

Considerações sobre a Comunidade Quilombola do Cumbe, em Aracati, CE: revisão bibliográfica e pesquisa de campo

Ozaias da Silva Rodrigues¹

¹Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, Brasil

Resumo

Da fama de quem produzia a melhor aguardente cearense, entre o século XIX e o começo do século XX, o Cumbe, situado no município de Aracati, CE, hoje possui outra fama: é conhecido por suas paisagens compostas de 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. Tendo esses conflitos em mente, discorro sobre a literatura acadêmica acerca da comunidade quilombola do Cumbe, fazendo uma revisão bibliográfica e tecendo considerações sobre minha pesquisa de campo e seus passos metodológicos. Disserto também sobre o modo de vida biointerativo quilombola, bem como sobre as experiências que tive em campo, trazendo reflexões etnográficas para o texto e apontando a importância do território para os/as quilombolas do Cumbe, o cuidado com ele e a luta contra os empreendimentos público-privados.

Palavras-chave: Cumbe; Comunidade quilombola; Revisão bibliográfica; Etnografia.

Considerations about the Cumbe quilombola community, in Aracati, CE: bibliographic review and field research

Abstract

From the reputation of producing the best brandy in Ceará, between 19th century and the beginning of the 20th century, Cumbe, located in the municipality of Aracati/CE, today has another reputation: it is known for its landscape made up dunes, mangroves, interdune lagoons, beach and river, but also by the quilombola community represented by its association. It is due to this biocultural diversity that Cumbe was involved in what we call socio-environmental conflicts. These conflicts began with the privatization of so-called natural resources and strategic areas to the territory. With these conflicts in mind, I discuss the academic literature about the Cumbe quilombola community, carrying out a bibliographical review and making considerations about my field research and its methodological steps. I also talk about the quilombola biointeractive way of life, as well as about the experiences I had in the field, bringing ethnographic reflections to the text and pointing out the importance of the territory for the quilombolas of Cumbe, the care for it and the fight against public-private ventures.

Keywords: Cumbe; Quilombola Community; Bibliographic review; Ethnography.

Recebido em: 10/04/2024

Aceito em: 20/01/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

O objetivo deste artigo foi fazer, num primeiro momento, uma revisão bibliográfica sobre a comunidade quilombola do Cumbe, localizada no município de Aracati¹, litoral leste do Ceará. A revisão que proponho dialoga diretamente com a minha pesquisa de campo presencial, realizada entre 2022 e 2023, e pesquisa de campo virtual, realizada em 2021, no bojo do curso de doutorado em Antropologia. Em um segundo momento, trago reflexões etnográficas a partir de minhas experiências em campo, enfatizando minha relação com os/as interlocutores/as². Seguindo a literatura acadêmica produzida sobre a comunidade quilombola do Cumbe, no início da pesquisa, eu estava indo em direção aos chamados conflitos socioambientais, abundantes nessa literatura, mas não me limitei ao tema, da forma como me limito aqui no artigo. Esses conflitos no Cumbe se deram a partir da inserção de três empreendimentos no território quilombola: Companhia de Água e Esgoto do Estado do Ceará (Cagece), parque eólico – da Companhia Paulista de Força e Luz (CPFL) – e carcinicultura.

A literatura que consultei se resume nos valiosos trabalhos de Nascimento, Lima e Barros (2013), Nascimento e Lima (2017a, 2017b), Teixeira, Linhares, Rigotto e Paulino (2017), Nascimento (2012), Santos, Silva e Rozendo (2018), Souza, Oliveira e Vieira (2020), Castro (2021), Nascimento (2014), Albuquerque (2022), Santos (2006) e Santos, Sayago e Miller (2020). Consultei artigos, trabalhos publicados em anais de eventos, Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs), dissertações e capítulos de livros. É a partir da leitura desses textos que comento a seguir alguns deles, oferecendo um panorama da complexidade do que é o território quilombola-biointerativo – para usar um conceito de Nêgo Bispo – do Cumbe. Os trabalhos de Nascimento e Lima (2017a, 2017b) serão mais citados ao longo do artigo tendo em vista o valor êmico das considerações de João Nascimento como nativo da comunidade, intelectual orgânico e liderança comunitária. Privilegio, portanto, seu ponto de vista que dialoga teoricamente com o meu, sobretudo por usar a noção de “continuidade” para tratar do que chamo de biointeração quilombola.

Aponto duas coisas que acho necessárias para a proposta do artigo. Em primeiro lugar, no quesito metodologia, na medida em que eu ia lendo alguns desses trabalhos, eu comentava-os com Dona Matilde³ e outros/as interlocutores/as sobre questões presentes

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” (Terra Ambiental; 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” (Terra Ambiental; Incra, 2013, p. 24).

² Uma descrição mais precisa dos/as interlocutores/as da pesquisa pode ser consultada em Rodrigues (2024).

³ Durante a pesquisa, com a exceção de duas interlocutoras, todas/os as/os outras/os, preferiram ser identificadas/os com seus nomes próprios. Para o caso dessa exceção, foi acordado com a primeira interlocutora que ela fosse identificada com um outro nome, tendo aceitado o nome que sugeriu: Dona Matilde, o nome da mãe do Dragão do Mar (Francisco José do

neles sempre que eu estava em campo. Desse diálogo 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 como pesquisador. Novidades surgiam e perspectivas em comum eram reforçadas, como no caso de uma noite de quarta-feira na qual eu, Tia Simoa⁴ e Cleomar 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 e algo que considero relevante para uma pesquisa qualitativa.

Em segundo lugar, a revisão que faço aqui se pauta tanto na leitura dos trabalhos citados quanto na pesquisa de campo que fiz, ou seja, não se trata apenas de uma revisão teórica, mas também etnográfica dos dados dessas obras. Se tomar como base os temas abordados nos trabalhos citados, teremos a presença dos conflitos socioambientais de forma recorrente, porém o Cumbe não pode ser reduzido a isso. A etnografia que realizei veio então na proposta de abordar questões não tratadas nesses trabalhos acadêmicos, bem como de trazer outras perspectivas sobre esses conflitos socioambientais no Cumbe. Destaco que espaços como o rio Jaguaribe, o mar, as dunas, o mangue e a praia constituem o território e são citados por pesquisadores/as, bem como pelos/as interlocutores/as, como locais importantes e indispensáveis ao modo de vida tradicional quilombola e pesqueiro do Cumbe.

Quanto à metodologia da pesquisa que desenvolvi, aponto que, num primeiro momento, o contato que tive com quilombolas do Cumbe se deu fora do seu território e em vários eventos anteriores à pandemia do Coronavírus. A tentativa que fiz de ir ao Cumbe em 2021 foi dissolvida devido ao *lockdown* estadual, no Ceará, decretado em março de 2021. Já em 2022, a minha ida se concretizou e pude mergulhar no cotidiano daquela comunidade. Para esta pesquisa, contei mais de 30 interlocutores/as, entre homens e mulheres, cis e trans, de idades distintas. Algumas entrevistas foram feitas virtualmente, estas em 2021⁵, sendo que a maioria foi feita presencialmente, já em 2022 e 2023, mas nem todas foram usadas de forma direta no texto.

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. Um outro elemento a ser considerado no trabalho de campo, seja ele virtual ou presencial, é 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

Nascimento). Porém, quando a versão final ficou pronta e Matilde a olhou, pediu que eu mudasse a sua identificação. Eu me comprometi a fazer essa alteração nas publicações que farei a partir do material da tese. Por isso, aqui, como em futuras publicações, Dona Matilde assume o seu nome pessoal: Cleomar, que é pescadora, marisqueira, mãe, esposa, avó, artesã, ambientalista e defensora dos direitos humanos e uma das lideranças quilombolas da comunidade do Cumbe. Cleomar me recebeu em sua casa, durante as estadias em campo e, por conta disso, foi a interlocutora com quem mais convivi no Cumbe (Rodrigues, 2024).

⁴ Para a segunda interlocutora que solicitou a mudança de sua identificação na pesquisa, sugeri identificá-la pelo nome de Tia Simoa. Após explicação de minha parte sobre essa personagem da história do Ceará, ela aqüiesceu – Tia Simoa foi uma importante abolicionista do Ceará no século XIX. A interlocutora em apreço é uma das lideranças quilombolas do Cumbe, é mãe, pescadora, marisqueira e defensora dos direitos humanos.

⁵ As entrevistas feitas de modo virtual em 2021 foram com Cleomar, João do Cumbe e Zé Freire.

conversa mais livre, sem formalidade ou filtros, pois, dependendo de cada caso, uma censura pode se instalar e limitar as informações gravadas em áudio (Bourdieu, 2008, p. 701).

Inicialmente, ao desenvolver esta 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 cotidiano dos/as interlocutores/as, ou da convivência com eles/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 as limitações impostas por condições externas ao pesquisador – como foi o caso do contexto pandêmico. Logo, ao mesmo tempo que a comunidade interlocutora foi impactada pela pandemia, a prática do pesquisador e as relações dele com os/as interlocutores/as também o foi.

Com alguns quilombolas 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/as interlocutores/as da pesquisa, foi muito importante obter o apoio de indivíduos-chave (Weber, 1996), como as lideranças quilombolas, pois há interlocutores/as que foram essenciais para abrir 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, aliadas à observação-participante, como parte fundamental da metodologia antropológica. As entrevistas qualitativas, como instrumentos de pesquisa social, devem ser planejadas, pensando no “perguntar o que 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 socializar o máximo de ideias e questões relacionadas às problemáticas da pesquisa. Feitas essas considerações iniciais e metodológicas, vamos ao escopo principal do artigo.

2 O Estado da Arte sobre a Comunidade Quilombola do Cumbe

Ao longo da pesquisa que realizei com os/as quilombolas do Cumbe, percebi que partir da temática dos conflitos socioambientais era um passo importante para se entender o Cumbe atualmente. Mas também percebi que falar apenas dos conflitos socioambientais reduzia a complexidade social do Cumbe a uma questão específica – que é o que faremos nesta revisão bibliográfica, que representa parte da literatura sobre o Cumbe. Dessa forma, optei por 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 do território do Cumbe, para além dos referidos conflitos. Começo então 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).

Nessa comunicação de Nascimento e Lima (2017b), temos um aspecto importante na configuração dos conflitos no Cumbe: a implantação de projetos econômicos que desrespeitam a socialidade biointerativa⁶ quilombola, ou seja, as relações sociais com seu território. Essas relações com o território são a tônica do modo de vida dessa população, como apontam esses autores. Os espaços citados por Nascimento e Lima (2017b) são componentes do território e são vistos predominantemente como de uso coletivo, sendo a invasão deles vista como uma privatização do território, implicando uma 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 entender um certo aspecto dos conflitos internos e externos ao Cumbe. Há dois discursos/práxis em conflito que eu percebo na literatura e a partir da pesquisa de campo: um tradicional e um moderno, sendo que ambos se definem nesses respectivos termos. Nascimento (2014, p. 27) reforça isso ao escrever que: “As marcas da “modernidade” encontradas nos territórios hoje são outras, totalmente diferentes das deixadas pelos nossos antepassados [...]”. 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 Nascimento, mais conhecido como João do Cumbe, 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 ele.

Longe de serem apenas impactos ambientais, os impactos dos empreendimentos público-privados são amplos e envolvem humanos e não humanos. É nesse confronto entre dois modos de vida distintos que vemos uma tensão entre um modo de vida pautado na biointeração (chamado aqui de tradicional) e um pautado no capitalismo desenvolvimentista (chamado de moderno). A descontinuidade ancestral, tradicional e comunitária, à qual Nascimento e Lima (2017b) se referem, implica a perda de uma socialidade específica ou sua desconfiguração. A invasão capitalista no Cumbe tenta destruir essa relação biointerativa, 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 moderno⁷, justamente para que ela seja suplantada pelo desenvolvimentismo do Estado capitalista.

⁶ Assumo aqui o conceito de biointeração como proposto por Antônio Bispo dos Santos (2015) para falar do modo de vida dos/as quilombolas do Cumbe.

⁷ Quando falo em “moderno” ou “modernidade” e “tradicional”, estou utilizando esses conceitos de forma dialética, não apenas como meras dualidades antagônicas que nesses conflitos são instrumentalizadas para definir cada lado do conflito, mas como conceitos que representam os lados do conflito quando eles se autorreferem. Não os uso 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 quilombolas.

Destaco também o lugar das mulheres quilombolas na luta pelo território, por meio das palavras de Nascimento e Lima (2017b). Vida é um termo que aparece muitas vezes nesse miniartigo 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. Os autores falam de uma vida humana integrada a uma vida não humana, ou melhor, de uma vida humana implicada em vidas não humanas. Além disso, 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 ser destacada 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).

Isso me lembra que, numa certa manhã, após ter lido o artigo de Nascimento e Lima (2017b), comentei com Cleomar sobre o texto 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 expressar e lutar pelo território. Assim, as mulheres ocupam o espaço público contra os projetos econômicos que produzem morte e que invadem seus territórios. Elas não se 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 elas 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 Cleomar cuidando de tudo e de todos, menos dela mesma. Em incontáveis conversas que tivemos na sua casa, ela me apontou essa negligência do cuidado de si, sendo que a luta pelo território (leia-se atividades da associação quilombola) consome todo seu tempo e energia. Não só ela, mas outras mulheres quilombolas tentam cotidianamente dar conta de afazeres domésticos, familiares e das atividades da associação. O cuidar de si fica para o tempo que sobra ou que, na verdade, não sobra.

Com base nisso, muitas vezes, percebi em campo uma naturalização desse cuidado feminino com tudo e com todos, algo que Nascimento e Lima (2017b) apontaram, se constituindo, frequentemente, em um abuso do cuidado dessas mulheres – expressão minha. Eles destacam a relevância das mulheres na luta, como linha de frente e pioneras, como se pode ver neste 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: em um cenário como esse, em que o território sendo afetado negativamente deixa de alimentar os/as quilombolas/as, pais e mães podem migrar, temporariamente, para conseguir seu sustento – como várias vezes ouvi em campo. Nesse caso, o impacto dos empreendimentos se dá a nível dos núcleos familiares quilombolas. O território é farto, abundante, mas os problemas são oriundos, em grande parte, dos empreendimentos que minaram essa fartura aos poucos, empobrecendo-o. Segundo: o que Nascimento e Lima (2017b) apontam se relaciona com o que Cleomar 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 Cleomar 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.

Essa frase de Cleomar tem grande semelhança com algo que um interlocutor da pesquisa de Flores (2018) 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 *kilombola* no Rio Grande do Sul, expressou seu parecer e nas palavras de Flores (2018, p. 179):

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.

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. Nesse sentido, o cuidado se constitui em um elemento importante para compreender, de dentro, a biointeração, o modo de vida quilombola no Cumbe. Feita essa pequena digressão, voltemos à análise bibliográfica.

Outro assunto importante para compreender a comunidade quilombola do Cumbe é a festa do mangue, sendo essa festa o tema tratado por Souza, Oliveira e Vieira (2020), bem como o que chamam de “valores culturais”. A forma como o Cumbe é visado por suas paisagens naturais é apontada no trabalho de Souza, Oliveira e Vieira (2020, p. 209), além de citarem as narrativas do Sebastianismo local, reproduzidas por João do Cumbe

nas visitas guiadas com visitantes e turistas às dunas da comunidade. O famoso comer no mato ou “cumê no mato” também é citado (Souza; Oliveira; Vieira, 2020, p. 210), bem como as práticas artesanais como o labirinto e os produtos elaborados a partir de materiais naturais como a quenga de coco, palhas, folhas, galhos, etc. A criatividade dos/as artesãos/ãs do Cumbe se evidencia em suas criações, uma mais linda do que a outra.

Souza, Oliveira e Vieira (2020) trabalham mais na perspectiva de patrimônio cultural, de bens culturais (materiais e imateriais) e naturais, do que propriamente falam 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 carcinicultura, 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).

Esse relato sobre a festa do mangue é bem conciso, tratando 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 foi analisada por mim (Rodrigues, 2024), 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).

Vê-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, como informaram interlocutores próximos. Os argumentos do “progresso” e do “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. Portanto, quando falo de conflitos no Cumbe, estou me referindo a essa oposição que existe entre quilombolas e não quilombolas.

João Nascimento atuou como divulgador das histórias do Cumbe e da luta pelo território, como se vê na narrativa em primeira pessoa (Nascimento; Lima, 2017a, 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 para a discussão sobre a nova museologia – museologia social, museologia comunitária e ecomuseologia, por exemplo. A proposta de uma museologia social, como defendem os autores, pode servir como uma oposição aos avanços do capitalismo sobre territórios visados economicamente. Um breve texto de Oliveira (2020, p. 2) também comenta sobre o avanço do capitalismo sobre territórios tradicionais, afirmando que o capitalismo “destrói culturas inteiras”, 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 dos próprios autores e de outros que se baseiam neles. 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 público-privados. Essa descaracterização é uma tentativa de impor um modo de vida externo e estranho aos/às 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 as rupturas e 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 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 de livro escrito por Teixeira *et al.* (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” (Teixeira *et al.*, 2017, 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 delas e no período da andada (ou atar, como chamam no Cumbe) do caranguejo (defeso). 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 *et al.*, 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 – um conhecimento biointerativo. 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 Jaguaribe e do mangue pelos resíduos das águas dos viveiros de camarão. Várias vezes, inclusive, ouvi em campo relatos sobre essa mortandade e de como isso foi um evento inédito e assustador para os/as quilombolas.

Teixeira *et al.* (2017) também dão ênfase aos 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 e objetivou vulnerabilizar, mais ainda, os trabalhadores, bem como 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 atrelados à 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 (Santos; Silva; Rozendo, 2018, 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, p. 32) apontam a chamada chantagem locacional, além de tecerem críticas aos Estudos de Impacto Ambiental – Relatório de Impacto Ambiental (EIAs-RIMAs) e de indicarem a morte de milhares de camarões, devido à sanha por lucro que extrapola a capacidade do meio ambiente. 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 um ambiente 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. Destaco deste 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 mangue 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 mangue 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/as 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 mangue, mas que se reproduz à custa dele como um verdadeiro 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” (Santos; Silva; Rozendo, 2018, p. 38). Na verdade, as promessas ambiciosas das empresas foram um chamariz para esconder os verdadeiros impactos e a negligência com as pessoas e com o território onde vivem.

Em Santos, Sayago e Miller (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. Ao longo dos meses nos quais estive em campo, percebi 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, o termo define muito bem como a divisão entre quilombolas e não quilombolas acontece na prática, no cotidiano.

Em seguida, é feita uma caracterização socioterritorial, 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 entender melhor esses

conflitos e, inclusive, as possíveis soluções para eles. 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.

Já 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).

Desse modo, 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"* (Nascimento, 2012), sendo esse 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. Os debates sobre o autorreconhecimento quilombola se iniciaram em 2010, sendo que em 2014⁸ ocorreu a certificação da comunidade pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Como parte da crítica aos impactos socioambientais dos empreendimentos, Nascimento (2012, p. 3) 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 [...]”.

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, claro, e é exatamente pelo fato de esse ideal não existir na prática, tendo causado vários danos ambientais ao redor do mundo, como nos mostra Castro (2021), que enfatizou 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. Na segunda etapa de sua pesquisa de mestrado, Santos (2006) assim escreve:

⁸ Em 2014, houve a certificação da comunidade como quilombola, no dia 5 de dezembro de 2014, pela FCP. Em 2010, o debate em torno da autodefinição quilombola se iniciou e culminou em 2014 com a certificação, sendo que, após a 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.

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/as que apontaram em suas pesquisas os diversos danos causados pela carcinicultura. Se levar 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/as 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 Meta-bisulfito, 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. Cleomar 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 – pois há a de pequena 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 do trabalho nas fazendas de camarão. Mas como os que trabalham/trabalharam defendem/defendiam com afinco seus empregos nas fazendas de camarão, abafam/abafaram 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 o trabalho 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 se relacionam 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). Assim, não há biointeração na carcinicultura, há apenas degradação e destruição do território.

Um outro tema relevante que devo pincelar aqui, pois essa discussão foi feita em outro trabalho (Rodrigues, 2023), é o da diversidade de gênero e sexualidade no Cumbe. Para isso, faço menção da monografia de Francisca Dandara Albuquerque (2022) acerca dos/as LGBT+ no Cumbe. Ela destaca, em sua Introdução, que, ao conversar com João Nascimento, ele lhe disse “[...] não haver 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 narra as atividades que desenvolveu e as que participou na comunidade, como encontros, entrevistas e aplicação de questionários. A monografia de Albuquerque (2022) é um marco quanto a esse tema e deve ser sucedida por outras pesquisas sobre o assunto.

Por fim, em sua dissertação, Castro (2021) aponta os impactos nocivos dos empreendimentos, enfatizando que os/as quilombolas reagem de acordo com o risco e o 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 acessar a praia devido ao parque eólico, que a privatizou. Em suma, eles/as respondem à altura das ameaças à sua vida e ao seu território, como se vê a seguir no relato sobre a privatização das dunas e da praia:

Além do impedimento da utilização das lagoas, a empresa eólica também impediu o acesso ao mar; este caso também é exposto na fala de *Itá* (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 isso é apenas um projeto, pois as dunas resistem, confrontam a todo instante quem teima em querer ser mais do que 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, elas enterram o que estiver pela frente; seu avanço é incontornável, até mesmo para torres de quilos e mais quilos de ferro e concreto enterrado na areia.

3 Pesquisa de Campo: os/as quilombolas e o pesquisador

Feita a análise sobre o estado da arte de trabalhos acadêmicos sobre a comunidade do Cumbe, neste tópico disserto ainda mais sobre a socialidade dos/as quilombolas, da forma como a percebo e a 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 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 de campo 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 em uma ocasião que não lembro, por pessoas de fora da comunidade. Nessas situações, percebi que, sem me identificar como antropólogo e morando na comunidade, mostrando certa intimidade com os/as moradores/as, além de ter desenvoltura na explicação de certos fatos locais, algumas pessoas acharam que eu morava ali 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 proximidade com elas, mesmo com pouco tempo de campo.

Penso que isso se deve a dois fatores: não apenas à minha personalidade, mas também à 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 Cleomar. Assuntos mais sensíveis ou de cunho sexual também eram discutidos na minha presença sem constrangimento ou pudor algum. 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 diversas 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, etc.

Muitas vezes, eu 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 nas quais os ânimos se exaltavam, não haver nenhum constrangimento ou censura com a minha presença. Nesse sentido, minha inserção no cotidiano dos/as quilombolas foi um processo fácil e rápido.

Entretanto, 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 do 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 das relações com os/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 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 Cleomar, construído por seu marido, Niltinho. Do lado da casa dela, há a casa de uma de suas filhas, que é casada e tem filhos – Bina. Minhas convivências cotidianas, sobretudo nas horas de comer, como o café da manhã e almoço, eram, geralmente, na companhia da família de Cleomar, 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 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 do Cumbe.

Quanto à questão da comunicação, em vários momentos de minha estadia em campo, percebi que a distância cultural entre mim e os/as interlocutores/as se relacionava diretamente

à sua identidade pesqueira/marisqueira. Afinal, como cearense, eu estava entre cearenses, o que favoreceu nossas trocas afetivas e conversas⁹. Percebi então que as coisas que eu menos entendia, nas conversas cotidianas, eram relacionadas à pesca, ao mangue, ao rio, às águas do território, no geral. 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 a sonoridade e a grafia. 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.

Dessa 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 como atividade produtiva, é o que eles/as são como coletividade e subjetividade. Por isso, tudo ali é uma questão de relação com o território, com o mangue, o rio e 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 que se mostrou 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 – essas corridas e caminhadas nos aproximaram bastante inclusive.

Devo comentar algo que achei curioso nas primeiras vezes em que ocorreu. Várias vezes, os/as quilombolas me perguntaram quanto tempo eu ia ficar por ali morando na comunidade. *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, etc. Perguntei depois a João e Cleomar se já havia ido algum/a antropólogo/a fazer uma pesquisa lá, e eles me informaram que não, que os que mais andam fazendo pesquisa por lá são 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 como antropólogo entre eles/as, fazendo uma pesquisa sistemática. 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 que tive com outros/as pesquisadores/as de outras áreas, entendi que os/as quilombolas esperavam – no sentido da expectativa – que eu fosse embora do território

⁹ Isso me lembra o que Machado (2018) comentou sobre sua adaptação linguística, como gaúcho, no território quilombola da Serra do Evaristo, em Baturité, CE.

depois daquela festa do mangue em 2022, como todos/as costumam fazer, ou que passasse pouco tempo por lá, uns três dias no máximo. Porém, não fui embora depois daquela festa do mangue e nem passei pouco tempo lá, assim, a minha presença passou a ser alvo de curiosidades e de especulações diárias. Passar meses morando no Cumbe implicou uma convivência cotidiana e intensa que transbordou para além da pesquisa.

Algo interessante a se apontar é a novidade da circulação da palavra “quilombola” em Aracati. Cleomar, 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 Cleomar até o balcão de um supermercado para pedir o recibo. Dessa vez, a moça que escreveu o recibo soube escrever o nome “quilombola”, sem perguntar como se escrevia. Cleomar riu da minha expectativa de ver ali a coisa acontecendo como ela contava, mas aquela moça já havia aprendido a escrever a palavra, afinal era comum Cleomar e outros quilombolas fazerem compras naquele estabelecimento.

Por fim, já em outro momento, em maio de 2023, salvo engano, quando eu fiz uma compra em Aracati e pedi um recibo em nome da Associação Quilombola do Cumbe, a moça que me atendeu não soube escrever a palavra “quilombola”. Ao hesitar na hora de escrever, ela me perguntou como se escrevia e eu soletrei. Quando cheguei no Cumbe, contei a Cleomar sobre o ocorrido e rimos.

4 Conclusão

Tudo na vida dos/as quilombolas do Cumbe parece ser uma relação constante entre a alegria e a tensão geradas na defesa do território. Talvez isso defina bem o que Cleomar 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, pelas gargalhadas 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 cuidar 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 em um dos espaços do prédio da associação quilombola: “O nosso manguezal é rico por natureza; acolhe a todos/as sem nenhuma esperteza, alimentando o povo de toda a redondeza”.

Cleomar depois resumiu bem essa frase, em uma de nossas inúmeras conversas, afirmindo 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, nos moldes daquilo que Beatriz Nascimento (2018) escreveu acerca dos quilombos. É essa relação biointerativa que mantém a vida dos/as quilombolas do Cumbe. 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 uma afetação mútua. Seria aqui, parafraseando a descrição de Vieira (2015), o caso de pensar num fluxo de cuidados (ou do cuidado).

Desse modo, o cuidado é fundamental para se entender 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 ele. Assim, penso que o cuidado presente no modo de vida biointerativo tem paralelo com o cuidado definido por Flores (2018, p. 131), a partir de Stengers (2015, p. 55), que nos diz da “[...] importância de aprender e cultivar o cuidado”, “[...] atentar para consequências que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente”. É dessa forma que comprehendo o cuidado presente na relação biointerativa com o território quilombola; ele implica uma visão integral da vida. Cuidado é aprendizado cotidiano com o/na território, é preciso cultivá-lo, pois longe da biointeração quilombola designar uma identidade, ela designa “[...] uma ética do cuidado, uma política da atenção e uma estética da criação” (Flores; Vieira; Villela, 2021, p. 234).

Referências

- ALBUQUERQUE, Francisca Dandara da Silva. **Territórios dissidentes**: a experiência de raça, gênero e sexualidade na comunidade quilombola do Cumbe (Aracati/CE). 2022. 36p. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2022.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 64-89.
- BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: ACCARDO, A. et al. (coord.). **A miséria do mundo**. 7. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 693-732.
- BRISSAC, Sérgio. Parecer Técnico n. 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.
- 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. 2021. 314p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2021.
- D'ALESSIO, Márcia Mansor. Metamorfoses do patrimônio – o papel do historiador. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN**, [s.l.], n. 34, 2012. (Organização: Márcia Chuva).
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer – uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999. (Coleção Estudos).
- FLORES, Luiza Dias. **Ocupar**: composições e resistências quilombolas. 2018. 309p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

FLORES, Luiza Dias; VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. 349 p. **Anuário Antropológico**, [on-line], v. 46, n. 3, 2021.

MACHADO, Cauê Fraga. ***Ecos de um quilombo***: estética da *re-existência* na Serra do Evaristo. 2018. 254p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

NASCIMENTO, João Luís Joventino do. Racismo ambiental na comunidade do Cumbe/Aracati – CE. In: I ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISAS E PRÁTICAS EM EDUCAÇÃO. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, Rio Grande do Norte, Brasil. 2012. **Anais** [...]. Natal, RN, 2012.

NASCIMENTO, João Luís Joventino do. **Processos educativos**: a luta das mulheres pescadoras do mangue do Cumbe contra o racismo ambiental. 2014. 119p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Fortaleza, 2014.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual – Possibilidade nos dias da destruição**. [s.l.]: Editora Filhos da África, 2018. (Coletânea organizada e editada pela UCPA, União dos Coletivos Pan-Africanistas).

NASCIMENTO, João Luís Joventino do; LIMA, Ivan Costa. Nas trilhas da memória e da história: Cumbe, um museu a céu aberto. In: XI ENCONTRO REGIONAL NORDESTE DE HISTÓRIA ORAL – FICÇÃO E PODER: ORALIDADE, IMAGEM E ESCRITA. Fortaleza, 2017. **Anais** [...]. [s.l.], 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. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11 & 13th WOMEN'S WORLDS CONGRESS – TRANSFORMAÇÕES, CONEXÕES, DESLOCAMENTOS. Florianópolis, 2017. **Anais** [...]. Florianópolis, 2017b.

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. **Anais** [...]. Fortaleza: Gráfica LCR, 2013.

OLIVEIRA, Olávia Farias de. Educação quilombola e o projeto de turismo comunitário do Quilombo do Cumbe. **Revista África e Africanidades**, [s.l.], ano XII, n. 33, fev. 2020.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. **“Possibilidade nos dias da destruição”**: pandemia e a continuidade da vida entre remanescentes quilombolas do Cumbe – Aracati/CE. 2024. 330p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2024.

RODRIGUES, Ozaias da Silva. População LGBT+, “pirraça” e empoderamento na comunidade quilombola do Cumbe, Aracati/CE. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas – REIA**, [s.l.], v. 10, n. 1, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2015.

SANTOS, José Ésio dos. **A carcinicultura no Ceará**: principais impactos ambientais em uma fazenda no Cumbe – estuário do Rio Jaguaribe. 2006. 80p. Dissertação (Mestrado em Engenharia da Pesca) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

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**, [s.l.], v. 9, n. 2, p. 171- 190, maio-ago, 2020.

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**, [s.l.], v. 45, p. 22-41, abr. 2018.

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. In: SOUZA, Antônio Marcos dos Santos; OLIVEIRA, Gerciane Maria da Costa; VIEIRA, Kyara Maria de Almeida. **Patrimônio, povos do campo e memórias**: diálogos com a cultura, a arte e a educação. Mossoró, EdUFERSA, 2020. p. 207-224.

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 *et al.* A afirmação da identidade de “povos do mangue” em meio ao conflito com o hidronegócio: a carcinicultura 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, DF: Editora UnB, 2017. p. 369-405.

TERRA AMBIENTAL; INCRA. **Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural**: Lote 46. Aracati, CE: Comunidade Quilombola Córrego de Ubaranas, 2013.

VIEIRA, Suzane Alencar. **Resistência e Piçarra na Malhada**: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité. 2015. 425p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

WEBER, Regina. Relatos de quem colhe relatos: pesquisas em história oral e ciências sociais. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, p. 63-83, 1996.

Ozaias da Silva Rodrigues

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Brasil. Professor substituto no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, Brasil. Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso.

Endereço profissional: Av. Fernando Corrêa, s/n, Boa Esperança, Cuiabá, Mato Grosso. CEP: 78060-900.

E-mail: ozaiasufc@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2834-4318>

Como referenciar este artigo:

RODRIGUES, Ozaias da Silva. Considerações sobre a Comunidade Quilombola do Cumbe, em Aracati, CE: revisão bibliográfica e pesquisa de campo. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e99555, p. 53-73, janeiro de 2025.