restava fugir ou se esconder por trás de algum adulto. Os adultos protegiam as crianças dos papangus, ao mesmo tempo em que brincavam com elas e estimulavam sua curiosidade sobre eles. Eles envolviam toda a comunidade por onde passavam. Bastava um ‘*uuuhhhh*’, que a criança corria pela sua vida. Eita, menino. Os papangus iam deixar as crianças em casa. Aí chegavam nas casas batendo palmas e chamando o povo: “*Ôh, de caaasa...*”. Alguns adultos expulsavam eles dizendo: “*Vão simbora, meus fi tão tudo com medo*”. E eles iam, mas perturbavam que só, pense!

Eles causavam mó rebuliço e a criança se ajudava na fuga, inclusive. Na correria se perdia chinela, roupa ficava enganchada em cerca, gente caía no chão, caía de cara na água... era uma correria medonha. “*Era o fim da nossa vida, quando a gente via esses papangus*”, comentou Mazé. Era um sofrimento só. Nessa hora era um salve-se quem puder. Pernas para que te quero. O mato servia de esconderijo, qualquer coisa servia, desde que se escondessem. Pouca gente ousava botar a cara fora de casa quando eles vinham pelas ruas. As crianças realmente achavam que eram bicho, uma assombração. Ave Maria!

Eles eram muito bem vestidos, para ninguém saber quem era. Quanto mais enganava o povo, melhor era. Dona Izabel conta que seu pai, João Marinheiro, saía de papangu e que se juntava com amigos e parentes, como seu irmão, Mundinho de Lôra, para se vestir. José Clemente e Chico Bandeira saíam também para brincar, conta ela lembrando de sua infância. Eles iam nos blocos de Carnaval, passando pelas ruas da comunidade. E a criança era se trancando dentro de casa, com medo. E os adultos dizendo que eles não faziam nada, que não precisava se esconder. Jura!

Papangu também vinha no bloco acompanhado da contradança, mais conhecida como dança dos cacetes¹¹⁴. Era uma animação só, com os músicos na frente conduzindo o povo. Dona Solidade conta que tinha dois blocos, tinha duas partes. Um era dos papangus e tinha músicos que iam na frente animando, como Joaquim Cego. Tinha fole, violão e pandeiro. E tinha pessoas fazendo a dança dos cacetes na frente, também puxados por música com sanfona. Saíam ao mesmo tempo, no começo da tarde e terminavam a brincadeira no final dela.

Dona Solidade diz que os papangus só bebiam quando terminavam a brincadeira. Mas eram tudo encapetado! Faziam muita graça com o povo. Quando eles iam passar pelas ruas, o pessoal tirava as coisas do varal e guardava o que tivesse na varanda. “*Hoje vai ter papangu*”, aí o povo corria para guardar as coisas, senão perdia.

¹¹⁴ A dança dos cacetes, como o nome indica, era dançada com cacetes de madeira. Nesse sentido, havia um ritmo de dança e de golpes específicos a se executar, de forma que essa dança é, basicamente, idêntica ao conhecido maculelê. Essa dança pode ser lida como luta também, da mesma forma que a capoeira transita entre a dança e a luta.

E nem podiam reclamar se esquecesse algo fora e eles levassem, porque isso fazia parte da brincadeira, afirma Dona Solidade. Era a pessoa procurar uma coisa e “*cadê?*” O canto mais limpo!

Porém os papangus dançam também, se divertem, contam histórias, fazem rir e brincam. Nem só de causar medo nos outros se vive um papangu. É ou não é? Essa tradição antiga foi renovada e hoje as crianças e adolescentes já crescem querendo ser papangus. Eles são presenças obrigatórias no Carnaval do Cumbe. Com essa nova geração, os papangus ganham outros sentidos, outros detalhes nas vestimentas, outros enfeites, materiais e referências imagéticas. Para cada tempo e lugar, há sempre um papangu (CUMBE; RODRIGUES, 2023).

A leitura desse texto foi acompanhada de pausas para dúvidas, troca de impressões pessoais e risadas. O mais significativo para mim, naquela ocasião, foi ouvir de uma das interlocutoras presentes que eu tinha conseguido captar bem o significado dos papangus através daquele texto. Por questões óbvias, propus ser coautor do texto, mesmo tendo escrito e colhido todas as informações, afinal, a matéria-prima é deles/as, são as memórias deles/as e eu apenas organizei e coloquei um verniz de história popular na narrativa¹¹⁵. Para que o/a leitor/a possa visualizar melhor como são os papangus coloquei na abertura deste tópico um registro de uma apresentação dos papangus do Cumbe no evento Povos do Mar, de 2023. A seguir, coloco outro registro fotográfico, dessa vez, de uma máscara mais ao estilo tradicional do papangu:

¹¹⁵ O estilo cômico do texto se deve à experiência que tive num projeto de extensão, quando conheci a comunidade do Córrego de Ubaranas. Uma das coisas que elaboramos no projeto, foi a contação de histórias e a escrita das mesmas, como causos populares. Baseado nessa experiência anterior, foi que escrevi o texto nesse formato de contação de história.



Imagem 32 - Máscara de papangu apresentada por Márcio (Ozaias Rodrigues, 2022).

Os papangus são uma das manifestações culturais mais expressivas do Cumbe. No texto que escrevi com os/as quilombolas, alternei as formas temporais dos verbos para indicar

essa dinâmica cultural entre as memórias dos/as mais velhos/as, enfatizando coisas que foram específicas dos tempos de primeira, como chamam, e as memórias mais recentes, que indicam a continuidade estética e cultural dessa tradição, além de apontarem as descontinuidades nessa manifestação cultural. Sobre as mudanças em relação aos papangus, por exemplo, Tonys em entrevista assim comentou:

[...] eu não saía de papangu, porque era pequenininho. Se fosse hoje eu saía, que tem uns meninos que saem de papangu. Acho bonito e gosto, porque eles viam, mas não sabiam o que era o papangu. Ouvia o pessoal dizer e ficava perguntando ‘Como era o papangu, mamãe?’. ‘**Meu fi, bota uma máscara na cabeça, bota uma roupa velha...**’, sai uns cinco, seis. Eu fico assim ‘Rapaz, esses meninos...’. A tecnologia hoje tá avançada demais. **Aí sai com uma lata velha, fazendo um zoadeiro medonho. Quando eu tinha onze anos de idade, que eu via um papangu, eu não morria porque Deus não queria, que a carreira era tão grande com medo...** Olha, daqui pra aquela esquina. Eu vinha de acolá pra cá, pro Cumbe. Se eu chegasse aqui, visse um papangu e ele me via e dizia assim ‘EI’. O quê, meu amigo? **Isso era uma carreira medonha, eu pra cá e ele de lá pra cá. Eu entrava mangue adentro e ia sair lá na Ubacira. Não tinha ninguém no mundo que me fizesse ir numa bodega. Hoje em dia os meninos não têm medo de papangu não. A gente ficava pra morrer, que o nosso coração ficava papocando, quase saindo pra fora. Tinha muito medo de papangu, macho.** Aqui tinha uns papangus, que eram o pai de Cheirim, um homem lá da Beirada, José Maria Bandeira, o pai de Chico de Lôra também... quem eram os outros? Rapaz, tinha uns seis papangus no Cumbe. **Eles se juntavam na véspera, juntavam roupa velha, máscara velha, de cangaço velho, pegava bolsa de palha, furava dois buracos assim [no rosto], só os olhos que ficavam pra fora, aqui embaixo amarrava de palha de carnaubeira, pra ninguém conhecer o pescoço. Aqui [no tronco] colocava aqueles sacos velhos de estopa, furava o saco [nas laterais], metia os dois braços e vestia uma manga longa velha, pra não conhecerem os braços. Botava luva velha. Quem era que sabia quem era? Calça e sapatos velhos, daqueles antigos. Era tão pesado, que eles quase que não podiam com isso tudo. Bota também [usava]** (Diálogo realizado em: 23/12/2022).

É interessante apontar que com a renovação da tradição dos papangus, crianças e jovens passaram a compor essa tradição, dando novo fôlego e roupagem a ela. Portanto, uma das mudanças nessa tradição foi em relação ao recorte etário dos/as brincantes, pois antes só homens adultos e os mais velhos saíam de papangu. Hoje em dia, temos crianças (meninos e meninas) e jovens (meninos e meninas) que se vestem de papangu. Há uma tendência disso se fortalecer: incluir outras faixas etárias, além da adulta e da senil e incluir mulheres/meninas nas oficinas e nas apresentações de papangus, como ocorreu no Povos do Mar em 2023, onde duas mulheres do Cumbe se vestiram de papangu. Esse é um exemplo da dinamicidade dessa tradição, ao mesmo tempo em que o cortejo dos papangus não implica mais no mesmo medo ou na mesma experiência de antigamente.

A narrativa de Tonys nos ajuda a perceber as mudanças e permanências ao longo do tempo no que se refere aos papangus. O ato de tomar cachaça, por exemplo, com muita liberdade, se coaduna com essa prática dos homens se reunirem em bares e bodegas para beberem cachaça:

Rapaz, tinha deles aqui que saía para Beirada, por cima do morro. É chão. Tá doido? Se eu indo de pé limpo só falto não chegar lá, imagine o cara [vestido assim]. Eles iam. **Quando eles chegavam lá, isso era uma novidade medonha. Mulher casada ia pra dentro de casa com medo. Assustava adulto e criança. Aí os homens, os maridos das mulheres, já sabiam, mais ou menos, o que era, chamavam os papangus. ‘Ei, vem cá, macho’ e o cara ia. Dois, três, quatro, cinco. ‘Bó tomar cachaça’. ‘Vamo sim’. Abria a garrafa ‘Toma cachaça aí, papangu’. O cara enchia o copo. ‘Quando voltar passa aqui...’. O pessoal achando bom, que aquilo era novidade. Aquilo era carnaval. Hoje você não vê mais um carnaval que preste. Hoje é balada, mas antigamente era novidade, coisa boa, que você nunca tinha visto na sua vida. Mas hoje não existe mais. Os caras convidavam eles pra beber, junto com os caras.** Eles iam até o fim do lugar, andando e bebendo. Quando encontravam os que bebiam nas bodegas, ouviam ‘vem cá, papangu, vem cá’. Os caras olhavam pelos buracos pra ver se conheciam. Uns olhavam pelos olhos, outros pelo pescoço, pra ver se conhecia quem era. ‘Rapaz, eu não tô conhecendo esse cara não’. Aí, diziam no ouvido do cara: ‘Rapaz, sou eu, cara’. ‘Mas é tu?’. ‘Cala a boca pro pessoal não saber’. **E tome cachaça, encher o copo** (Diálogo realizado em: 23/12/2022).

Esses detalhes indicam o quanto os papangus eram masculinos em sua performance. Os papangus de ontem, definitivamente não são os papangus de hoje. Neste relato e em outros, vemos uma performance de masculinidade se expressando, fortemente, através dos papangus. Quanto de afirmação social masculina havia nesses papangus? O que as afirmações sobre a perda de originalidade e autoridade dos papangus nos informam sobre esses novos tempos e as relações de gênero, por exemplo? Por que o medo e a figura da autoridade que podia bater em crianças se perderam aos poucos? Será que esse medo e autoridade não estavam associados diretamente à masculinidade dos papangus? Como enxergar a dinâmica dos papangus para além da retórica da perda e da “falta de originalidade” atuais?

Sobre a apresentação dos papangus no Povos do Mar, em uma reunião que os/as quilombolas tiveram com Paulo, do SESC Iparana, algumas questões bem interessantes nesse sentido das mudanças de tradição foram colocadas. Uma delas diz respeito à originalidade: Paulo sugeriu que máscaras atuais, de plástico e com referências culturais muitos ocidentais fossem evitadas na apresentação que os papangus fizeram no Povos do Mar de 2023. Os que estavam presentes concordaram com ele. Quanto mais antiga fosse a referência estética, melhor. A segunda coisa se refere ao que João colocou para Matilde: que ela deveria se apresentar, mas de papangua, um papangu feminino, na ocasião da apresentação dos papangus do Cumbe no referido evento.

A primeira questão, referente à antiguidade e originalidade de certos adereços e vestimentas, esbarra na velha questão de se preservar uma tradição por ela mesma, como se isso bastasse para ela desempenhar sua função cultural, à revelia das dinâmicas sociais. Nessa lógica, trocas culturais não são permitidas, pois a tradição deve-se manter original, quase intocável, sem alterações significativas. Porém, quando as crianças e jovens de hoje em dia

trazem suas referências para os papangus, elas/es estão trabalhando com suas referências culturais, com as referências de seu próprio tempo, assim como os mais antigos trabalharam com as referências de seu tempo. Portanto, esta é uma questão que pode ser compreendida nos termos do relativismo e do etnocentrismo em torno de uma dada manifestação cultural.

Em segundo lugar: a questão sobre fazer papangus femininos. Ouvir essa sugestão nos indica que os tempos realmente mudaram. Dificilmente, penso eu, isso seria aventado nos ditos tempos de primeira, de antigamente, pois nenhum/a dos/as interlocutores/as sequer sugeriu essa possibilidade em suas narrativas. Ouvi bastante gente falando sobre os papangus das antigas e não ouvi ninguém falar em papangu feminino. Pois bem, os tempos mudaram e nesse sentido, algumas perguntas surgem: não seria melhor que alguma mulher se vestisse de papangu e performasse como qualquer outro homem, ocultando aí, inclusive, o seu próprio gênero e não apenas a sua identidade pessoal? Que impacto visual causaria nas pessoas quando as mesmas vissem um papangu esteticamente feminino? Elas ainda teriam medo ou só um papangu masculino é que inspira medo e autoridade? As pessoas ririam de um papangu feminino, ficariam indiferentes ou ficariam confusas ao vê-lo, como se estivessem tentando resolver, mentalmente, uma equação matemática difícil? Essas são algumas indagações que coloco para indicar a dinâmica dos papangus e o que essas mudanças podem significar.

Partindo das memórias sobre os papangus, agora podemos comentar sobre as chamadas ‘histórias de pescador’, que comecei a ouvi-las em minha segunda ida a campo – sendo identificadas pelos/as nativos/as por esse termo. Talvez ficar hospedado na casa de um catador de caranguejo, pescador e de uma marisqueira tenha ajudado nisso. Quando conta uma história de pescador, Matilde começa dizendo: “No tempo em que os animais falavam... No tempo de Jesus, os animais falavam...” e segue o rumo de contar histórias a fio. E ela assevera: “Pessoal diz que é mentira, história de pescador, mas não é não... se tu observar direito tu vai ver como é assim”.

Essas histórias, que prefiro chamá-las com ‘his’ ao invés de ‘estórias’, com ‘es’, nos ajudam a entender o pensamento nativo e como o mesmo explica seu mundo. Muitas delas são atravessadas pela presença de animais e seres como Nossa Senhora e Jesus Cristo. Como Matilde falou, “houve um tempo em que os animais falavam e a Nossa Senhora interagiu com eles”. Essas histórias são, a grosso modo, algo que pode ser definido como um folclore local, ou seja, as histórias antigas, míticas ou não, sobrenaturais ou não, que são transmitidas entre as gerações – é a tradição oral local. Essas histórias envolvem caranguejos, sapos, peixes, cachorros, galinhas e outros animais, além de seres humanos e sobrenaturais.

Parte dos mistérios que rondam o Cumbe se referem ao lugar conhecido localmente como Ingazeira. Lugar que evoca presença de assombrações, como almas, galinhas com olhos de fogo, batatão (uma bola de fogo), lobisomem e cachorros grandes, também com olhos de fogo. As entidades misteriosas são as mais diversas, como o pai do mangue e Paulo, um homem gigante que costuma passear de noite pelo mangue. O trecho da ingazeira é justamente o de limite entre o Cumbe e a Canaveira, trecho com uma curva escura e rodeado de matagal, com carnaúbas, sobretudo, de um lado e do outro. A árvore foi cortada e no local onde ela ficava há viveiros de camarão. Ela não existe mais, porém as histórias e as assombrações perduram.

Essa tradição oral tem características de mito (ROCHA, 2006). Ela se refere a um tempo passado, bem distante, de difícil localização cronológica, o que em alguma medida explica a origem de algo (ROCHA, 2006, p. 11) ou mais precisamente porque algo aconteceu ou aconteceu de certa forma. O fato dessa literatura oral ser vista como mentira é outra característica mítica, pois o mito não tem compromisso com a verdade (ROCHA, 2006, p. 10) ou com uma noção ocidental e científica de verdade, sendo o mais importante a sua eficácia social, o uso que se faz dele.

A priori, enxergo essas histórias de pescador como um reflexo cultural daqueles grupos que passam de geração em geração essas narrativas. São histórias de pescador porque os/as quilombolas são pescadores/as. O próprio nome ‘história de pescador’ indica a necessária contextualização que deve ser feita dessas histórias, ou sua origem coletiva. Não é qualquer história, é de pescador, é uma história específica, particular. Nesse sentido, o fundo das narrativas envolve o mundo da pesca e tudo o que se relaciona a um modo de vida pesqueiro. A presença do siri ou do caranguejo em algumas dessas histórias é um exemplo disso. Portanto, é a própria realidade que fornece os elementos que compõem essas histórias.

Em uma de minhas conversas com Ronaldo pedi para ele recontar a história do caranguejo que aceitou sustentar a nação. Diz que Deus perguntou ao guaiamum se ele conseguia sustentar a nação, ao que o guaiamum respondeu negativamente. Quando Deus perguntou ao caranguejo-uçá se ele sustentava a nação, ele respondeu que sim, que Deus podia contar com ele. Assim se explica a abundância de caranguejos-uçá que sustentam a nação com sua prole numerosa e sua carne saborosa e nutritiva. Entrementes, Ronaldo alertou para o equilíbrio da fauna, dizendo que caranguejo-uçá também acaba se o povo não se impor limites e não respeitar o tempo do atar (período defeso). Ou seja, sustentar a nação tem seus limites.

Essas histórias também explicam porque os caranguejos, em geral, e os siris têm o desenho de uma silhueta feminina em seu casco. Em certa ocasião, um siri atravessou Nossa Senhora de uma margem a outra do rio Jaguaribe, quando um certo peixe, o solha, se recusou

a fazer isso e ficou com a boca torta, sendo essa uma de suas principais características. Isso foi um castigo imposto ao peixe por Nossa Senhora. Realmente pude observar a silhueta, com atenção, quando num dos nossos almoços, Matilde se fartava comendo caranguejo e me mostrou o casco de um. Ali eu vi o desenho de uma silhueta feminina e Matilde me lembrou da história que tinha me contado antes. Fiquei muito surpreso com aquela constatação visual. Realmente há uma silhueta ali:

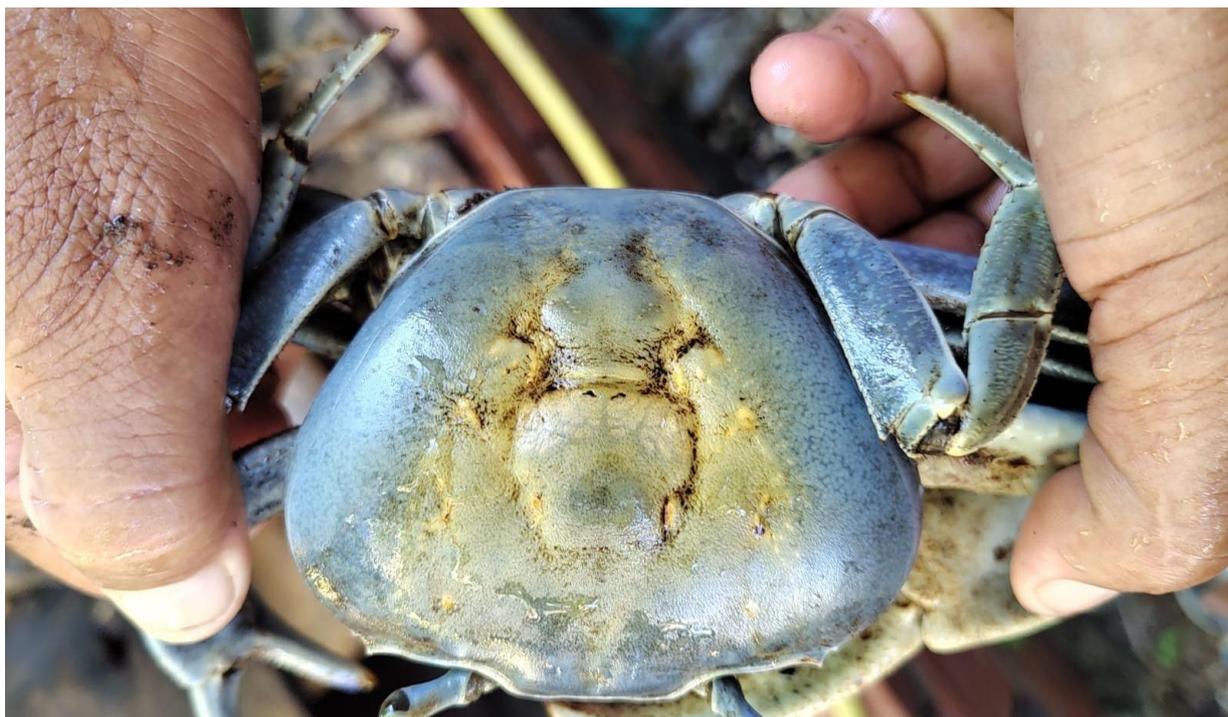


Imagem 33 - Silhueta de Nossa Senhora desenhada no casco de um guaiamum (Ozaias Rodrigues, 2023).

A minha surpresa com o desenho no casco do caranguejo se deveu, sobretudo, à minha descrença quando ouvi falar sobre o assunto. Pensei: “*Acho que não é essa coisa toda, deve ser mais imaginação do povo*”. Na prática, pensei que fosse mentira ou exagero. No entanto, eu estava enganado. Na imagem acima vê-se um busto, com seios fartos, um pescoço com uma espécie de cabeça, uma cintura, quadris largos e braços longos. As pernas terminam num formato triangular, como se formassem uma cauda. Eis o registro de Nossa Senhora.

Essas histórias explicam também porque os sapos parecem terem sido costurados em suas articulações, porque ao tentar participar de uma festa no céu, os urubus derrubaram um sapo lá de cima. Ao cair perto de um grupo de mulheres que estavam lavando roupa em uma lagoa, ele foi costurado por elas. Outra história que contam é que a rolinha é abençoada por Jesus, como afirmou Dona Izabel. Ela contou que quando Nosso Senhor estava sendo

perseguido pelos judeus, em dada ocasião, a rolinha baixou seu voo e foi apagando os rastros de Jesus, jogando areia por cima e assim os judeus não o encontraram naquela ocasião. Por isso que ela foi abençoada.

Nessas histórias sempre figuram animais, seres sagrados e/ou sobrenaturais, sendo que o ser humano tem papel pouco relevante nas narrativas. Vimos que os animais são os protagonistas dessas histórias, bem como seres sagrados como Nossa Senhora e Jesus Cristo. Esses são alguns exemplos que deixo registrados para posterior aprofundamento dessas narrativas com características de mito. São alguns exemplos das histórias de pescadores/as da comunidade quilombola do Cumbe.

5.4. Catolicismo, evangelicalismo e macumba: a religiosidade local



Imagem 34 - Altar em referência a Maria, feito para o mês mariano na casa de Edite (Ozaías Rodrigues, 2023).

No cenário religioso atual do Cumbe se destacam o evangelicalismo e o catolicismo. O primeiro sendo mais recente e o segundo bem mais antigo enquanto pertença religiosa local. Como marcos materiais desse catolicismo tem-se a igreja de invocação ao Senhor do Bonfim, uma capela que fica dentro do empreendimento Barraca Pôr do Sol, de Xavier, e a Santa Cruz¹¹⁶, que fica no cemitério. O catolicismo local é dominante enquanto prática e memória social. As festas ditas tradicionais do Cumbe, por exemplo, todas elas se davam no espaço da igreja local. Como já comentei sobre essas festas, houve uma limitação da expressão profana dessas festas. Nesse caso, uso o termo profano a fim de demarcar a diferença da expressão religiosa das festas.

A paróquia local, levando em consideração a pressão de fiéis mais conservadores e o incômodo de certos padres, proibiu que as festas dos santos (religiosas) tivessem vinculação com a expressão profana delas, que geralmente ocorria após as missas e novenas - a parte do sagrado propriamente dito, como me explicou Ana Paula. Hoje em dia as festas dançantes, profanas, com direito a música e bebida, por exemplo, ocorrem em outro espaço que não o da igreja e não se vinculam, de forma oficial, com as festas de santo. Usa-se o nome festa tradicional do Cumbe, mas ela não pode usar o nome do padroeiro da comunidade, que é Senhor do Bonfim.

Mesmo assim, essa festa tradicional profana usa como referência a semana do novenário do Senhor do Bonfim e acontece nos últimos dias da referida semana. Nesse período, diariamente ocorrem as novenas na igreja e no sábado e domingo, que findam a semana, ocorre a festa dançante, chamada de tradicional. A festa religiosa propriamente dita não existe mais, ficando restrita à sua modalidade religiosa de novenas e/ou missas, que contam com barracas de comidas. A parte religiosa e a profana ficam apartadas geograficamente, quando antigamente ambas ocorriam na igreja: a parte religiosa se fazia dentro e a profana se fazia no pátio da igreja, com música, comida e leilão.

Uma manifestação do catolicismo local são os ex-votos de madeira depositados aos pés da Santa Cruz. As pessoas ainda fazem promessas a santos, a Nossa Senhora, a Jesus, com

¹¹⁶ Escreve Brissac (2017) que: “a Santa Cruz, [é um] cruzeiro posto no alto da maior duna do Cumbe no ano de 1900. O cruzeiro foi erguido a mando do proprietário de engenho Abel Francisco Lopes, para marcar o início do novo século. Ao seu redor, foram sendo sepultados moradores e, com o tempo, esse se tornou o cemitério da comunidade. Esse cruzeiro é de grande valor simbólico para os habitantes do Cumbe. Muitas promessas são feitas à Santa Cruz, considerada milagrosa pelos moradores, e a seus pés estão depositadas dezenas de ex-votos. O caminho para a Santa Cruz, a partir do Cumbe, passa pela Ubaeira, onde há uma empresa de carcinicultura. Segundo os membros da comunidade quilombola, eles não têm tido livre acesso à Santa Cruz e ao cemitério ao longo do ano, já que os seguranças da empresa de carcinicultura somente permitem a subida ao cemitério no dia de Finados. Já os moradores não-quilombolas que entrevistei afirmaram que é sempre livre o acesso ao cemitério” (p. 18).

o intuito de obter certas coisas, mas a expressão material dessas promessas não existe mais. As pessoas pediam a cura das dores ou doenças que acometiam certas partes do corpo e expressavam sua gratidão materializando a cura a partir de um molde em madeira, que representa a parte específica do corpo que foi curada. Na ocasião de alcançarem as graças requeridas, as pessoas devem cumprir suas promessas. Assim os ex-votos, de antigamente, materializavam partes do corpo, como braço, perna, seio, cabeça, mão, entre outras e que eram depositadas aos pés da Santa Cruz, como ato de gratidão às graças alcançadas.

Hoje em dia não se faz mais isso. O caminho tradicional que dava para o cemitério está obstruído por uma propriedade privada de fazendas de camarão. Além disso, hoje em dia a devoção não é mais a mesma, como me disse Ana Paula e deve-se levar em consideração, a influência que os conflitos internos tiveram no abandono de certas práticas religiosas ou que passaram a ser feitas com baixa adesão das pessoas. A prática de materialização dos votos basicamente se extinguiu e as peças de madeira que ainda restam se deterioram com o passar do tempo, porém fazem parte do patrimônio material/imaterial do Cumbe.



Imagem 35 - Santa Cruz do Cumbe, localizada no cemitério da comunidade, tendo aos pés ex-votos feitos de madeira (Antônio Filho, 2022).

Maio é o mês mariano e só soube disso pois passei esse mês, no ano de 2023, no

Cumbe. Durante o mesmo cheguei a participar de várias novenas, não só para conhecer essa prática, quanto para entender melhor o catolicismo local. Nas novenas rezamos o terço, o Pai Nosso, com várias ladainhas e algumas canções lideradas por Grace, filha de Edite. As novenas ocorreram na casa de Edite e eu as descobri por acaso, quando fui à sua casa tirar dúvidas sobre alguns trechos da entrevista que ela me concedeu. Quando cheguei lá a novena já estava acontecendo e fiquei esperando, respeitando o sagrado alheio.

Depois dessa ocasião passei a ir com frequência nas novenas, pois me sentia mais à vontade ali do que me sentiria numa igreja evangélica, por exemplo, em que se fazem cultos duas vezes por semana, pelo menos. Tendo ido às novenas vários dias durante as semanas de maio, aprendi algumas ladainhas e rezas e a ordem de falá-las. Aquela experiência foi algo novo para mim e uma aproximação com o catolicismo que eu nunca tinha experimentado. O motivo dessa maior abertura pessoal ao catolicismo se deve à passagem que fiz pela Igreja anglicana.

Andando pela comunidade no mês de maio percebi uma expressão do conflito nos grupos de mulheres que se organizavam para fazer suas novenas diárias. As novenas realizadas em Edite eram feitas com suas filhas e algumas outras quilombolas. No dia 5 de maio de 2023, depois de participar de uma dessas novenas fui lá em cima (Cumbe de cima) e quando cheguei perto do posto de saúde, vi que havia um grupo de mulheres ali que também estavam fazendo suas novenas. Comentei sobre isso com algumas pessoas dizendo, em tom de gracejo, que no Cumbe há a novena das quilombolas e das não-quilombolas, pois nem nisso se misturam.

Já no dia 31 de maio ocorreu a Coroação de Maria, da qual participei, sendo a coroação o clímax do mês mariano. Na ocasião da Coroação, mesmo sendo organizada por mulheres não-quilombolas e realizada na igreja do Senhor do Bonfim, algumas mulheres quilombolas participaram dessa celebração. Talvez o costume de participar de novenas diárias tenha feito eu achar aquela novena especial longa demais, a ponto de sentir muito sono em dado momento. Mesmo assim fiquei até o final e ainda tiramos fotos juntos, devido à insistência de uma das organizadoras. Em alguns momentos, achei certas expressões verbais e musicais muitos evangélicas, como se houvesse ali uma bricolagem litúrgica. Nessa ocasião alguns homens não-quilombolas apareceram também, tendo suas presenças ressaltadas por uma das organizadoras.

Junho é o mês das festas juninas, de São João, mas também é o mês de Santo Antônio e São Pedro, padroeiro dos pescadores. No Cumbe, participei de duas delas e dei uma passada em outra. Participei de uma que se deu por ocasião da comemoração do aniversário de Niltinho e a outra foi um arraiá, como popularmente se chamam as festas juninas, organizado pela escola do Cumbe, na qual estudam discentes do Cumbe e da Canavieira. O outro arraiá, do qual fiquei sabendo, foi o realizado pela família de Maria Eunice. Neste eu apenas dei uma passada, como

se diz no jargão popular, com Matilde e Antônio Filho, depois de termos ido ao circo naquela mesma noite. Achei interessante o arraiaá organizado pela escola, pois ali estavam quilombolas e não-quilombolas. Discentes quilombolas, por exemplo, dançaram na quadrilha improvisada com não-quilombolas que estudam e trabalham na escola. As mães quilombolas se fizeram presentes para verem seus/suas filhos/as se apresentarem, para tirarem fotos, filmar as danças, comer uma comida típica e conversar.

Essas descrições bastam para entendermos um pouco como o catolicismo local se expressa em ritos religiosos e profanos, como novenas e festas dançantes alusivas a santos. Passemos agora a falar da macumba no Cumbe, entendendo que o antagonismo entre catolicismo e macumba existe¹¹⁷, como várias falas nas entrevistas mostraram. Ao mesmo tempo, fiquei sabendo do preconceito que os evangélicos têm contra festas católicas e contra afroreligiosos. Em algumas ocasiões, ouvi queixas de católicos não-praticantes contra evangélicos, de católicos contra afroreligiosos e destes sobre evangélicos. Interessante apontar que ouvi relatos de que algumas pessoas que eram da macumba, hoje em dia são evangélicas – e criticam a macumba, bem como católicos/as não-praticantes que se converteram, como se diz no jargão evangélico.

Uma das coisas que percebi estando em campo foi a frequência com que ouvia, de interlocutores/as mais íntimos/as, a palavra ‘macumba’. A primeira vez que ouvi achei interessante, mas julguei como um dado aleatório. No entanto, no decorrer dos dias, em dezembro de 2022, fui percebendo em que certas ocasiões e com certas pessoas a palavra ‘macumba’ aparecia nas conversas de forma muito espontânea e o principal para mim, enquanto também pesquisador de religiões de matrizes africanas, era ouvir aquela palavra com a naturalidade que eu só percebia dentro dos terreiros de Candomblé e Umbanda, com os quais trabalhei durante a minha pesquisa de mestrado.

A palavra ‘macumba’ era sempre evocada sem nenhum sentido pejorativo, sem nenhuma demonização do termo. Nesse sentido, a naturalização do termo ‘macumba’ me apontava algo que só a frequência de ouvi-lo me faria entender: a macumba é constitutiva da

¹¹⁷ Nesse sentido cabe falar também do sincretismo afrocatólico, pois nem sempre a relação é de tensão e antagonismo, mas de diálogo e complemento entre catolicismo e macumba. Esse sincretismo, como proposto por Prandi (1996), pode ser entendido da seguinte forma: “O fim da escravidão, a formação da sociedade nacional, o extravasamento das populações pelas amplitudes geográficas, com a criação de possibilidades as mais diferentes, tudo isso só fez reforçar a importância do catolicismo para as populações negras. O próprio catolicismo, como cultural de inclusão, hegemônica, não fez oposições, que não pudessem ser vencidas, ao fato de o negro manter uma dupla ligação religiosa. [...] As religiões afro-brasileiras, em suas origens, sempre foram devedoras e dependentes do catolicismo, ideológica e ritualmente” (p. 68). Assim, pude notar no Cumbe que as pessoas que se identificam com a macumba, de forma oficial ou não, se vinculando a um centro ou não, agregam esse pertencimento ao catolicismo, em forma de diálogo e de composição.

memória de vários moradores/as do Cumbe, quase como uma memória coletiva. Eu sempre ouvia algum relato de que fulano e sicrano mexiam ou mexem com macumba, tanto no sentido de exercitar sua religiosidade afro e/ou mediunidade, quanto no sentido dos ‘trabalhos’, dos ritos de caráter mágico. Os/as interlocutores/as mais íntimos sempre citavam os nomes das pessoas ao falar de macumba e às vezes davam detalhes vívidos sobre a antiga macumba no Cumbe.

Porém, ao mesmo tempo em que a macumba é afirmada e positivada por algumas pessoas, como falei, essa foi a experiência que tive com os/as interlocutores/as mais íntimos/as, pois há quem negue a sua presença no passado do Cumbe e quem a demonize. Na minha terceira ida a campo, por exemplo, ouvi vários relatos de pessoas que nem gostam de falar de macumba, pois não ‘acreditam nisso’, que ‘não gostam disso’ ou que isso ‘é coisa do demônio’. Esses relatos passaram a ser frequentes, afinal, eu estava mais presente no cotidiano comunitário e fui percebendo outras camadas das questões que me deixavam curioso. O racismo religioso, sendo velado ou não, estava dado nas palavras e atitudes das pessoas.

Assim, há quem fale bem e com propriedade da macumba e há quem fale mal e com muito distanciamento da mesma. De alguma forma, a macumba subjaz ao catolicismo popular do local, que é permeado de misticismos e entidades não-cristãs. Em certas entrevistas, algumas pessoas negaram a presença de práticas relacionadas à macumba no Cumbe, enquanto outras afirmaram-nas. A macumba no Cumbe era organizada por três mulheres, sendo que muitos/as interlocutores/as dizem que duas delas eram um casal lésbico. Maria Marimbondo era quem organizava tudo, a mãe de santo, basicamente, e finada Osmarina e finada Fátima eram suas ajudantes, sendo que as giras aconteciam na casa de Osmarina e de Fátima. Esta era da família dos caboclinhos, aquela de Quixaba e Maria era de Aracati.

Everardo foi um dos que falou largamente de suas memórias sobre a macumba. Descreveu a sala onde as giras aconteciam, o altar, os nomes das entidades, entre outras coisas. Contou episódios impressionantes de coisas que viu nas giras. Osmarina e Fátima adoeceram e morreram em decorrência disso. Quando elas faleceram, as giras no Cumbe acabaram. Maria geralmente ia ao Cumbe na sexta-feira e voltava para casa no sábado. Todo mundo do Cumbe sabia e tinha raiva disso ou não acreditava nisso, como contou Everardo. Ele disse que não faziam trabalho para o mal, que gostava de ir e que se voltasse a ter com certeza ele iria.

Um relato interessante, que sugere a presença de uma espiritualidade de matriz africana no Cumbe, nos dá Francisco Freire Alemão. Em sua visita ao Cumbe, no ano de 1859, ele narra o que presenciou do fenômeno conhecido como toque do morro. Em sua descrição já citada, ele comenta que “Logo que fomos nos aproximando do monte sentimos um sussurro, como de

tambor tocado ao longe...” (DAMASCENO; CUNHA, 1961, p. 276). Isso nos indica que Freire Alemão tinha alguma familiaridade com o som de tambores percutindo, a ponto de invocá-los em sua descrição. Não se trata, a meu ver, de uma comparação sonora aleatória, mas de uma quase certeza do que se ouvia, afinal, ele mesmo já tinha ido a rodas de negros escravizados em Pacatuba (DAMASCENO; CUNHA, 1961, p. 229), que atualmente é um dos municípios da região metropolitana de Fortaleza. Portanto, o som lhe era familiar e ele prova isso escrevendo:

Metidos debaixo da sombra e sentados sobre os extremos ramos do enorme cajueiro, repousamos um pouco para poder dar atenção ao fenômeno. Era realmente curioso o som que dava a montanha, ora mais brando, ou quase nulo, ora mais intenso, e perceptível, e assemelhava-se ao som do tambor dos pretos no seu camdombe, ouvido a uma certa distância, e quando o som se tornava mais intenso, a areia corria pelos flancos da montanha e sentia-se um estremecimento na areia, no monte, e nas árvores sobre que estávamos deitados ou sentados. Estivemos por algum tempo observando o fenômeno, sobre que cada um dava sua explicação... (DAMASCENO; CUNHA, 1961, p. 277).

Levando em consideração a capacidade dos ventos em mover imensas dunas móveis de seu lugar, devemos lembrar que os mesmos podem conduzir som, bem como matérias leves, como a areia. Para quem já experimentou músicas ao som de atabaques ou tambores, conhece bem a sensação física de vibração corporal que eles geram nas pessoas quando são tocados, sobretudo quando são percutidos com força e cadência. Lagos, que acompanhava Freire Alemão, testou sua bússola para ver se havia alguma atividade magnética naquele fenômeno. Não havia: a agulha estava indiferente (p. 277). A explicação de Freire, como bom naturalista que era, se resume a entender a dinâmica dos morros a partir da ação do sol, da dilatação dos grãos de areia, seus atritos e seu revirar constante pelo vento (p. 277). É uma explicação plausível.

A outra explicação é supor que realmente havia pessoas naqueles morros tocando tambores ou uma mistura das duas possibilidades. Poderia muito bem haver tambores tocando nas dunas e a dinâmica das mesmas fazer ecoar fortemente o som. Devemos nos perguntar porque Freire Alemão não supôs isso, levando sua referência ao ‘camdombe dos pretos’ mais longe, trabalhando com essa hipótese de forma séria. O som de tambores sendo tocados lhe era familiar a ponto de servir de referência sonora para explicar aquele fenômeno. Nesse sentido, se o fenômeno dos tambores nas dunas fosse realmente natural, porque isso não acontece mais hoje em dia? Porque não se houve mais no Cumbe falar desse som nas dunas como algo do presente, mas apenas do passado? Uma conversa que tive com Matilde e Edite me confirmou que o toque dos morros não acontece mais. Eu mesmo nunca o ouvi nas vezes em que fui ao morro de dia ou de noite.

A meu ver, esse fenômeno se explica muito mais pela ação humana na produção desses

sons, sendo sua propagação pela comunidade favorecida pelas condições ambientais, do que produzido exclusivamente por estas. Por outro lado, esse toque nos morros está diretamente associado às narrativas locais sobre Dom Sebastião. Ao se falar da cavalaria de Dom Sebastião e dos seus tambores isso não poderia ser uma camuflagem para um candombe que era feito nas dunas? Levando em consideração o catolicismo ser religião majoritária no país e a existência do racismo religioso contra as religiões afro-indígenas, acho plausível supor que associar os tambores a um rei católico fosse mais aceitável socialmente, do que falar em toques de negros e caboclos macumbeiros nas dunas do Cumbe. Como Matilde gosta de dizer, o Cumbe tem muito mistério e coisas enterradas naquelas dunas, coisas a serem descobertas, reveladas.

Feitas essas especulações, voltemos ao assunto como tenho ouvido nas idas a campo. Há adultos e jovens na comunidade que têm familiaridade e proximidade com religiões afro-brasileiras. Há afirmações discretas desse pertencimento religioso e há afirmações mais explícitas do mesmo. Isso varia de pessoa para pessoa e de situação para situação. Tonys, por exemplo, ao ser indagado por mim sobre a religiosidade local falou o seguinte, quando mencionei o termo macumba:

Aqui não tinha ninguém contra ninguém. A manifestação acho que tem que ser algo que beneficia a todos, não adianta se for uma coisa que só beneficia a você. **Aqui só tinha uma religião que era a católica, não existia evangélico, macumba também não, não tinha quem trabalhasse com macumba.** Mas tinha rezador, que era uma pessoa que cura um pé seu, eu digo porque eu fui curado de um pé e fiquei bom. Era uma velha que morava aqui, esqueci o nome dela e o marido dela... Maria de Carro (Diálogo realizado em: 23/12/2022).

A meu ver, ele associou a macumba a rixas e intriga entre as pessoas, como se a macumba servisse a revides mútuos entre desafetos, como algo instrumentalizado exclusivamente para satisfação de interesses particulares. Ora, isso é uma visão reducionista da macumba, uma estereotipação de sua expressão religiosa. A priori, eu tinha achado que Tonys havia negado a presença da macumba no Cumbe, mas depois entendi que não se trata exatamente disso. Essas palavras de Tonys se tornaram mais compreensíveis a mim, quando finalizei a leitura de *Umbanda: Ceará em transe* (Pordeus Jr., 2011).

No referido livro o autor explica a forma como a Umbanda se institucionalizou no Ceará, bem como sua organização religiosa no século XX. Na esteira disso, tudo o que não era oficial e organizado era chamado popularmente e pelos próprios umbandistas, de macumba, mas o que era oficial e organizado era chamado de umbanda. Portanto, a “ausência” da macumba, apontada por Tonys, pode ser lida nessa chave de uma religião mediúnica oficializada, com templo próprio, com uma liderança à frente, com giras programadas e que ainda deveria existir para assim ser reconhecida. Isso, precisamente, só houve uma vez no

Cumbe, uma macumba organizada, com giras programadas e com uma liderança à frente, que era Maria Marimbondo e todos/as sabiam de sua existência, gostando ou não.

Ao mesmo tempo, pelos relatos que ouvi de interlocutores/as mais íntimos/as, entende-se a macumba como um conjunto de práticas de possessão, magia e mediunidade espalhadas pela comunidade, sem giras de desenvolvimento, sem organização litúrgica e outros ritos ou serviços organizados. Ouvi vários relatos sobre mulheres que antes recebiam entidades e que não tinham mediunidade desenvolvida para lidarem bem com elas.

A presença de jovens e adultos quilombolas enquanto afrorreligiosos ou simpatizantes, foi se tornando mais inequívoca a mim ao longo dos meses em campo. Nesse sentido, me recordo que no ponto de cultura Chama Maré, espaço dentro do prédio da associação quilombola e bem decorado, vi um cartaz que me chamou a atenção. A decoração do Chama Maré é feita por vários cartazes e banners com diversos dizeres. Um deles contém uma frase bem objetiva que indica o antagonismo entre afrorreligiosos e evangélicos, como podemos ver na seguinte imagem:



Imagem 36 - Cartaz com dizeres contra a intolerância religiosa (Ozaias Rodrigues, 2022).

O cartaz traz ainda o desenho de uma guia ou conta de orixá e uma representação do

ofá que pode ser de Oxóssi ou dos outros orixás que também o usam. Depois de ter tirado a foto, soube que a autoria do referido cartaz é de Natiel, jovem não-binária e umbandista da comunidade. Na festa do mangue de 2022, uma das apresentações da festa foi uma *poetry slam* recitada por Natiel e que falava sobre intolerância religiosa¹¹⁸.

Além dele, há uma outra jovem que tem se interessado muito pela afrorreligiosidade, que é Ana Mara. Ela confeccionou guias para si e deu uma para mim de presente, de Oxum. Escreveu frases e nomes de orixás nas paredes do seu quarto e está se aprofundando no assunto, para entender mais sobre. João é um dos interlocutores que atualmente se identifica fortemente com as religiões afro. Ele teve uma educação católica, tendo atuado fortemente na igreja local durante um tempo, participou de algumas novenas realizadas por sua mãe e irmãs e pelo visto faz um diálogo muito profícuo entre essas duas religiosidades.

O cartaz reproduzido acima, chama atenção para a presença incontestada da religiosidade afro no Cumbe. Mesmo aquela não estando organizada na comunidade através da figura de um/a líder ou na existência de um terreiro, essa expressão religiosa existe e tem crescido entre alguns/mas quilombolas ao longo dos anos. Por não haver giras e nem terreiro no Cumbe, os afrorreligiosos e simpatizantes muitas vezes vão a terreiros em Aracati. O cartaz também aponta para a presença do cristianismo na comunidade, sobretudo dos evangélicos, bem como a questão da intolerância religiosa e da possibilidade de uma convivência harmônica entre essas matrizes religiosas.

Um dado interesse na religiosidade local é o do trânsito religioso, sobretudo aquele que ocorreu da macumba para o evangelicalismo. Algumas pessoas que mexiam com macumba, como dizem, hoje são evangélicas. Nesse trânsito, os/as evangélicos negam ou ocultam seu passado com a macumba. Como indiquei, há quilombolas que falam com respeito acerca das religiões afro, mas outros/as manifestam repúdio, descrença ou medo quando se toca no assunto. No Cumbe há duas igrejas evangélicas: uma com templo mesmo, no Cumbe de cima e outra no de baixo, que era caseira, pois os cultos ocorriam na casa de uma das fiéis¹¹⁹. Uma é Assembleia de Deus, a outra é a Igreja Pentecostal Entrada Triunfal, como me informou Kátia. Tanto Tonys como Ronaldo me informaram que a presença de evangélicos no Cumbe é recente, algo em torno de vinte anos.

¹¹⁸ A *poetry slam* citada tem como epígrafe ‘Poesia de rua, desabafo de um umbandista’. Pode ser acessada em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ub0xtp0z7yw>. Acesso em: 30/01/2024.

Já na festa do mangue de 2023, Natiel fez uma apresentação com um vestido longo, com cores e adereços que remetem a Iemanjá, enquanto uma música sobre água, mar e maré tocava.

¹¹⁹ Até minha última ida a campo, no final de outubro de 2023, essa igreja caseira ainda funcionava na casa da dirigente da mesma, sendo que já havia um templo dessa igreja em construção. Não sei se os cultos já ocorrem no templo novo.

Na ocasião em que participei do arraiá realizado pela escola da comunidade, no dia 28 de junho de 2023, perguntei à Kátia sobre sua mãe, Marta, e ela me informou que a igreja que ela frequenta, a Pentecostal Triunfal, não permite os/as fiéis irem às festas de santos católicos. Antes disso, já havia pensado em ir a um desses cultos na Pentecostal Triunfal do Cumbe, a título de experiência antropológica, mas a experiência relativamente traumática que foi a minha saída da Assembleia de Deus, após as eleições presidenciais de 2018, me fez hesitar. Quando Kátia me contou daquela proibição fiz uma expressão facial de ‘sério!?’ e complementei falando: “E eu ainda estava querendo conhecer essa igreja”. Rimos. Mas resolvi ir a um culto da Triunfal para poder falar com mais propriedade do assunto.

Essa conversa com Kátia e uma que tive com Matilde acerca dos/as evangélicos/as no Cumbe, me confirmaram uma característica do evangelismo local: o ascetismo, se constituindo numa espécie de mentalidade sectária. Alguns/mas desses/as evangélicos/as se afastaram de pessoas que não são da mesma religião, são vistos/as como pessoas rígidas em suas crenças e atitudes e dados/as a julgar a vida das pessoas que não são convertidas como eles/as. A título de exemplo desse ascetismo, tem-se o culto de doutrina que é basicamente o culto onde as regras da igreja, de como se comportar, o que pode ou não pode, são expressas pela pastora, junto aos dirigentes da mesma, que são fiéis que lideram os cultos na ausência da pastora. O culto de doutrina é um culto muito característico do pentecostalismo brasileiro. É nele que os ditos ‘usos e costumes’ das igrejas são afirmados e defendidos pelas lideranças religiosas.

Como duas interlocutoras da pesquisa frequentam uma dessas igrejas evangélicas, resolvi ir num culto acompanhado delas, que são frequentadoras assíduas dessa igreja. Fui à Igreja Pentecostal Triunfal e algo que me chamou a atenção, logo de cara, é que ela tem um público predominantemente feminino, sendo os homens uns três ou quatro no máximo. No caso da Triunfal, os cultos acontecem na casa de uma fiel quilombola. Às 18 horas de uma quinta-feira de junho, lá estava eu pronto para ir ao culto nessa igreja. Fui de calça, sapato, camisa com mangas e uma Bíblia. Esperei Marta e Juliete na esquina, enquanto conversava com Dandina e Niltinho, trocando impressões sobre os/as evangélicos/as da comunidade. Elas demoraram e como ouvi que o culto já ia começar, resolvi ir só.

Cheguei na igreja e me sentei na última fileira. Francisca e Lourdes me acenaram e eu retribui. A liturgia do culto foi a seguinte: uma oração introdutória feita pelo dirigente, uma oração de sua esposa, seguida de louvores da Harpa Cristã; depois o dirigente fez uma fala com base no Salmo 46; logo após o conjunto de senhoras¹²⁰, chamado de Vaso de Alabastro, cantou,

¹²⁰ Nas igrejas pentecostais é comum haver conjuntos, que são agrupados para louvarem e se baseiam em faixas

depois foi a vez das crianças cantarem, umas três meninas que estavam presentes; após isso a dirigente cedeu a oportunidade para quem quisesse cantar ou falar algo no púlpito. Várias senhoras do conjunto cantaram, separadamente, acompanhadas por músicas reproduzidas em uma caixa de som; as ofertas e dízimos foram depositadas pelas fiéis e o dirigente voltou ao púlpito para um rápido sermão, com base no Evangelho de João, capítulo 2.

Após o sermão, sua esposa cantou novamente e fez uma oração pelas famílias ali presentes ou representadas e pelos pedidos de oração apresentados durante o culto. Pedidos de oração, por certas causas ou pessoas, são característicos das liturgias pentecostais. O dirigente logo em seguida fez uma oração para finalizar o culto e dito o amém final, nos cumprimentamos com a paz do Senhor, a saudação de todo evangélico a outro. Quase todas as músicas entoadas ao longo do culto eu conhecia. A liturgia era tão familiar que me senti bastante à vontade. Foi uma experiência bem proveitosa, agradável, mas o sermão ou pregação, como se diz no jargão evangélico, deixou a desejar, sendo mais um aglomerado aleatório de versículos bíblicos e frases de efeito.

Do que percebi no culto, realmente as críticas de não-evangélicos/as têm fundamento, sobretudo ao apontarem o ascetismo e uma intolerância contra religiões afro, por exemplo. Exemplar nesse sentido, foi que na oração das ofertas o dirigente citou seres espirituais que podem atrapalhar a vida dos fiéis e entre eles citou, rapidamente, o nome da entidade Tranca-Rua. A outra ocasião foi bem mais explícita para mim e ocorreu na penúltima oração feita pela dirigente. Ao orar pelas famílias, ela pediu a Deus que anulasse o poder de trabalhos feitos contra as famílias. Ela falou em ‘quebrar todo alguidar’, ‘desfazer toda farofa’ e ‘anular todo sangue’ derramado na encruzilhada para fazer mal às pessoas. Pensei mentalmente, “começou, começou, estava demorando!”

Como ex-pentecostal, vi várias vezes esse racismo religioso se expressando em sermões e orações do tipo. A dirigente em questão é uma das pessoas que foram identificadas, por uma interlocutora íntima, como tendo praticado macumba num dado momento de sua vida – e era uma das mais ativas na macumba da comunidade. Hoje em dia, seu conhecimento de causa permite citar elementos de trabalhos mágicos com muita propriedade, algo que não vi acontecer nos meus mais de vinte anos de Assembleia de Deus, o que, nesse caso, sugere o distanciamento da afrorreligiosidade. Ao longo dos meus anos como assembleiano, quando a macumba era citada o era de forma genérica, mas ali estava uma pessoa que entende bem de trabalhos mágicos e que agora os demoniza, tomando-os como algo feito exclusivamente para

etárias, ao exemplo de conjunto de crianças, adolescentes, jovens e de senhoras. Este último geralmente é composto por mulheres casadas, mas sobretudo por mulheres de uma determinada faixa etária.

o mal das pessoas, o que indica fortemente a proximidade que ela teve no passado com a macumba.

Por fim, retomo as discussões acerca do evangelicalismo bolsonarista. No geral, enquanto estive em campo, raras vezes ouvia alguém falar bem dos/as evangélicos/as. Já vimos anteriormente, que parte dessa crítica recai sobre os/as evangélicos/as bolsonaristas e suas atitudes negacionistas, além de outras que podem ser consideradas como assédio religioso. Exemplar nesse sentido é o que conta Zuíla:

Aí, na casa do meu menino, a mulher, as filhas, as netas, tudo são evangélicos. Não tomaram as vacinas. Ele foi pela cabeça da mulher. O meu menino não é evangélico. Ela dizia que não ia tomar que lá na frente a vacina ia dar um problema. Eu disse: ‘Nesse problema aí a gente nem sabe se vai morrer mesmo, mas enquanto estamos aqui vamos tomar’. Ela não tomou não, mas tem evangélico também que já tomou a vacina, que se arrependeu e tomou. A gente não pode fazer nada, mas eles não pegaram. Foi sorte, viu (Diálogo realizado em: 10/12/2022).

A associação entre evangélicos e negacionismo é reforçada. Ela conta que tentou dissuadir a nora da atitude de se negar à vacina, mas que não obteve êxito. Ao mesmo tempo, afirma que houve evangélicos que mudaram de opinião e se vacinaram. Jeane também comenta sobre o assunto nos seguintes termos:

Tinha aquela lenda, de que quem tomasse vacina ia virar jacaré, ia morrer, isso e aquilo outro. **Os evangélicos foram os que mais resistiram às vacinas, acho que pelo apoio ao presidente, que o presidente era contra as vacinas.** Até hoje a gente não sabe se ele tomou ou não, aquele homem é uma invocação do demônio (risos). **Aquilo ali não tem lógica não, dele ser gente. [...] Gente que é associada da nossa associação, que faz essa luta, mas só por ser evangélico, uma pessoa que diz ser de família, se diz ser de Deus, eu não entendo como é que uma pessoa só fala em matar, destruir e comer gente. Com as palavras dele, que saíram da boca dele [presidente]. Isso vindo de evangélico, gente que tá ali na Palavra todo dia.** Não vou dizer se é de Deus, porque todos nós somos. Pra gente religião não salva, que cada um escolhe como quer seguir. Então isso foi bem decepcionante. A gente vem de uma luta e você vê pessoas votando numa pessoa dessa que é totalmente contra o que a gente defende, é bem contraditório (Diálogo realizado em: 12/12/2022).

A identificação de evangélicos fundamentalistas com o bolsonarismo os fazia ver o ex-presidente como um homem de Deus, como sendo abençoado por Ele. Já a leitura que outros/as evangélicos/as quilombolas fazem de Bolsonaro, bem como quilombolas progressistas, é que ele é uma espécie de antiCristo, no sentido prático do termo, alguém que é desumano, que despreza certos grupos sociais e que é dado à arrogância. Características nada cristãs. O evangelicalismo bolsonarista minimizou falas e atitudes contestáveis e impróprias do ex-presidente, pois sempre afirmava a compatibilidade de seus valores morais e políticos com Bolsonaro.

Muitos/as quilombolas criticaram os/as evangélicos/as quilombolas por uma aparente contradição entre a luta quilombola e o bolsonarismo. Na verdade, esses exemplos mostram a limitação de evangélicos quilombolas no tocante à luta quilombola e a pautas de esquerda.

Dessa forma, o ser evangélico e bolsonarista é mais constitutivo da subjetividade desses quilombolas, do que uma identificação entre ser quilombola e de esquerda ou progressista. Assim, há quilombolas de direita ou bolsonaristas, no Cumbe. Essa oposição política entre quilombolas se manifestou largamente durante a pandemia e as eleições presidenciais de 2022. Há mais coisas a serem ditas sobre o assunto, mas aqui fiz apenas um rascunho sobre a questão, afim de seguirmos para o próximo tópico.

5.5. Tradição, folguedos e danças



Imagem 37 - Exemplo de calunga feito por mestre Cheirim (Ozaias Rodrigues, 2022).

Neste tópico disserto sobre o que estou chamando de mudanças culturais no Cumbe. Começo pela narrativa de mestre Cheirim. Raimundo Gonzaga, mais conhecido como mestre Cheirim, é um hábil artesão, é pai, avô, gosta de contar histórias do passado do Cumbe e é um dos que fazem bonecos de calungas e apresentação com os mesmos. Ao longo de sua entrevista, pautada numa análise diacrônica do que viveu no Cumbe, mestre Cheirim se vale muito de uma retórica de perda cultural, quando compara o passado com o presente. Ao mesmo tempo, ele nos fornece dados importantes como uma verdadeira testemunha ocular da história, ou seja, sua narrativa é preciosa por conseguir evidenciar não somente as perdas, mas também as mudanças, as reinvenções culturais e a retomada de certas tradições populares. Ele nos diz o seguinte:

Quando eu era pequeno eu trabalhei muito na agricultura, pesquei, já fui pescador, agricultor, depois eu comecei no serviço de artesanato, também apresento o teatro de bonecos [calungas], com um sobrinho meu, criado como neto. Já fui pra um monte de canto, com os calungas. **Quando eu era pequeno já tinha gente fazendo calunga, tinha muito apresentador e morreram tudinho. Dos calungueiros velhos não tem mais nenhum vivo.** Eu via eles apresentando, naquele tempo eles botavam as empanadas, que era uns panos que botavam nas casas, na sala e se apresentava. **Naquele tempo não tinha televisão, a diversão do pessoal era calunga e circo. Hoje não, já tem várias coisas que o pessoal se entretém mais. A gente ainda bota os calungas, se apresenta, sempre que é chamado. Era um pessoal de fora, mas era mais gente da comunidade. Era mais no final de semana, sábado e domingo que acontecia, que se apresentava. Naquele tempo muitos calungueiros deixaram os calungas se acabar, porque não ganhavam nada. Só ganhava pelas portarias [entrada], que o pessoal ajudava na hora de entrar. Hoje melhorou mais que a gente tem ajuda do governo. Já recebemos dois editais do governo. Sempre tem uma ajuda do governo para organizar o serviço da gente.**

[...] Estudei até a quinta série. Fiz aqui mesmo, aprendi com uma professora daqui. **Só que naquele tempo as escolas não eram como essas de agora. Era mais atrasada a escola. Os professores eram mais carrascos, judiavam da gente. Só que a gente aprendia. Eu aprendi muito. As escolas de hoje, se fosse no meu tempo, eu tinha aprendido muito mais. Hoje, você vai pra escola... mas hoje, o negócio está às avessas. De primeiro, quem mandava nos alunos eram os professores. Agora são os alunos que mandam nos professores. O professor não pode triscar [encostar] um dedo** (Diálogo realizado em: 24/02/2022).

Uma das mudanças apontadas por vários/as interlocutores se refere à agricultura, que antigamente era predominante, mas hoje em dia é pouco praticada, sendo a pesca a atividade produtiva mais relevante para os/as quilombolas. A agricultura é quase sempre lembrada como um dado do passado. Além disso, a apresentação dos calungas era uma das opções de entretenimento de outrora. Hoje essa apresentação ocorre de forma esporádica, sobretudo em eventos. Recursos públicos são acessados para manutenção e prática dessa tradição de teatro de bonecos. Os calungas do Cumbe já se apresentaram em vários lugares.

A educação do tempo de mestre Cheirim era uma educação rígida, onde a autoridade dos/as professores/as era absoluta. Ao mesmo tempo, a qualidade do ensino era menor, deixava a desejar, sobretudo quando comparada ao ensino de hoje, ensino no qual os/as professores não têm a mesma respeitabilidade de antes. Dessa forma, há sempre um pró e um contra. O

interessante em sua retórica da perda é que a passagem do tempo significou uma inversão das relações, portanto, alteraram-se as relações sociais e a consequência disso é a perda de tradições, como podemos ver no seguinte trecho em que Alonso, um de seus filhos contribuiu brevemente:

Cheirim: Carnaval também era muito animado. Nosso carnaval tinha um bloco, tinha o bloco dos papangus, trajado de máscara, eu trazia boi também. Tudo tinha aqui. Eu agora vou atrás, pra saber se eu boto um bloco de papangu, que fulano me mandou fazer, **que disse que é de tradição e não pode se acabar. Vou ver se organizo e boto pra frente. Naquele tempo as crianças tinham medo de papangu. Hoje os papangus é quem tem medo das crianças. Ave Maria! Levei muita carreira de papangu. Hoje as crianças não têm medo de papangu não.**

Alonso: Elas metem o cacete...

Cheirim: ...uma pedra. Roupas era um paletó velho, usado, com calça comprida, sapato, bota... eu sempre saio de papangu. Todos os anos. Tem um amigo meu aqui que eu saio com ele e mais dois ou três, brincando. Papangu leva bolsa, mala na mão. **Papangu também tem as histórias deles. História de trancoso. Inventava que era médico, andava estudando medicina... história engraçada pro pessoal [rir]. Contava nas casas, contando anedota, que o pessoal achava engraçado. Tinha uns papangus perversos que andavam com chicote, não eram todos. Eu brinquei muito com papangu, meu pai também, mas ele nunca bateu em criança não.** Quando eu saía de papangu, botava um litro de cachaça dentro de uma bolsa. Que aqui tinha um engenho, a cachaça era daqui. Muito papangu botava um litro na bolsa, tomava 4 ou 5 doses, aí o sangue esquentava e metia a peia nos meninos. **Naquele tempo tinha uns papangus perversos. Eu não apanhei porque corria. O cara tava melado, mas se agora o cara fizer isso vai preso. É por isso que os meninos hoje em dia não têm mais medo de papangu.** Ali tem umas máscaras, já saí duas vezes com ela, dois anos já (Diálogo realizado em: 24/02/2022).

Antigamente alguns papangus batiam em crianças, como já havia indicado no texto sobre os papangus, mas hoje em dia os papangus não batem em crianças. Pelo seu relato, a ameaça da peia, como se chama, fazia parte da performance dos papangus. Os tempos mudaram, não temos dúvida, mas essa perda cultural ou de tradição é virtual, não é absoluta, pois, parafrazeando o já citado Lavoisier, ‘na cultura nada se perde, tudo se transforma’. Os papangus do Cumbe são um exemplo disso, de que a tradição antiga de um lugar pode ser retomada a qualquer momento, só precisa que as pessoas se organizem, ao invés de ficarem se lamentando pela mudança dos tempos.

Logo, não existe perda absoluta, em termos culturais, de qualquer tradição, o que existe é uma suspensão prática ou interrupção de determinadas tradições, mas a memória social da mesma permanece e é transmitida. É exatamente essa memória coletiva que é mobilizada na retomada das tradições. Isso nos mostra o quanto as relações sociais são dinâmicas, sendo a sua única regra a mudança, o movimento e isso implica em perdas, ganhos, retomadas e reinvenções. Na esteira disso, mestre Cheirim continua superestimando o passado em suas falas ao recordar de outros folguedos:

Aqui tinha muita festa de tradição, tinha uma festa de São Sebastião, que era em janeiro, e a gente ia. Tinha um parque de diversão lá, tinha muita brincadeira e a gente ia. Isso era de ano em ano, as festas naquele tempo só eram por tradição. Todo ano, mas hoje tem festa todo dia. Eu fiz muito Judas, eu faço ainda ele. Quando

chega encomenda eu faço, pra queimada dele. O Judas é na Semana Santa. **O Judas era outra animação que nós tinha aqui, era uma tradição. Queimava ele de sábado pra domingo. Era muito animada a queimação de Judas. Nós fazia os atestados, era outra festa bonita.** Atestado era assim: a gente fazia o Judas e deixava para cada pessoa um atestado. Antes de queimar o Judas tinha uma pessoa pra falar, de primeira era numa radiadora, que a pessoa falava. Dizia: ‘Pra fulano não tenho nada o que deixar, deixo...’ e dizia as heranças. Quando terminava de dizer aí queimava o Judas. **Soltava fogos, naquele tempo chamava foguete. Um papocado medonho. Era animado** (Diálogo realizado em: 24/02/2022).

O que ele diz sobre ter festa todo dia se refere ao costume que se estabeleceu de se agregar pessoas em torno de uma caixa de som, conversas e bebidas, sendo que antes essas aglomerações festivas tinham data certa para acontecer. Com a licença da palavra, afirmo que o Cumbe ainda é animado, a animação não ficou no passado, só ganhou outros ares, outras formas. A queimação do Judas ainda acontece anualmente, como ocorreu em 2023, por exemplo. Houve a leitura do testamento e a queima do boneco. Houve também o pau de sebo que foi erigido na Palhoça da Luciana. Os folguedos continuam, bem como os papangus e os calungas.

Sigamos a narrativa de mestre Cheirim, mas adianto que a retórica de perda dele não é isolada, mas representa o parecer de vários/as quilombolas idosos/as da comunidade. Aquela nossa conversa rumo ao passado do Cumbe, em fevereiro de 2022, se deu ao som de grilos e de um reggae ao fundo, que o áudio gravado captou. Ao se aprofundar em sua análise das mudanças culturais, mestre Cheirim nos revelou outras curiosidades:

A dança dos cacetes era feita no bloco de carnaval. Aqui tinha um bloco de carnaval que brincava os três dias. Ia pra Canoa, pra Beirada... no derradeiro dia brincava aqui, no lugar. Tinha uma parte que era dos cacetes. É com dois pauzinhos (ele pega alguns para exemplificar). Eram dois cordões. Quando eu batia aqui, o outro aparava aqui. As pancadas eram uma só. Tudo igual. Era muita gente. O bloco tinha umas cinquenta pessoas. Era como daqui até a casa. Tinha a contradança também, fazia uma volta, uma hora fazia o oito, uma hora fazia o nove. Todo mundo pegando um no ombro do outro. **Era bonito o bloco de carnaval que tinha aqui. Se voltasse isso, Ave Maria, ia ser uma admiração medonha. Era bonito, essa parte dos cacetes era bonita demais. Tinha muita brincadeira aqui. Tinha também o bumba meu boi. Meu pai tinha um. Tinha bem uns quatro aqui, que era outra brincadeira também. Tinha a burrinha, o bode, tinha a ema.** Lá em [SESC] Iparana tinha, quando nós fomos lá... presépio também. No do boi não tinha como saber quem era, que a pessoa fica embaixo do boi. Ele vê pelo negocinho assim, pelo olho. Agora da burrinha não, o cara fica de fora, agarrado na cabeça. **Tinha tudo isso aqui. Quando tinha essas coisas, aqui era cercado, você tinha que pagar pra entrar, na portaria. Só pra ajudar mesmo, a comprar os trajos... era tudo brincadeira bonita, de tradição, que deixaram se acabar. Não se acabou no geral porque em outros cantos ainda tem, só que aqui tinha tudo, mas deixaram se acabar. Aqui não tem mais o bloco de papangu, foi o Paulo lá de Iparana que mandou eu fazer, para levar pra lá.** Que todo ano nós vamos a Iparana [para o Povos do Mar], em Caucaia, passar uma semana lá. Aí quer que eu faça o bloco pra levar (Diálogo realizado em: 24/02/2022).

Em síntese, o passado para ele era bonito demais. Como nos tempos atuais restam mais críticas do que elogios, podemos dizer que os dias de hoje são feios, em oposição aos antigos,

que eram bonitos. Dessa forma, percebe-se a valorização das festas e folguedos tradicionais do Cumbe, porém além disso, há uma idealização desse passado, que beira à romantização do mesmo. Ao falar, por exemplo, da facilidade que hoje se tem nos transportes, Cheirim afirma que isso melhorou muito a vida deles. Então, fora da retórica da perda de um passado idealizado e superestimado, deve-se reconhecer os ganhos que ocorreram. Percebe-se que a noção de tradição de mestre Cheirim, enquanto mestre da cultura, é uma noção preservacionista, meio que congelada no tempo, como se precisássemos preservar as coisas por elas mesmas, como se tivessem valores próprios, intrínsecos, como se pudessem não sofrer com as próprias dinâmicas sociais.

Passando à narrativa de outra interlocutora, essa retórica da perda também se pode ver na fala de Mazé. Maria José, mais conhecida como Mazé, é marisqueira e se orgulha disso, como contou em entrevista, é viúva, mãe, avó, nascida e criada no Cumbe. Mazé gosta de se arrumar, se enfeitar e de conversar. Na entrevista que me concedeu ela nos diz o seguinte sobre os papangus:

Meu pai chegava e dizia assim: *'Mazé'*, a bodega lá na Canavieira, sabe onde é o Zé Partinha? Tem um bar lá, mas era uma bodega... *'Mazé, vá na bodega'*. No pingo do meio dia. Eu e meu irmão, ele se chamava José Raimundo. *'Vá comprar farinha...'* e ele dizia o que era. Nós ia. Não tem aquele antigo colégio? Quando nós ia dobrando assim, lá se vinha uns três papangus, que eram os papangus mais antigos. Que era Sabino, eu lembro, Tapiriba e o outro eu esqueci. Ah, meu Deus. Era o fim da nossa vida, quando a gente via esses papangus. Olha, teve uma vez que o meu short ficou enganchado na cerca porque eu não consegui desenganchar. Fiquei só de calcinha. Na época eu tinha dez, onze anos. Com medo de papangu eu corria, eu tinha mó medo desses papangus. Os meus irmãos correndo me deixaram. Corri, ficou uma perna do short enganchada e eu consegui tirar a outra e corri. E eles atrás de mim. Pega, pega, não pega. Eu me meti debaixo de umas carnaubeiras que tinham umas casas de marimbondo bem grande. Eles saíram e eu fiquei olhando, achando que eles iam me pegar. Quando dá fé, meus irmãos gritaram: *'Mazé, tu tá aí; cala a boca que eles estão bem pertinho. Vem-te embora pra cá'*. E nós ía por dentro dos matos e saía mais lá na frente. Quando nós ia bem disfarçados, lá se vem os papangus de novo. Era outro sofrimento. Caía dentro dos matos, era sofrimento quando era tempo de papangu. Ninguém nem botava a cara fora.

Eram os três papangus mais conhecidos. Era finado Sabino, Jonas e... o outro eu esqueci. Que eles se vestiam bem vestidos. Na cara era uma bolsa de palha, manga comprida, não dava pra ver nada, nada, para conhecer quem era. Muita palha de bananeira pelo corpo, as botas cheias de tiras. Eu sempre digo pra minha menina aqui: **"Naquele tempo papangu se vestia bem"**. Tinha chicote também, era perigoso. Era como se fosse de borracha. **Naquele tempo podia dizer que era papangu, agora...** Eles gritavam, eles só faziam assim *Uuuhh*, a pessoa olhava e corria, corria, corria. Ia deixar nós dentro de casa. Aí ficava na porta batendo palmas. Aí mamãe dizia assim: *'Vão se embora, que esses meninos tão com medo; vão se embora...'* Tinha vez que papai chegava de sangue quente do sítio, já chegava dizendo: *'Vão simhora, vão, vão, vão; meus filhos tão com medo'*. Eles só faltavam não sair da porta. Era sofrimento.

Teve um tempo que a gente nem via mais isso. Quando eu casei, até aparecia uns papangus pequenininhos. Eu vim ver papangu mais bem vestido aqui naquela festa que teve em João Paulo, numa carreata. Foi nesse dia que eu vi um papangu bem vestido, mas fazia muitos anos que eu não via papangu. Muitos anos, que eu não via. Um traje bem vestido, que não dava pra ver nada. Na época eu perguntava assim, quando eu era pequena perguntava pra mamãe: *'Que história era essa de*

papangu? Mamãe dizia: *‘Mazé, é uns homens que se vestem, ninguém conhece...’*
Porque hoje muitos não sabem se vestir, porque de longe já destaca quem é. Naquele tempo ninguém destacava quem era. Desses que fizeram lá em João Paulo, fizeram bem vestido, eu não conheci nenhum. Não conheci nenhum (Diálogo realizado em: 15/12/2022).

O relato de Mazé dá conta da descontinuidade, em certos períodos, da tradição dos papangus ou deles na versão adulta, na versão mais tradicional, digamos assim. Outrossim, a comparação com o passado fica explícita quando ela critica a forma como hoje em dia alguns papangus se vestem. Enquanto alguém que sofreu na pele nos dias dos papangus antigos, ela os compara com os papangus mais atuais e assevera que um papangu bem vestido ‘não existe mais’. Essa tradição que se manteve por alguns anos por jovens e crianças e não por adultos indica a necessidade de continuidade da mesma. Se os adultos não estão disponíveis para essa brincadeira, os mais jovens e as crianças estão. Ainda bem.

Nessa atualização etária dos papangus os jovens trabalham com referências do seu tempo, portanto, a estética dos papangus mais jovens e das crianças é diferente da estética dos papangus mais antigos, como podemos ver não somente em relatos, mas também em imagens de apresentações dos papangus, bem como durante as oficinas de elaboração de máscaras que são coordenadas por Matilde. Na apresentação que vi em 2023 e em fotos a que tive acesso, percebe-se a diferença estética entre papangus jovens e adultos. Não só Mazé, como outras pessoas entrevistadas, nos forneceram o elemento principal do papangu: o mistério, o não ser reconhecido pela comunidade. Por isso que a vestimenta e a performance são tão importantes, pois delas dependem a eficácia social da brincadeira dos papangus.

Retomando as informações da fala de mestre Cheirim, entre os folguedos do período da Semana Santa, por exemplo, se destacam o pau de sebo com direito a premiação, a leitura do testamento de Judas e a queima de um boneco que simboliza o apóstolo traidor. Nesse sentido, publicações no Instagram de Luciana foram feitas, em 2023, para divulgar a realização desses folguedos em sua Palhoça, como se pode ver na imagem:

12:42 📶 🔋 36%

 **Lucianacumbe** 5 h ⋮



SABADO DIA 08 DE ABRIL

**ÀS 10:00 HS DA
MANHÃ, PAU DE SEBO
COM PTRMIAÇÃO.**

**ÀS 20:00 LEITURA DO
TESTAMENTO DO JUDAS**

**ÀS 20:40 QUEIMA DO
JUDAS**



P
A
L
H
O
Ç
A

D
A

L
U
C
I
A
N
A

Enviar mensagem🎤❤️📧

◀ ○ ◻

Imagem 38 - Print de um story publicado no perfil pessoal de Luciana (Ozaias Rodrigues, 2023).

A descrição desses folguedos nos foi fornecida pelo mestre Cheirim anteriormente. Mesmo que ainda não tenha conseguido presenciá-las, gostaria de deixar esses registros para posterior aprofundamento dessas expressões tradicionais do Cumbe, a partir de uma descrição pautada na observação em campo. Os folguedos de antigamente são sempre lembrados pelos/as mais velhos/as com saudosismo, porém, alguns deles ainda permanecem como práticas culturais, embora não com a mesma força. Mazé e Cheirim são quilombolas que demarcam bem os tempos do passado, sobretudo quando falam das festas e brincadeiras de seu tempo.

A tradição festiva no Cumbe se expressa também nas festas juninas. No mês de junho em que se comemora pelo menos três santos católicos, fogueiras, dança, bandeiras, comida e música não podem faltar. Foi assim em junho de 2023 quando participei de várias dessas festas juninas. Havia comida farta, sendo muitas à base de milho, como mungunzá, milho cozido ou assado, cuscuz, canjica, pamonha, bolo de milho, além de creme de galinha com arroz e farofa, cocada e arroz doce. Tinha gente dançando, bebida, música alta, conversas e risadas. Dois dos arraiás que participei foram improvisados, de última hora. Dançamos quadrilha improvisada até suar e cansar, formando pares, batendo palma e pulando ao grito de ‘olha a cobra!’ O sorriso ficava estampado no rosto de quem brincava, mas também no de quem só via essas quadrilhas espontâneas.

Por fim, ressalto que esses folguedos, festas e brincadeiras, as de hoje e de antigamente, reforçam o que já tinha descrito como espírito festivo do Cumbe, sendo algo reconhecido por pessoas de fora e de dentro da comunidade. Seja no passado ou no presente, sempre há espaço para festas e brincadeiras. A alegria continua, bem como a vida e permanece sendo expressiva nas práticas sociais dos/as quilombolas. Algumas coisas se perdem, é verdade, mas essa alegria se reinventa com o passar do tempo e das gerações.

6. CONCLUSÃO: A CONTINUIDADE DA VIDA QUILOMBOLA



Imagem 39 - Paineis com fotos e cartazes com a programação de algumas festas do mangue (Ozaias Rodrigues, 2022).

“*Maria, Maria*
É um dom, uma certa magia
Uma força que nos alerta
Uma mulher que merece viver e amar
Como outra qualquer do planeta
Maria, Maria
É o som, é a cor, é o suor
É a dose mais forte e lenta
De uma gente que ri quando deve chorar
E não vive, apenas aguenta

Mas é preciso ter força
É preciso ter raça
É preciso ter gana sempre
Quem traz no corpo a marca
Maria, Maria
Mistura a dor e a alegria
Mas é preciso ter manha
É preciso ter graça
É preciso ter sonho sempre
Quem traz na pele essa marca
Possui a estranha mania
De ter fé na vida”

Maria, Maria, Milton Nascimento

Essa tese começou falando de pandemia e se propôs ir além dela, narrando como é a vida quilombola e biointerativa no Cumbe. Em primeiro lugar, aponto que a pandemia deixou de ser assunto corriqueiro nas conversas. Ao longo de 2022 e 2023 a referência verbal à pandemia mudou, sendo mais lembrada como um passado recente, sobretudo pelas ondas de contágios e mortes pela covid-19. Mesmo que ela tenha cessado de forma oficial, ela ainda se faz presente nas memórias, nos corpos e na destruição que representou para as vidas humanas. Ela deixa marcas que serão lembradas ao longo do tempo, como afirmaram os/as interlocutores/as. Essas marcas ou consequências da pandemia, a longo prazo, só podem ser

avaliadas com precisão por uma análise diacrônica da realidade dos/as interlocutores.

Em minha ida a campo no final do segundo semestre de 2022, já percebia que a pandemia não era tão comentada como era no começo do primeiro semestre de 2022, período em que as atividades sociais estavam retomando a uma espécie de normalidade pré-pandêmica. A relação com a pandemia mudou a partir dos fatores de contágio e mortalidade, dentro e fora da comunidade. Quando ambos os fatores cresceram numericamente, dentro e fora da comunidade, isso acendeu um alerta para todos/as, o que tornou a necessidade do isolamento e do uso das máscaras obrigatórios, pela ética pandêmica que se instaurou. Já num contexto em que muitas pessoas estão vacinadas e tomaram os cuidados básicos de distanciamento, evitando contatos físicos, a pandemia se tornou algo menos enfático, menos urgente no cotidiano dos/as quilombolas.

Quando cheguei no Cumbe em fevereiro de 2022, muitas pessoas já não usavam máscaras, mas algumas sim, de forma que numericamente o uso das máscaras entre os/as quilombolas, sobretudo nas reuniões da associação, era algo que oscilava, pois sempre havia quem usava e quem não usava. Como isso se tornou um padrão naquele semestre, eu mesmo passei a usar menos as máscaras, seguindo o fluxo social de uso das mesmas na comunidade. Na própria festa do mangue de 2022, por exemplo, que durou três dias, pouquíssimas pessoas estavam usando máscara e a organização da festa não falou sobre a questão, deixando ao arbítrio das pessoas usarem ou não. Afinal, o quadro pandêmico já estava bem ameno. Mas na ocasião da festa de 2022 o álcool em gel estava disponível a todos/as, bem como detergente e pia com água para lavarmos as mãos.

Em segundo lugar, a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva, nas eleições presidenciais de 2022, não passou despercebida na virada do ano de 2022 para 2023. Nessa virada de ano, em que eu estava em campo, logo no dia primeiro de janeiro, fomos à praia do Cumbe tomar banho, dançar um forró, tirar fotos e conversar. Enquanto eu e algumas pessoas esperávamos a carona, na casa de Tia Simoa, para irmos à praia, algumas pessoas começaram a cantarolar o refrão da música *Tá na hora do Jair já ir embora*, de Tiago Doidão, com participação de Juliano Maderada. Quando subimos no carro, estilo pampa, não teve outra: fomos passando pela comunidade cantando bem alto o refrão dessa música, na maior alegria e também para incomodar bolsonaristas locais. O atual governo Lula era uma das coisas boas pelas quais estávamos comemorando um ano novo, uma vida nova.

Essa música soou várias vezes ao longo do dia 1 de janeiro, sobretudo porque no mesmo houve a posse do presidente Lula. Já indiquei aqui como a oposição política entre lulistas e bolsonaristas, digamos assim de forma simplista, se manifestou no Cumbe. Algumas

famílias que eram quilombolas, saíram da associação devido à sua inclinação a Bolsonaro. Outras permaneceram apesar dos conflitos do tempo da política e como sugeriu Tia Simoa, os ânimos se arrefeceram após a eleição. Nesse sentido, o fato de minha opção política se coadunar com as de muitos/as quilombolas, tornou o primeiro de janeiro de 2023 uma festa só, onde todos/as cantaram, riram, beberam, dançaram e se banharam nas águas do mar. A pandemia estava indo embora e o governo que a tornou mais mortífera também, afinal, como já afirmei, política também faz pandemia.

Em terceiro lugar, como já havia enfatizado, o contexto social do Cumbe é permeado pela presença de jovens, crianças e adultos LGBTQ+. Enfatizo assim, a necessidade de mais pesquisas que se debrucem sobre a população LGBTQ+ quilombola pelo país afora e que pesquisas de campo/etnografias sejam feitas a fim de complexificarmos a realidade dessas comunidades. A discussão sobre diversidade de gênero e de sexualidade nas mesmas deve se constituir como tema de pesquisa, para além dos conflitos socioambientais e da afirmação política quilombola.

Em quarto lugar, tentei aqui restituir a vida à Antropologia, como nos provoca Ingold (2015). Para falar sobre os/as quilombolas do Cumbe e sua relação com o território, preferi utilizar o conceito de biointeração para indicar uma socialidade específica, pois penso que aquele conceito retrata melhor do que cosmologia, por exemplo, a forma como se relaciona os/as quilombolas com seu território. Isto posto, quando falo em humanos e não-humanos, na biointeração quilombola, não estou advogando pelo superestimado excepcionalismo humano, enquanto ideologia moderna especista que nos coloca enquanto espécie acima das outras espécies. Pelo contrário, na biointeração humanos e não-humanos formam redes híbridas de interação, de cuidado.

Posso afirmar que a vida dos/as quilombolas com os/as quais dialogo retrata um modo de habitar o mundo e revela uma existência que se estendeu à natureza; revela a biointeração entre o que chamamos de seres e elementos da natureza e seres humanos. O modo de vida tradicional quilombola se expressa numa socialidade na qual o território (enquanto chão onde se pisa, se constrói casas, se vive e como um conjunto de tudo o que não é humano) tem papel cardinal. Esse papel é relevante não apenas no processo de afirmação política quilombola, mas no próprio sentido da vida, que não pode existir sem aquele chão que os/as interlocutores/as chamam de comunidade, de casa. Destarte, a vida dos/as quilombolas do Cumbe está diretamente ligada ao seu território, sendo pensada nele e a partir dele.

Por último, no caso do Cumbe o que existe é um território vivo, pulsante, abundante, nas palavras dos/as interlocutores/as, que precisa de cuidado e que convoca pescadores/as e

quilombolas para comporem com sua vida, sua existência. Isso é assegurado por narrativas como a de Dona Matilde, que nos fala de uma troca entre os/as quilombolas e o território. Quando os/as quilombolas nos falam que precisam do rio, da praia e do mangue para viverem e tirar o seu sustento, eles/as estão nos dizendo muito mais sobre suas relações com esse território; eles/as estão nos dizendo mais do que a superfície dessas palavras nos informa. A vida quilombola é o mangue, pois nele repousa a ênfase de uma relação de cuidado com o território. Quilombo, assim, é cuidado, é a possibilidade da igualdade ontológica na prática.

Na busca pela subsistência material há uma troca de cuidados, de reconhecimento mútuos, que não é difícil de captar nos discursos cotidianos sobre o território. A vida continua após a pandemia, continua após o derramamento de óleo, continua mesmo com a invasão capitalista do território e continua mesmo com a criminalização das lideranças quilombolas. Parafraçando as palavras de Beatriz Nascimento que inspiram essa tese, posso dizer que a vida quilombola continua nas festas, no lazer, no cumê no mato, no banho nas lagoas, na pesca no rio e no mar. O modo de vida quilombola é um momento de paz na guerra. É um avanço enquanto possibilidade existencial coletiva. É uma sapiência, é recuar e avançar quando é preciso, é o festejar e o chorar quando é o momento para isso. Esse modo de vida biointerativo, dos/as quilombolas do Cumbe, é definitivamente uma possibilidade nos dias da destruição.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Notas sobre o luto**. Tradução: Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- ALBUQUERQUE, Francisca Dandara da Silva. **Territórios dissidentes: a experiência de raça, gênero e sexualidade na comunidade quilombola do Cumbe (Aracati/CE)**. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Licenciatura em Geografia - Universidade Estadual do Ceará (UECE). Fortaleza, 2022.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *RAU - Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, jan.-jun., p. 7-28, 2013.
- ARRUTI, José Maurício. **Quilombos**. In: Raça: novas perspectivas antropológicas.
- SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo (organizadores). 2º ed, rev., Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.
- Associação Brasileira de Antropologia. **Documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais**. Rio de Janeiro, 1994.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011. 196 p.
- ALVES, Yara. **Do corpo para o mundo: força e firmeza como princípios políticos entre quilombolas mineiros**. In: VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar (org). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020.
- ARAÚJO, Matheus Alexandre de. **Tornando-se um evangélico progressista: trajetória e valores políticos**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza, 2022.
- BATESON, Gregory. **Os homens são como a planta – a metáfora e o universo do processo mental**. 1980.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Entrevistas individuais e grupais**. In: Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BERTH, Joice. **Empoderamento**. Feminismos Plurais. Coordenação: Djamilia Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BONTE, Pierre; IZARD, Michel (org.). **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris, P.U.F., 1991.
- BOTT, Elizabeth. **Família e rede social**. Tradução: Mário Guerreiro. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. **Compreender**. In: BOURDIEU, Pierre (coord.). *A miséria do mundo*. 7ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- BRAGA, Ana Paula Fonseca. **Mulheres negras e resistência: uma análise antropológica de narrativas sobre o acesso à educação superior em Redenção – CE**. Dissertação – Mestrado. Programa Associado de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal do Ceará/Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UFC/UNILAB), Redenção, 2021.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás**. 1977. Disponível em: <https://apartilhadavida.com.br/wpcontent/uploads/2017/03/peoes.pdf>. Acesso em: 26/07/2021.
- BRANDÃO, Wanessa Nhayara Maria Pereira. **“Um grito mais alto”: a luta social da Comunidade Remanescente de Quilombo do Córrego de Ubaranas em Aracati – Ceará**. Monografia (Bacharelado em Serviço Social) - Faculdade Metropolitana da Grande Fortaleza (FAMETRO), Fortaleza, 2016.
- BRISSAC, Sérgio. **PARECER TÉCNICO Nº 3 /2017 – SEAP. Parecer Técnico sobre os conflitos relacionados com a titulação da comunidade remanescente de quilombos do Cumbe, no município de Aracati/CE**. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL.

- PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA/SECRETARIA DE APOIO PERICIAL - Centro Regional de Perícia 5. Fortaleza, 2017.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Revisão técnica: Carla Rodrigues. 1º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARDOSO, Thiago Mota. A arte de viver no Antropoceno: um olhar etnográfico sobre cogumelos e capitalismo na obra de Anna Tsing. *ClimaCom Cultura Científica* - pesquisa, jornalismo e arte, ano 6, n. 14, abril de 2019.
- CASTRO, Ariel Rocha Nóbrega de. **A apropriação capitalista da natureza e os conflitos pela água no território do Cumbe (Aracati/CE): lutar e resistir por um bem comum**. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Geografia. Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2021.
- CASTRO, Rosana. Necropolítica e a corrida tecnológica: notas sobre ensaios clínicos com vacinas contra o coronavírus no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 27, n. 59, p. 71-90, jan./abr. 2021.
- COCCIA, Emanuele. **O vírus é uma força anárquica de metamorfose**. Tradução: Damian Kraus. *Philosophie Magazine*, 2020.
- COSTA, Alyne. Fronteiras entre vida e não-vida: o vírus no Antropoceno. *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise*, vol. 18, número 1, pp. 202-208, 2020.
- CRAPANZANO, Vincent. **O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica**. In: CLIFFORD, James, MARCUS, George (org.). **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Tradução: Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.
- D’ALESSIO, Márcia Mansor. Metamorfoses do patrimônio - o papel do historiador. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN*. Organização: Márcia Chuva, nº 34, 2012.
- DAMASCENO, Darcy; CUNHA, Waldir da. **Os manuscritos do botânico Freire Alemão**. Anais da Biblioteca Nacional. Volume 81, 1961.
- DAVIS, Mike. **O monstro bate à nossa porta: a ameaça global da gripe aviária**. Tradução: Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer - uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- FLORES, Luiza Dias. **Ocupar: composições e resistências kilombolas**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.
- _____. VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (Orgs.). Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. 349 p. *Anuário Antropológico* [Online], v. 46, n. 3, 2021.
- GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Tradução: Vera Ribeiro. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- GHASARIAN, Christian. **Por los caminos de la etnografía reflexiva**. In: GHASARIAN, Christian [et. al.]. De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2008.
- GODINHO, Paula; GONÇALVES, Adelaide; VICENTE, Lourdes. **Entre o impossível e o necessário: esperança e rebeldia nos trajetos de mulheres sem-terra do Ceará**. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- GOLDMAN, Marcio. **Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia**. Cadernos de Campo, n. 13, p. 149-153, 2005.
- GONÇALVES, Flora Rodrigues. Medicalização da política: a vida social da cloroquina e seus demais agenciamentos. *Revista Ponto Urbe* [Online], n. 27, 2020.

- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. Em: **História Geral da África: metodologia e pré-história da África**. Volume 1. Edição: Joseph Ki Zerbo. 2º ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- HARTOG, François. Os impasses do presentismo. In: MÜLLER, Angélica; IEGELSKI, Francine (org.). **História do tempo presente: mutações e reflexões**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A política da ontologia: posições antropológicas. Tradução: ALMEIDA, Rafael Antunes; LEWANDOWSKI, Andressa. *AYÉ, REVISTA DE ANTROPOLOGIA*, n. 1, v. 1, p. 95-102, 2019.
- INCRA. **Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural – Comunidade Quilombola Córrego de Ubaranas**. Aracati – CE. Lote 46. São José/SC: Terra Ambiental, julho/2013.
- INGOLD, Tim. **Antropologia versus Etnografia**. Tradução: Rafael Antunes Almeida. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 26, v. 1, 2017.
- _____. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução: Fábio Creder. Coleção Antropologia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. **Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem**. 2011.
- INIKORI, Joseph E. **A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico**. IN: África do século XVI ao XVIII/ editor Bethwell Allan Ogot; [tradução MEC – Centro de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos]. Coleção História Geral da África; vol. 5. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora; Brasília: UNESCO, 2011.
- KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. A emergência da etnografia multiespécies. Tradução: VELDEN, Felipe F. Vander; CARDOSO, Thiago Mota. Revisão: FANARO, Luisa Amador. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 12 (2), jul./dez., p. 273-307, 2020.
- KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.
- _____. **Sobre o culto moderno dos deuses *fátiches*: seguido de *Iconoclash***. Tradução: Sandra Moreira e Rachel Meneguello. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- LAPLANTINE, François **Aprender Antropologia**. Tradução: Marie-Agnés Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. **O pensamento selvagem**. Tradução: Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. 2º ed. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- LUZ, Edward Mantoanelli. **Parecer Técnico de Avaliação Circunstanciada da Autodeclaração "Quilombola" e da Certificação da Fundação Cultural Palmares Concedida à Parcela de Moradores da Vila do Cumbe, ARACATI-CE**. Human Habitat Consultoria. Sítio Cumbe, Aracati - CE. 2021.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Etnografia como prática e experiência**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.
- MALDONADO, Simone Carneiro. **A caminho das pedras: percepção e utilização do espaço na pesca simples**. In: DIEGUES, Antônio Carlos (org.). A imagem das águas. NUPAUB – Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras - USP. São Paulo: Editora Hucitec, 2000.
- MAQUIAVEL (Nicoló Machiavelli). **O Príncipe**. Tradução: Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2011.

- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. **O que é vida?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** Tradução: Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. 2º ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978 (OS PENSADORES).
- MENESES, Sônia. Uma história ensinada para Homer Simpson: negacionismos e os usos abusivos do passado em tempos de pós-verdade. *Revista História Hoje, [S. l.]*, v. 8, n. 15, p. 66–88, 2019. DOI: 10.20949/rhhj.v8i15.522. Disponível em: <https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/522>. Acesso em: 23 jun. 2023.
- MILANO, Giovanna Bonilha. Territórios, cultura e propriedade privada: direitos territoriais quilombolas no Brasil. Dissertação - Mestrado. Programa de Pós-graduação em Direito. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011.
- MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro.** 2. Ed., São Paulo: Editora Ática, 1992.
- MUSEU HISTÓRICO NACIONAL - MHN, SESC. **Exposição Memória Cearense.** Folheto publicado pelo SESC para acompanhar a exposição Memória Cearense; Publicação Museu Histórico Nacional – folheto 51, 1990.
- NAKAMURA, Eunice. **O método etnográfico em pesquisas na área da saúde: uma reflexão antropológica.** Saúde e Sociedade, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 95-103, 2011.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista.** Petrópolis: Editora vozes, 1980.
- NASCIMENTO, João Luís Joventino do; LIMA, Ivan Costa; BARROS, Fernanda Lícia de Santana. Práticas culturais e educativas no Cumbe/Aracati: entre a memória e a história. In: Encontro Cearense de História da Educação, XII; Encontro Nacional do Núcleo de História e Memória da Educação, II. (26-28 set.: 2013: Fortaleza, CE). História da educação: real e virtual em debate. VASCONCELOS, José Gerardo; FIALHO, Lia Machado Fiuza; SANTANA, José Rogério e VASCONCELOS, Karla Colares (Orgs.) – Fortaleza: Gráfica LCR, 2013.
- NASCIMENTO, João Luís Joventino do; LIMA, Ivan Costa. Nas trilhas da memória e da história: Cumbe, um museu a céu aberto. *Anais do XI Encontro Regional Nordeste de História Oral - Ficção e Poder: oralidade, imagem e escrita.* Fortaleza, 2017a.
- NASCIMENTO, João Luís Joventino do; LIMA, Ivan Costa. Na pesca e na luta: mulheres quilombolas pescadoras do mangue do Cumbe contra as injustiças ambientais. *Seminário Internacional Fazendo Gênero, 11 & 13TM Women's Worlds Congress – Transformações, Conexões, Deslocamentos (Anais Eletrônicos),* Florianópolis, 2017b.
- NASCIMENTO, João Luís Joventino do. **Processos educativos: a luta das mulheres pescadoras do mangue do Cumbe contra o racismo ambiental.** Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação (FACED), Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2014.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz (1942-1995). **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual – Possibilidade nos dias da destruição.** Coletânea organizada e editada pela UCPA (União dos Coletivos Pan-Africanistas). Editora Filhos da África, 2018.
- OLIVEIRA, Olávia Farias de. Educação quilombola e o projeto de turismo comunitário do Quilombo do Cumbe. *Revista África e Africanidades*, ano XII, n. 33, fev. de 2020.
- OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **Projeto político de um Território Negro: Memória, cultura e identidade quilombola em Retiro – Santa Leopoldina - ES.** Vitória: Editora Milfontes, 2019.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo.** 2º ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. **Ensaios antropológicos sobre moral e ética.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- OYEWÙMI, Oyèrónke. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para**

- os discursos ocidentais de gênero.** Tradução: wanderson flor do nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PAIM, Elisângela Soldateli (org.). **Resistências e re-existências: mulheres, território e meio ambiente em tempos de pandemia.** São Paulo: Editora Funilaria, 2020.
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PEREIRA, Lucas Coelho. **Caranguejos, caranguejeiros e seus movimentos (Ensaio fotográfico).** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8 (16): p. 341-352, janeiro a abril de 2021.
- PINTO, Marcia Freire; NASCIMENTO, João Luís Joventino do; BRINGEL, Paulo Cunha Ferreira; MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade. **Quando os conflitos socioambientais caracterizam um território?** Gaia Scientia, Volume Especial Populações Tradicionais, pp. 271-288, 2014.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Transcrição e tradução: Monique Augras. Edição: Dora Rocha. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- PORDEUS Jr., Ismael. **Umbanda: Ceará em transe.** Fortaleza: Museu do Ceará, 2º ed., Expressão Gráfica e Editora, 2011.
- PRECIADO, Paul. **Aprendendo do vírus.** Tradução: Ana Luiza Braga e Damian Kraus. 2020.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O pesquisador, o problema da pesquisa, a escolha de técnicas: algumas reflexões.** Série 2, n. 3, p. 13-24. In: Reflexões sobre a pesquisa sociológica. 2º ed. Coleção Textos. São Paulo: 1999.
- ROCHA, Everardo Pereira Guimarães. **O que é etnocentrismo?** Coleção Primeiros Passos. 5º edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- _____. **O que é mito?** Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.
- RODRIGUES, Ozaias da Silva. O racismo religioso e o fundamentalismo em pauta: apontamentos sobre os ataques às religiões de matrizes africanas. In: ARAÚJO, Wladimir Sena; REIS, Marcos Vinícius (org.). **Estudos de religiões e religiosidades: abordagens plurais.** Rio Branco: Nepan Editora, 2022.
- RODRIGUES, Rogéria. **“Ondas” de petróleo e descaso que se abatem sobre territórios tradicionais costeiros no Ceará.** Instituto Terramar, s.d.. Disponível em: <https://terramar.org.br/acervo/>. Acesso em: 11/07/2023.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social.** Apresentação: João Carlos Brum. Tradução: Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.
- SANTOS, José Ézio dos. **A carcinicultura no Ceará: principais impactos ambientais em uma fazenda no Cumbe – estuário do Rio Jaguaribe.** Dissertação – Mestrado em Engenharia da Pesca. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2006.
- SANTOS, Anderlany Aragão dos; SILVA, Amanda Stefanie Sérgio da; ROZENDO, Cimone. Libertar para desenvolver: os grandes empreendimentos e o “des-envolvimento” na comunidade tradicional do Cumbe, Ceará, Brasil. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, vol. 45, p. 22-41, abr. 2018.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significados.** Universidade de Brasília: Brasília, 2015.
- SANTOS, Anderlany Aragão dos; SAYAGO, Doris Aleida Villamizar; MILLER, Francisca de Souza. “Eles dividem pra dominar”: polarização política em uma comunidade remanescente de quilombo. *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, v. 9, n. 2, mai.-ago, p. 171- 190, 2020.
- SEGATA, Jean. O *Aedes aegypti* e o digital. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 48, p. 19-48, mai/ago, 2017.
- _____. A pandemia e o digital. *Revista Todavia*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, ed. 8, p. 7-15, dez/2020.

- SÊNECA, Lúcio Anneo. **Aprendendo a viver – cartas a Lucílio**. Tradução: Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- SILVA, Ana Maria Eugênio da; FERREIRA, Antonio Jeovane da Silva; NASCIMENTO, João Luís Joventino do; RAFAEL, Francisco Levy Freitas. Notas sobre pandemia e saúde quilombola: experiências a partir do Ceará. *Cadernos de Campo* (São Paulo, online), vol. 29, (suplemento), p. 235-243, USP, 2020.
- SILVA, Luana Viana Costa e. **Relação entre a dinâmica espaço-temporal de uso e ocupação do solo e os conflitos ambientais: o caso da comunidade do Cumbe, Aracati, Ceará, Brasil**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2016.
- SOARES, Simone Simões Ferreira. A importância da Antropologia Visual nas monografias etnográficas. *Revista de Ciências Sociais*, v. 32, n. 1/2, p. 113-119, 2001.
- SOUZA, Antônio Marcos dos Santos; OLIVEIRA Gerciane Maria da Costa; VIEIRA, Kyara Maria de Almeida. **A festa do mangue na comunidade quilombola do Cumbe/CE: das suas histórias, valores culturais e lutas**. Patrimônio, povos do campo e memórias: diálogos com a cultura, a arte e a educação [online]. Mossoró: EdUFERSA, pp. 207-224, 2020.
- STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TEIXEIRA, Ana Cláudia de Araújo; LINHARES, Ângela Maria Bessa; RIGOTTO, Raquel Maria; PAULINO, Antonio George Lopes. **A afirmação da identidade de “povos do mangue” em meio ao conflito com o hidronegócio: a carciniocultura no Cumbe, Aracati (CE)**. In: CARNEIRO, Fernando Ferreira; PESSOA, Vanira Matos; TEIXEIRA, Ana Cláudia de Araújo (org.). *Campo, floresta e águas: práticas e saberes em saúde*. Brasília: Editora UnB, 2017.
- TSING, Anna Lowenhaupt. Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). Tradução: Filipi Pompeu e Mariana Canazaro Coutinho. *Cadernos do Lapaarq*, v. XV, n. 30, p. 366-382, jul./dez, 2018.
- VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, 7(2): 133-140, 2001.
- VIEIRA, Suzane Alencar. **Resistência e Piçarra na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caeté**. Tese – Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- WEBER, Max. História Geral da Economia. Em: WEBER, Max. **Textos selecionados**. Traduções: Maurício Tragtenberg... [et. al.]. Revisão: Cássio Gomes. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Os Pensadores.
- WEBER, Regina. **Relatos de quem colhe relatos: pesquisas em história oral e ciências sociais**. DADOS – Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Vol. 39, n. 1, 1996, p. 63-83.

8. LEGISLAÇÃO, DOCUMENTOS OFICIAIS E FONTES

Ação Civil Pública, 2021 - Ação Civil Pública, 05/05/2021 - Processo nº 0800293-67.2021.4.5. 8101.

Ação nº 800097-05.2018.4.05.8101, na 15ª Vara Federal da Seção Judiciária do Estado do Ceará.

Agravo de Instrumento – Tribunal Regional Federal da 5ª Região, 28/05/2021, nº 0805406-55.2021.4.05.0000.

BRASIL. **Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003**. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 03/04/2021.

_____. Ministério da Saúde/Secretaria de Vigilância em Saúde. **Plano Nacional de**

Operacionalização da Vacinação contra a COVID-19. 5º edição. Brasília/DF: 2021. Decisão, 2021 - Decisão – Tribunal Regional Federal da 5ª Região, 12/05/2021, nº 0800293-67.2021.4.05.8101.

DESCONHECIDO. Impressões de um passeio. Jornal o Jaguaribe. 10 de Fevereiro de 1898. Ofício nº 348/2020/SMS/ARACATI. 03 de maio de 2021. Resposta ao ofício nº 190/2021 – COORD/Aracati.

Recomendação nº 01/2021, de 27 de abril de 2021. Defensoria Pública Geral do Estado do Ceará – Núcleo de Aracati.

Resolução nº 25/2021 – CIB/CE. Disponível em: <https://www.saude.ce.gov.br/download/resolucoes-cib-2021/>. Acesso em: 20/05/2021.

Resolução nº 28/2021 – CIB/CE. Disponível em: <https://www.saude.ce.gov.br/download/resolucoes-cib-2021/>. Acesso em: 20/05/2021.

Resposta da Secretaria Municipal de Saúde de Aracati a um ofício da Coordenadora Regional de Saúde, da SESA. ARACATI, 2021.

9. SITES E SÍTIOS VIRTUAIS

ABA. Associação Brasileira de Antropologia. **Relatório de atividades do Comitê Quilombos/Gestão 2021-2022.** Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/2017/05/18/comite-quilombos-1/>. Acesso em: 03/07/2023.

ASCOM CNS. **CNS pede que Ministério da Saúde retire publicações sobre tratamento precoce para Covid-19.** 19/01/2021. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/ultimas-noticias-cns/1570-cns-pede-que-ministerio-da-saude- retire-publicacoes-sobre-tratamento-precoce-para-covid-19>. Acesso em: 03/06/2023.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Coronavírus Brasil. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 25/02/2022.

_____. Biblioteca Nacional Digital. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>. Acesso em: 04/07/2023.

BRUM, Eliane. **O futuro pós-coronavírus já está em disputa.** 08/04/2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-04-08/o-futuro-pos-coronavirus-ja-esta-em-disputa.html>. Acesso em: 23/06/2021.

CAVALHEIRO, Henrique. **Pescadores artesanais e marisqueiras do Ceará enfrentam nova crise após enchentes no Rio Jaguaribe.** Assessoria de Comunicação do CPP. 05/04/2023. Disponível em: <http://www.cppnacional.org.br/noticia/pescadores-artesanais-e-marisqueiras-do-cear%C3%A1-enfrentam-nova-crise-ap%C3%B3s-enchentes-no-rio>. Acesso: 07/04/2023.

CISCATI, Rafael. **Vacinação em quilombos esbarra em racismo e falta de coordenação, diz CONAQ.** 08/08/2021. Disponível em: <https://www.brasilledireitos.org.br/noticias/780-vacao-em-quilombos-esbarra-em-racismo-e-falta-de-coordenao-diz-conaq?ltclid=e1204cd8-59c5-4234-a499-27ee81c11536>. Acesso em: 19/08/2021.

CONAQ. **Vacinômetro Quilombola – 1º edição.** 06/08/2021. Disponível em: <http://conaq.org.br/vacinometro-quilombola-1a-edicao/>. Acesso em: 19/08/2021.

CUMBE, Quilombo do. 2020. Disponível em: <https://www.quilombodocumbe.com/>. Acesso em: 17/05/2021.

_____. 2021. **Coleta de assinaturas em apoio à Comunidade Quilombola do Cumbe – Aracati/CE, pelo direito à vacinação contra a Covid-19.** Disponível em: <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfvPz9tL4HkunbXxQUOoBUK42Ne5rWkqrVhMa2jU76ogz30HQ/viewform>. Acesso em: 28/05/2021.

_____. Disponível em: <http://quilombodocumbe.blogspot.com/2016/12/instituto-terramar-atualizacao-14122017.html>. Acesso em: 29/01/2023.

- _____. Disponível em: <http://quilombodocumbe.blogspot.com/2016/12/em-o-quilombo-do-cumbe-sitiado.html>. Acesso em: 29/01/2023.
- _____. MAPA CULTURAL DO CEARÁ. BLOCO KARAMBOLAS DO CUMBE. s.d. Disponível em: <https://mapacultural.ico.ce.gov.br/evento/6245/>. Acesso em: 11/07/2023.
- CUMBE, Associação Quilombola do; RODRIGUES, Ozaias da Silva. **Os papangus do Cumbe: tradição que se renova**. 2023. Disponível em: https://www.academia.edu/97349117/OS_PAPANGUS_DO_QUILOMBO_DO_CUMBE_tradi%C3%A7%C3%A3o_que_se_renova. Acesso em: 11/07/2023.
- ECOCAST. **Turismo sustentável: os encantos da comunidade quilombola do Cumbe**. Fev.2022. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/52cBTP9jCtCSmIc0PImZUs>. Acesso em: 24/02/2023.
- INUMERÁVEIS. Disponível em: <https://inumeraveis.com.br/>. Acesso em: 24/02/2023.
- MEROS DO BRASIL. Página de Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=1582614905233979>. Acesso em: 17/06/2023.
- OLIVEIRA, Erick Falcão de. **Primeiros colonizadores de Aracati: Manoel Ribeiro do Vale**. Disponível em: <https://medium.com/mem%C3%B3rias-geneal%C3%B3gicas/primeiros-colonizadores-de-aracati-manoel-ribeiro-do-vale-55bc4b85e389>. Acesso em: 04/07/2023.
- POESIA DE RUA, DESABAFO DE UM UMBANDISTA. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ub0xtp0z7yw>. Acesso em: 30/01/2024.
- RÁDIO CÂMARA **Quilombola acusa prefeitos de desviar vacinas que iam para comunidades**. 24/08/2021. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/radio/radioagencia/798310-quilombola-acusa-prefeitos-de-desviar-vacinas-iam-para-comunidades/>. Acesso em: 24/08/2021.
- RÁDIO DEBATE. Por que a Justiça Federal anulou o processo de reconhecimento da comunidade quilombola o Cumbe? Disponível em: https://open.spotify.com/episode/0kmA0xrAo7bw15UKjudRIc?si=Xkg66zbXSms6ZNV11mWnIg&utm_source=whatsapp&nd=1. Acesso em: 24/02/2023.
- RÁDIO MARULHO. “Quem pode dizer de nós somos nós, Quilombo do Cumbe”. 26/03/2021. Disponível em: <https://terramar.org.br/2021/03/26/radio-marulho-quem-pode-dizer-de-nos-somos-nos-quilombo-do-cumbe/>. Acesso em: 24/02/2023.
- Redação Diário do Nordeste. **Grupos quilombolas de Aracati não recebem vacinas contra Covid-19, mesmo estando entre prioridades**. 07/05/2021. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/metro/grupos-quilombolas-de-aracati-nao-recebem-vacinas-contracovid-19-mesmo-estando-entre-prioridades-1.3083089>. Acesso em: 07/05/2021.
- Rede Tucum. Disponível em: <http://www.redetucum.org.br/rede-tucum/quem-somos/>. Acesso em 28/02/2022.
- RODRIGUES, Léo. **No interior do país, acesso à vacina de covid-19 mobiliza quilombolas**. 13/06/2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-06/no-interior-do-pais-acesso-vacina-mobiliza-quilombolas>. Acesso em: 14/06/2021.
- SECRETARIA DA SAÚDE DO CEARÁ – SESA. Disponível em: <https://www.instagram.com/saudeceara/?hl=pt-br>. Acesso em: 29/03/2021.
- SOBREIRA, Amada. Enchentes matam mariscos e peixes do Rio Jaguaribe e deixam comunidades pesqueiras sem renda. 11/04/2023. Disponível em: <https://www.brasildefatoce.com.br/2023/04/11/enchentes-matam-mariscos-e-peixes-do-rio-jaguaribe-e-deixam-comunidades-pesqueiras-sem-renda#.ZDWLwIrwsl8.whatsapp>. Acesso em: 13/04/2023.
- TV Senado – canal do You Tube. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCLgti7NuK0RuW9wty-fxPjQ>. Acesso em: 14/06/2021.