



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO FÍSICA**

**ENTRE O RIO E O MAR:**  
**PRÁTICAS CORPORAIS E COTIDIANO NA COMUNIDADE**  
**QUILOMBOLA DO CUMBE**

**ANA AMÉLIA NERI OLIVEIRA**



**BRASÍLIA-DF**

**2018**

**ENTRE O RIO E O MAR:  
PRÁTICAS CORPORAIS E COTIDIANO NA COMUNIDADE  
QUILOMBOLA DO CUMBE**

**ANA AMÉLIA NERI OLIVEIRA**

Tese apresentada à Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Educação Física.

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Dulce Maria Filgueira de Almeida

BRASÍLIA-DF

2018

i

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

OAN532e Oliveira, Ana Amélia Neri  
Entre o Rio e o Mar: Práticas Corporais e Cotidiano na  
Comunidade Quilombola do Cumbe / Ana Amélia Neri Oliveira;  
orientador Dulce Maria Filgueira de Almeida. -- Brasília,  
2018.  
181 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Educação Física) --  
Universidade de Brasília, 2018.

1. Corpo. 2. Lazer. 3. Cultura. 4. Território. 5.  
Identidade. I. Filgueira de Almeida, Dulce Maria, orient.  
II. Título.

**ENTRE O RIO E O MAR:  
PRÁTICAS CORPORAIS E COTIDIANO NA COMUNIDADE  
QUILOMBOLA DO CUMBE**

**ANA AMÉLIA NERI OLIVEIRA**

Tese apresentada à Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Educação Física.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Dulce Filgueira de Almeida  
Universidade de Brasília (FEF-UnB)

---

Prof. Dr. José Machado Pais  
Universidade de Lisboa (ICS-UL)

---

Prof. Dr. Augusto César Rios Leiro  
Universidade Federal da Bahia (FACED-UFBA)

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Rigo  
Universidade Federal de Pelotas (ESEF-UFPel)

---

Profa. Dr. Arthur José Medeiros de Almeida  
Instituto Federal de Brasília (IFB)

## DEDICATÓRIA

Ao meu pai,  
Raimundo de Oliveira Castro, *in memoriam*.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de manifestar os meus sinceros agradecimentos:

À Comunidade Quilombola do Cumbe, pela seriedade com a qual trataram este trabalho e pela generosidade dispensada a mim durante o trabalho de campo.

Aos meus pais, Raimundo (*in memoriam*) e Maria de Freitas, pela educação a mim concedida e pelos exemplos de luta e resistência no convívio familiar.

Aos meus irmãos e irmãs: Paco, Eleison (*in memoriam*), Carlos, Marcos, Américo, Icelda, Izolda, Silvana, Idalina e Beatriz, por cuidarem da irmã caçula em algum momento das suas vidas.

À minha orientadora, Professora Dra. Dulce Almeida, que teve a coragem de me acolher duplamente – no mestrado e no doutorado. Despeço-me deste convívio acadêmico com a certeza de que foi muito bom tê-la como mestra e exemplo de pesquisadora. Agradeço imensamente pela total autonomia a mim dispensada no que diz respeito aos temas da pesquisa, bem como pela confiança sempre depositada em relação à minha capacidade intelectual.

Ao Prof. Dr. José Machado Pais, pela delicadeza e pelo desvelo com o qual me recebeu na Universidade de Lisboa e pela leitura sempre atenta e rigorosa do meu projeto de pesquisa que hoje se converte nesta tese.

Ao Prof. Dr. Nicolino Trompieri, que sempre acompanhou a minha vida acadêmica, ao conferir atenção e zelo às minhas produções científicas.

Aos meus alunos e parceiros de pesquisa, Jordana Braga e Iran Jr., pelo auxílio no âmbito do trabalho empírico.

Aos meus colegas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE), Wagner Souza e Diego Gadelha, que tanto me encorajaram ao longo destes quatro anos de formação acadêmica.

Aos meus colegas da Pós-Graduação, Nadson Reis e Mayrhon Farias, pela camaradagem e partilha de experiências no âmbito da pós-graduação em Educação Física. Somos Nordeste: Ceará, Maranhão e Bahia!

À Coordenação de Pesquisa e Pós-Graduação em Educação Física da Universidade de Brasília, representada pelo Prof. Dr. Lauro Casqueiro Vianna. De modo especialmente, aos servidores Henrique e José Carlos pelo auxílio constante ao longo da minha permanência no programa.

Ao Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará, representado pelo Reitor Prof. Virgílio Augusto Sales Araripe, pela concessão do período de afastamento para estudo. Também à direção do Campus Aracati, representada pela Profa. Doutora Márcia de Negreiros Viana.

Às minhas alunas e aos meus alunos do Curso Técnico Integrado em Petroquímica, pela compreensão quanto ao meu afastamento da sala de aula por dois anos e quatro meses.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudo no âmbito do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE).

À Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP), pela concessão da bolsa de estudo na modalidade Bolsa de Doutorado Fora do Estado.

*"[...] o mundo nunca está contente, se o estará alguma vez, tão certa tem a morte. E não faltam ao mundo cheiros, nem sequer a esta terra [...]"*.

*José Saramago*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO 1 - O ENCONTRO COM O CUMBE: ASPECTOS TEÓRICO- METODOLÓGICOS DA PESQUISA ETNOGRÁFICA .....</b>	<b>27</b>
1.1. O encontro com a pesquisa etnográfica .....	27
1.2. Uma cearense da cidade grande no mangue: a minha relação com a pesquisa .....	35
1.3. A pesquisa etnográfica e a sociologia da vida cotidiana .....	37
1.4. Levantamento bibliográfico e documental .....	40
1.5. Procedimentos de obtenção das informações de campo.....	41
1.6. Registros imagéticos.....	44
1.7. Participantes da pesquisa: atores sociais da comunidade .....	45
1.8. Modos de interpretar as informações de campo .....	46
1.9. Cuidados éticos da pesquisa .....	47
<b>CAPÍTULO 2 - POLÍTICAS QUILOMBOLAS E RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO .....</b>	<b>49</b>
2.1. Políticas quilombolas no Brasil .....	49
2.2. Da tradição do mangue à cosmovisão africana no Brasil .....	54
2.3. Do território à identidade negra-quilombola .....	58
<b>CAPÍTULO 3 - PRIMEIRO EU PEÇO LICENÇA .....</b>	<b>64</b>
3.1. O Contexto empírico: a Comunidade Quilombola do Cumbe .....	64
3.1.1. A entrada na comunidade, a organização social e o território do Cumbe .....	65
3.1.2. A construção das identidades tradicional-pesqueira e negra-quilombola pesqueira do grupo social.....	74
<b>CAPÍTULO 4 - UMA VIAGEM AO CUMBE: ELEMENTOS INDENTITÁRIOS DA COMUNIDADE .....</b>	<b>82</b>
4.1. Práticas corporais do Cumbe .....	82
4.1.1. A barra bola, o futebol, a carretilha, o banho na lagoa e os luaus .....	85
4.1.2. Os papangus, ao presépios e contra dança .....	91
4.1.3. A caminhada, a musculação e a zumba .....	105
<b>CAPÍTULO 5 - UMA VIAGEM AO CUMBE: CULTURA DO MANGUE .....</b>	<b>114</b>
5.2. Um ritual: a Festa do Mangue do Cumbe .....	115

<b>CAPÍTULO 6 - O CORPO PESQUEIRO-QUILOMBOLA: UMA CONSTRUÇÃO SOCIOCULTURAL E POLÍTICA .....</b>	<b>132</b>
6.1. O Corpo pesqueiro-quilombola .....	132
6.2. O “Cumê no mato”: Uma prática social de resistência e reinvenção cultural .....	135
6.2.1. O significado do “Dia da Preguiça” .....	136
6.2.2. O convite à participação no “Cumê no mato” .....	138
6.2.3. A ritualística do “Cumê no Mato” .....	139
6.2.4. O espaço de organização do “Cumê no Mato” e o direito ao uso do território do Cumbe .....	141
6.2.5. “Cumê no Mato”: um habitus comunitário .....	142
6.2.6. A pescaria, as brincadeiras no rio e no mangue, os cuidados com o corpo e a dança dos jovens .....	143
6.2.7. As conversas e os mitos do rio .....	147
6.3. O Teatro de Bonecos: Os Calungas do Cumbe .....	148
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>164</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>167</b>
Anexos .....	172
Anexo I - Termo de Concordância da Instituição Coparticipante .....	172
Anexo II - Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília .....	173
Apêndices .....	174
Apêndice A - Roteiro da Entrevista .....	174
Apêndice B - Roteiro da Observação .....	175
Apêndice C - Ofício de apresentação da Pesquisadora ao Comitê de Ética .....	176
Apêndice D - Termo de Concordância da Direção da Faculdade de Educação Física.....	177
Apêndice E - Termo de Autorização Para Uso de Imagem e Som de voz .....	178
Apêndice F - Termo de Autorização Para Uso de Imagem .....	179
Apêndice G - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido .....	180

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 – Eixo temático, atores sociais da pesquisa e técnicas aplicadas .....	42
Quadro 2 – Demonstrativo das Comunidades Quilombolas até 2017 por região.....	50
Quadro 3 – Plano de visitas à Comunidade Quilombola do Cumbe .....	65

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Sede da Associação Quilombola do Cumbe .....	67
Figura 2 – Localização geográfica da Comunidade Quilombola do Cumbe.....	68
Figura 3 – Mangue do Cumbe .....	70
Figura 4 – Artesãs do Cumbe .....	72
Figura 5 – Artesão do Cumbe .....	72
Figura 6 – Seminário Quilombola .....	80
Figura 7 – Brincadeira no Barco .....	85
Figura 8 – Quadra de Esportes .....	87
Figura 9 – Brincadeira da carretilha .....	88
Figura 10 – Lagoa do Cumbe .....	90
Figura 11 – Brincantes de Papangus .....	93
Figura 12 – Ex-brincante dos Presépios .....	98
Figura 13 – Pátio da Igreja Matriz .....	106
Figura 14 – Barraca de Palha .....	118
Figura 15 – Casa de Taipa .....	118
Figura 16 – III Festa do Mangue do Cumbe .....	119
Figura 17 – IV Festa do Mangue do Cumbe .....	120
Figura 18 – Trilha nas Dunas Cumbe .....	122
Figura 19 – Ocupação da Estrada .....	123
Figura 20 – Saída dos Barcos .....	126
Figura 21 – Banho no Rio .....	126
Figura 22 – Canto e Percussão .....	126
Figura 23 – Preparo da Ostra .....	127
Figura 24 – Preparo do Peixe .....	127
Figura 25– Preparo dos Búzios .....	127
Figura 26 – Preparo do Caranguejo e Siri .....	127

Figura 27 – Participantes da Festa do Mangue .....	128
Figura 28 – Recepção dos Catadores de Caranguejo .....	128
Figura 29 – Competidores do Mangue .....	129
Figura 30 – Catadores Vencedores .....	129
Figura 31 – Cata de caranguejo .....	129
Figura 32 – Contagem dos Caranguejos .....	129
Figura 33 – Barraca de Apoio do Pescadores .....	134
Figura 34 – Organização Comunitária .....	135
Figura 35 – “Cumê no mato” no Rio Jaguaribe .....	139
Figura 36 – Pescaria.....	144
Figura 37 – Brincadeira de Catar Caranguejo .....	146
Figura 38 – Mestre Calungueiro .....	148
Figura 39 – Grupo de Calungueiros na Escola .....	149
Figura 40 – Calungueiros do Cumbe .....	150
Figura 41 – Cenário - a empanada .....	152
Figura 42 – Público dos Calungas .....	153
Figura 43 – Obá e Boca de Cachorro .....	153
Figura 44 – Personagem João Redondo .....	156
Figura 45 – Roberto Carlos e Creusa .....	157
Figura 46 – Personagem Boca Rica .....	159
Figura 47 – Personagens do Mangue do Cumbe .....	159
Figura 48 – Banda Jumenta Lascada .....	161
Figura 49 – Personagem Pesco Sim .....	162

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Área de Proteção Ambiental	APA
Áreas de Preservação Permanentes	APPs
Associação Quilombola do Cumbe	AQC
Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social	BNDES
Centro de Artesanato do Ceará	Cart
Comunidades Remanescentes de Quilombo	CRQ
Companhia de Água e Esgoto do Ceará	CAGECE
Conselho Nacional de Meio Ambiente	CONAMA
Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra	CODENE
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior	Capes
Empresa Brasileira de Comunicação	EBC
Fundação Cultural Palmares	FCP
Instituto Brasileiro de Meio Ambiente	IBAMA
Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa	ICS-UL
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará	IFCE
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional	IPHAN
Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada	IPEA
Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária	INCRA
Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra	MST
Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros	NEAB
Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas	NEABI
Organização Popular de Aracati	OPA
Pastoral Afro-Brasileira	PAB
Relatório Técnico de Identificação e Delimitação	RTID
Secretaria da Justiça e Cidadania do Governo do Estado do Ceará	SEJUS-CE
Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial	SINAPIR
Universidade de Brasília	UnB
Universidade Federal do Ceará	UFC

## RESUMO

O grupo social investigado apresenta uma identidade tradicional-pesqueira, relevada predominantemente na cultura do mangue e ressignificada a partir das relações sociais familiares, laborais e de lazer, também uma identidade negra-quilombola que é legitimada pela autodeclarada desse coletivo como remanescente de quilombos, esta é orientada principalmente pelos vínculos estabelecidos com o território como espaço social. Tais identidades balizam a construção do cotidiano e modificam o *habitus* comunitário. Perante o exposto, a presente tese teve como objetivo compreender os sentidos e significados das práticas corporais expressas no cotidiano do grupo social constituído pela Comunidade Quilombola do Cumbe. Para tanto, foi produzido um registro das práticas corporais desse grupo social com base na constituição dos seus elementos identitários e uma análise acerca dos modos de construção do seu cotidiano a partir do ritual Festa do Mangue do Cumbe. Ademais, foi elaborada uma análise das práticas corporais como mecanismos de resistência cultural do corpo pescueiro-quilombola no âmbito do ritual “Cumê no Mato” e do teatro dos Calungas do Cumbe. A pesquisa empreendida consistiu em um estudo de caso com abordagem qualitativa, retratada no texto de orientação etnográfica, elaborado conforme a perspectiva teórico-metodológica da sociologia da vida cotidiana. A observação participante e a entrevista compreensiva foram usadas como procedimentos de obtenção de informações de campo, além das conversas informais. Os representantes da Associação Comunitária do Cumbe, as lideranças comunitárias e os atores sociais praticantes ou conhecedores das práticas corporais atuaram como participantes da pesquisa. Conforme a análise realizada: (i). as práticas corporais expressam uma tradição que assume um sentido lúdico e festivo; (ii). a Festa do Mangue do Cumbe consiste em um ritual visto como um evento de cunho político e uma celebração intercomunitária a qual assume um sentido de diversão integrada à luta pelo território livre. Essa festa reclama um sentido de lazer comunitário que acontece em espaços reconhecidos socialmente como tradicionais pelo grupo social; (iii). o corpo pescueiro-quilombola se manifesta e torna visível as identidades tradicional-pesqueira e negra-quilombola ao ressignificar e reinventar as suas práticas corporais, idem ao reivindicar e reafirmar os seus direitos (sociais territoriais e culturais) por meio das práticas corporais tradicionais, percebidas como formas de resistência cultural; (iv). O “Cumê no mato” pertence ao *habitus* comunitário e transpõe o tempo ao passo que se ancora na tradição de ir ao rio. Este ritual é ressignificado cotidianamente, haja vista a brincadeira da pescaria e do banho no rio que lhe conferem um sentido de tradição. Enquanto a dança e os cuidados com o corpo lhe atribuem um sentido de tradição reinventada. As práticas corporais presentes no “Cumê no Mato” são interpretadas como mecanismos de resistência, mudança e reinvenção cultural ao passo que essas saem de uma invisibilidade social, no âmbito da sociedade brasileira.

**Palavras-chave:** Corpo; lazer; cultura; território; identidade.

## ABSTRACT

The social group investigated has a traditional fishery identity, which is predominant in the culture of man and re-signified, and also the black-quilombola identity that is legitimized by the self-declared collective as a remnant of quilombos, is guided by the last links with the content as social space. Such identities mark a construction of daily life and modify the community habitus. Losing the above, a gift that understands the meanings and meanings of corporate practices expressed in the daily life of the social group constituted by the “Comunidade Quilombola do Cumbe”. For that, a record of corporate practices on the social group was produced based on the constitution of its identity elements and an analysis on the ways of building the daily life from the ritual of the “Festa do Mangue do Cumbe”. In addition, an analysis of the corporate practices as mechanisms of cultural resistance of the fishing-quilombola body was elaborated within the scope of the ritual "Cumê no Mato" and of the “teatro dos Calungas do Cumbe”. The research undertaken consisted of a case study with a qualitative approach, portrayed in the text of ethnographic orientation, elaborated according to the theoretical-methodological perspective of the sociology of everyday life. Participant observation and a comprehensive interview were used as procedures for searching for field information, in addition to informal conversations. Representatives of the “Associação Quilombola do Cumbe”, community leaders and social actors who practice or know the practices of the body participated as participants in the research. According to the analysis performed: (i). the corporal practices express a tradition that assumes a playful and festive sense; (ii). the “Festa do Mangue do Cumbe” consists of a ritual seen as an event of a political nature and an intercommunity celebration which assumes a sense of fun integrated into the struggle for free territory. The “Festa do Mangue do Cumbe” demands a sense of community leisure that takes place in spaces socially recognized as traditional by the social group; (iii). the “corpo pescueiro-quilombola” manifests itself and makes visible the traditional-fishing and black quilombola identities by re-signifying and reinventing their corporal practices, idem by claiming and reaffirming their rights (territorial and cultural social) through traditional corporal practices, perceived as forms of cultural resistance; (iv). The "Cumê no Mato" belongs to the community habitus and transposes time while anchored in the tradition of going to the river. This ritual is renamed every day, given the joke of fishing and bathing in the river that give it a sense of tradition. While dance and body care give it a sense of reinvented tradition. The corporal practices present in the "Cumê no Mato" are interpreted as mechanisms of resistance, change and cultural reinvention, while these leave a social invisibility within the Brazilian society.

**Key words:** Body; leisure; culture; territory; identity.

## INTRODUÇÃO

A Comunidade Sítio Cumbe, como é chamada no âmbito da legislação municipal e estadual vigente, foi recentemente nomeada de Comunidade Quilombola do Cumbe em razão de seu reconhecimento como remanescente de quilombos pelo Governo Federal, por meio da Fundação Cultural Palmares (BRASIL, 2014). Todavia, entre os atores sociais comunitários foi possível perceber o uso da palavra “Cumbe” em referência à comunidade e/ou ao ecossistema manguezal - por isso o uso habitual da expressão “Mangue do Cumbe”. Cumbe também designa o território delimitado pelos ecossistemas naturais (mangue, lagoas, dunas e praia) e o núcleo comunitário (residências, escola, associação comunitária, museu, posto de saúde, dentre outros).

Para o grupo social em questão, o mangue se configura como o principal espaço social de produção das práticas identitárias reveladoras de processos de interação. Dentre as práticas socioculturais próprias desta comunidade, trago à tona para efeitos de conhecimento e análise a Festa do Mangue do Cumbe<sup>1</sup>, o “Cumê no Mato” e o teatro dos Calungas do Cumbe, que compreendo como um conjunto de práticas corporais manifestas no cotidiano comunitário.

Dito isso, a presente tese tem como objeto de estudo as práticas corporais presentes no cotidiano da Comunidade Quilombola do Cumbe. Mais detalhadamente, *os sentidos e os significados de tais práticas corporais vistas como práticas socioculturais circunscritas no cotidiano deste grupo social, que se reconhece como uma comunidade quilombola e tradicional de pescadores do mangue*. Para tanto descrevo, a partir do texto etnográfico, a Festa do Mangue do Cumbe (edições 2016 e 2017) e, neste contexto, o ritual “Cumê no Mato”, bem como a formação e apresentação do teatro de bonecos do Grupo Calungas do Cumbe.

Os estudos que tratam das comunidades remanescentes de quilombo - termo legalmente instituído pela Constituição Federal de 1988 - destacam que, dentre outros aspectos, há um movimento de busca pela valorização destas populações. Este adveio, sobretudo, de organismos internacionais e de governos com vistas ao atendimento de demandas sociais para a definição de políticas públicas. Dessa forma, enfatizo que a luta pela autonomia das populações remanescentes de quilombo no Brasil repercutiu em ações governamentais, especificamente no que tange ao Decreto Presidencial Nº 4.887/03, o qual determina a identificação, a demarcação e o registro de terras ocupadas por remanescentes de comunidades quilombolas, concernente à Constituição Federal de 1988.

---

<sup>1</sup> Evento anual organizado pela Associação Quilombola do Cumbe em parceria com a Casa Maré.

Embora o Estado Brasileiro tenha conseguido atender minimamente as reivindicações dos quilombolas, o mesmo não cumpriu as determinações legais, especificamente no que alude à certificação e à titulação das suas terras, aspectos determinantes para a existência das comunidades e da autorreconstrução de sua cultura (SILVA, 2012). Há, contudo, um aspecto relevante que alude ao movimento de resistência dos atores sociais que representam as comunidades quilombolas; ao passo que interpelam o Estado sobre direitos sociais e reivindicam a sua autonomia cultural e territorial, idem o reconhecimento de seu patrimônio imaterial<sup>2</sup>.

Outrossim, é comum a adoção de uma postura de invisibilidade e desconhecimento quanto ao modo de organização e de produção das condições materiais e imateriais das comunidades quilombolas, especificamente nos cenários acadêmico e governamental, também por parte da sociedade civil organizada. Fato que nos permite compreender o quadro de escassez no que se refere à produção de trabalhos acadêmicos que tratem das manifestações da cultura corporal nas quase quatro mil comunidades quilombolas existentes no Brasil (FALCÃO et al., 2013).

No contexto do Estado do Ceará, a complexidade do trato das questões que envolvem comunidades negras e, por seu turno, remanescentes de quilombos, aparece ainda mais evidente. Parafraseando Ratts (2015), o que se verifica no Estado do Ceará é uma ‘quase ausência do negro’ e, por conseguinte, de quilombos históricos ou contemporâneos. Tal colocação sugere que nesse Estado há um cenário de negação da existência do negro. Fato que, em algum aspecto, contribuiu para a ocultação ou uma espécie de desconsideração daquilo que se remete às manifestações de matrizes africana e/ou afro-brasileiras no Ceará.

Segundo Ratts (2015), essa constatação impõe um sentido de descoberta ao processo de identificação das comunidades negras rurais no Ceará. Por outro lado, frisa que os estudos de vários grupos do movimento negro nesse Estado apontam a existência de comunidades negras rurais em todas as suas regiões, designadamente em mais de vinte municípios.

Ciente do cenário de invisibilidade da presença negra no Ceará, procurei compreender as práticas corporais inscritas no cotidiano da Comunidade Quilombola do Cumbe. Elas costumeiramente são vistas como ocultas em seu gestual, posto que são suscetíveis ao processo histórico de invisibilidade descrito por Ratts (2015). No entanto, no Cumbe elas permanecem vivas no cotidiano comunitário e na memória coletiva desse grupo social.

---

<sup>2</sup> O patrimônio imaterial consiste nos conhecimentos tradicionais produzidos por povos indígenas, por populações locais e/ou por outros grupos sociais formadores da nacionalidade (OLIVEIRA A., 2004).

A comunidade científica da área de educação física construiu diferentes estudos que tratam das práticas corporais e de sua relação com a religião (ou com as religiosidades), as representações sociais, o sincretismo religioso, os processos rituais e a construção identitária no cenário social das comunidades tradicionais. Como uma síntese das possibilidades de estudar as práticas corporais nestes termos, faço o registro de alguns trabalhos realizados no escopo da área em tela. Estes trabalhos (dissertações e artigos) despertaram em mim certa curiosidade científica e, em certa medida, dialogam com a proposta desta tese.

No que diz respeito às dissertações, Santos (2011) estudou as representações sociais das práticas corporais na Comunidade Quilombola Kalunga (Goiás-Brasil). De acordo com os achados do autor, existe um hibridismo cultural justificado pelo redimensionamento do objeto de análise do estudo uma vez que buscava a dança sussa e encontrou o forró. Ademais, os jovens da comunidade foram os protagonistas dessa ressignificação e os responsáveis por demarcar a relação entre a tradição e a modernidade. Santos (2013) sugere que os processos rituais presentes nas festas da comunidade Kalunga de Teresina de Goiás (GO-Brasil) são compostos de representações e de subjetividades alusivas aos conhecimentos, ideias, valores, tradição e cultura próprios deste grupo social; e defende que os atores sociais como sujeitos históricos de biografia única que em comunidade transmitem e ressignificam seus valores e costumes.

No que toca aos artigos científicos, primeiramente destaco as contribuições de Souza e Lara (2011) que identificaram e analisaram o conteúdo dos trabalhos produzidos sobre as comunidades quilombolas no Estado do Paraná - Região Sul do Brasil -, especificamente para saber se as práticas corporais são recorrentes nas investigações e no modo como são apresentadas. Para isto, realizaram um mapeamento dos estudos existentes, por meio da identificação de categorias e do reconhecimento das produções teóricas que envolvessem as práticas corporais. Tais autoras constataram que a produção de conhecimento acerca das comunidades quilombolas é recente e está centrada nas categorias legalidade, questão agrária/território, conceito de quilombo e educação, com raras incursões pela categoria práticas corporais. Diante disto, alertam para a necessidade de produção de estudos que compreendam como as comunidades quilombolas produzem cultura e reafirmam suas práticas corporais.

No que concerne aos artigos científicos, Silva e Falcão (2012) analisaram as práticas corporais na experiência quilombola (Goiás-Brasil) como parte da condição humana geográfica presente em um tempo histórico e, ao mesmo tempo, mergulhada na contemporaneidade. Estes autores observaram que as práticas corporais não se desenvolvem isoladamente em relação ao contexto contemporâneo, por outro lado não são determinadas por completo por ele. Isto

implicaria em uma tensão que merece ser investigada de forma mais precisa. Almeida (2012), ao estudar a relação entre as práticas corporais e o movimento sincrético da Congada Nossa Senhora do Rosário de Brasília-DF (Brasil), pontuou como aspectos relevantes o entrelaçamento de religiões, a identidade e a memória coletiva do grupo social. Por último, Maroun (2014) frisa a importância de uma análise criteriosa das práticas corporais no âmbito dos estudos que envolvem grupos étnicos, porque estas oferecem subsídios para a reflexão acerca dos saberes e, mais especificamente, da identidade de comunidades que não privilegiam de modo exclusivo a transmissão da memória pela via da oralidade, de imagens ou do espaço físico ou do imaginário em si. Estas comunidades evidenciam a transmissão da memória por meio das técnicas corporais expressas em “ações sociais e repetitivas” atreladas aos rituais e às “manifestações e práticas culturais”.

Nesta acepção, a autora compreende o jongo como um ritual de transmissão da memória entre os quilombolas, este diz respeito a um conjunto tradicional eficaz de técnicas corporais transmitido mediante constantes processos de ressignificação que datam do período da escravidão. De modo que, a relação privilegiada entre memória e corpo favorece a reflexão acerca da ancestralidade do grupo estudado e de sua formação histórica, a partir do que chama de uma “remissão ao passado africano” (MAROUN, 2014, p. 26).

O trabalho de Souza e Lara (2011) enseja o estudo das comunidades quilombolas com enfoque em seus modos de produzir cultura e reafirmar suas práticas corporais. Santos (2011) alerta para a possibilidade de ocorrência de um hibridismo cultural no contexto das comunidades quilombolas e para a ressignificação das práticas corporais pelos atores sociais jovens os quais demarcam a relação entre a tradição e a modernidade. Os processos rituais presentes nas festas quilombolas são compostos de representações e de subjetividades que estão atreladas aos conhecimentos, valores, assim como às ideias, tradição e cultura do grupo social (SANTOS, 2013). Silva e Falcão (2012) constatam que as práticas corporais não se desenvolvem isoladamente em relação ao contexto contemporâneo, todavia não são determinadas completamente por este, fato que acarreta uma tensão social. No estudo das práticas corporais recortado pela religião (ou religiosidades) é válido considerar aspectos como: o entrelaçamento de religiões, a identidade e a memória coletiva do grupo social (ALMEIDA, 2012). Maroun (2014) dá ênfase ao uso das técnicas corporais expressas em ações sociais e repetitivas presentes nas manifestações culturais como meios de transmissão da memória coletiva do grupo social.

Conforme as abordagens dos estudos acima e o encontro com Comunidade Quilombola do Cumbe, alguns aspectos merecem destaque: (i) há poucos estudos que singularizam as populações quilombolas, sobretudo no que se refere as suas práticas corporais como elementos identitários; (ii) também não há identificação de práticas corporais em outras comunidades quilombolas visitadas ou contactadas. Este fato me levou ao estranhamento e ao questionamento no que toca à invisibilidade dessas práticas e à razão pela qual foram extintas do cotidiano desses grupos sociais.

Esse estranhamento e questionamento, para além das razões invocadas no contato havido com as outras comunidades quilombolas, levaram-me a selecionar a Comunidade Quilombola do Cumbe para a realização da pesquisa empírica, pois neste contexto algumas práticas corporais são parte da memória coletiva, enquanto outras foram encontradas no cotidiano de grupo social.

A localização geográfica da Comunidade Quilombola do Cumbe em Aracati-CE, município no qual leciono junto à unidade do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE) também foi determinante na definição do contexto empírico da pesquisa. Neste sentido, saliento que houve a implementação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEAB OU NEABIS<sup>3</sup>) neste *campus*, que atende as demandas sociais da população aracatiense com enfoque no fortalecimento da identidade e na memória coletiva das comunidades tradicionais locais. Deste modo, foi possível atrelar a pesquisa em tela às atividades do núcleo citado.

Como comunidade tradicional de pescadores artesanais, a Comunidade Quilombola do Cumbe é reconhecida por sua trajetória de luta no combate à ocupação de seu território pelas empresas de energia eólica e pela carcinicultura (produção ou criação de camarão em viveiros). Em função disto, verifiquei, na literatura acadêmica, um montante significativo de trabalhos que abordam as questões socioambientais e territoriais nessa comunidade, tais como: (MEIRELES, 2006; FREIRE et al., 2013; LEITE et al., 2013; PINTO et al., 2014; SILVA, 2016; TEIXEIRA et al., 2017). Notadamente, estes estudos se debruçam: sobre processos educativos (NASCIMENTO, 2014), patrimônio arqueológico (XAVIER, 2013), memórias e histórias de quilombos em (DANTAS, 2009), racismo ambiental (NASCIMENTO, 2013) e identidade negra e território (NASCIMENTO, 2014). Ao levar em consideração os temas citados nesses estudos, percebi uma lacuna no que diz respeito a trabalhos que abordassem as

---

<sup>3</sup> No âmbito da Rede Federal de Educação, Ciência e Tecnologia, tais grupos desenvolvem projetos de pesquisas e atividades extensionistas em comunidades tradicionais.

questões alusivas ao corpo e/ou às práticas corporais e às suas interfaces no contexto das comunidades negras brasileiras. Destarte, considero que esta pesquisa pode representar um passo inicial no sentido de dar visibilidade às práticas corporais da comunidade em estudo.

A prática da pesquisa me permitiu construir um pensamento acerca do significado de ser uma viajante que percorreu caminhos nem sempre lineares e tranquilos no processo de construção do objeto de estudo desta tese, qual seja: os sentidos e significados das práticas corporais presentes na Comunidade Quilombola do Cumbe. Tais caminhos foram traçados nas trocas estabelecidas com os colegas na sala de aula da pós-graduação na Universidade de Brasília (Brasília-DF), na Universidade de Federal do Ceará (Fortaleza-CE) e na Universidade Lisboa (Lisboa-PT). Igualmente nos diálogos instituídos com os meus professores e a minha orientadora. E, de modo complementar, no encontro com os meus interlocutores do Cumbe, como também na consulta à literatura científica.

De outra maneira, tais caminhos foram rabiscados enquanto conversava sobre a comunidade em destaque, ainda no início do doutoramento, com os meus colegas professores do IFCE. Tudo isso ocorreu durante um almoço que tinha como paisagem natural o mar de Canoa Quebrada, em Aracati no Ceará. Esta praia foi o lugar escolhido para eu me refugiar nos intervalos ou términos das atividades da pesquisa empírica. Além disso, ele me propiciava um relaxamento necessário mesmo que meu corpo não tocasse aquela água salgada. O mar de Canoa me inspirava a pensar melhor sobre os achados do campo (ou terreno) desta pesquisa. O nordestino pernambucano Chico Science afirmou: *uma cerveja antes do almoço é muito bom para ficar pensando melhor*<sup>4</sup>. Para mim, o melhor era a água de coco. Ademais, Chico cantou: “[...] *na areia onde o mar chegou, a ciranda acabou de começar e ela é! É praieira!*”. Posteriormente, compreendi que a minha ciranda começava entre o mar e o rio, no mangue, ou seja, no espaço social de produção das práticas corporais pesqueiras-quilombolas da Comunidade Quilombola do Cumbe.

Do outro lado do oceano atlântico, tracejei outros caminhos nas padarias de Lisboa enquanto tomava um café e comia um pastel de nata, ao lado de um senhor português que lia um jornal. Igualmente, ao observar um grupo de idosos que mantinha a sua autonomia aos 80 anos de experiência e que, todos os dias, encontrava-se no mesmo lugar e na mesma hora para realizar o ritual cotidiano de festejar mais um dia de vida regado a um café lisboeta. Também ao caminhar pela noite dessa cidade, sem um destino certo o qual, surpreendentemente,

---

<sup>4</sup> Música a “A praieira”, autoria de Chico Science. Faixa do disco “Da lama ao caos”, de 1994 da banda Nação Zumbi.

conduzia-me a um bar aberto que me incitava ao deleite com um vinho lusitano *in loco*. Estas experiências me fizeram perceber como, no cotidiano, os portugueses atribuíam significados às suas práticas socioculturais.

Somado a tais experiências, o encontro com a Comunidade Quilombola do Cumbe me fez problematizar a minha identidade étnico-racial. No que concerne ao meu histórico familiar, sou a filha caçula de uma família típica do interior do nordeste brasileiro. Meus pais tiveram 12 filhos, 2 deles faleceram ainda recém-nascidos. Na minha infância e adolescência, ouvia papai dizer que a sua mãe era indígena e o seu pai era filho de português. Já mamãe não falava sobre o assunto. Todavia, ela narrava que próximo à casa dos seus avós no interior do Ceará, no município de Tururu<sup>5</sup>, havia uma comunidade negra, hoje chamada de Comunidade Quilombola de Conceição dos Caetanos<sup>6</sup>. Ao que parecia, a família dos meus bisavôs maternos mantinha vínculos com aquele grupo social. Mesmo assim, minha mãe sempre procurava mostrar que eles viviam separados dos demais cidadãos tururuenses. Esta é a única lembrança que tenho de uma possível descendência afro-brasileira direta. Tenho uma vaga lembrança acerca do que mamãe dizia sobre os olhares das tias dela mamãe e da minha avó sobre os atores sociais daquela comunidade. Elas os nominavam de “os pretos”. Esta era uma das expressões populares preconceituosas que caíram no gosto da família.

De mais a mais, mamãe sempre dizia que não fazia gosto por um genro negro. Eu sempre respondia: pois se prepare, porque eu vou casar com um negão! Tal atitude se configurava como uma afronta para a família e, ao mesmo tempo, consistia em uma provação proferida por uma filha que não se conformava com o tratamento atribuído ao negro em seu contexto familiar. Hoje mamãe já se deu por vencida e não tenta mais me convencer a escolher outro noivo. Essas histórias familiares, em suas singularidades, ilustram um olhar acerca da população negra no Ceará.

Norteadas pelas colocações acima, pude compreender que o processo de produção do conhecimento também se configura como um movimento que tem origem nas experiências minhas experiências de vida e de seus interlocutores, os quilombolas do Cumbe. Ou seja, não tem como referência apenas os livros ou *e-books*, a biblioteca ou a sala de aula, os artigos lidos e os encontros com a orientadora. Com isso, ousou dizer que a produção do conhecimento não acontece somente na universidade, na cátedra, embora este seja o seu contexto social de

---

<sup>5</sup> Anuário do Ceará 2017-2018, Guia das cidades, Tururu. Disponível em: <http://www.anuariodoceara.com.br/cidades/tururu/>

<sup>6</sup> Comunidades certificadas. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>.

legitimação e circulação. Um processo de produção do conhecimento que não interpela e não sente a vida do grupo social investigado dificilmente poderá servir a uma sociedade.

O fato que discuto acerca das práticas corporais de uma comunidade pesqueira-quilombola, que produz e ressignifica a sua identidade tradicional e étnico-racial a partir de seus modos de vida e organização, levou-me a optar pelo referencial teórico-metodológico da sociologia da vida cotidiana. Deste modo, na prática da pesquisa, pude atentar para os sentidos das experiências de vida e do fazer cotidiano. Essa sociologia me desafiou à prática artesanal da pesquisa norteada por um viés sociológico que valoriza “as experiências mundanas da vida cotidiana” e faz uso destas como fontes inspiradoras para a reflexão sociológica. Assim, observar o social pelas lentes do cotidiano favorece o entrelaçamento de experiências de vida e “vocação sociológica” (PAIS, 2013).

O referencial teórico-metodológico aludido me possibilitou interrogar e interpretar um cotidiano vivido ao passo que me apropriei das maneiras de ser, estar e fazer dos atores sociais da Comunidade Quilombola do Cumbe. Este   um modo de apreender as expressividades inerentes   vida cotidiana para apreender o social.   importante frisar que “[...] as ‘maneiras de fazer’ quotidianas, são tão significativas quanto os resultados das práticas quotidianas, tantas vezes analisados   margem das retóricas e expressividades próprias da vida cotidiana” (PAIS, 2009, p. 32).

Outrossim, compreendo que uma identidade tradicional e étnica-racial   antes de tudo coletiva. Esse suposto direcionou a minha busca pelas memórias pessoais de modo a compreender o processo de constru o do imaginário coletivo de um grupo social descendente de povos submetidos   migra o forçada do continente africano para o Brasil. Parte de uma popula o que foi escravizada durante mais de 300 anos e registra em sua história o título de último país americano a abolir a escravidão. Nesse país, a popula o negra ressignificou as suas práticas sociais na convergência das culturas africanas, também recebeu influência das culturas indígenas, especificamente no caso estudado.

Essa diversidade de orienta es culturais conformou uma concep o de corpo pesqueiro-quilombola da Comunidade Quilombola do Cumbe cuja forma o social se remete   história de negros escravizados que trabalhavam em nove engenhos de cana-de-a o ar na produ o da cachaça e da rapadura, na área geográfica que hoje corresponde ao território do Cumbe. Há ainda uma rela o direta com a identidade étnica indígena, visto que nas dunas do

Cumbe se concentram sítios arqueológicos os quais guardam um patrimônio material<sup>7</sup> de duas etnias: a tupi-guarani e a papeba<sup>8</sup>.

Dessa forma, a identidade tradicional-pesqueira deste grupo social alude a uma expressividade que se materializa no trabalho dos pescadores e das pescadoras do mangue, nos seus lazeres e, notadamente, nas suas práticas corporais, que delineiam o objeto desta tese, presentes na Festa do Mangue do Cumbe, no “Cumê Mato” e no teatro de bonecos dos “Grupo Calungas do Cumbe”. Neste sentido, a identidade pesqueira dos quilombolas do Cumbe está vinculada ao espaço social onde consolidaram os seus modos de vida e a sua organização: o território do Cumbe.

O cotidiano do qual trata o objeto de estudo deste trabalho obedece a um recorte determinado por um tempo histórico onde acontecem interações que retratam a vida social da Comunidade Quilombola do Cumbe. Por isso, é relevante esclarecer, em conformidade com Pais (2009, p. 31), que “as rotas do cotidiano são caminhos denunciadores dos múltiplos meandros da vida social que escapam aos itinerários ou caminhos abstractos que algumas teorias sociológicas projectam sobre o social”.

Ciente disso, trato o corpo pesqueiro-quilombola como uma construção social. Outrossim, este corpo atribui materialidade aos atores sociais da Comunidade Quilombola do Cumbe e consiste em um meio pelo qual eles se expressam ao interpretar, reproduzir e ressignificar um ato inerente a sua cultura. Também diz respeito às maneiras de eles/elas servirem-se de seus corpos.

Para compreender os sentidos e significados das práticas corporais expressas no cotidiano da comunidade em tela, adotei como referência o conceito de cultura corporal<sup>9</sup> - que compreende a expressão corporal como linguagem. Esta é percebida como um conceito e um objeto de estudo do campo da educação física que se materializa em temas ou formas de atividades expressivas corporais, tais como: jogo, esporte, ginástica, dança ou outras

---

<sup>7</sup> Pedaçoes de cerâmicas, ostras (principal alimento).

<sup>8</sup>Para o interlocutor J.J., estes habitaram a região há 7.000 anos, conforme os resultados do estudo arqueológico encomendado pela empresa Bons Ventos, a partir de reivindicações feitas pela comunidade no ano de 2009 junto ao IPHAN.

<sup>9</sup> Neste particular, apropriei-me de uma categoria construída para pensar o componente curricular educação física na escola a partir das relações de interdependências que o mesmo estabelece com os grandes problemas sociopolíticos - ecologia, papéis sexuais, saúde pública, relações sociais do trabalho, preconceitos sociais e raciais, distribuição do solo urbano, distribuição de renda e outros. Disto decorre o entendimento de que a reflexão acerca destas questões sociais é necessária se o objetivo é permitir que o aluno e a aluna - os atores sociais - da escola pública enxerguem, interpretem e expliquem a realidade social a partir de seus interesses de classe social. Os temas da cultura corporal tratados na escola expressam um sentido/significado, bem como apresentam a intencionalidade/ os objetivos do homem e as intenções/ os objetivos da sociedade. Estes se interpenetram dialeticamente. Neste caso, é papel da escola propiciar a apreensão da prática social (COLETIVO DE AUTORES, 1992). Uma categoria que tem como paradigma sociológico o materialismo histórico.

(COLETIVO DE AUTORES, 1992). Em princípio, o diálogo como o referencial da cultura corporal gerará certo desconforto ao leitor, pois esta ação poderá ser vista como uma negação da unidade em termos de coerência epistemológica, porém espera que o desdobramento do debate e da análise ofusque possíveis divergências teórico-metodológicas.

Estudar as práticas corporais da Comunidade Quilombola do Cumbe também implica em reconhecer a cultura como um conceito relevante, sobretudo ao situar o objeto de estudo desta tese entre os campos da educação Física e das ciências sociais – a Antropologia e a Sociologia. Nesta acepção, o corpo pode ser reconhecido como gerador e expressão de dinâmicas culturais.

Com base no exposto, o *problema de pesquisa* desta tese se configura em: Quais são os sentidos e significados das práticas corporais expressas no cotidiano do grupo social constituído pela Comunidade Quilombola do Cumbe? Por sua vez, o *objetivo geral* consiste em: compreender os matizes da relação sentido-significados das práticas corporais manifestadas no cotidiano da Comunidade Quilombola do Cumbe. São propostos os *objetivos específicos* seguintes:

1. Identificar e registrar as práticas corporais com base na constituição dos elementos identitários do grupo social.
2. Analisar o modo como ocorrem as práticas corporais e a construção do cotidiano do grupo social, de maneira a atentar para o significado dos rituais, especialmente a Festa do Manguê do Cumbe.
3. Analisar as práticas corporais presentes no âmbito do cotidiano como mecanismos de resistência do corpo pescueiro-quilombola.

Ao considerar os objetivos de pesquisa acima descritos, destaco a necessidade de aprofundar e ampliar o leque de estudos no âmbito da área de produção do conhecimento da educação física no contexto das comunidades quilombolas em sua interlocução com as ciências sociais, mormente, a Sociologia e Antropologia. Nesta direção, a presente tese poderá contribuir no desenvolvimento de metodologias de pesquisa em estudos relacionados à cultura afro-brasileira no que concerne às práticas corporais.

A construção desta tese se assemelha a uma viagem ao Cumbe delineada inicialmente pela caracterização metodológica do estudo, que é encontrada no *Capítulo 1 - O encontro com o Cumbe: aspectos teórico-metodológicos da pesquisa etnográfica*”, sistematizo o pensamento dos autores com os quais dialogo para fins de análise e faço a caracterização teórico-metodológica do estudo. Em seguida, no *Capítulo 2 “ Políticas Públicas Quilombolas e*

*Reconhecimento Identitário*”, elabora descrevo a agenda política e os dispositivos legais que orientação a ação do Estado Brasileiro quanto ao reconhecimento da identidade quilombola (direitos de cidadania e território). No capítulo 3 - *Primeiro eu Peço Licença*, caracterizei o contexto empírico, descrevia a entrada no campo da pesquisa, a organização comunitária e o processo de construção das identidades do grupo social. No Capítulo 4 - *Uma Viagem ao Cumbe: elementos identitários da comunidade*, destaquei as práticas corporais presentes no cotidiano comunitário. No Capítulo 5 “*Uma Viagem ao Cumbe: a cultura do mangue*”, elaborei a descrição e análise da Festa do Mangue do Cumbe. Finalmente, no Capítulo 6 - *O corpo pesqueiro-quilombola: uma construção sociocultural e política*, neste problematizei o corpo pesqueiro-quilombola, ademais descrevi e analise o ritual “Cumê no Mato” e o teatro de bonecos – atribuo relevo à encenação teatral do Grupo Calungas do Cumbe. Para respaldar a minha argumentação desenvolvida no âmbito dos Capítulos 2, 3 e 4, recorro às viagens ao Cumbe, que me possibilitaram desvendar o processo de construção identitária do grupo social estudado. Finalmente, teço as considerações finais, resultado do meu objeto de análise.

## CAPÍTULO 1 – O ENCONTRO COM O CUMBE: ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA ETNOGRÁFICA

Procuro obedecer ao rigor acadêmico da escrita de uma tese. Todavia, não posso perder de vista o inesperado, a ruptura, o silêncio, a escuta<sup>10</sup>. Certa disto, torno conhecida, neste capítulo, a trajetória de construção metodológica do trabalho, a qual tem como orientação a pesquisa etnográfica que, como bem se verá adiante, mescla-se à sociologia da vida cotidiana para poder compreender ou interpretar os sentidos e os significados das práticas corporais da comunidade investigada. Para tanto, inicio pelo modo como encontrei a Comunidade Quilombola do Cumbe. Ademais, apresento a etnografia e a sociologia da vida cotidiana como caminhos metodológicos e procedimentos para a obtenção de informações. Também, os atores sociais da pesquisa e, por fim, os modos de interpretar as informações obtidas no contexto empírico.

### 1.1. O encontro com a pesquisa etnográfica

A pertinência em apresentar o percurso que me levou ao encontro com a Comunidade Quilombola do Cumbe reside na percepção de que a minha aproximação com as comunidades quilombolas faz parte do trabalho de campo e, conseqüentemente, do processo de pesquisa.

No primeiro momento do trabalho de campo, dialoguei<sup>11</sup> direta ou indiretamente com cinco comunidades quilombolas do Estado do Ceará, a saber: Comunidade Quilombola de Alto Alegre, Comunidade Quilombola de Cercadão, Comunidade Quilombola de Carcará, Comunidade Quilombola Lagoa do Ramo e Comunidade Quilombola do Cumbe. Esse diálogo teve como finalidade selecionar uma delas para o desenvolvimento desta tese. Esse processo de busca foi realizado conforme o percurso descrito a seguir.

No dia 18 de julho de 2014, realizei a minha primeira visita a Comunidade Quilombola de *Alto Alegre*, localizada no município de Horizonte e distante 46 km de Fortaleza<sup>12</sup>. O

---

<sup>10</sup> Elementos que fizeram parte de um conjunto de aprendizados com o professor José Machado Pais, que me recebeu como aluna de doutorado sanduíche. Se bem me recordo, em uma das reuniões de orientação em sua sala no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, salientava a importância de auscultar, inclusive, os silêncios. Inverno, Fevereiro de 2017. Estação do ano sofrida para uma cearense que pisou pela primeira vez na Europa, sem falar nas roupas pouco familiares, entretanto necessárias para proteger este corpo de quem vos fala do frio.

<sup>11</sup> A data de realização das visitas ou contato por *email* ou telefone foram as seguintes: Comunidade de Alto Alegre (18 de julho de 2014/28 e 29 de setembro de 2014), Comunidade Serra do Juá (16 de maio de 2015 / 06 e 07 de julho de 2015), Comunidade de Cercadão (23 de abril de 2015), Comunidade Quilombola de Carcará (25 de setembro a 19 de outubro de 2015), Comunidade Lagoa do Ramo (22 de outubro de 2015).

<sup>12</sup> Capital do Estado do Ceará.

encontro foi mediado pelo professor M.S. que ministrou uma oficina de percussão no Centro Cultural Quilombola Negro Cazusa, por meio do Projeto Ponto de Cultura<sup>13</sup> do Ministério da Cultura do Governo Federal. Alto Alegre foi contemplada com um centro cultural. Esta política pública resultou de uma ação conjunta envolvendo a Prefeitura Municipal de Horizonte, o BNDES e o Governo do Estado do Ceará.

Em Alto Alegre, o professor M.S. e eu fomos recebidos pelo Senhor Nego e pelo seu filho Moacir. O Senhor Nego atua como presidente do referido centro cultural, enquanto o jovem realiza atividades de apoio à comunidade e participa das oficinas ofertadas na instituição. Moacir nos contou que já participou da oficina de percussão e que, hoje, participa da oficina de capoeira. Nós quatro conversamos no salão onde aconteciam as aulas de capoeira, dança e percussão ofertadas à comunidade, notadamente aos jovens. Posteriormente, os anfitriões nos mostraram os espaços de convivência do centro cultural. Além de práticas corporais, o centro oferta cursos técnico-profissionalizantes.

O Senhor Nego expressou que os próprios moradores sustentam a associação comunitária sediada no centro cultural, posto que não há recursos provenientes do Estado para esta finalidade. Ele evidenciou que seu pai lutou pela construção dessa instituição, todavia não assistiu a sua inauguração. Salientou que há interesses, por parte de políticos locais, pela Comunidade de Alto Alegre. Segundo ele, esses agentes públicos visam obter apoio político em pleitos eleitorais no âmbito municipal, estadual e federal. Ele sublinhou que o Canal do Trabalhador<sup>14</sup> passa pelo território ocupado pela comunidade. Senhor Nego tem quatro filhos e trabalha como vigilante em uma escola pública. Ele me disse que sustentou a sua família com a venda de castanha, maracajá, bolsa e picolé. Também, revelou que não tinha vergonha de ser vendedor, pois herdou do seu pai o gosto pelas vendas. Além disto, narrou que em um tempo passado quando os moradores de Alto Alegre escutavam percussão, falavam o seguinte: “*começou a macumba!*”. Entretanto, não especificou se esta reação era manifestada por muitas ou por poucas pessoas.

Por outro lado, o Senhor Nego evidenciou que os encontros dos povos quilombolas e o Decreto Nº. 4.887/03 contribuíram significativamente para a organização das populações

---

<sup>13</sup> Para o Ministério da Cultura (MinC), “[...] os Pontos de Cultura são uma base social capitalizadora e com poder de penetração nas comunidades e nos territórios, em especial nos segmentos sociais mais vulneráveis. Trata-se de uma política cultural que, ao ganhar escala e articulação com programas sociais do governo e de outros ministérios, pode partir da Cultura para fazer a disputa simbólica e econômica na base da sociedade”. Consultar: <http://www.cultura.gov.br/pontos-de-cultura1>.

<sup>14</sup> O canal artificial foi construído em 1993 durante o governo Ciro Gomes e possui 113km de extensão. Destinava-se à garantia do abastecimento de água da Região Metropolitana de Fortaleza, capital do Estado do Ceará. Consultar: <http://blogs.diariodonordeste.com.br/egidio/tag/canal-do-trabalhador/>.

quilombolas. Ele manifestou o seguinte pensamento: *“Hoje eu tenho orgulho da minha cor!”*. E, ao discorrer sobre o processo de reconhecimento da comunidade como quilombola que aconteceu em 2005, ele rememorou que as pessoas tinham vergonha de se reconhecerem como negras. Neste sentido, afirmou o seguinte: *“Porque antes as pessoas tinham vergonha. Com as políticas e recursos isso mudou”*. Ele mostrou que, com a chegada das políticas quilombolas e dos recursos provenientes das políticas públicas específicas para o atendimento das populações negras, as pessoas mudaram de ideia. Assim, das 100 famílias existentes em Alto Alegre, 91 se autodeclararam quilombolas.

Na realidade social da Comunidade de Alto Alegre, os jovens trabalham na indústria. Além desta, há outras atividades econômicas, a exemplo da apicultura e da pesca como fonte de renda das famílias. Durante o diálogo com o Senhor Nego, pude perceber que o sentido de (re) apropriação das práticas corporais ocorre por meio da participação em oficinas de capoeira e de percussão, oferecidas à comunidade, de maneira especial aos jovens. Todavia, na ocasião, as atividades ofertadas pelo Centro Cultural Quilombola Negro Cazuya estavam suspensas em razão da interrupção do aporte financeiro para o pagamento dos professores.

Nessa comunidade, também visitei a família Silva no dia 18 de julho de 2014, no período da tarde. O Professor M.S. e eu fomos recebidos na residência do Sr. E.S. e da Sra. M.S.. O casal estava acompanhado das filhas H.S. e T.S. que são professoras. A Sra. T.S. narrou que certa vez, na escola em que lecionava, uma aluna demonstrou não querer se aproximar dela. Frisou que a menina era uma criança branca. Logo, imaginou que a aluna estava com receio em razão da cor da sua pele. Como desfecho da história, contou-me que depois de algum tempo de convivência na escola, a aluna mudou de comportamento e passou a interagir e a estabelecer laços de afetividade com ela. Esta história me permitiu conhecer as situações cotidianas vividas pelos quilombolas.

Em uma segunda visita a Comunidade Quilombola de Alto Alegre (28 e 29 de setembro de 2014), hospedei-me na casa da supracitada família Silva a qual passou a mediar a minha permanência nessa comunidade. Pude conviver com o casal Silva, com as suas duas filhas – as Sras .H.S. e T.S. – e com o seu filho F.S. Ademais, durante o trabalho de campo na comunidade, transitei pelas ruas de Alto Alegre e visitei a casa de uma artesã que confeccionava bonecas de tecido. Lá tive a grata surpresa de ser apresentada à pessoa responsável pela confecção da minha

boneca de pano que havia comprado no Ceart<sup>15</sup>. Há na comunidade uma espécie de cooperativa liderada por mulheres que produzem as bonecas e as fornecem ao referido centro de artesanato.

Hoje, participei da Festa de São Benedito: da missa e das quermesses. Sentada no banco da igreja, percebia a movimentação dos fiéis chegando e ocupando os seus bancos. Ao passo que a hora de início da celebração se aproximava, aqueles fiéis mais atrasados se mantinham de pé, pois já não havia lugar para sentar. A maioria das pessoas usava camisas brancas alusivas ao tema da festa do santo em devoção. Ouvi o som dos fogos que eram soltos na calçada da igreja (Nota de Campo, 28 de setembro de 2014).

Embora a Sra. T.S., que atua como organizadora da Festa de São Benedito, tenha ressaltado a pouca participação da comunidade nas novenas<sup>16</sup> que ocorrem durante os dias de celebração da festa do santo padroeiro, notei que muitas pessoas se fizeram presentes ao encerramento da festa. Daquilo que os fiéis chamam de programação social que inclui as atividades de convivência regadas, sobretudo, à comida e à música.

Durante o culto religioso, houve a acolhida por meio do cântico “Toda Bíblia é”, o cumprimento e as boas-vindas aos presentes – com destaque para a presença de representantes da Comunidade Palhano, envolvidos em organizações da igreja católica na região. Também, foi realizada uma saudação à Bíblia por meio de um cântico. Depois, ocorreu a leitura da palavra de Deus antecedida de palmas e acenos. Em seguida, houve a aclamação do Santo Evangelho com o cântico “Aleluia”. O mediador falou em católicos acomodados, também sublinhou a importância da criação do dia da Bíblia e do amor pela leitura da palavra de Deus, vista como uma Escritura Sagrada. Igualmente, referiu-se ao Batismo para a atuação como missionário do evangelho. Foi realizada a oração do “Creio em Deus Pai”, a oração do “Pai nosso” e a “Oração da Paz”. Depois, surgiu o Cântico “Tudo é do Pai”. Um representante da comunidade mencionou as dificuldades enfrentadas para a realização da festa e a tradicional disputa entre o partido Azul e o partido Vermelho (Nota de Campo, 28 de setembro de 2014).

Depois do encerramento do ritual litúrgico, os fiéis se encaminharam para a calçada da igreja para participar da programação social, que poderia ser chamada de ritual profano.

Eles se agrupavam em filas em frente às barracas do partido azul ou do partido vermelho para comprar comida e bebida. Há uma espécie de competição entre esses dois partidos com vistas à arrecadação de fundos para a realização de

---

<sup>15</sup> Localizado na praça Luiza Távora, localizada na avenida Santos Dummont em Fortaleza. O Centro de Artesanato do Ceará (CEART) compreende um conjunto de 42 mil artesãos. É composto de grupos produtivos e de entidades artesanais, também de artesãos individuais do Ceará. Disponível em: <http://www.stds.ce.gov.br/index.php/programa-de-desenvolvimento-do-artesanato-do-estado-do-ceara/ceart>. Data de acesso: 30 de setembro de 2014.

<sup>16</sup> Consiste em nove dias que antecedem as atividades de encerramento da Festa de São Benedito – missa e festa de encerramento. Em geral, a celebração da Festa de São Benedito ocorre ao longo de 12 dias, inicia com uma procissão de abertura, decorre o ciclo novenário e finaliza com uma missa e as quermesses que compreendem o leilão de prendas, doadas por pessoas da comunidade, as barracas de comidas típicas e as apresentações musicais.

atividades paroquiais. Consequentemente, quanto maior a arrecadação de dinheiro por parte do partido, maior a possibilidade de vitória na competição. Também identifiquei a vendas de camisetas da festa. As crianças corriam em direção ao carrinho de pipoca e de algodão doce ou brincavam próximas aos pais. Outras pessoas conversavam nas mesas colocadas próximas ao pequeno palco de apresentações musicais, já outras conversavam sentadas nos bancos de cimento da praça. Os músicos se revezavam para garantir a animação da festa. (Nota de campo, 28 de setembro de 2014).

No dia 29 de setembro de 2014, ao transitar pelas ruas da Comunidade de Alto Alegre, identifiquei uma igreja evangélica. Outro indicativo da existência de evangélicos na comunidade foi o som de cânticos alusivos à religião proveniente de uma casa. Enquanto fazíamos o percurso da sua casa até a igreja, T.S. me contou que os evangélicos são maioria na comunidade. Também, salientou que os atores sociais que outrora se converteram ao catolicismo hoje frequentam a igreja evangélica. T.S. mencionou a forma de sensibilização dos atores para o culto evangélico, que ocorre por meio do apoio às famílias por parte de pessoas ligadas à igreja evangélica.

As práticas corporais existentes na Comunidade de Alto Alegre, antes de 2005, era a quadrilha. Depois, houve o processo de reconhecimento da comunidade como quilombola no ano de 2005. Desta forma, os atores sociais da comunidade começaram a valorizar a Festa de São Benedito. T.S. expressou que foram colocados elementos novos nas celebrações, a exemplo do tambor. Entretanto, os atores sociais dizem não saber muitas músicas de origem afro-brasileira ou africana. Vi um tambor nas cores preta, amarela e vermelha ao pé do altar na igreja, no dia da celebração da Festa do Padroeiro.

A Sra. T.S. me relatou que, na escola, as crianças brincam o maculelê, além de realizarem apresentações. Compreendi que estas são atividades artísticas envolvendo as crianças e que, por sua vez, contemplam temas diversos presentes no calendário escolar, a exemplo da Comemoração do Dia da Consciência Negra. No entanto, frisou que os pais muitas vezes proíbem as crianças de dançar, em especial os pais cristãos evangélicos. Conforme os relatos, é possível perceber indícios de mudança no que toca às práticas corporais.

A segunda comunidade que visitei foi a Comunidade Quilombola **Serra do Juá**, no município de Caucaia que está localizado na região metropolitana de Fortaleza. Nesta comunidade, participei de duas intervenções realizadas por três orientandos da professora da Sandra Haydée Petit que atua no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará. Os mestrandos tinham como temas de pesquisa: as benzedeadas, as ladainhas da capoeira e o pertencimento afro. Nesta visita, não consegui dialogar com os

atores sociais com profundidade de modo a obter informações precisas para o desenvolvimento da minha pesquisa, posto que eles estavam participando das intervenções (oficinas) dos pesquisadores citados. À medida que as atividades eram encerradas, os atores sociais iam embora. Por outro lado, tive acesso ao território ocupado pela comunidade. Na Serra do Juá, a vegetação era verde, enquanto o clima era frio.

Alojamo-nos em uma escola quilombola. Dormimos no chão frio e úmido. O frio me causou um pouco de incômodo durante a madrugada de muita ventania que passava pelos buracos da parede da sala de aula. Percebi então que não tinha levado roupas adequadas para suportar o frio. Naquele momento, meu corpo estava separado do chão apenas pela rede que havia levado. Ela serviu de colchonete e de lençol. Não sabia da inexistência de armadores nas paredes. Pela manhã, uma colega me emprestou um colchonete e pude dormir um pouco, o que não fiz durante a noite. Lembro da dificuldade para tomar banho em razão da escassez de água. Durante o banho, precisei usar uma vasilha para retirar água de um balde preto. Escovei os dentes e usei uma caneca d'água, do lado de fora do banheiro tomando banho de sol. Não lembro de ter tomado café. Mas o almoço foi servido coletivamente em uma sala de aula onde eram expostas panelas com comidas. Pude me servir à vontade e beber um copo de suco. Neste momento, as conversas fluíam entre as pessoas vindas de fora da comunidade (professora, orientandos e estudantes) e seus moradores (atores sociais quilombolas da Serra do Juá e de outras comunidades do município de Caucaia). Saímos em caminhada de casa em casa convidando as pessoas para participarem das atividades da pesquisa. Também, tomamos banho de rio. A água era escura, um tom marrom escuro que parecia barro (Nota de campo, 11 de abril de 2015).

*Cercadão* foi a terceira comunidade quilombola que visitei. Esta também pertence ao município de Caucaia-CE. No dia 23 de abril de 2015, participei de uma oficina promovida pelo INCRA na área da saúde. As técnicas do referido órgão, responsáveis pela atividade, mencionaram a importância do trabalho coletivo e da organização da comunidade. Além disto, chamaram a atenção quanto à corresponsabilidade da comunidade e dos agentes públicos - representados pela Secretaria de Educação do Município de Caucaia e pelo INCRA. Elas citaram o Sistema Único de Saúde (SUS) como demanda da população, ou seja, uma política que partiu da organização popular. Salientaram ainda que participação requer organização social, por isso a necessidade de fortalecimento da comunidade por meio da organização de uma associação. Na oficina, também foram abordados os seguintes assuntos: a organização da comunidade frente às doenças provocadas pela falta de saneamento básico e o comportamento da população no que toca ao armazenamento, ao descarte do lixo produzido e à criação de animais em condições inapropriadas.

Os moradores presentes - crianças, jovens e adultos - registraram a dificuldade de compreensão e de realização de ações conjuntas envolvendo os comunitários, porquanto existem pessoas que não respeitam as orientações dos órgãos competentes no tocante ao descarte de lixo e à criação de animais. Outro agravante seria a demora no atendimento e/ou na ausência da Prefeitura Municipal de Caucaia quanto à implementação de políticas direcionadas à melhoria da infraestrutura da comunidade. Além disso, os moradores evidenciaram a dificuldade na organização comunitária em termos de representação (Nota de campo, 23 de abril de 2015).

Quanto às práticas corporais próprias da Comunidade Cercadão, é sabido que:

O boi consiste em uma prática corporal existente na comunidade. Uma liderança desta disse que o boi é apresentado na Festa de Reis, que ocorre no dia 06 de janeiro. No entanto, advertiu que no momento o boi está parado, porque ele foi destruído. Declarou que a comunidade recebeu vários convites para se apresentar o boi em outros locais. Também, expressou que os jovens da comunidade não querem dar continuidade ao boi e têm vergonha de participar do ritual. Sugiro que pode haver uma tensão geracional no que toca à falta de interesse dos jovens pela preservação dessa brincadeira (Nota de campo, 23 de abril de 2015).

*Carcará* foi a quarta comunidade que conheci durante a seleção do *contexto* de estudo. Ela está situada no município de Potengi-CE, na região do Cariri. Todavia, não realizei visitas a casa de moradores e nem dialoguei com os representantes dessa comunidade. Ao consultar o sítio da EBC, tive acesso à matéria “Antônia Vieira e a dança do *toré*”<sup>17</sup>. Depois, a curiosidade pela dança me levou a outros sítios que me permitiram obter mais informações. Portanto, já sabia que em Carcará existia uma prática corporal chamada "toré" (junção da ciranda e do coco). De posse de alguns dados iniciais sobre essa dança, busquei uma aproximação com a professora Cícera Nunes, que está vinculada ao Curso de Pedagogia da Universidade do Regional do Cariri (URCA). Ocorreu que, ao consultar o seu currículo lattes na Plataforma do CNPQ, identifiquei que a referida professora realiza e orienta pesquisas acerca das práticas culturais de matriz africana na região do Cariri. Ela e eu mantivemos contato entre os dias 25 de setembro e 19 de outubro de 2015, por *e-mail* e telefone. A professora Cícera Nunes me disse que nas comunidades quilombolas do Cariri, com quais tem contato, a relação com a dança do coco é muito forte. Ela expressou ainda que há comunidades quilombolas na região do Cariri nos municípios de Araripe, Salitre, Potengi e Porteiras.

---

<sup>17</sup> Disponível em: <http://www.ebc.com.br/infantil/galeria/audios/2013/05/antonia-vieira-e-a-danca-do-tore-de-potengi> Data de acesso: 25 de abril de 2015.

Minha aproximação com a professora Cícera Nunes foi intermediada pela professora Sandra Petit, tutora da disciplina Tradição Oral Africana<sup>18</sup>. Conheço a trajetória acadêmica da professora Sandra Petit desde os tempos da graduação em educação física, quando cursei a disciplina Educação Popular. Tive o imenso prazer de reencontrá-la na pós-graduação.

Entretanto, acabei por descartar a possibilidade de realizar o trabalho de campo nessa comunidade, em razão da dificuldade de acesso a ela. Carcará está localizada a 3h de distância da sede do município de Potengi que, por sua vez, está situado a uma distância de 410 km de Fortaleza. Esta opção implicaria em aumento de custo e de tempo para o desenvolvimento do trabalho de campo, além da inexistência de um mediador que pudesse dialogar com a comunidade na fase inicial da pesquisa. Pelos relatos da professora Cícera Nunes, pareceu-me que as lideranças não são muito abertas ao diálogo, pois entendem que as pesquisas, em geral, não trazem nenhum benefício à comunidade. De outro modo, estariam mais abertos às pessoas que já são conhecidas da comunidade. A aproximação/articulação com a comunidade se dá apenas por meio do diálogo com o movimento negro.

Ao conversar por telefone com o diretor de uma escola da Comunidade *Lagoa do Ramo*, no dia 22 de outubro de 2015, soube que a comunidade desistiu do autorreconhecimento como remanescente de quilombo. Também que a associação comunitária foi extinta. Lagoa do Ramo se localiza no município de Aquiraz-CE, distante 26 km de Fortaleza. Segundo o diretor, muitas famílias venderam as suas terras e foram embora. Os atores sociais que permaneceram em Lagoa do Ramo trabalham em atividades econômicas mais expressivas no município, é o caso do turismo.

Por último, visitei a Comunidade Quilombola do Cumbe, no dia 27 de setembro de 2015, localizada no município de Aracati-CE. Essa comunidade vive um conflito socioambiental em razão da carcinicultura (criação de camarão em cativeiro) e do parque de energia eólica, de forma que o território quilombola está completamente cercado por fazendas de camarão. Ademais, o acesso à praia foi fechado pela estrutura que compõe o parque eólico. Assim, a comunidade só tem acesso à praia com a autorização da empresa responsável pelo empreendimento.

---

<sup>18</sup> Disciplina ofertada no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará.

A Comunidade Quilombola do Cumbe recebeu a certificação de comunidade remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares<sup>19</sup> em 05 de dezembro de 2014<sup>20</sup>. Esta foi a primeira fase do processo de regularização do território quilombola. Posteriormente, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) iniciou o estudo antropológico que compõe o Relatório Técnico de Delimitação e Identificação (RTDI), necessário ao processo de titulação e de demarcação do território quilombola. Esse estudo se encontra em andamento até a presente data.

Nesta comunidade, pelas informações iniciais, identifiquei quatro práticas corporais, a saber: os presépios, o maculelê, a contradança e o teatro dos calungas. Por meio da fala de uma liderança, os presépios ainda são praticados, bem como o maculelê. A contradança, por sua vez, está presente apenas na memória dos mais velhos.

## **1.2. Uma cearense da cidade grande no mangue: a minha relação com a pesquisa**

A minha experiência cidadina de ser/estar no mundo foi posta em xeque ao passo em que adentrei na Comunidade Quilombola do Cumbe que constitui o contexto empírico da minha pesquisa ou o lugar do qual falo no texto etnográfico. Isto ocorreu em razão das relações que estabeleci com os atores sociais quilombolas e dos diferentes contextos que singularizam os modos de vida deste grupo social. Uma cearense cidadina se fez pesquisadora em uma comunidade cujo território é uma área de mangue, um manguezal. Conseqüentemente, as narrativas dos atores sociais da Comunidade Quilombola do Cumbe me colocaram em um lugar desconhecido que foi observado de diferentes formas, isto é, produziram em mim um estranhamento nos moldes antropológicos. Eles diziam, por exemplo, sentirem-se envergonhados em se autoidentificar como sendo do mangue, pois havia uma associação imediata entre este ecossistema e a sujeira.

As pessoas imaginam que o mangue é o lugar da sujeira, então na escola eu tinha vergonha de dizer que era do mangue (J.J. 15 de agosto de 2015).

No entanto, percebi a desconstrução dessa visão do senso comum quando me deparei com registros fotográficos em que mulheres pescadoras se pintavam com a lama do mangue em

---

<sup>19</sup> Entidade criada em agosto de 1988 pelo governo federal vinculada ao Ministério da Cultura (MinC). Atua na promoção, no fomento e na preservação das manifestações culturais negras. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/?pageid=95>>.

<sup>20</sup> No documento “Certidão de Autodefinição” emitido pela Fundação Cultural Palmares vinculada ao Ministério da Cultura do Governo Federal, a comunidade se autodefine como remanescente de quilombos.

momentos de festas. Também na expressão de orgulho de uma pescadora ao tocar a lama do mangue durante uma oficina de cata de búzios no Rio Jaguaribe na III Festa do Mangue do Cumbe.

Essas múltiplas relações dos atores sociais supracitados com o mangue, que também convergem com o rio, a duna, a lagoa e a praia, obrigaram-me a atentar para existência de um lugar desconhecido que me levou ao confronto com a cidade à proporção que refleti acerca das muitas nuances que envolviam o processo de pesquisa. Estas foram sintetizadas na percepção das fronteiras do objeto de estudo, no direcionamento do meu olhar que representa um recorte do cotidiano da Comunidade Quilombola do Cumbe (da realidade social) e na problematização das situações de interação e das narrativas que permeiam o lugar do qual falo. Logo, os lugares, as narrativas (as entrevistas e as conversas informais), as relações sociais, as práticas socioculturais e corporais de que se reveste a vida comunitária do grupo social investigado delinearão o meu modo de fazer pesquisa e, simultaneamente, adaptaram o meu olhar construído na cidade para o mangue.

Por outro lado, os lugares (a praia, o quintal, a duna), as brincadeiras tradicionais (o esconde-esconde, a carretilha e a barra bola), os objetos (a rede de dormir e o fogão a lenha), os alimentos (a farinha, o peixe, o pirão de peixe, a tapioca, o cuscuz e a água de coco); os cenários, as práticas corporais, o artesanato e a culinária foram aspectos importantes que simbolizaram o lugar comum meu e da Comunidade Quilombola do Cumbe. Tais aspectos propiciaram a minha aproximação com a comunidade e minha permanência nela, bem como o reconhecimento por parte dos meus interlocutores. Foram aspectos comuns à cultura brasileira nordestina que me levaram a recordar os tempos de infância na casa da minha avó e dos meus pais em Trairi, município do interior do Estado do Ceará. Nesta acepção, o processo de pesquisa orientou a minha reflexão acerca da relação que tive com os lugares que vivi. Igualmente, com a minha família para ler e interpretar a realidade da Comunidade Quilombola do Cumbe. Com isto, percebi que ao eu-pessoa não se separa do eu-pesquisadora, pois, em muitos momentos, tais papéis são confrontados; em outros, eles dialogam entre si e convergem no processo de produção do conhecimento, em um contínuo movimento dialético entre estranhamento e aproximação.

A minha relação com o objeto de estudo tem origem na apropriação das manifestações culturais afro-brasileiras, notadamente dos ritmos/ das danças/ dos cantos: coco, maracatu, boi do maranhão, samba *reggae* e afoxé que percutem em meu corpo há 18 anos, época de início da minha formação profissional em educação física, especificamente durante o meu estágio em

projetos sociais governamentais de cultura, esporte e lazer em um bairro periférico da cidade de Fortaleza. Sempre me senti à vontade para cantar e dançar com os meus alunos nas aulas de recreação que aconteciam no mesmo espaço da oficina de percussão. Nossos corpos produziam uma dança lúdica. Posteriormente, a disciplina Corpo e Cultura, que foi realizada no âmbito da pós-graduação, contribuiu para a percepção das práticas corporais como objeto de estudo, aproximando-me do referencial teórico e metodológico que poderia permitir a construção de um “olhar” sobre as comunidades quilombolas, sobretudo, aquelas do meu estado de origem.

### **1.3. A pesquisa etnográfica e a sociologia da vida cotidiana**

Sempre ouvi dizer que a natureza do objeto de estudo revela o tipo de delineamento em termos de pesquisa. Essa “escuta” se tornou uma realidade ao definir que estudaria as práticas corporais da Comunidade Quilombola do Cumbe. Olhar essas práticas, escrever sobre elas e em certa medida entendê-las significou para mim a necessidade de constituição de um exercício de aproximação, isto é, o exercício etnográfico. Por essa razão, a etnografia, complementada pela produção textual em primeira pessoa, contribuiu para a aproximação dos sentidos e significados das práticas corporais.

Neste estudo, oriento-me pelo referencial da cultura corporal<sup>21</sup> que orienta os estudos no campo da educação física e corporifica os modos de fazer pesquisa das ciências sociais – a Antropologia e a Sociologia - em suas investigações científicas. Para Pais (2003), a pesquisa etnográfica é parte do *métier* do antropólogo e do sociólogo, sobretudo quando o objeto de investigação suscita um procedimento de pesquisa desta natureza.

A pesquisa empreendida nesta tese é de orientação etnográfica, referenciada pela abordagem qualitativa. Vale salientar que a etnografia me propiciou a realização de uma descrição densa das situações de interação, bem como me permitiu a efetivação de uma análise profunda das práticas corporais.

A exigência de atenção de um relatório etnográfico não repousa tanto na capacidade do autor em captar os fatos primitivos em lugares distantes e levá-los para casa como uma máscara ou um atalho, mas no grau em que ele é capaz de esclarecer o que ocorre em tais lugares, para produzir a perplexidade – que tipos de homens são esses? [...] Se a etnografia é uma descrição densa e os etnógrafos são aqueles que fazem a descrição, então a questão determinante para qualquer exemplo dado, seja um diário de campo sarcástico ou uma

---

<sup>21</sup> Consultar a Obra Metodologia do Ensino da Educação Física de autoria do Coletivo de Autores (2009).

monografia alentada, do tipo Malinowski, é se ela separa as piscadelas verdadeiras das imitadas (GEERTZ, 1989, p. 27).

Por sua vez, o exercício etnográfico exige um olhar técnico e teoricamente informado, ou seja, um olhar cuidadoso para apreender o imprevisto e o inesperado.

[...] a pesquisa antropológica implica uma forma de experiência intersubjetiva que não é apenas um meio (um método) para alcançar um fim (conhecimento), mas uma forma efetiva de criar/produzir conhecimento. É esse percurso, do reflexivismo metodológico para aquilo a que poderíamos aqui chamar de *reflexivismo epistêmico* (grifo dos autores). A marca deste tipo de reflexão passa por descrever como se transforma em conhecimento as reações imprevistas de interlocutores em campo, nesse sentido contribuindo para essa ampla e inacabada tarefa de explicarmos porque a antropologia não parte de hipóteses e sim de problematizações (VIEGAS e MAPRIL, 2012, p. 518-519).

Desta maneira, a antropologia orientada pelo *reflexivismo epistêmico* orienta o investigador quanto à construção de um olhar que possibilite a leitura das situações encontradas no campo da pesquisa, assim como a problematização e a construção de argumentos que norteiam a construção do texto etnográfico. Outrossim, orienta o processo de apropriação da técnica de escrita etnográfica, que é diversa e particular, além de fundamental no processo de pesquisa.

O trabalho do cientista social, com destaque para o antropólogo, é composto de três etapas em um mesmo processo que são indissociáveis, quais sejam: o olhar, o ouvir e o escrever. O olhar alude ao modo como se compreende o objeto de investigação. O modo pelo qual se enxerga e se analisa o objeto que está diretamente atrelado ao arcabouço teórico elaborado. Em outros termos, o objeto que se olha é modelado pelas disciplinas que influenciam a nossa maneira de ver a realidade. O ouvir complementa o olhar e está preparado para filtrar todas as informações insignificantes. O escrever é visto como o momento de maior complexidade para o cientista social, porque ao estar em seu gabinete, distante do contexto empírico da pesquisa, no exercício da escrita de seu trabalho, ele fundamenta as suas observações e dá vida ao texto, ao passo que o reescreve. Existe uma quase simultaneidade entre o pensamento e o ato de escrever, isto faz com que o pesquisador procure articular o olhar e o ouvir com a construção textual (OLVEIRA R., 1998).

Neste trabalho, a etnografia é tomada como um caminho de pesquisa, apesar de reconhecer que no escopo da antropologia esta seja vista também como uma maneira de produzir conhecimento. Conforme Viegas e Mapril (2012), a descrição do processo de

conhecimento etnográfico deve ocorrer sem que se negligencie a dimensão processualista, que traz consigo a ideia de que o conhecimento está em constante transformação e que este é produzido no seio das relações sociais.

Sob o enfoque sociológico, as lentes da sociologia da vida cotidiana me possibilitaram apreender a sociedade que produz a cotidianidade e a modernidade. Também, as suas transformações e perspectivas, a partir de fatos aparentemente insignificantes, como os que decorrem do domínio da ludicidade e do lazer. Nesta direção, a cotidianidade é tomada como um conceito que, por sua vez, é visto como um “[...] fio condutor para conhecer a ‘sociedade’.” Esta teoria fixa o cotidiano no global: o Estado, a técnica e a tecnicidade, a cultura ou a sua decomposição. Portanto, consiste na “[...] melhor maneira de tratar a questão, o procedimento mais racional para captar a sociedade, penetrá-la e defini-la” (PAIS, 2003, p. 35).

A sociologia da vida cotidiana consiste em um modo de fazer pesquisa que rompe com a sociologia tradicional de cunho positivista e etnocêntrico. Esta dialoga com o movimento de novos saberes e novas sensibilidades e distancia-se dos modos doutrinários de fazer pesquisa da sociologia tradicional (PAIS, 2009). Este referencial teórico-metodológico imprime uma lógica de descoberta a qual

[...] afasta-se da lógica do “preestabelecido”, que condenada os percursos da pesquisa a uma viagem programada, guiada pela domesticação rígida das hipóteses de partida, a uma domesticação de itinerários que facultam ao pesquisador a possibilidade de apenas ver o que os quadros teóricos lhe permitem ver (grifo do autor) (PAIS, 2009, p. 19).

A sociologia da vida cotidiana me propiciou compreender o significado das práticas corporais do grupo social investigado à medida que me aproximei dos atores sociais, das suas práticas sociais tradicionais e da memória coletiva da comunidade. Um desafio é colocado ao cientista social, qual seja: “enigmatizar o social, recorrendo à ironia, na certeza de que a obscuridade dos enigmas é potencialmente clarificadora, intrigantemente reveladora”. Ademais, Pais (2009, p. 19) lembra que: “[...] as tendências tropológicas da moderna etnografia incentivam uma valorização dos detalhes do cotidiano, uma estratégia de pesquisa que ‘vai por partes’, fazendo da parte caso (enigma)”.

Também lanço mão do referencial teórico da cultura corporal (COLETIVO DE AUTORES, 1992) no escopo da educação física que dialoga com as ciências sociais - a Antropologia e a Sociologia. Nesta perspectiva, aproprio-me da sociologia da vida cotidiana

como referencial teórico e metodológico para investigar as práticas corporais da Comunidade Quilombola do Cumbe.

Eis-nos num dos terrenos da sociologia da vida quotidiana por onde frutifica a teoria da acção. Para além das entidades tradicionalmente constitutivas da sociologia – que os colectivos sociais (grupos, classes, populações), quer os indivíduos (actores, agentes, sujeitos) –, a sociologia da vida quotidiana introduz um novo objeto de estudo: o das *situações de interacção*. Os instrumentos analíticos que são usados por esta sociologia (o enfoque dramaturgico ou a análise da conversação) enquadram-se num paradigma sociológico que podemos denominar de ‘situacionismo metodológico’ para o distinguirmos de outros paradigmas dominantes das ciências sociais, como sejam o ‘holismo’ (*estruturalismo, materialismo histórico*) ou ‘individualismo’ (grifo do autor) (PAIS, 2009, p 16-17).

De mais a mais, “se a sociologia da vida cotidiana se centra nos indivíduos e nas suas interações, não pode deixar de ver como o social se traduz na vida deles”. Nesta direcção, um dos grandes desafios na prática artesanal da pesquisa consiste em “trabalhar, articuladamente, com moldes (teóricos e conceituais) e práticas sociais (experiência de vida)”. Isto implica na reivindicação de “uma historicidade do cotidiano” (PAIS, 2013, p. 123).

A compreensão das estruturas sociais surgiu para contemplar de forma crescente as manifestações culturais da vida cotidiana, dentre elas os lazeres, com o intuito de compreender-se o social (PAIS, 2013). Na busca por desvendar o cotidiano, por meio das práticas corporais da Comunidade Quilombola do Cumbe, realizei uma observação participante. Esta técnica de pesquisa viabilizou a apreensão das interações entre os atores sociais, notadamente os atos, as reações, as expressões de sentimentos, os silêncios ou as falas, os comportamentos evidenciados em circunstâncias específicas (GRANJA, 2017). Na mesma direcção, concordo com Pais (2009, p. 141), ao salientar que:

Frente aos cadáveres das palavras escritas, é possível descobrir, nomeadamente através da observação participante, a riqueza inesgotável da palavra sonora, o seu uso conflitivo em contextos situacionais e referenciais próprios. É tomando estes contextos como níveis de observação dos seus próprios contextos analíticos e metodológicos que a sociologia qualitativa pode produzir significados e interpretações que noutros quadrantes de análise sociológicas é impossível produzi-los.

#### **1.4. Levantamento bibliográfico e documental**

O levantamento bibliográfico configurou uma aproximação com o conhecimento científico produzido por autores do campo da educação física e das ciências sociais, com

enfoque na constituição do objeto de estudo desta tese e em conformidade com as análises empreendidas.

O levantamento documental consistiu na seleção de documentos elaborados por agentes públicos que atuam na questão quilombola no Brasil e de dispositivos legais (leis e decretos). Igualmente, na consulta a eles. De modo mais detalhado, centrei-me na origem e constituição das comunidades remanescentes de quilombolas no Brasil, com ênfase nos primeiros registros.

As fontes de pesquisa utilizadas remetem para documentos oficiais dos órgãos federais, a saber: a Fundação Cultural Palmares, o Instituto Nacional de Colonização e o Reforma Agrária (INCRA). Também, fiz uso de documentos referentes à legislação quilombola na esfera federal. Ainda, de documentos internacionais que serviram de referência para a constituição das demandas dos movimentos sociais brasileiros, a exemplo da Conferência de Durban Contra o Racismo (2001). Por último, busquei dados junto ao Governo do Ceará, assim como à Prefeitura Municipal de Aracati. Igualmente, consultei estudos que tiveram como contexto empírico a Comunidade Quilombola do Cumbe a fim de respaldar as informações obtidas em campo, com destaque para a localização geográfica, a origem, a constituição social, os modos de vida, a organização e o processo de reconhecimento da Comunidade Quilombola do Cumbe.

### **1.5. Procedimentos de obtenção de informações de campo**

Neste trabalho, apresento uma etnografia das práticas corporais a partir das informações obtidas durante o trabalho de campo. Os procedimentos de obtenção de informação utilizados foram a observação participante, a entrevista compreensiva e as conversas informais, além dos registros imagéticos (audiovisuais).

#### **a) Observação participante**

A matéria-prima do trabalho da pesquisadora que usa a observação participante como forma de obtenção de informações é aquilo que se observa na interação entre os atores sociais. Especificamente, são os acontecimentos, os atos, as reações, as expressões de sentimentos, os silêncios ou as falas, os comportamentos evidenciados em circunstâncias específicas, os modos de se vestir e alimentar, as aproximações e os distanciamentos em relação ao outro, as maneiras de estabelecer alianças ou cooperação ou ainda com quem o ator social se confronta ou ignora (GRANJO, 2017).

As notas de campo direcionaram a minha escrita etnográfica à medida que pude lê-las e relê-las e examinar minuciosamente as situações de interação observadas durante o trabalho de campo que despertaram certa curiosidade na relação com o objeto desta tese ou mesmo para lembrar-me de uma fala inesperada que surgiu em uma conversa informal ou em um diálogo protagonizado pelos atores sociais da Comunidade Quilombola do Cumbe.

Durante o trabalho de campo, reservei um tempo para dedicar-me à escrita das notas de campo. Em algumas situações vivenciadas na comunidade percebia que os meus interlocutores perguntavam, com os olhos, sobre o que eu escrevia naquele caderno. Em outros momentos, já adaptados à minha presença e à atividade que realizava, eles me viam como parte daquele cenário. Quando demorava muito na escrita, eles me convidavam para um café ou diziam que o almoço já estava pronto, então já era hora de me dirigir à mesa para refeição. Outras vezes, eles e elas me puxavam para uma conversa que tinha como temas: o cotidiano familiar e o cotidiano comunitário.

Com o intuito de complementar as informações da observação participante, que foram registradas em diário de campo e, posteriormente, transcritas e analisadas, também realizei a entrevista compreensiva e as conversas informais.

#### b) Entrevista compreensiva

Este tipo de entrevista consiste em uma técnica qualitativa que articula a entrevista semidiretiva e a entrevista de caráter mais etnográfico, com roteiro semi-flexível (Apêndice A). Esta foi aplicada com o uso do gravador. Busquei enveredar pela vida dos atores sociais desde a sua infância, com atenção para tudo aquilo que era recorrente em sua memória acerca das práticas corporais, bem como acerca do cotidiano da comunidade.

Esse procedimento foi organizado com base em eixos, a saber: (1). Cotidiano e o espaço do quilombo; (2). Corpo: uma construção social quilombola; (3). Prática corporal/cultural tradicional: entre a tradição e a modernidade. (4). História e memória quilombola: trajetórias de ressignificação das práticas corporais quilombola, como se revela no quadro a seguir.

Quadro 1 – Eixo temático, atores sociais e procedimentos

Nº.	Eixo temático	Atores sociais	Procedimento
1	Cotidiano e o espaço do quilombo	Representam a Associação Quilombola do Cumbe e os atores que atuam como lideranças comunitárias nas áreas da cultura, da educação e do esporte e do lazer.	Observação participante Entrevista
2	Corpo: uma construção social quilombola	Responsáveis pela preservação e difusão das práticas corporais da/na comunidade	Observação participante Entrevista
3	Prática corporal: entre a tradição e a modernidade	Participantes das práticas corporais	Observação participante Entrevista
4	História e memória: trajetórias de resignificação das práticas corporais pesqueiras-quilombolas	Mais velhos que detêm o conhecimento sobre à história e à memória da comunidade	Entrevista

Fonte: OLIVEIRA, A. A. N. (2016)

Com base no quadro, é possível perceber que o eixo 1 alude ao “*Cotidiano e o espaço do Cumbe*”, compreende as falas dos representantes da Associação Quilombola do Cumbe e das lideranças comunitárias. O eixo 2 trata do “*Corpo: uma construção social quilombola*”, que tem como referência os atores sociais responsáveis pela preservação e difusão das práticas corporais na comunidade. O eixo 3 se remete à “*Prática corporal: entre a tradição e a modernidade*”, que envolve os atores sociais participantes das práticas corporais. Enquanto o eixo 4 corresponde à temática “*História e memória quilombola: trajetórias de resignificação das práticas corporais pesqueiras-quilombola*”, centra-se nos atores sociais idosos que são referência quanto ao conhecimento e à história do Cumbe, estes constroem a memória coletiva da comunidade.

A utilização desse procedimento permitiu dar voz aos atores sociais da pesquisa, de modo que a produção social e discursiva fosse elaborada por duas ou mais vozes, que dialogaram reciprocamente, a partir das posições que cada interlocutor ocupou durante a entrevista, “dando lugar a um campo de possibilidades de improvisação substancialmente alargado quer nas questões levantadas, quer nas respostas dadas” (FERREIRA, 2014, p. 982). As informações obtidas, por meio das entrevistas e após transcritas, foram analisadas como falas dos atores sociais, com enfoque na interpretação do dito e do não-dito (silêncios).

Quanto às conversas informais<sup>22</sup>, estas foram tratadas como fontes de informação, pois se configuram como narrativas privilegiadas acerca das práticas corporais analisadas, como destacado a seguir.

### c) Conversas informais

Estas também consistiram em fontes de informações privilegiadas, que se remetem ao imprevisto e não há tempo e nem lugar definido para que ocorram. Deste modo,

Uma conversa presume a existência de simetria na troca verbal, mesmo quando os atores ocupam posições e papéis diferentes no terreno. Pressupõe também que o desenrolar de uma conversa possa acontecer a qualquer momento, não sendo claramente delimitado no tempo e no espaço. Supõe ainda uma delimitação muito fluida dos papéis de entrevistador e entrevistado, bem como da sequência da ação discursiva. Uma conversa não tem que ser estruturada em torno de pares perguntas/respostas, podendo o diálogo estabelecido ir muito além dos temas interessantes no âmbito da problemática do pesquisador, e dar lugar a um fluxo recíproco de informação entre este e o entrevistado (FERREIRA, 2014, p. 983).

Durante as conversas informais, que foram colhidas em momentos de descontração, há a partilha da vida cotidiana com mais fluidez, pois não obedeceram a um roteiro programado de perguntas ou temas. As conversas informais aconteceram de modo mais frequente com os atores sociais mais velhos que se sentiram à vontade para narrar sobre as suas experiências de vida no mangue e sobre o tempo presente. Nestas falas e pausas, é possível perceber a relação destes atores com o lugar de origem, bem como o modo como as relações sociais são estabelecidas e os significados que atribuem às práticas corporais nos diferentes contextos (rio, duna, praia, rua e casa). Nas conversas informais, os atores sociais abriram espaços para perguntas inesperadas. Assim, foi possível capturar a maneira de sentir e pensar deles, com mais leveza.

## 1.6. Registros imagéticos

Os registros imagéticos (audiovisuais) me auxiliaram no detalhamento das situações de interação. Os registros de imagens (vídeos e fotografias), com o auxílio de uma câmera filmadora (marca *Canon*, modelo T5i), possibilitaram a descrição minuciosa do cotidiano da comunidade, das suas práticas corporais e dos seus rituais como: a Festa do Mangue do Cumbe, o “Cumê no Mato” e o teatro dos Calungas do Cumbe – a história de constituição da prática, a

---

<sup>22</sup> Foram gravadas com a autorização dos meus interlocutores.

organização do grupo, os cenários, as cenas e a movimentação dos personagens durante a encenação. Além disso, esses registros compuseram um banco de imagens sobre o tema da pesquisa que, a posteriori, poderá resultar na construção de um vídeo-documentário.

### **1.7. Participantes da pesquisa: atores sociais da comunidade**

É importante evidenciar que o Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília, em obediências as determinações do Conselho Nacional de Saúde, determina a obrigatoriedade do uso do termo “participantes da pesquisa” nos projetos de pesquisa, aprovados, conforme a Resolução Nº 466 de dezembro de 2012<sup>23</sup>. Entretanto, utilizo o termo atores sociais para me referir aos meus interlocutores, que representam o grupo social investigado.

A escolha dos atores sociais da pesquisa foi feita a partir de critérios pré-definidos, a saber:

- a) Representação da Associação Quilombola do Cumbe.
- b) Lideranças que atuam nas áreas do esporte e do lazer, da educação e da cultura.
- c) Relação com as práticas corporais.
- d) Conhecimento da história e da memória da comunidade.

Para a aplicação da entrevista, selecionei os interlocutores em razão do papel social que ocupam na Comunidade Quilombola do Cumbe a partir das primeiras informações obtidas durante o trabalho de campo, conforme descrito a seguir:

- a) Lideranças locais, respectivamente, a presidente e a vice-presidente, que representam a comunidade nas diversas frentes de atuação junto aos agentes públicos e dos movimentos sociais que atuam na questão quilombola no Brasil.
- b) Outras lideranças são pessoas da comunidade que são reconhecidas pelos demais pelo desenvolvimento do trabalho comunitário na comunidade.
- c) Os mais velhos são os que possuem o conhecimento acerca dos saberes e das práticas ancestrais da comunidade, portanto são porta-vozes da história e memória da comunidade.
- d) Os mais jovens, especificamente, os responsáveis pela preservação e difusão das práticas corporais na comunidade.

---

<sup>23</sup> Documento disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>.

## **1.8. Modos de interpretar as informações de campo**

As falas dos interlocutores foram interpretadas e analisadas a partir das anotações realizadas no diário de campo as quais me auxiliaram no processo descritivo e interpretativo. Por isso, corroboro com Pais (2009, p. 141) ao expressar que “[...] interpretar é algo mais do que atingir o significado manifesto das falas”, de modo que “interpretar requer, primeiramente, captar não só o sentido semântico percebido, mas também a sua intencionalidade latente”.

A análise das informações obtidas no trabalho de campo foi norteada pelo quadro teórico que se segue, o qual me permitiu perceber como as práticas corporais foram/são construídas e ressignificadas pelos atores sociais da Comunidade Quilombo do Cumbe, segundo os traços identitários que remetem à cultura e às relações sociais presentes no cotidiano.

Ademais, busquei situar a discussão acerca das práticas corporais referenciada por Daolio (2010) que analisa a concepção de cultura no campo da educação física orientado pela antropologia social, especificamente pelos estudos de Marcel Mauss e Clifford Geertz.

Notadamente no campo da educação física há estudos que tratam das práticas corporais e de sua relação com a religião (ou com as religiosidades), as representações sociais, o sincretismo religioso, os processos rituais e a construção da identidade étnica. Ou seja, a área em questão assume como contexto de estudo as comunidades quilombolas e como metodologia de pesquisa a etnografia.

Igualmente, dialogo com estudiosos do campo da educação física que tratam das práticas corporais como práticas socioculturais de fortalecimento de identidade ou de pertencimento, a exemplos de Santos (2011), Souza e Lara (2011), Almeida (2012), Santos (2013), Silva e Falcão (2013), Maroun (2013) e Grandó. Estes autores e autoras desenvolvem estudos em contextos de comunidades tradicionais de matrizes africanas ou indígenas.

O corpo quilombola consiste em uma construção sociocultural que se expressa por meio das práticas corporais nos rituais – nas festas e celebrações. Este, como construção social-cultural (LE BRETON, 2009), é singular a um dado grupo social, também é construído a partir da relação estabelecida com o território que inclui uma diversidade de elementos de cunho natural e tecnológico.

De um ponto de vista teórico, a experiência ancestral é corporificada nos rituais, os quais são estudados à luz da teoria de Goffman (1967). Assim, interpreto as práticas corporais como

práticas sociais. O cotidiano, como lugar de apreensão do objeto de pesquisa a partir do referencial teórico e metodológico da sociologia da vida cotidiano referenciada por Pais (2003).

Finalmente, reporto-me a Oliveira E. (2006) para encontrar um sentido nas práticas corporais existentes no Cumbe haja vista a origem africana e afro-brasileira presentes nos corpos, nos saberes e nas práticas que se corporificam em seu cotidiano. Tudo isto, exige-me certo conhecimento acerca da cosmovisão africana no Brasil. Na análise das práticas corporais, me aproximei dos contributos que me convidam a olhar essa realidade por referência à tradição oral africana a partir de Bernat (2013), Munanga (2015) e Petit (2015).

Tais respostas me possibilitaram elaborar uma análise acerca dos sentidos e dos significados das práticas corporais expressos no cotidiano do grupo social investigado. Também, propus alguns questionamentos que ultrapassam as proposições desta tese.

### **1.9. Cuidados éticos da pesquisa**

Durante o trabalho de campo, inicialmente dialoguei<sup>24</sup> com o Sr. J.J.<sup>25</sup>. Logo, apresentei a proposta da pesquisa ao meu interlocutor de maneira a viabilizar a aceitação junto à Comunidade Quilombola do Cumbe. Posteriormente a Sra. C.R., presidente da Associação Quilombola do Cumbe, assinou o documento “Carta de Aceite da Pesquisa”. Os atores sociais, que foram meus interlocutores, assinaram o “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido” (TCLE).

As informações obtidas, junto aos meus interlocutores e aos documentos cedidos pela associação, foram guardadas em sigilo e utilizadas somente para os fins desta tese, que é apresentada ao Programa de Pós-Graduação em educação física da Universidade de Brasília como requisito final para obtenção do título de doutora em educação física. Todos os nomes utilizados no texto final são fictícios para assegurar o anonimato dos atores sociais participantes da pesquisa.

Os atores sociais, que foram entrevistados e filmados, assinaram o “Termo de Autorização para Uso de Imagem”. Já os que foram apenas filmados assinaram o “Termo de Autorização para Uso de Imagem”. Outro documento que foi assinado pelos atores sociais participantes da pesquisa foi o “Termo de Autorização para Utilização de Imagem e Som de voz para Fins de Pesquisa”. Neste, eles/elas me autorizaram a fazer uso das imagens e dos sons

---

<sup>24</sup> Em atividade do trabalho de campo realizada em 27 de outubro de 2015.

<sup>25</sup> Líder comunitário.

de voz apenas para facilitar o processo de escrita etnográfica que inclui a descrição e a análise das práticas corporais e dos rituais.

De modo complementar, os atores sociais participantes declaram estar cientes de que não haverá divulgação de sua imagem e de seu som de voz por qualquer meio de comunicação, seja ele: televisão, rádio ou *internet*, exceto nas atividades vinculadas ao ensino e à pesquisa. Eles também estão cientes de que a guarda e os demais procedimentos de segurança em relação às imagens e aos sons de voz são de minha responsabilidade.

O projeto de pesquisa que originou a presente tese foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília (CEP-FS), conforme o parecer 1.989.646 de 29 de março de 2017. Ressalto ainda, que o referido projeto de pesquisa foi financiado em parte pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Funcap), órgão vinculada à Secretaria da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior do governo do Estado do Ceará, por meio da concessão de uma bolsa de estudo na modalidade “Bolsa de Doutorado Fora do Estado” (Edital 07/2015) nos períodos de março de 2016 a março de 2017 e de agosto de 2017 a agosto de 2018.

## **CAPÍTULO 2 – POLÍTICAS QUILOMBOLAS E RECONHECIMENTO INDENTÁRIO**

Neste capítulo, apresentei um panorama das políticas quilombolas no Brasil e dos dispositivos legais que asseguram a responsabilidade do Estado Brasileiro quanto ao reconhecimento identitário das comunidades remanescentes de quilombos e à regularização dos territórios quilombolas. Além disso, aspectos como o contexto social e o território são abordados por se reportarem às comunidades quilombolas no sentido de interpelar os agentes públicos quanto à garantia de seus direitos sociais e ao combate à desigualdade racial.

### **2.1. Políticas Quilombola no Brasil**

Inicialmente, saliento que adotei como marco temporal para localizar as comunidades quilombolas no escopo da agenda política nacional e legislação, assim como para pautar as questões territoriais e de organização social destes grupos sociais o período compreendido entre os anos de 2003 e 2015. Neste período, transcorreram os governos do presidente Lula da Silva e da presidenta Dilma Rousseff.

O Governo Lula da Silva (2003-2010) representou um momento de abertura para a materialização das políticas afirmativas no Brasil. Como assevera Fiabani (2015, p. 166), “o Decreto №. 4.887/03, emitido pelo Presidente Lula, foi decisivo para a autoidentificação das comunidades como ‘remanescentes de quilombos’”. Embora o governo em questão não tenha sido o precursor destas políticas, já existiam ações anteriores protagonizadas pelos movimentos sociais, que tiveram como marco histórico a Conferência Mundial de Durban contra o Racismo (2001)<sup>26</sup>.

Na esfera do governo citado, dois órgãos atuam junto às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) são, respectivamente: a Fundação Cultural Palmares<sup>27</sup>, que trata da certificação de autodefinição, e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

---

<sup>26</sup> A Conferência de Durban contra o Racismo e a responsabilidade de todos. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-73292002000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73292002000200009)>

Lei № 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Data de acesso: 16 fev.2016.

<sup>27</sup> Primeira instituição pública direcionada à promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. Foi criada em agosto de 1988 pelo governo federal. É vinculada ao Ministério da Cultura (MinC). Reconhecida como instituição de referência no tocante à promoção, ao fomento e à preservação das manifestações culturais negras, também no apoio e na difusão da Lei 10.639/03, a qual estabelece a obrigatoriedade do ensino da História da África e Afro-brasileira nas escolas. Disponível: <[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=95](http://www.palmares.gov.br/?page_id=95)>. Data de acesso: 15 fev.2016.

(INCRA)<sup>28</sup>, que atua na regularização do território quilombola. Oficialmente, existem no Brasil mais de três mil comunidades quilombolas (BRASIL, 2018).

Quanto ao processo de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos, a Fundação Cultural Palmares percebe os quilombolas como descendentes de africanos escravizados os quais conservam tradições culturais, de subsistência e religiosas ao longo dos séculos. O órgão citado é responsável pela promoção, pelo fomento e pela preservação das manifestações culturais negras.

A Fundação Cultural Palmares, além de formalizar a existência das comunidades quilombolas, de assessorá-las juridicamente e de desenvolver projetos, programas e políticas públicas de acesso à cidadania, tem a competência de emitir uma certidão sobre a autodefinição. O quadro 2 mostra o quantitativo de comunidades que receberam a Certidões Emitidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos em 2017.

Quadro 2 – Demonstrativo das Comunidades Quilombolas até 2017 por região

Nº	Região do País	CRQ's (Certificadas)	Nº. CRQ's (Comunidades)
1	Norte	293	357
2	Nordeste	1.557	1.898
3	Centro-Oeste	138	152
5	Sudeste	384	465
5	Sul	173	176
Total Geral		2.545	3.048

Fonte: elaborado conforme dados disponibilizados pela Fundação Cultural Palmares (2018)<sup>29</sup>

Pelo exposto no quadro acima, a região Nordeste apresentou o maior número de comunidades que receberam a Certidão de Autodefinição emitido pela Fundação Cultural Palmares até dezembro de 2017. No Estado do Ceará, das 49 Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ's) existentes, 48 receberam a certificação (Portaria, Nº. 315 de 15/12/2017).

<sup>28</sup> O Governo Federal lançou o Programa Brasil Quilombola (PBQ) no ano de 2004. Este contempla um conjunto de ações que envolvem diversos órgãos governamentais, com suas respectivas previsões de recursos, responsabilidades e prazos de execução. No corpo destas ações, a política de regularização dos territórios quilombolas é atribuição do INCRA. Data de acesso: 15 fev.2016.

<sup>29</sup> Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/file/2018/01/QUADRO-GERAL-29-01-2018.pdf>. Acesso em 30 de jul.2018.

Em todo o país, apenas 17 Comunidades Remanescentes de Quilombos foram tituladas<sup>30</sup>. Destas comunidades, 05 estão localizadas na região Nordeste, 03 localizadas no Estado da Bahia e 02 no Estado de Pernambuco. A Comunidade Quilombola do Cumbe se encontra na fase de elaboração do “Relatório Técnico de Identificação e Delimitação” (RTID), que consiste em um estudo da área que compreende o território quilombola. Esta corresponde à segunda fase da “regularização quilombola”<sup>31</sup>.

No âmbito do Governo Federal, o INCRA é responsável pela política de regularização do território quilombola. O referido órgão reconhece que as comunidades quilombolas, viventes em meios rurais ou urbanos, são lugares onde predominam a população negra composta por atores sociais que se autodesignam quilombolas referenciados pela relação com a terra, o território, a ancestralidade, a tradição e a cultura, e o parentesco. Ou seja, na organização comunitária existe um sentido de preservação e fortalecimento da identidade destes grupos sociais.

Há ainda os remanescentes das comunidades dos quilombos que, conforme prescreve o Art. 2º do Decreto Nº. 4.887/2003, dizem respeito aos

grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Para o INCRA, é a própria comunidade que se autorreconhece remanescente de quilombos. Para tanto, tem como base legal a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, cujas determinações foram incorporadas à legislação brasileira pelo Decreto Nº. 143/2002, também pelo Decreto Nº. 5.051/2004.

Conforme o Decreto Nº. 4.887/03, o INCRA é o órgão competente, no escopo do Governo Federal, pela titulação dos territórios quilombolas, de maneira que os municípios, os estados e o Distrito Federal têm competência comum e concorrente com o poder federal para promoverem e executarem esses procedimentos de regularização fundiária. No âmbito deste órgão, para cuidar dos processos de titulação, foram criadas a Diretoria de Ordenamento da

---

<sup>30</sup> Lista das CRQs Tituladas pela Fundação Cultural Palmares até ano de 2003. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/file/2012/07/crsate2003.pdf>. Data de acesso: 30 de jul.2018.

<sup>31</sup> Etapas de Regularização Quilombola. Disponível em: < <http://www.INCRA.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>>. Data de acesso: 30 de jul.2018.

Estrutura Fundiária, a Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ) e os Serviços de Regularização de Territórios Quilombolas nas Superintendências Regionais.

Para a política de regularização de territórios quilombolas, a comunidade deve encaminhar uma declaração na qual se identifica como comunidade remanescente de quilombos à Fundação Cultural Palmares que, por seu turno, expedirá uma certidão de autodefinição. Com base na instrução normativa 57 de 20 de outubro de 2009, compete às comunidades interessadas encaminharem à Superintendência Regional do INCRA do seu Estado uma solicitação de abertura de procedimentos administrativos, visando à regularização de seu território.

Quanto à regularização do território quilombola, inicialmente a comunidade apresenta a certidão de registro no cadastro geral de remanescentes de comunidades de quilombos, emitida pela Fundação Cultural Palmares. Feito isto, o INCRA inicia a etapa de construção do estudo da área para elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do território. Na etapa seguinte recebe, analisa e julga eventuais contestações.

Mediante aprovação em definitivo do relatório, o INCRA publica uma portaria de reconhecimento que declara os limites do território quilombola. A etapa seguinte do processo administrativo corresponde à regularização fundiária, com “desintrusão de ocupantes não quilombolas mediante desapropriação e/ou pagamento de indenização e demarcação do território”. O processo culmina com a concessão do título de propriedade à comunidade, o qual é coletivo e pró-indiviso. Este é emitido em nome da associação dos moradores da área, registrado no cartório de imóveis, sem qualquer ônus financeiro para a comunidade beneficiada.

As comunidades negras acreditavam que o Decreto №. 4.887/2003 aceleraria as titulações, todavia isto não ocorreu (FIABANI, 2015). Como resultado da morosidade no processo de regularização do território quilombola, após 10 anos de publicação do Decreto №. 4.887/2003, a realidade apresentada é a seguinte:

Em 2013, o decreto completou dez anos de vigência e o resultado das titulações foi pífio, ‘apenas 21 territórios foram efetivamente titulados’. Ou seja, os dados revelaram que o INCRA, em mais de dez anos de vigência do Decreto 8887/03, ‘deu conta de responder, no que diz respeito à efetiva titulação dos territórios, a apenas 1,64% da demanda’ (idem, 2015, p. 166-167).

É perceptível que o Estado Brasileiro, ainda que signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e que apresente uma legislação específica para o

atendimento das populações negras, apresenta uma descontinuidade no que tange à consolidação do conjunto de ações asseguradoras da posse do território quilombola.

O Estatuto da Igualdade Racial<sup>32</sup> se constitui como uma referência no que tange à ação do Estado Brasileiro no combate à desigualdade racial ainda que em meio a um cenário de mobilização de interesses conservadores. Conforme Falcão et al. (2011, p. 35), “a tramitação da proposição legislativa que veio a se converter no Estatuto demonstrou dificuldades para que avanços significativos sejam realizados nesse campo”.

A legislação quilombola representada pelo Estatuto da Igualdade Racial, no Capítulo II - “Do direito à educação, à cultura, ao esporte e ao lazer”, Seção I, disposições gerais, estabelece que

Art. 9º. A população negra tem direito a participar de atividades educacionais, culturais, esportivas e de lazer adequadas a seus interesses e condições, de modo a contribuir para o patrimônio cultural de sua comunidade e da sociedade brasileira.

Art. 10º. Para o cumprimento do disposto no Art. 9º, os governos federal, estaduais, distrital e municipais adotarão as seguintes providências:

I - promoção de ações para viabilizar e ampliar o acesso da população negra ao ensino gratuito e às atividades esportivas e de lazer;

II - apoio à iniciativa de entidades que mantenham espaço para promoção social e cultural da população negra;

III - desenvolvimento de campanhas educativas, inclusive nas escolas, para que a solidariedade aos membros da população negra faça parte da cultura de toda a sociedade;

IV - implementação de políticas públicas para o fortalecimento da juventude negra brasileira.

Pelo exposto, percebo que as práticas corporais estão contempladas no referido estatuto como atividades culturais, esportivas e de lazer, na esfera da educação formal ou não-formal. Por seguimento, as práticas corporais são patrimônios imateriais das comunidades quilombolas e demandas das políticas voltadas à juventude negra brasileira. Com isto, posso sugerir que o Estado Brasileiro no escopo de sua legislação reconhece os direitos sociais das comunidades quilombolas. Especificamente o direito à cultura, à educação e ao lazer, conforme estabelece a Constituição Federal de 1988.

---

<sup>32</sup> Lei Nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Data de acesso: 16 fev.2016.

Para a organização e a articulação das políticas direcionadas à população negra foi instituído, no âmbito do Estatuto da Igualdade Racial, o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir) que, consoante o Capítulo “Disposição preliminar” estabelece:

Art. 47. É instituído o Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Sinapir) como forma de organização e de articulação voltadas à implementação do conjunto de políticas e serviços destinados a superar as desigualdades étnicas existentes no País, prestados pelo poder público federal.

§ 1º Os Estados, o Distrito Federal e os Municípios poderão participar do Sinapir mediante adesão.

§ 2º O poder público federal incentivará a sociedade e a iniciativa privada a participar do Senai.

Igualmente, foi criado o Programa Brasil Quilombola<sup>33</sup> que tem como objetivo “consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas”. Do desdobramento deste programa foi elaborada a Agenda Social Quilombola (Decreto

Nº. 6.261/2007), com ações direcionadas às comunidades em áreas, de acordo com os eixos: acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida, inclusão produtiva e ao desenvolvimento local, e aos direitos e cidadania.

Direito e cidadania, Terra e qualidade de vida, inclusão produtiva e desenvolvimento são demandas sociais prioritárias para a permanência das comunidades quilombolas em seus territórios para a preservação dos seus modos de vida e de sua organização social, também para a preservação da sua cultura e da sua identidade étnica, incluindo nesse escopo as suas práticas corporais.

## **2.2. Da tradição do mangue à cosmovisão africana no Brasil**

O contexto social deste estudo se caracteriza como uma comunidade tradicional pesqueira rural ao levar em consideração os aspectos geográficos e de subsistência, também negra, em razão de sua identidade étnica materializada na autodeclaração de comunidade remanescente de quilombos (BRASIL, 2015). Relativamente ao exposto, posso sugerir que a tradição consiste em um aspecto orientador das práticas corporais construídas e ressignificadas pelo grupo social em questão. Com o propósito de fundamentar esta premissa, coloco o seguinte: “nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações”, por conseguinte, “a tradição não é inteiramente

---

<sup>33</sup> Lançado em março de 2004.

estática, pois ela tem quer ser reinventada a cada nova geração em consonância com o modo com ela se apropria da herança dos seus antecessores. Por fim, “a tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa” (GIDDENS, 2001, p. 47-48).

A "tradição é o que se transmite" (MAUSS, 1979, p. 197). Ou seja, a tradição se mostra nas práticas, nos costumes, nos saberes e nos conhecimentos elaborados e (re) elaborados pelos atores sociais em uma dada sociedade, a partir de acordos humanos. À guisa de Mauss (1979, p. 198), “quando se trata de tradições, a autoridade é feita, não somente do *a priori social*, mas do *a posteriori social*; não somente da obscuridade de pensamentos, mas da antiguidade e da veracidade dos acordos humanos”. De mais a mais, “inúmeras experiências se registram numa tradição, se incorporam por tudo nos menores comportamentos. Seja, por exemplo, o mais modesto, o das técnicas do corpo: a natação, o salto de cipó, a arte de comer e de beber [...]”.

Mauss (1979) chama a atenção quanto ao perigo do emprego exclusivo da palavra tradição com conotações diversas que destoam do sentido de tradição encontrado entre os grupos sociais camponeses. Desta forma, muitas vezes essa palavra pode evocar um sentido de estagnação, relutância ao esforço, falta de interesse pela adoção de novos hábitos, ausência de capacidade de obedecer a forças novas. Concomitantemente, este autor faz uma ressalva em relação ao uso de termos depreciativos na abordagem de grupos sociais camponeses, com enfoque na maneira como estes mantêm os seus modos de vida tradicionais.

Na Comunidade Quilombola do Cumbe, a vida social se nutre de geração em geração das relações sociais que são permeadas pelos vínculos estabelecidos predominantemente com o ecossistema manguezal, sobretudo por meio do trabalho, isto é, da pesca (ou cata) de mariscos – em especial do caranguejo. A despeito dos fenômenos sociais, Mauss (1979, p. 198) os reconhece como fatos tradicionais, assim

[...] não existem grandes grupos de fenômenos sociais<sup>34</sup>, [...] que não sejam antes de tudo compostas de fatos tradicionais. Aqui pode-se definir como tais todos fatos técnicos, estéticos, econômicos, e mesmo morfológicos: como, por exemplo, os arranjos das antigas habitações no interior da aldeia, comandados pela religião ou pelo costume.

---

<sup>34</sup> Na leitura deste autor, sobretudo nas sociedades arcaicas (Melanésia, Polinésia, África Negra e mesmo a Ásia das grandes civilizações).

É possível distinguir duas espécies de tradição. Uma é a tradição oral, encontrada desde os primórdios da humanidade e aparentemente vista como única nas sociedades. A outra é mais primária ainda e comumente é confundida com a imitação. Nesta conformidade, “o emprego de símbolos orais nada mais é do que um caso de emprego de símbolos; ora, toda prática tradicional, tendo uma forma, transmite-se por essa forma, sendo, em certo grau, simbólica” (MAUSS, 1979, p. 199) .

Não obstante, há que se fazer uma distinção entre a tradição verdadeiramente consciente, que se origina nas necessidades da vida comum, e a tradição que resulta do simples conformismo.

Sob essas formas de simples conformismo, dessas rudes espécies de tradição, encontram-se em todas as sociedades, tradições verdadeiramente conscientes. São criadas de propósito, transmitidas pela força, porque resultam de necessidades da vida em comum. É preciso separá-las do conformismo, com o qual frequentemente são confundidas. Pode-se chamar *conscientes as tradições que consistem no saber que uma sociedade tem de si mesma e de seu passado mais ou menos imediato [grifo do autor]*. Pode-se agrupar todos esses fatos sob o nome de memória coletiva (MAUSS, 1979, p. 201)<sup>35</sup>.

Sobre a memória coletiva, Mauss (1979) advoga que ela se constitui por meio de planos sociais da memória, em que aspectos individuais e coletivos se entrelaçam, sendo objeto de transmissão e, simultaneamente, matéria e condição por excelência desses planos sociais. Com isto, atribui especial atenção aos atores sociais mais velhos, os quais exercem o domínio da memória coletiva da Comunidade Quilombola do Cumbe.

É sabido que a oralidade se efetiva por meio de um conjunto de disposições e técnicas nas narrativas de grupos sociais. Esta é manifestada nas dramatizações africanas tradicionais, lugar no qual o enredo e o conteúdo linguístico têm papel secundário frente aos atos de tocar e dançar. Na perspectiva ancestral o ato de dançar diz respeito “a uma visão circular do mundo na qual início e fim se encontram, em eterna renovação” (PETIT, 2015, p. 72).

Em razão disto, percebo as práticas corporais como traços representativos da cosmovisão africana. No contexto da diáspora, são narrativas expressas no/com o corpo. Na leitura de Silva (2012), as práticas corporais são materializadas tradicionalmente nas

---

<sup>35</sup> Na acepção de Mauss há uma “tradição social pura”, a qual se configura com “[...] a história mais ou menos real, mais ou menos legendária, e mesmo mítica da sociedade”. Esta “Sempre tem um fundamento preciso. Pode ser encontrada sob a forma de genealógica e o método das transmissões das genealogias [...]” (MAUSS, 1979, p. 202).

brincadeiras, nos jogos, nas danças, nos esportes e nas manifestações culturais, dotados de incontáveis técnicas em sua gestualidade característica.

A conexão corpo e espiritualidade está presente nas diferentes práticas corporais de matrizes africana e afro-brasileira. Nesta, o corpo pode ser visto como símbolo/via/lugar do sagrado e do profano, enquanto a dança promove um estado de transcendência e obtenção de força espiritual.

a dança é também o que nos faz transcender a dor, a angústia, a humilhação, a tentativa de redução e de aniquilamento, lembrando-nos de quem somos, gerando a força espiritual que engrandece, potencializa e sacraliza (PETIT, 2015, p. 73-74).

Portanto, a espiritualidade está em nós, na nossa relação com a natureza e com os nossos ancestrais. Ao tomar como exemplo a dança, é possível percebê-la como um momento (ritual) do sagrado, do encontro, do transe, que pode significar a religiosidade, a reverência aos ancestrais ou o culto aos mortos. Existe uma relação entre a dimensão ancestral e espiritual entrelaçadas com o cotidiano e o extraordinário, representado pelos rituais de iniciação e passagem. A dança também particulariza e identifica um grupo social. Para “os negros e negras desterrados brutalmente da África para as Américas e cujos alcoses procuraram por todos os meios destituir de humanidade”, a dança consistiu em “[...] um elo indispensável à sobrevivência física e espiritual” de modo que, para os descendentes destes povos, “a dança significa mais do que filosofia e cosmovisão, significa existir” (PETIT, 2015, p. 74).

Esta compreensão respalda a argumentação de uma cosmovisão africana ancorada na dimensões espiritual e material, inscritas em um todo que interconecta passado, presente e futuro. Também, faz-me perceber a cultura africana como um universo em transe (ou em trânsito), portanto não fixado em um dado momento histórico (na maioria das vezes de exploração e escravismo) ou contexto primitivo, como uma sociedade que mantém formas elementares de vida. Sobre a cosmovisão africana e a tradição oral desta matriz, “[...] seus valores são repassados explicitamente ou não, de modo mais comum na família, nas práticas religiosas, nas práticas de solidariedade, entre grupos comunitários, em práticas de artes tradicionais (diversas artesanais), nas festas populares e em toda sorte de brincadeiras que envolvem o coletivo” (PETIT, 2015, p. 111).

Oliveira E. (2006) sustenta a tese de manutenção de uma cosmovisão africana que, embora distante quanto ao tempo histórico, é atualizada nas manifestações culturais e no modo de organização das instituições. Logo os afrodescendentes atualizam no cotidiano a sua

cosmovisão originária. O autor também pontua que a filosofia afrodescendente sintetiza uma experiência de ancestralidade que se renova a cada dia nas lutas, nas festas, no corpo e nos rituais dos brasileiros. Baseada no princípio da ancestralidade, a filosofia em tela permite a leitura do Brasil norteada pela história do africano e de seus descendentes, além de tornar evidente a luta do povo negro e valorizar as suas ações territoriais.

Mesmo diante de um cenário de desconhecimento e negação das culturas afro-brasileiras e africanas, é possível perceber que as práticas corporais expressas nos rituais em diferentes tempos históricos são repassadas no seio familiar, na religião, na vivência comunitária, nas celebrações comunitárias. Neste sentido, a tradição oral africana<sup>36</sup> é notada como um aspecto importante no estudo dos sentidos e dos significados das práticas corporais manifestas no cotidiano da Comunidade Quilombola do Cumbe.

### **2.3. Do território à identidade negra-quilombola**

Primeiramente, é importante elucidar que o mangue consiste no espaço social de pertença do grupo investigado. Em outras palavras, o mangue representa o espaço simbolicamente construído pela Comunidade Quilombola do Cumbe, portanto o espaço de produção, reprodução e reinvenção das práticas identitárias reveladoras de processos de interação.

Como território, o Mangue do Cumbe foi apropriado pelos atores sociais da comunidade ao passo que representa o espaço da realização de suas práticas socioculturais tradicionais. O território engloba o espaço apropriado pelo grupo, logo não se limita à terra que ocupa e inclui uma gama de lugares de relevância simbólica de maneira que adquire outro significado (RATTS, 2015).

Na Comunidade Quilombola do Cumbe, a ascendência indígena<sup>37</sup> e negra-quilombola<sup>38</sup> estão imbricadas e se materializam nos modos de vida e organização social, que se corporificam nas práticas socioculturais tradicionais. Oliveira R. (1976) exprime que grupo étnico configura-

---

<sup>36</sup> O encontro com a teoria apresentada na Disciplina Tradição Oral Africana cursada no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC), no período de fevereiro a junho de 2015, possibilitou-me perceber a cosmovisão africana em sua dimensão ancestral e espiritual.

<sup>37</sup> Durante a pesquisa de campo, nossos principais interlocutores relataram a existência de um museu natural que guardava o patrimônio material de povos indígenas que habitaram o território, que atualmente pertence à Comunidade Quilombola do Cumbe.

<sup>38</sup> Esta comunidade foi formada por descendentes de negros escravizados que trabalhavam na produção de cachaça e rapadura em nove engenhos de cana de açúcar existentes nesta localidade.

se como um tipo de organização social, entretanto ressalta que os aspecto crítico desta definição passa a ser aquele que se vincula diretamente com a identificação étnica, a saber, ‘a característica de auto-atribuição e atribuição por outros’. Declara ainda que, a proporção em que os agentes lançam mão da identidade étnica com o intuito de classificar a si próprios e os outros para fins de interação, eles formam grupos étnicos em seu sentido de organização.

Todavia, ao levar em consideração o fato de ser recente a autoatribuição da Comunidade Quilombola do Cumbe como remanescente de quilombos, suponho que é na contemporaneidade que este grupo social inicia o processo de construção da sua identidade étnica negra-quilombola de forma mais expressiva. Conforme O’Dwyer (2002), a identidade étnica é orientada para o passado, aspecto que a diferencia de outras formas de identidade coletiva. A referência a uma origem comum presumida parece recuperar de alguma maneira a própria noção de quilombo definida pela historiografia. O passado ao qual os atores sociais destes grupos sociais se referem não é o passado da ciência histórica, é o passado no qual está representada a memória coletiva, supostamente uma história que pode caracterizar-se como lendária e mítica.

Os bantos, os primeiros a chegar, deram o primeiro exemplo de resistência à escravidão na reconstrução do modelo africano do “quilombo”, importado da área geográfica-cultural Congo-Angola. Os escravizados foragidos das fazendas se agruparam em áreas não ocupadas e de difícil acesso, organizando ali novas sociedades que apelidaram de quilombos (MUNANGA, 2009, p. 92).

A palavra “quilombo” se origina da língua *umbundu* de Angola. Também, consiste em “um aportuguesamento da palavra *kilombo*” e seu significado se refere “a uma instituição sociopolítica e militar que resulta de longa história envolvendo regiões e povos *lunda, ovimbundu, mbundu, luba, kongo e imbangala* ou *jaga*, cujos territórios se situam hoje nas repúblicas de Angola e dos dois Congo” (MUNANGA, 2009, p. 93). De acordo com Funari (1996), nos documentos em português referentes à Fundação Cultural Palmares, o quilombo foi nomeado de mocambo, do *ambundo mulambo*, que significa esconderijo.

Segundo o moderno conceito antropológico, a condição de remanescente de quilombo é definida de forma dilatada e atribui ênfase aos elementos identidade e território. Mas, o termo em questão indica a situação contemporânea dos segmentos negros nas diferentes regiões e contextos. Também, é usado para “designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico”

(CARVALHO et al., 2002, p. 4). No âmbito estatal, as comunidades remanescentes de quilombos são caracterizadas como:

A autodenominação de comunidade remanescente de quilombo, ainda que sua origem não tenha sido de um quilombo histórico, formado a partir de cativos fugidos, induz à reinterpretação da própria história e do conceito quilombo construído ao longo do período escravista. Foi sepultada parte da história deste segmento social, ao inventar-se uma tradição que serviu como um atalho para viabilizar a titulação das terras das comunidades não originadas de quilombos e para a formação de uma comunidade racial organizada. O processo de ressignificação efetiva-se no momento em que o passado é tomado com outra perspectiva e utilizado para a construção da nova identidade – remanescente de quilombo. Em algumas situações, descobriu-se a origem, visto que muitas comunidades não sabiam que seus antepassados eram quilombolas [grifo meu] (FIABANI, 2015, p. 21).

O sentimento de pertença a um grupo e a uma terra se configura como um modo de exteriorização da identidade étnica e da territorialidade, as quais são conformadas a partir das relações e confrontos que os quilombolas estabelecem com outros grupos. É fato que estes dois conceitos são basilares e se inter-relacionam no âmbito das comunidades negras rurais, uma vez que a presença e o interesse de brancos e negros pelo mesmo espaço físico e social deixa transparecer aspectos encobertos das relações raciais (CARVALHO et al., 2002).

A expressão “quilombos contemporâneos” alude às comunidades negras que em geral são agrupadas em um território. Este conceito surgiu após a promulgação da Constituição Federal de 1988. O conceito de quilombo foi modificado pelos atores sociais envolvidos na questão (parlamentares, lideranças das comunidades e do movimento negro), que lhe atribuíram uma segunda acepção até então desconhecida, a qual buscou descrever um fenômeno novo, estranho ao primeiro. Norteadas por esse movimento, muitas comunidades passaram a incorporar uma identidade quilombola reconstruída a partir daquele movimento semântico. Quilombos contemporâneos são ‘os grupos étnicos raciais’, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (FABIANI, 2015). No que diz respeito à definição contemporânea do termo quilombo, é sabido que:

[...] não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. [...] No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades sejam agrícolas, extrativistas ou

outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (O'DWYER, 2002, p. 17-18).

Ao pautar a identidade étnica da Comunidade Quilombola do Cumbe, também é relevante atentar para o tratamento concedido às populações negras no escopo da sociedade brasileira. Sobre isso, Munanga (2004) afirmar que o estabelecimento de valores culturais predominantes no mundo branco na sociedade brasileira prejudica o processo de construção de identificação e identidade coletivas. Isto, em última instância, fragiliza a formação de uma identidade de excluído.

[...] a maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga flutuante. O sonho de realizar um dia o *'passing'*<sup>39</sup> que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis. Estes, por sua vez, interiorizam os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante (MUNANGA, 2004, p. 96).

Com feito, a assimilação dos referenciais culturais do “mundo branco” suscitou um processo de alienação que acabou por inibir a identificação e a identidade coletivas dos mulatos e negros.

Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidade coletivas. Tanto os mulatos quanto os chamados negros ‘puros’ caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso, abrindo mão da formação de sua identidade de ‘excluídos’” (idem, 2004, p. 96).

Profundamente penetrado na sociedade brasileira, o mito da democracia racial que se baseia na dupla mestiçagem – biológica e cultural – entre as três raças originárias, enaltece a lógica de uma convivência harmoniosa que envolve atores de todas as camadas sociais e grupos étnicos, bem como permite às elites dominantes propagarem as desigualdades e inibe os atores sociais pertencentes às comunidades não-brancas de tomarem consciência acerca dos mecanismos sutis de exclusão da qual são vítimas no contexto societário. Ou melhor, o mito da democracia racial oculta os conflitos raciais. Deste modo, todos os atores se reconhecem como brasileiros enquanto as “comunidades subalternas” são levadas ao distanciamento quanto às suas características culturais contributivas na concepção e expressão de uma unidade peculiar. Por sua vez, as elites

---

<sup>39</sup> [...] a drenagem dos mestiços mais claros na categoria de brancos (MUNANGA, 2004, p. 113).

dirigentes expropriaram, dominaram e converteram essas características culturais em símbolos nacionais (ibidem, 2004).

No Brasil o preconceito é orientado pela marca ou cor. Este combina a miscigenação e a situação sociocultural dos atores sociais discriminados e excluídos, logo as possibilidades de formar uma identidade coletiva que agregue “negros” e “mestiços” são prejudicadas (MUNANGA, 2004). Nesta conformação, a construção da identidade dos excluídos fica prejudicada na percepção dos movimentos negros contemporâneos, sendo imprescindível a identificação e o registro das práticas corporais das populações negras a fim de se ter a compreensão da cultura corporal desses importantes grupos sociais, a saber:

O homem se apropria da cultura corporal dispondo sua intencionalidade para o lúdico, o artístico, o agonístico, o estético ou outros, que são representações, idéias, conceitos produzidos pela consciência social e que chamaremos de ‘significações objetivas’. Em face delas, ele desenvolve um ‘sentido pessoal’ que exprime sua subjetividade e relaciona as significações objetivas com a realidade da sua própria vida, do seu mundo e das suas motivações” (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 62)<sup>40</sup>.

Dessa forma, a cultura corporal me possibilita apreender os sentidos e os significados das práticas corporais no cenário social estudado, a partir da diversidade de linguagens corporais expressas no/com o corpo tradicional-pesqueiro e negro-quilombola. Além disto, faculta a percepção sobre como e com quais objetivos (lúdicos, políticos ou outros) os atores sociais da Comunidade Quilombola do Cumbe se apropriam da cultura corporal.

O corpo e as práticas corporais são conceitos centrais para a área de educação física, tomados a partir de três enfoques: como concepção teórica, como prática profissional e como política social. Diante desta colocação, é relevante esclarecer que a dimensão teórica-conceitual das práticas corporais orienta este estudo (SILVA, 2014). Especificamente, as práticas corporais se configuram como:

fenômenos que se mostram, prioritariamente, em âmbito corporal e que se constituem como manifestações culturais. Essas manifestações são compostas por técnicas corporais e é uma forma de linguagem, como expressão corporal. Constituem em o acervo daquilo que vem sendo chamado de Cultura Corporal, Cultura de Movimento ou Cultura Corporal de Movimento. Essas manifestações que se expressam corporalmente são constituintes da corporalidade humana [...] vêm se constituindo como objetos de pesquisa pelo

---

<sup>40</sup> Para Leontiev (1981) citado por coletivo de autores (1992, p. 62), “as significações não são eleitas pelo homem, elas penetram as relações com as pessoas que formam sua esfera de comunicações reais. Isso quer dizer que o aluno atribui um sentido próprio às atividades que o professor lhe propõe. Mas essas atividades têm uma significação dada socialmente, e nem sempre coincide com a expectativa do aluno”.

campo acadêmico da Educação Física e das Ciências do Esporte” (SILVA *et al.*, 2009, p. 20).

As práticas corporais exibem incontáveis técnicas em sua gestualidade peculiar e, em geral, acontecem no tempo livre. Estas são compreendidas como formas de linguagem com profundo enraizamento corporal que em alguns momentos fogem do domínio do consciente e da racionalização, e tornam-se atividades diferentes das vivenciadas no cotidiano (SILVA, 2014).

Por sua vez, a corporalidade é visualizada como “a materialidade corpórea em sua forma dinâmica de expressão humana, ao mesmo tempo, única, individual, ainda que, em alguma medida, seja compartilhada por todos”. Nesse sentido, consiste em um conceito carregado “[...] de intencionalidade como toda ação humana o é, em sua dimensão política. Tem, portanto, um conteúdo de denúncia e de anúncio” (idem, 2014, p. 16).

Na literatura da área de educação física, as práticas corporais também são tomadas como práticas sociais que associam tecnologia e estéticas corporais específicas a fim de manifestar no corpo/com o corpo os sentidos e os significados da beleza, alegria e religiosidade, assim como da moral de um grupo étnico. Ademais, são manifestações culturais explícitas nos movimentos corporais - a dança, a luta, o jogo, as formas de exercitar, as competições esportivas e outras. Tais práticas exteriorizam uma educação específica do corpo e explicitam a concepção de pessoa em cada sociedade. Cada prática corporal explicita a identidade étnica de quem a pratica, a partir das técnicas corporais e da estética explícita no corpo em movimento (GRANDO, 2006).

Pelo exposto, sugiro que as práticas corporais são reveladoras das identidades do grupo social investigado. Disto decorre a necessidade de me reportar à área de educação física<sup>41</sup> para compreender a cultura como uma dimensão primordial na apreensão dos sentidos e dos significados das práticas corporais expressas no cotidiano do grupo social em questão. Neste caso, as práticas corporais são tomadas como manifestações da corporalidade humana imersa nas culturas tradicionais quilombola e pesqueira do mangue, ao mesmo tempo em que são reconhecidas como práticas que traduzem uma educação de corpo que explicita a identidade do grupo social estudado.

---

<sup>41</sup> À luz da Educação Física da desordem (DAOLIO, 2010).

## **CAPÍTULO 3 – PRIMEIRO EU PEÇO LICENÇA**

Características, determinantes sociais e geográficos me levaram a escolher a Comunidade Quilombola do Cumbe como contexto social de investigação, conforme retratei na introdução desta tese. Especificamente neste capítulo, apresentei o contexto empírico e a entrada no campo com ênfase no encontro com os meus principais interlocutores, assim como descrevi a organização comunitária e territorial do Cumbe (aspectos geográficos, históricos, sociais, políticos e culturais) e analisei o processo de construção identitária pesqueira-quilombola do grupo social investigado.

### **3.1. Contexto empírico: a Comunidade Quilombola do Cumbe**

Ao chegar a comunidade, em de 28 de setembro de 2015, dialoguei inicialmente com aqueles que viriam a ser meus principais interlocutores: os atores sociais representantes da Associação Quilombola do Cumbe. Com eles foi possível discutir acerca do tempo de duração da pesquisa na comunidade, também sobre como aconteceria a mediação do meu encontro com os demais atores sociais. Entretanto, ao passo que a aproximação com os atores sociais representantes da referida associação foi consolidada, houve a necessidade de adequação do tempo do trabalho de campo. Por isso, ajustei como os meus interlocutores principais que a minha pesquisa transcorreria no período compreendido entre agosto e dezembro de 2016. Este período foi prorrogado até janeiro de 2017, com a finalidade de concluir a aplicação das entrevistas. Finalmente, retornei à comunidade em setembro de 2017 para realizar a intervenção solicitada pelas lideranças comunitárias como contrapartida da pesquisa e em outubro de 2017, acompanhei a IV Festa do Mangue do Cumbe. O tempo de permanência na comunidade em cada visita variou entre 1 e 5 dias. No quadro seguinte faço o registro das visitas por eixo temático, objetivo/atividade e data.

Quadro 3 – Plano de visitas à Comunidade Quilombola do Cumbe

Nº	Eixo temático	Objetivo/atividade	Nº. da visita/Data
1	Primeiras aproximações	Apresentar o projeto de pesquisa à liderança comunitária	1º/28.set.2015
2	Cotidiano e o espaço do quilombo	Dialogar com a presidente e a vice-presidente da associação comunitária	2º/30.jan.2016
		Visitar a sede da associação comunitária e identificar o espaço que constitui o território do Cumbe	3º/15.ago.2016
		Participar da III Festa do Manguê do Cumbe	4º/09 a 11.set. 2016
3	Corpo: uma construção social quilombola	Identificar e registrar as práticas corporais	5º/11.out. 2016
		Aplicar entrevista	6º/25.out. 2016
		Participar do ritual do Dia de finados:	7º/01 e 02.nov.2016
		Participar da Festa de Nosso Senhor do Bomfim	8º/18 a 20.nov.2016
4	História e memória quilombola: trajetórias de ressignificação das práticas corporais quilombolas	Aplicação de entrevista	9º/05.dez.2016
		Participar de audiência pública <sup>42</sup>	10º/14.dez.2016
		Participar de uma audiência pública <sup>43</sup>	11º/23.dez.2016
		Aplicar entrevista	12º/29 e 30.dez.2016
			13º/11 e 12.jan.2017
			14º/20 a 23.jan.2017
		Intervenção na comunidade: oficina de percussão	15º/15 a 17.set.2017
Participar da IV Festa do Manguê do Cumbe	16º/13 a 18.out.2017		

Fonte: OLIVEIRA, A. N. (2018).

### 3.1.1. A entrada na comunidade, a organização social e o território do Cumbe

A entrada na Comunidade Quilombola do Cumbe foi realizada em três viagens<sup>44</sup>, as quais serão descritas a seguir. A primeira viagem ao Cumbe: uma aproximação inicial ocorreu

<sup>42</sup> Durante o trabalho de campo na comunidade, recebi um convite das lideranças da associação comunitária para participar de uma audiência pública na sede do INCRA Ceará. Esta teve como pauta a regularização do território quilombola do Cumbe.

<sup>43</sup> Também participei de uma audiência pública na Secretaria da Justiça e Cidadania do Governo do Estado do Ceará (SEJUS-CE) a convite das lideranças das comunidades. Esta foi demandada pelas lideranças indígenas e quilombolas do Estado do Ceará e teve como pauta os conflitos territoriais nas comunidades tradicionais e o encaminhamento de uma agenda política de proteção às lideranças comunitárias.

<sup>44</sup> Ao longo do texto nomeio as visitas ao campo de “viagem ao Cumbe”.

na tarde do 28 de setembro de 2015 quando encontrei o meu primeiro interlocutor, o J.J.<sup>45</sup> no alpendre da sua casa. Durante o encontro, apresentei-lhe a proposta do meu projeto de pesquisa. Ele me contou a história da comunidade, especificamente no que toca aos conflitos socioambientais, às lutas cotidianas pela manutenção do “território livre”<sup>46</sup>. Logo, manifestei interesse pelas práticas corporais presentes na comunidade. O Sr. J.J. falou da existência do teatro de bonecos encenado pelo Grupo Calungas do Cumbe, da brincadeira dos papangus que acontece durante o carnaval, da contradança e dos presépios. Os dois últimos existem apenas na memória dos moradores mais antigos da comunidade, ou seja, dos atores sociais mais velhos. A princípio, percebi que as narrativas dos conflitos socioambientais dos quilombolas e dos povos tradicionais do litoral estão postas na teia das relações sociais, no cotidiano. Há uma fala que denuncia, que deseja ser ouvida e reproduzida, uma fala que em alguma medida percute no corpo dos quilombolas do Cumbe.

Na *segunda viagem ao Cumbe* cujo tema foi “Conhecendo os conflitos socioambientais e as práticas sociais e culturais da comunidade”, ocorrida no dia 30 de janeiro de 2016, participei de uma aula de campo<sup>47</sup> na comunidade. Nesta, duas lideranças comunitárias fizeram, durante o primeiro momento, uma explanação acerca dos conflitos socioambientais existentes na comunidade. Porém, inicialmente, narraram a história dela. Em seguida, apresento uma nota de campo que elaborei na *terceira viagem ao Cumbe*, em 15 de agosto de 2016, que teve como tema “A identidade, o lugar de origem e as práticas socioculturais”. Esta retrata a minha percepção sobre os cenários existentes na comunidade e a minha chegada na sede da Associação Quilombola do Cumbe. A figura 1 exibe a Sede da Associação Quilombola do Cumbe

---

<sup>45</sup> Liderança da comunidade e ativista dos direitos humanos, tem 44 anos de idade. Ele atua nos movimentos sociais que representam as comunidades da zona costeira do Ceará.

<sup>46</sup> Este termo é recorrente nos discursos dos representantes da Associação Quilombola do Cumbe.

<sup>47</sup> Envolveu alunas, alunos e professoras e professores do Curso Técnico Integrado em Petroquímica do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Ceará - Campus Aracati – na Comunidade do Cumbe. Os alunos e professores (educação física, geografia, química e oceanografia) foram recepcionados e acompanhados durante as atividades pela presidenta e vice-presidenta da Associação Quilombola do Cumbe. Foi realizada uma palestra sobre os modos de vida da comunidade e a relação com os recursos naturais e conflitos socioambientais, além de uma visita ao mangue e ao parque de eólico. Por último, houve um almoço de interação do grupo.

Hoje comecei o trabalho de campo da pesquisa em caráter mais aprofundado. Ouvi os atores sociais no que toca à identidade da comunidade, à relação com o lugar de origem e às práticas sociais. Com isto, realizei o exercício de pesquisadora no sentido de apreender as práticas corporais inerentes ao cotidiano da comunidade. Percorri, na garupa de uma moto, uma estrada de chão com buracos, muitas pedras e bastante poeira até chegar à comunidade Canavieira. Ao passo que adentrava na estrada, notei as construções e percebi que o vento começava a ficar mais forte ao tempo em que sentia a brisa da praia se aproximar como mais força. [...] A poeira na estrada era constante, transitavam carros e motos. A vegetação tinha aparência seca. Depois de aproximadamente 30 minutos, cheguei ao Cumbe. Vi casas simples, sem muros e com cercas de arame. Duas casas mais sofisticadas com muros altos revestidos de cerâmica se destacavam no cenário. Posteriormente, o Sr. J.J. me contou que tais casas pertenciam aos atores sociais vindos de fora (veranistas) que compraram terreno na comunidade. O mototaxista parou na frente de uma casa onde dois homens conversavam. Então perguntei-lhes onde morava a Sra. L.S. Um deles respondeu que era ali mesmo. [...] segui rumo ao interior da casa e fui recebida pela anfitriã, na companhia de uma mulher e de dois adolescentes. Informei-lhe que havia combinado de encontrar o Sr. J.C. no local (Notas de campo, 15 de agosto de 2016).

Figura 1 – Sede da Associação Quilombola do Cumbe



Fonte: OLIVEIRA, A. A. N. (2016)

Depois das apresentações, iniciei um diálogo com a Sra. L.S. sobre o objetivo de estar na Comunidade Quilombola do Cumbe. Relatei que minha intenção era permanecer na comunidade durante dois meses para desenvolver uma pesquisa. Meu confessado plano causou espanto/estranheza, posto que, conforme a fala da Sra. L.S., outros pesquisadores passaram quatro anos nessa comunidade. Logo, respondi que estava aberta ao diálogo e que precisaria adequar o tempo da pesquisa à realidade da comunidade. Assim, poderia redefinir o tempo do

trabalho de campo, de maneira a contemplar os objetivos da pesquisa e a duração do processo de doutoramento. A Sra. L.S. também colocou que outros pesquisadores constroem oficinas com o envolvimento dos moradores. Também trazem profissionais para ministrar palestras. Com isto, compreendi que esta liderança comunitária reivindicava um retorno dos pesquisadores no que concerne à oferta de atividades que envolvessem os comunitários.

Geograficamente, a Comunidade Quilombola do Cumbe está situada no município de Aracati, no litoral leste do Ceará, na região Nordeste do Brasil. Esta dista 142 km de Fortaleza, capital do referido estado. Mais detalhadamente, é a última comunidade localizada na margem direita do rio Jaguaribe. A figura 2 mostra a localização geográfica da comunidade em questão.

Figura 2 – Localização geográfica da Comunidade Quilombola do Cumbe



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2016)

No final do século XIX, o Sítio Cumbe contabilizava nove engenhos de cana-de-açúcar que trabalhavam dia e noite na produção da cachaça e rapadura. Na atualidade, a comunidade é formada por 150 famílias que têm como principal fonte de renda a pesca artesanal de caranguejo. Ela possui aproximadamente 600 habitantes<sup>48</sup>. Primordialmente, a comunidade foi

<sup>48</sup> Este são dados oferecidos por pesquisadores, dentre eles: Nascimento (2014), Costa e Silva (2016) e Teixeira *et al.* (2017).

formada a partir das atividades econômicas implementadas pelos latifundiários que se estabeleceram naquela região. Eles eram os proprietários dos engenhos de cana-de-açúcar.

Sabemos que aqui tinha sete engenhos, que eram de sete coronéis. E são esses coronéis que determinam a vida de quase todas as famílias do Cumbe. Essas famílias de coronéis, os filhos deles, até hoje. Nós temos uma população de mais de mil pessoas e de 150 a 170 famílias<sup>49</sup> (L.S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

A Comunidade Quilombola do Cumbe está fixada em um local privilegiado quanto à natureza que a cerca, mais especificamente entre o estuário do rio Jaguaribe e o oceano Atlântico, ambientes reconhecidos pela riqueza e exuberância natural (COSTA e SILVA, 2016). É neste cenário natural que atualmente os pescadores e as pescadoras do Mangue do Cumbe mantêm viva a prática tradicional da cata do caranguejo. Segundo Teixeira et al. (2017), as sociabilidades desenvolvidas na prática da cata do caranguejo, para além dos significados econômicos, gera modos de sociabilidades, sustentabilidade material, pertencimento étnico e territorial, além de conhecimento na relação com o mangue, que é mostrado na figura 3.

A comunidade é caracterizada como tradicional de pescadores quilombolas do mangue. A vida comunitária do Cumbe é singular e revela em meio ao conflito socioambiental,

[...] os elementos constitutivos do seu *habitus*, os quais a comunidade busca reproduzir, afirmando sua identidade tradicional, permitindo-nos, assim, considerar o Cumbe um modelo particular, cujo modo de vida converge com o que denominamos de “povos do mangue (TEIXEIRA *et al.*, 2017, p. 404).

---

<sup>49</sup>As informações fornecidas pelos meus interlocutores referentes ao número de habitantes e famílias são aproximadas e têm como fonte os levantamentos realizados pela Associação Quilombola do Cumbe. Ademais, há um fluxo de famílias em trânsito em razão do ciclo da pesca de camarão. Deste modo, estas são obrigadas a deixar a comunidade por um tempo determinado e se estabelecerem em municípios fronteiriços entre o Estado do Ceará e o Estado do Rio Grande do Norte.

Figura 3 – Mangue do Cumbe



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2016)

Enquanto dialogava com o Sr. J.J., percebi que as narrativas dos conflitos socioambientais e as questões do território quilombola e dos povos tradicionais do litoral estavam postas no cotidiano da comunidade ao passo que me deparei com uma fala que denunciava e desejava ser ouvida e reproduzida, uma fala que de algum modo poderia percutir no corpo dos atores sociais da comunidade (Nota de campo, 28 de setembro de 2015).

O ecossistema manguezal se configura como o principal meio de subsistência da maioria das famílias da Comunidade Quilombola do Cumbe materializado sobretudo na cata de caranguejo.

Pelos históricos, nossa comunidade tem mais de 400 anos. Toda vida ela foi uma comunidade de pesca, uma comunidade descendentes de escravos. Porque eles vinham para cá (L.S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

No entanto, como dito anteriormente, o trabalho não é o único vínculo deste grupo social com o mangue. Desde a década de 80 que os projetos econômicos de exploração da água, energia eólica e criação de camarão em cativeiro<sup>50</sup> impõem um modelo de esgotamento das fontes naturais de água e da destruição do ecossistema manguezal e dos campos de dunas. No caso da carcinicultura, foi empreendido entre os comunitários um discurso de desenvolvimento, progresso e geração de renda para a Comunidade Quilombola do Cumbe. Porém, ao contrário do que balizava tal discurso, a comunidade passou a enfrentar graves problemas ambientais que afetaram a sua relação com o ecossistema manguezal e a continuidade da cultura do trabalho

---

<sup>50</sup> Atividade econômica conhecida como carcinicultura.

(TEIXEIRA *et al.* (2017). Neste cenário, qual a razão da luta comunitária pela permanência no território do Cumbe?

Aqui nós temos água, mangue, rio, peixe e praia. Então qual a razão de querermos ir embora? Ir para onde? Para dentro de uma cidade? Nós somos acostumados a viver aqui com essa natureza. Nós estamos acostumados a ser livres [...]. Nós gostamos de viver aqui (L. S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Além da relação com a diversidade natural e o sentido de liberdade em razão do livre acesso ao território do Cumbe, há o vínculo histórico, familiar e afetivo com o espaço social que simbolicamente representa o lugar de materialização da vida comunitária interiorana. Os conflitos resultantes dos processos de privatização do território do Cumbe pelos projetos econômicos citados impactaram diretamente na vida natural e comunitária, inclusive impulsionaram uma disputa pelo território do Cumbe. Neste sentido, a comunidade em tela é reconhecida no âmbito nacional e internacional por sua trajetória de luta em defesa do território livre<sup>51</sup>. Destarte, qual o significado do mangue para a Comunidade Quilombola do Cumbe?

Nós precisamos desses espaços para sobreviver. Eu não me limito a minha casa. Eu tenho o meu lugar aqui na minha casa. Mas sabe onde eu vou para trabalhar? No mangue, nas dunas, na praia. Onde eles estão privatizando. Privatizam praias, privatizam lagoas, privatizam gamboas, privatizam caminhos de rios, que é de onde nós tiramos o nosso sustento (L. S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Pelo exposto, percebi que os atores sociais da comunidade passaram por um processo de violação do direito à terra e ao trabalho uma vez que foram privatizadas áreas de mangue para a implementação de fazendas de camarão, impactando diretamente no acesso dos pescadores ao rio e às gamboas. Como organização sociopolítica, a comunidade tem como marco histórico a década de 90, momento em que foi consolidado um grupo de resistência o qual objetivou articular ações de defesa e garantia do território do Cumbe em um cenário de instalação do parque eólico no campo de dunas (PINTO, 2004).

É notório que a luta pelo acesso ao território do Cumbe assumiu um viés social, político, econômico e ambiental frente às empresas responsáveis pela implementação dos referidos projetos econômicos, bem como frente ao Estado que em tese teria o papel de supervisionar tais agentes privados e mediar o diálogo com as lideranças comunitárias. Nesta acepção, concordo

---

<sup>51</sup> Expressão utilizada pelas lideranças da Associação Quilombola do Cumbe (representada por aproximadamente 90 famílias cadastradas) para referenciar um discurso político de defesa do território sem ameaças econômicas e auto gerenciado pelos atores sociais da comunidade. Estes compreendem que a relação com o território tradicional livre acontece quando a comunidade “se recria social, cultural, econômica e politicamente; dando continuidade as suas práticas culturais” (Diário de campo, outubro de 2017).

com Teixeira et al. (2017) ao ponderar que o Estado Brasileiro legitimou a destruição das “comunidades de vida do ecossistema manguezal”.

Sumariamente, a Comunidade Quilombola do Cumbe está fixada em uma área geográfica delimitada por diferentes ecossistemas naturais (SANTOS, 2014), fato que lhe imprime certo privilégio do ponto de vista geográfico, sobretudo pela proximidade com o rio e o mar, respectivamente, rio Jaguaribe e o oceano Atlântico (COSTA e SILVA, 2016). O grupo social em foco se caracteriza como uma comunidade tradicional de pescadores tradicionais do mangue, dados os aspectos geográficos citados acima e ao seu *habitus* comunitário materializado nas práticas de trabalho: a pesca artesanal de peixe e mariscos, a organização do tempo e dos processos de trabalho, as maneiras de uso e ocupação do território do Cumbe e o significado conferido ao mangue que alude à sobrevivência coletiva e à vida comunitária (TEIXEIRA et al., 2017).

Gostaria de destacar, conquanto, que a participação das mulheres nas atividades econômicas da comunidade é notória na mariscagem e no artesanato. Neste último, elas mantêm viva a confecção de renda de labirinto a partir da renda em tecido. Este trabalho se constitui como uma prática social e cultural característica da comunidade que é repassada de mãe para filha, como mostra a figura 4. As mulheres também atuam na organização das ações comunitárias que envolvem as famílias cadastradas na Associação Quilombola do Cumbe, além de representarem a comunidade junto aos movimentos sociais dos povos tradicionais do litoral e das comunidades quilombolas. Outra prática social e cultural própria da Comunidade Quilombola do Cumbe diz respeito à fabricação de artesanato a partir de materiais naturais como: a quenga e a casca de coco, assim como a palha de carnaúba. Na figura 5 é possível observar um ilustre artesão do Cumbe.

Figura 4 – Artesãs do Cumbe



Figura 5 – Artesão do Cumbe



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2016)

É fato que os conflitos socioambientais decorrentes da estruturação dos projetos econômicos anteriormente evidenciados impactaram diretamente no cotidiano do grupo social estudado e na reconfiguração do espaço comunitário. A exemplo do parque de energia eólica que gerou uma disputa pela memória comunitária quando da construção do museu arqueológico, um equipamento cultural que foi demandado pela comunidade como uma ação de reparação em virtude do desmantelamento do museu natural localizado no campo de dunas e do estrago nas casas e na estrada principal da comunidade.

Os conflitos socioambientais também resultaram em uma disputa pelo patrimônio<sup>52</sup> material e imaterial da comunidade por parte das organizações comunitárias. Depreendo, então, que houve uma mudança significativa na dinâmica social ao passo que tais coletividades têm divergências quanto ao gerenciamento do museu arqueológico e à história da comunidade. Para a Associação Quilombola do Cumbe, a história desta comunidade deveria ter como narradores os atores sociais que nela vivem, de modo a enaltecer a identidade pesqueira-quilombola e mostrar as violações dos direitos humanos derivada da instalação das atividades econômicas no território do Cumbe. Esta associação compreendeu que a instalação do referido equipamento cultural poderia impedir a invasão e/ou a apropriação do território do Cumbe com a consequente expulsão das famílias. Nesta arena de disputas histórico-territorial, as famílias foram fragmentadas. Aqui evoco a fala do Sr. M.C., um brincante dos papangus, quanto à existência de um desconforto em relação à divisão da comunidade que fragilizou a participação dos atores sociais nas festividades de carnaval.

A significação material do território do Cumbe alude ao fato de que os quilombolas têm como principal atividade econômica a pesca artesanal, que representa a fonte basilar de subsistência das famílias. Enquanto a significação simbólica se corporifica na produção e reprodução dos modos de vida e organização comunitária com base nos vínculos históricos

---

<sup>52</sup>Consoante o artigo 216 da Constituição Federal, consiste em patrimônio "as formas de expressão; os modos de criar; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; além de conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988). No Brasil, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) se responsabiliza pela promoção e coordenação do processo de preservação e valorização do Patrimônio Cultural Brasileiro, em suas dimensões material e imaterial. Os bens culturais imateriais estão relacionados aos saberes, às habilidades, às crenças, às práticas, ao modo de ser das pessoas. Desta maneira, podem ser considerados bens imateriais: conhecimentos enraizados no cotidiano das comunidades; manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; rituais e festas que marcam a vivência coletiva da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; além de mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais. O patrimônio material é formado por um conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes; e das artes aplicadas. Eles estão divididos em bens imóveis – núcleos urbanos, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais – e móveis – coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, videográficos, fotográficos e cinematográficos.

firmados como o espaço social. Por essa razão, chamo atenção para os espaços sociais que os meus interlocutores denominam de “lugares de memória”, que compreendem um conjunto de símbolos como a santa cruz, a igreja matriz e os moinhos de vento. Nestes lugares, os atores sociais da comunidade reúnem-se com a intenção de produzir e reproduzir as suas práticas tradicionais, ademais são essenciais para a identificação e afirmação identitária deste grupo social (NASCIMENTO, 2014).

### 3.1.2. A construção das identidades tradicional-pesqueira e negra-quilombola do grupo social

Primeiramente, registro a existência das duas associações que representam a comunidade, quais sejam: a Associação Quilombola do Cumbe e a Associação Comunitária do Cumbe e da Canavieira. É notório que a primeira organização social se coloca a favor da construção identitária negra-quilombola conjuntamente a tradicional-pesqueira, isto explicaria o fato de a maioria de seus associados serem trabalhadores e trabalhadoras do mangue. Enquanto a segunda organização social aparece a partir de sua articulação com os projetos econômicos (energia eólica e de carcinicultura), de modo que a maioria de seus associados não fazem uso do mangue como fonte de subsistência própria e familiar. A desvinculação laboral deste grupo com o ecossistema em xeque pode configurar outra construção identitária ajustada aos interesses de privatização do território do Cumbe, como apontaram Teixeira e et al. (2017).

A construção *identitária tradicional-pesqueira* da comunidade tem como principal referência o território, representado de modo mais expressivo pelo Mangue do Cumbe. Orientada por Ratts (2015), compreendo que o território do Cumbe foi apropriado pelos atores sociais, os quilombolas do Cumbe. E, a este espaço social, é atribuído um sentimento de pertença por parte desse grupo social (CARVALHO et al., 2002). Por sua vez, o Mangue do Cumbe desponta como espaço social que singulariza a identidade tradicional-pesqueira uma vez que legitima a permanência e simboliza a sobrevivência/resistência deste grupo social.

Conforme o relato da Sra. C.R., em conformidade com o relato da Sra. L.S., a identidade de comunidade tradicional de pescadores artesanais antecede o reconhecimento da identidade quilombola. Fato que em alguma medida explica a predominância das narrativas dos conflitos socioambientais que determinaram a organização social e política da comunidade.

Antes disso, nós estávamos nessa questão de luta como uma comunidade tradicional de pescadores e pescadoras por conta das nossas atividades e dos recursos naturais (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

O Estado Brasileiro, por meio da Fundação Cultural Palmares, reconheceu a comunidade em estudo como remanescente de quilombos, conforme o Certificado de

autodeclaração emitido em 05 de dezembro de 2014. Este reconhecimento é motivo de contentamento por parte da Sra. C.R., pois lembra que a herança afro-descendente já se fazia presente na formação da comunidade.

Nós tínhamos conhecimento. Desde os meus pais e dos meus avós. Eles diziam que aqui foi refúgio de escravos. Só que nós fomos mais a fundo e hoje a comunidade é certificada como uma comunidade quilombola (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

A Sra. C.R. recorda a data de um ano de certificação da comunidade e frisa que este feito imprime força aos atores sociais que se autodeclararam quilombola e demonstra reconhecimento, assim como atribui visibilidade à comunidade.

Hoje ela é uma comunidade quilombola. Faz um ano que ela recebeu a certificação. Isso nos dá mais força. Eu acho que nós precisávamos desse reconhecimento, dessa visibilidade como comunidade quilombola (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Sob a competência da regional do Estado do Ceará, o INCRA está realizando a etapa de construção do estudo da área para a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território quilombola do Cumbe. Na atualidade, o INCRA acompanha a comunidade e dá prosseguimento as etapas necessárias para demarcação do território quilombola. Durante a pesquisa, acompanhei parte do trabalho do antropológico no que se referia ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.

Nós já recebemos a certificação. Mas falta a demarcação do território. O INCRA já veio aqui. Já realizou reuniões conosco. Isso é um processo muito longo. E nós não sabemos se teremos direito ao que estamos lutando. Toda vida nós lutamos e essa certificação pode ser uma força maior (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

A *identidade negra-quilombola* do grupo social aludido foi agregada à identidade tradicional-pesqueira. Entretanto, no decurso das “Viagens ao Cumbe”, pude constatar que as questões as quais envolviam a identidade étnica negra-quilombola eram menos explícitas nos discursos produzidos pelos meus principais interlocutores ou, por vezes, mostravam-se impregnadas de um sentido depreciativo que as lideranças comunitárias elaboravam a partir das falas dos comunitários, especificamente daqueles que se opunham à autodeclaração da comunidade como remanescente de quilombos. Na acepção destes, autodeclarar-se remanescente de quilombos poderia significar um retorno ao passado de opressão e violação imposto pela sociedade escravocrata e, por consequência, implicaria em uma regressão à condição de escravizado. Um fato emblemático a esse respeito foi uma conversa que tive com as Sras. L.S. e C.R.. Nesta conversa, elas narraram que alguns comunitários disseram que não

queriam ser chamados de escravos e não desejavam voltar ao tronco, isto é, não almejavam regredir à condição de escravizado. Neste particular, apoio-me em O'Dwyer (2002) para apreender o sentido de identidade étnica orientada para o passado, um passado que está presente na memória coletiva da comunidade.

Nos dias de hoje, as famílias que compõem a Comunidade Quilombola Cumbe estão subdivididas em dois grupos: os quilombolas - atores sociais que reconhecem a identidade quilombola - e os não-quilombolas - atores sociais que não se apropriaram das discussões que envolvem a questão quilombola e/ou que não aceitam a identidade quilombola. No escopo da Associação Quilombola do Cumbe, ocorre o seguinte:

Nós somos 70 famílias cadastradas na Associação Quilombola do Cumbe. Umhas pessoas já se identificam. Outras não se identificam. É como eu disse aqui, elas não querem ser quilombolas. Elas não se identificam como quilombolas (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Embora isto aconteça, a Sra. C.R. argumenta que:

[...] o que importa é que eu sou. É como o pessoal do INCRA falou: não importa se as outras pessoas não querem ser. O importante é que eu quero ser e ela [a Sra. L.S.] quer ser (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Dessa forma, compreendo que o reconhecimento dos atores sociais da comunidade como remanescentes de quilombos reflete uma posição que é coletiva e representa os anseios de um grupo social. Este, a partir de uma gama de símbolos e códigos culturais reafirma a sua descendência afro-brasileira e interpela o Estado Brasileiro acerca dos seus direitos ao passo que se distanciam de determinantes biológicos, como esclarece a Sra. L.S. no trecho manifesto abaixo:

Nós aqui temos a cultura que os nossos ancestrais tiveram. Essa cultura de gostar de pesca e de ser pescador, e de ser livre e de conviver aqui. Nós sabemos que os escravos nunca quiseram ser presos. É tanto que eles fugiram. Eu acho que nós lutamos da mesma forma que os escravos lutaram. Não queremos aceitar o que eles nos impõem. Ocorre que eles querem chegar aqui e nos impor. Mas nós dizemos: não, nós não queremos! Não aceitamos isso! Então eu acho que ser quilombola para nós é isso. É dizer que eu sou e não adianta você vir querer dizer que eu não sou. Porque eu sou e pronto (L. S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Em outro prisma, é evidente que as políticas de garantia dos direitos sociais às populações remanescentes de quilombo, a exemplo do Programa Brasil Quilombola (BRASIL, 2004) não chegaram à comunidade. Este suposto é sustentado pela fala do Sr. J.J. em uma conversa informal. Ele afirmou que ao buscar informações acerca dos programas federais para o atendimento às comunidades quilombolas junto à Secretaria de Ação social do Município de

Aracati, os responsáveis pelo atendimento demonstraram total desconhecimento (registro de diário de campo, 15 de agosto de 2016). Diante deste cenário, vejo que o desconhecimento por parte dos agentes públicos na esfera municipal compromete o acesso dos quilombolas às políticas em execução na esfera federal.

A Comunidade Quilombola do Cumbe se constitui como “comunidade racial organizada” que interpela o Estado quanto à titulação do território quilombola uma vez que se autodesigna remanescente de quilombo – muito embora a sua origem não indique a existência de um quilombo histórico formado a partir de cativos fugidos (CARVALHO et al., 2002). Para pormenorizar o processo de construção da identidade quilombola da Comunidade Quilombola do Cumbe, reporto-me à *sétima viagem ao Cumbe*, de 17 a 20 de novembro de 2017.

[...] cheguei ao Sítio Cumbe às 18:30h. Desta vez, percorri o trajeto do centro da cidade de Aracati até a comunidade à noite. Para tanto, contratei o serviço de mototaxi na rodoviária da cidade. A luz da lua guiava o mototaxista ao longo do caminho, enquanto eu permanecia apreensiva na garupa daquela moto alta. Talvez um dos momentos mais difíceis das viagens em razão do estado de conservação da estrada. Naquele momento, os relatos dos meus interlocutores sobre as condições daquela estrada vinham à tona (Notas de campo, 17 de novembro de 2017).

Ao chegar à sede da Associação Quilombola do Cumbe, encontrei o Srs. J.J. e V.S. e a Sra L.P., além das crianças que assistiam a um vídeo de um cantor de *funk*. Lembro que um trecho da música versava: “[...] *tá tranquilo, tá favorável*”. Curiosa diante da desenvoltura das crianças, perguntei quem era o intérprete da referida música. Então elas informaram que era do *Mc Bin Laden*<sup>53</sup>. Percebi que as crianças “curtiavam o som” e até repetiam a letra da música. Elas pareciam eufóricas para que o tio V.S. colocasse para repetir aquele vídeo. Outras crianças pediam para que o tio mudasse para outros vídeos mais interessantes. As crianças, à medida que cantavam as músicas, mostravam por meio de olhares e gestos certa apreensão. Por outro lado, expressavam sorrisos e gargalhadas. Tais comportamentos, levaram-me a depreender que aquilo acontecia em razão de estarem repetindo alguns trechos mais “ousados”. Parecia que em algum momento sabiam o significado daquilo que repetiam verbalmente. Era perceptível que o *funk* lhes propiciava contentamento. Posteriormente, o Sr. J.J. mostrou um vídeo sobre a lenda dos orixás e um episódio do filme *Kiriku* que as crianças assistiram atentamente e demonstraram conhecer o personagem principal. O referido filme tinha como enredo a lenda de um bebê guerreiro que salva a sua aldeia em África ameaçada por uma feiticeira cujo nome é *Karabá*. Com a chegada da Sras. C.R. e L.S., o Sr. J.J. exibiu o vídeo-documentário *Projeto Quilombo das Américas*<sup>54</sup>. Notei que os atores sociais adultos se identificaram com os depoimentos dos quilombolas apresentados no vídeo-documentário evidenciado. Eles expressaram que as lutas daquelas comunidades eram comuns à realidade da Comunidade Quilombola do Cumbe, bem como as suas

<sup>53</sup> Tá tranquilo, tá favorável (clipe oficial).

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vkJ5Lc0WwVw>. Acesso em 01 de maio de 2018.

<sup>54</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=kNWu\\_oO6ScY](https://www.youtube.com/watch?v=kNWu_oO6ScY). Acesso em 27 de março de 2018.

práticas laborais e aos seus modos de vida e organização. Outrossim, frisaram que os relatos acerca da constituição das comunidades eram semelhantes. De resto, assistiram outro vídeo-documentário intitulado *Quilombos: luta e resistência*<sup>55</sup> no âmbito do programa *caminhos da reportagem*, que teve como atores sociais as comunidades quilombolas urbanas e rurais, pesqueiras e artesãs, presentes nas cinco regiões do Brasil. A seguir, reproduzo algumas informações repassadas no vídeo-documentário *Quilombos: luta e resistência*. Na mídia citada, verifiquei o destaque atribuído a contribuição das populações negras na formação do povo brasileiro, as manifestações de orgulho no que toca ao reconhecimento, autorreconhecimento como quilombola vinculadas às práticas corporais, às relações familiares e às irmandades, à apropriação da cultura (Notas de campo, 17 de novembro de 2017).

Pelo relatos apresentados, depreendo que a identidade quilombola da Comunidade Quilombola do Cumbe está em construção, por isso este grupo social busca referências simbólicas das culturas africanas e afro-brasileiras a fim de ressignificá-las. Em momento oportuno, questionei uma das principais lideranças da Associação Quilombola do Cumbe acerca do significado de ser quilombola. Então, obtive a seguinte resposta:

[...] é viver como nós sempre vivemos. Ser quilombola é a sua cor e a minha? Não. Não é a sua cor e nem a minha. Ser quilombola é eu querer ser, é eu admitir que eu sou descendente de escravo. E eu sou. Então não importa a cor da minha pele e dos meus olhos. O que importa é o que eu vejo. Não está na cor, está no sangue (L.S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

A Sra. E.J. lembrou de um episódio recente que aconteceu na igreja quando ao final de uma celebração do novenário na igreja do Cumbe uma irmã fez uma fala sobre os quilombolas. O grupo responsável pelo referido templo religioso demonstrou não concordar com a fala da religiosa, que disse ter sentido um mal-estar na hora. Todavia, preferiu não esboçar nenhuma reação diante do ocorrido para não criar mais desavenças. Ela contou ainda que um dia foi à igreja e se sentiu excluída, além de ter escutado algumas falas de teor provocativo. Por causa disso, preferiu ir embora. Por fim, a Sra. E.J. expressou que os conflitos entre as famílias foram crescendo em razão do reconhecimento da identidade quilombola pelo grupo vinculado à Associação Quilombola do Cumbe (Notas de campo, 18 de novembro de 2017).

No processo de construção identitária da comunidade há momentos de ruptura e continuidade que se alinham ao cotidiano da vida comunitária e aos vínculos estabelecidos com outras comunidades quilombolas politicamente organizadas e socialmente articuladas. Estas apresentam uma experiência mais consolidada em termos de apropriação dos elementos identitários constituintes da identidade étnica negra-quilombola.

[...] por volta das 18:30h, acompanhei uma visita da Comunidade Quilombola do Cumbe à Comunidade Quilombola Córrego de Ubaranas por ocasião das

<sup>55</sup> *Quilombos: Luta e resistência*. Publicado em 13 de junho de 2012. Programa Caminhos da Reportagem EBC. Reportagem: Big Richard. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YJzln56mT3U>. Acesso em 28 de março de 2018.

festividades alusivas ao dia da consciência negra. Os organizadores do evento montaram um cenário com fotos, brinquedos e um painel em alusão à identidade quilombola. A programação contemplou apresentações culturais, tais como: coral, teatro, capoeira e contação de história (Notas de campo, 19 de novembro de 2017).

O *Seminário sobre comunidades quilombolas e sua resistência*<sup>56</sup>, que envolveu as comunidades quilombolas do Cumbe, Córrego de Ubaranas e Serra do Evaristo<sup>57</sup>, ocorrido em 20 de novembro de 2017, contou com a participação do Pe. Jurandyr Azevedo Araújo<sup>58</sup> e foi coordenado pela Pastoral Afro-Brasileira da Arquidiocese de Fortaleza. O local de realização do seminário quilombola é exibido na figura 6.

Chegamos ao centro do município citado às 10h e na entrada da serra às 10:45h. Um pau de arara<sup>59</sup> nos levou até uma escola no topo da serra onde aconteceria o evento. As lideranças quilombolas e representantes da pastoral quilombola nos receberam e nos ofereceram um lanche, uma espécie de café da manhã e acolhida. Depois subimos para um salão com o intuito de nos encontrarmos com os demais atores sociais que nos aguardavam para o início da atividade (Notas de campo, 20 de novembro de 2017).

---

<sup>56</sup> Este evento foi promovido pela Pastoral Afro-Brasileira - PAB.

<sup>57</sup> Localizada no município de Baturité-CE.

<sup>58</sup> Coordenador da Pastoral Afro-Brasileira da CNBB.

<sup>59</sup> Caminhão adaptado com assentos de madeira popular no interior do nordeste brasileiro.

Figura 6 – Seminário Quilombola



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

Este evento retratou o encontro do grupo social investigado com outras comunidades quilombolas do Estado do Ceará. A pastoral afro-brasileira busca compreender a luta quilombola à luz da teologia<sup>60</sup>, assim:

Nós como cristãos e como cidadãos, seja por razões evangélicas, seja movidos por um profundo senso de defesa de direitos humanos, temos compromisso com estas pessoas submetidas a todo tipo de sofrimento, ameaças, exploração, escravidão e vilipêndio de sua dignidade. O enfrentamento da PAB e suas derivações é condição da nossa opção de fé, pois nas vítimas vemos a pessoa de Jesus Cristo (Mt, 25, 31ss) (DOCUMENTO DO SEMINÁRIO – COMUNIDADES QUILOMBOLAS, 2017).

Em outros momentos de diálogo com os meus interlocutores pude apreender que as questões ligadas à identidade negra-quilombola apareciam nas estrelinhas, no que eles chamam de “*disse me disse*”, na insubordinação por parte de comunitários que, ao serem provocados, rebelam-se diante do que consideram injustiças praticadas contra parentes ou conhecidos que pertencem as famílias que se auto declaram remanescente de quilombos. Um episódio que

---

<sup>60</sup>Segundo o Pe. Jurandyr Azevedo Araújo, “houve um processo de enegrecimento da reflexão teológica porque ela está comprometida com a história do negro e da negra. Isso devido ao embranquecimento da sociedade que nega a história do povo negro. Portanto, uma teologia preocupada com a dignidade da comunidade negra que é criada à imagem e semelhança de Deus. A negritude é dom de Deus. É bonito ser negro e negra. Deus está no meio dos negros e negras. A teologia também tem que tratar das experiências de Deus num contexto de diversidade e pluralidade de práticas de fé. Ela tem que ser aberta ao diálogo inter-religioso (Serra do Evaristo, Baturité-Ce, 2017).

retrata este argumento foi uma conversa informal a qual ocorreu na sede da Associação Quilombola do Cumbe envolvendo as lideranças comunitárias. Nesta, a Sra. L.S. narrou que o Sr. P.B. foi proibido pela empresa, na qual atuava como motorista, de dar carona aos quilombolas. Como ele julgava aquela proibição incoerente, decidiu desvincular-se daquele trabalho, afinal de contas não queria ser proibido de prestar assistência aos seus conterrâneos. Concomitantemente, era latente entre os atores sociais favoráveis à autodeclaração, a preocupação em relação ao reconhecimento social no âmbito da sociedade brasileira. Aqui registro o sentido de ser e pertencer a um lugar específico (CARVALHO et al., 2002), que demanda da sociedade brasileira e do aparato estatal que a representa o reconhecimento institucional e legal, prescritos na Constituição Federal de 1998 e no Decreto Presidencial Nº 4.887/03.

Em termos de organização social, a Comunidade Quilombola do Cumbe é notada como um quilombo ao considerar que seus atores sociais desenvolvem coletivamente práticas cotidianas de resistência com vistas à manutenção, produção e reprodução dos seus modos de vida tradicionais. Esta comunidade construiu um movimento permanente de reivindicação de seu território (O'DWYER, 2002). Ela também é caracterizada como um quilombo contemporâneo na acepção de Fabiani (2015), em razão de sua constituição com grupo étnico-racial, seu histórico de ocupação do território do Cumbe e a sua ancestralidade negra. Por fim, cabe explicar reafirmar que a construção da identidade negra-quilombola deste grupo social é contemporânea e perpassa pelas reivindicações junto ao Estado Brasileiro da condição de remanescente de quilombos e da titulação do território próprio (FABIANI, 2015).

## CAPÍTULO 4 – UMA VIAGEM AO CUMBE: ELEMENTOS IDENTITÁRIOS DA COMUNIDADE

O objetivo deste capítulo consistiu em *identificar e registrar as práticas corporais, como base na constituição dos elementos identitários do grupo social*. Sob o ponto de vista sociocultural, a diversidade de ecossistemas naturais que integra o território do Cumbe confere ao grupo social estudado a possibilidade de produção e reprodução de práticas corporais identitárias em harmonia com os tempos da natureza.

No processo de escrita deste capítulo, busquei dar voz ao grupo a partir das experiências de vida dos atores sociais e da organização comunitária. Em alguns casos, realizei mais de uma visita de aproximação com o intuito de consolidar a relação de confiança pesquisadora-interlocutor, de maneira a respeitar o tempo de cada ator social neste processo.

No percurso desta viagem, os relatos foram organizadas de modo a atender a um tema específico. Contudo, exprimo que alguns desdobramentos sistematizados no texto resultaram das falas dos meus interlocutores, sobretudo dos discursos de denúncia e/ou da ênfase atribuída aos aspectos que eles julgaram importantes a partir da posição social que assumiram no contexto comunitário.

### 4.1. Práticas corporais do Cumbe

As características geográficas do território do Cumbe conferem ao grupo social a possibilidade de produção e reprodução da cultura corporal que lhe é característica em consonância com os “*tempos da natureza*”, a saber: os “tempos do mangue”, os “tempos do mar”, “os tempos das dunas”. Estes regulam os modos de apropriação dos espaços sociais – o rio Jaguaribe, o mangue, as lagoas e as dunas – e os significados conferidos aos lazer, além de determinarem as formas de sociabilidades. De modo complementar, a organização do lazer comunitário é determinada pelas características e dinâmicas organizacionais da atividade pesqueira. Face a isto, é compreensível o fato de que

[...] o labor no mangue em apenas um período do dia, e de acordo com a dinâmica do ecossistema manguezal, permite que o tempo livre seja dedicado ao **lazer** [grifo meu], à brincadeira, ao descanso, a estar com a família – hábitos que refletem os valores subjacentes ao modo de vida da comunidade Cumbe (TEIXEIRA *et al.*, 2017, p. 387).

Nesta comunidade, as práticas corporais apresentam um aspecto peculiar, qual seja: o lúdico. Este é habitual nas construções que visitei durante o trabalho de campo, especialmente nas residências dos moradores mais antigos. O lúdico é retratado com mais ênfase nos quintais,

que se configuram como o lugar da brincadeira, dos encontros e das festas comunitárias. Também nos lugar de memória como na igreja matriz onde acontece a caminhada da mulheres que será evidenciada posteriormente. Neste é possível encontrar balanceios, moinhos de vento, bicicletas antigas, brinquedos construídos com madeira de carnaúba, além de quenga de coco, animais domésticos, hortas e plantas. No trecho adiante, faço uma descrição da casa do Sr. C.L.<sup>61</sup>, com destaque para os cenários lúdicos.

Por volta das 16h, eu e a Sra. E.J. saímos em caminhada em direção à casa do Sr. C.L.. Nós caminhamos cerca de 1km pela rua principal da comunidade até chegarmos em um terreno aberto de areia repleto de buracos. Depois caminhamos mais 500m em uma rua de areia. No final desta, avisto um terreno circundado por arames e estacas de madeira cuja entrada era protegida por um portão de madeira. Após atravessar o portão da propriedade, foi possível ver uma casa de taipa construída na subida de uma duna ou como os meus interlocutores nomeiam: no “pé do morro”, com pinturas nas paredes. Na parte lateral da casa existe uma horta bem conservada. Depois desta, há um espaço livre com uma rede estendida presa em dois troncos de madeira, um banco e duas cadeiras de balanço suspensa por cordas amarradas à mangueira, além de mangas pelo chão. O lugar parece tranquilo e fresco, propício ao descanso e aos encontros da família. Também vejo um moinho de vento e dois tanques de criação de camarão desativados. Além disto, cocos secos, folhas secas, coqueiro e mato alto compõem o cenário delineado ao longo do caminho até a casa. Repentinamente, fomos surpreendidas pelo latido de um cachorro ao perceber a nossa presença. De longe enxergo o Sr. C.L. sentado à mesa, no alpendre da casa. Neste mesmo ambiente, há um jirau e um forno à lenha. Aos chegar ao alpendre, ele nos convidou para sentarmos à mesa enquanto pintava um passarinho que produziu com madeira de carnaúba [...]. A casa em questão apresenta um cenário lúdico nas cores e nos objetos de arte expostos nas paredes e madeiras de sustentação (Notas de campo, 12 de janeiro de 2017).

Outra construção que me despertou certo encantamento e certa curiosidade foi a casa do Sr. J.C.<sup>62</sup>. Uma casa rústica de um família tradicional do Cumbe.

Cheguei à casa do Sr. J.C. às 15h na companhia da Sra. E.J.<sup>63</sup>. Esta habitação está localizada na via principal da comunidade, próxima à subestação da CAGECE, na mesma estrada de acesso ao parque eólico, as dunas e à praia, logo atrás da igreja matriz<sup>64</sup>. O terreno da casa é delimitado por uma cerca de arames e um portão de madeira. Ao perceber a nossa presença, o cachorro pareceu avisar ao dono, o Sr. J.C., que havia visita à porta. A referida casa consistia em uma construção antiga que tem paredes de tijolos revestidas de cimento e cobertas com telhas. Ao observar a construção, chamou-me atenção duas garrafas de vinho presas as paredes, uma usada com um olho mágico e a outra como um iluminador de ambiente, uma espécie de luz natural. Imediatamente, percebi que aquela habitação se diferenciava das demais que

<sup>61</sup> Também foram citadas as brincadeiras tradicionais, a saber: manja e esconde-esconde.

<sup>62</sup> Ator social reconhecido como um filho ilustre da comunidade em razão do conhecimento que detém acerca da história das gerações que povoaram o Sítio Cumbe e por sua tradição familiar. Ele é historiador e tem 60 anos de idade.

<sup>63</sup> Artesã, natural de Fortim-Ceará-Brasil, tem 63 anos de idade.

<sup>64</sup> Templo religioso construído em uma área do terreno que pertence à família Correia.

havia visitado, tanto por ser mais antiga, quanto por ser mais ampla e rústica. Feitas as devidas considerações acerca da casa vista de fora, o contato com o anfitrião aconteceu do seguinte modo: o Sr. J.C. nos recebeu no alpendre da construção. Neste ambiente, notei a presença de animais domésticos: cachorros, gatos, galinhas e capotes [...] Durante a conversa, o Sr. J.C. me mostrou as suas memórias e os seus arquivos sobre a comunidade [...] (Notas de campo, 11 de janeiro de 2017).

Outra construção foi a casa do Sra. L.S. também sede da Associação Quilombola do Cumbe.

[...] Minhas interlocutoras nos conduziram até um salão onde havia cadeiras e mesas de plástico, além de uma sinuca e dois banheiros. Também avistei um alpendre e neste uma rede, uma mesa de refeição, uma máquina de lavar roupas, duas lavanderias. Um pouco mais próximo no salão é possível ver dois banheiros. A estrutura da construção parecia o alpendre de uma casa combinado com um bar ao fundo. Posteriormente, ao longo das “viagens ao Cumbe”, percebi que aquela habitação consistia no principal lugar dos encontros do grupo social estudado, de acolhida da comunidade e dos participantes da Festa do Mangue do Cumbe, das apresentações do Grupo teatral Calungas do Cumbe e de preparação do ritual “Cumê no mato”, além de cotidianamente ser o lugar de organização da luta diária pela preservação do território do Cumbe e, por conseguinte, dos modos de vida comunitários tradicionais (Nota de campo, 30 de janeiro de 2017).

O aspecto lúdico também aparece nos cenários naturais: rio, lagoa, duna e praia. Especificamente no rio, as crianças brincam de pesca, de nado, além da diversão em meio ao banho coletivo. Os barcos e os instrumentos de pesca são apropriados e ressignificados pelas crianças que passam a utilizá-los como brinquedos, conforme mostra a figura 7.

Figura 7 – Brincadeira no Barco



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2016)

No inverno a área central do território do Cumbe onde estão fixadas as casas e as vias de maior circulação é invadida pela água das chuvas. Por isso os atores sociais costumam passar a maior parte do tempo nas dunas onde produzem as suas práticas sociais de lazer: tomar banho nas lagoas, pescar e catar frutas. O inverno também aproxima os comunitários da praia.

No inverno, nós não queremos ficar aqui, porque fica tudo melado, tudo cheio de lama. [...] nós subimos o morro<sup>65</sup>. A nossa vivência é mais nas dunas. Nós tomamos banho. Nós passamos o dia nas lagoas. Nós pescamos lá. Nós catamos murici. Também vamos à praia, porque na época da chuva fica muito bom de peixe lá (L. S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Dito isto, a seguir, faço menção as práticas corporais atemporais como a barra-bola e o futebol. Também cito as práticas corporais organizadas e reproduzidas no tempo da duna, como a brincadeira da carretilha, que coincide com o inverno.

#### 4.1.1. A barra-bola, o futebol, a carretilha e os luaus

No universo das brincadeiras tradicionais, *a barra-bola e o futebol* ocupam papel de destaque ao levar em consideração a preferência das crianças. A seguir, o interlocutor rememora o passado e manifesta o desejo de brincar de barra-bola. Entretanto, demonstra estranhamento

<sup>65</sup> É comum entre os comunitários o uso do termo morro para fazer referência à duna.

quanto à baixa popularidade da brincadeira junto as crianças em comparação com a alta popularidade do uso do aparelho celular.

Hoje eu via os meninos brincando de barra bola e me deu uma vontade de brincar. Nunca mais eu tinha visto eles brincarem de barra-bola. No meu tempo de criança dessa brincadeira. Mas hoje os meninos não brincam. Hoje eu vejo todo mundo é no celular (R.S., relato gravado em 23 de janeiro de 2017).

No registro exposto abaixo, é notório o orgulho e o respeito conferidos ao tempo de infância dedicado às brincadeiras tradicionais, algo que poderia assemelhar-se a uma dádiva. Embora a prática da pesca iniciasse na infância, havia um tempo destinado ao lazer, na rua, no rio, nas dunas e nas lagoas. De modo que:

Eu comecei a brincar com 6 anos e a trabalhar com 12 anos. Eu comecei a trabalhar cedo. Mas não empatava de eu brincar. A diversão era muito boa [...]. O nosso lazer era grande. Quando não era em cima da duna, nós íamos ao rio brincar de manja dentro d'água ou de quem nadava mais ou de correr nadando (R.S., relato gravado em 12 de janeiro de 2017).

O jogo de futebol ou simplesmente “*o jogo de bola*” consiste em mais uma prática corporal de lazer que permite a reunião dos comunitários nas dunas, como expressam os interlocutores nas falas abaixo:

Nosso **lazer** [grifo meu] é nas dunas para jogar futebol. Com as chuvas, os campos daqui ficam inundados. Enquanto os campos dos morros estão bem durinhos. Por isso, quando chega o inverno pouquíssima gente fica aqui embaixo. Fica mais gente lá em cima para usufruir das lagoas: tomar banho e passar o dia lá. Esses são os nossos lazeres da lagoa (L. S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Nessa época agora de chuva nós vamos jogar futebol em cima das dunas (R.S., relato gravado em 12 de janeiro de 2017).

O futebol, além de ser praticado nas dunas do Cumbe durante o inverno, também é praticado no campo de várzea e na quadra de esportes. Recentemente, mesmo em uma situação de escassez de espaços de lazer na comunidade, o campo de várzea foi apontado como local adequado à produção de camarão em cativeiro. Esta situação levou a comunidade a se mobilizar contra a destruição daquele espaço público de lazer.

Aqui nós temos uma quadra e um campo, estes dois locais de lazer, públicos. Apesar disso, temos pouco espaço. No começo eles queriam fazer carcinicultura no campo. Mas nós demos em cima e não aceitamos. Mas se não tivesse acontecido isso. O campo tinha sido usado para criar camarão. Se nós tivéssemos ficado calados com a Canavieira e a Ilha [comunidades vizinhas], nós não teríamos mais o campo (R.S., relato gravado em 23 de janeiro de 2017).

A quadra de esporte (figura 8) também é ocupada pela comunidade, especialmente à noite, posto que não há cobertura na construção. Na sequência, descrevo um “jogo de bola” protagonizado pelas crianças.

Figura 8 – Quadra de Esportes



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2016)

Um “jogo de bola”: dois times compostos de 4 crianças disputavam as partidas. Em um deles havia uma menina bastante habilidosa, por isso respeitada pelos seus companheiros de time em quadra. Dentre as regras estabelecidas pelas crianças, a disputa acontecia em três partidas, que se encerravam com a conversão de 3 gols por um dos times. O maior número de vitórias nas três partidas significou a vitória de um dos times. Tais regras pareciam habituais para as crianças. O prêmio obtido foi uma garrafa de *pepsi cola*, que foi adquirido por meio da contribuição em dinheiro de cada participante. A *pepsi cola* se destacava entre as chinelas das crianças na lateral da quadra e vez por outra um deles parava para observar se ela ainda estava lá. Elas também comentavam sobre quem teria contribuído financeiramente na compra do refrigerante. Ao final, embora apenas um time tivesse ganho o prêmio, o time campeão concedeu um gole da bebida aos companheiros do outro time (Notas de campo, 12 de janeiro de 2017).

No inverno, os atores sociais da comunidade se deslocam da área de moradia para as dunas, com o propósito de brincar de carretilha, notadamente as crianças que se divertem e se alegam mantendo a tradição de *correr carretilha*, *brincar de carretilha* ou simplesmente *carretilhar*, como mostra a figura 9.

Figura 9 – Brincadeira da carretilha



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2016)

Hoje me chamaram para ir à duna correr carretilha. [...] até hoje nós subimos o morro para brincar de carretilha (R.S., relato gravado em 12 de janeiro de 2017).

Quanto à construção desse brinquedo: antigamente as crianças usavam a capenga de coqueiro como carretilha. Hoje ela é fabricada de modo artesanal com madeira.

Quando nem todo mundo podia ter uma carretilha, porque a situação era mais difícil, nós corríamos com a capenga do coqueiro. Corríamos nas mais largas. Nós corríamos muito. Hoje muita gente tem carretilha. Tem gente daquela época que ainda guarda a sua carretilha, como o meu cunhado. Ele diz que a carretilha dele era a campeão da comunidade. Era a mais veloz. Ele se orgulha demais disso (R.S., 36 anos, entrevista gravada em 23 de janeiro de 2017).

Os espaços sociais propícios ao desenvolvimento da brincadeira eram as dunas mais altas, de preferência as que permitiam as crianças caírem na água ao final da corrida, como evidencia o interlocutor.

Nós saíamos procurando as dunas mais altas [...]. Antigamente tinha duna que caía na lagoa. Você pegava aquela duna. Era uma animação muito grande a infância aqui (R.S., relato gravado em 23 de janeiro de 2017).

Segundo as regras da brincadeira: é permitido ficar sentado ou em pé na carretilha e descer a duna. Os participantes passam vela na parte de baixo da carretilha para ela deslizar com mais rapidez na areia. A disputa é para ver quem atinge a maior distância.

A regra era quem ia mais longe, porque para quem ia mais veloz não dava. Porque às vezes na saída um tirava a vantagem do outro. Mas a concorrência

é quem vai mais longe. Às vezes, a gente calculava direito quem chegava mais rápido. Mas tinha sempre o que tinha a melhor carretilha e corria mais rápido, mas não ia mais longe. Competia quem chegava mais longe. A competição era essa, quem chegava mais longe. (R.S., relato gravado em 23 de janeiro de 2017).

Os participantes também costumavam fazer apostas: coco, cana de açúcar e/ou frutas encontrados nos sítios que se localizavam no topo das dunas. Depois de encerrada a brincadeira, a diversão era todos comerem juntos.

Nós apostávamos banana e coco verde [...]. Também postávamos cana e manga. Aqui tinha muito manga. Todo mundo comia junto (R.S., relato gravado em 23 de janeiro de 2017).

O interlocutor narra que havia um horário para chegar em casa em razão de outras atividades que eram delegadas as crianças, a exemplo de ir à mercearia. Em caso de desobediência, a punição era garantida pelos pais.

Nós saíamos uma 1h da tarde para subir a duna e só chegávamos à noite. Se chegássemos em casa depois de escurecer, levávamos uma surra. Às vezes, acontecia de nos empolgarmos, então já descíamos o morro chorando e na carreira, porque sabíamos que iríamos levar uma surra. Quando eu chegava lá em casa, o meu pai “metia o talo para cima”. Logo ele falava: eu não disse a ti que não viesse de noite! Eu tinha que chegar antes de escurecer em casa para ir à bodega. Eu tinha que chegar em casa antes de escurecer, porque eu não podia estar à noite no meio do mundo (R.S., relato gravado em 23 de janeiro de 2017).

Em suma, a brincadeira da carretilha se configura como uma manifestação da tradição comunitária mantida por meio do conhecimento oral. Esta tradição se revela nas formas de obtenção do material e de construção do brinquedo, nas maneiras de praticar a brincadeira, nas peculiaridades do espaço e nas regras elaboradas para o desenvolvimento da brincadeira, também na participação predominante dos meninos.

É notório que atualmente o tempo dedicado às brincadeiras tradicionais foi resignificado em razão do aparecimento de outras formas de distração (redes sociais, jogos, vídeos). Como mencionei anteriormente, estas distrações são mediadas principalmente pelo aparelho celular com acesso à rede mundial de computadores. Paralelamente, ainda há a brincadeira da carretilha na comunidade.

A **tradição** [grifo meu] não mudou. Os meninos tão mais preguiçosos com negócio de *internet*. Mas assim mesmo ainda tem muito menino que corre de carrilha. Quase todo dia eles sobem as dunas. Quando chove é ruim. Mas mesmo assim eles sobem a duna (R.S., relato gravado em 23 de janeiro de 2017).

Ou seja, o desenvolvimento tecnológico no âmbito da comunicação penetrou o cotidiano das brincadeiras infantis, como pontuou o Sr. R.S.<sup>66</sup>:

Por volta das 19h, eu e o Sr. R.S. sentamos no alpendre da casa da Sra. E.J.. Dialogamos sobre as brincadeiras tradicionais da comunidade. Ele ressaltou que tais brincadeiras são praticadas conforme os tempos da natureza, ou melhor, os ciclos da natureza. O Sr. R.S. destacou que algumas delas estão em processo de extinção em razão das mudanças nos ecossistemas naturais. Ele argumentou ainda, que as novas tecnologias contribuíram para o distanciamento das crianças e dos jovens das brincadeiras tradicionais e declarou que atualmente os jovens não querem mais jogar bola [jogar futebol]. O Sr. R.S. lembrou ainda que, antigamente, quando não tinha dinheiro para comprar uma bola de borracha, construía uma bola artesanal como materiais encontrados na comunidade (Nota de campo, 23 de janeiro de 2017).

Outra prática de lazer encontrada na comunidade consiste no “Dia na Lagoa”. Com a formação de lagoas no “tempo da duna”, a comunidade ocupa as áreas das dunas próximas a elas. Nestes espaços sociais, as famílias e os amigos se reúnem para tomar banho, conversar, preparar a comida e partilhar a refeição. O banho na lagoa pode ser compreendido como uma brincadeira composta de técnicas de nado e mergulho na água. Concomitantemente, os atores sociais conversam. A figura 10 retrata uma lagoa do Cumbe durante o inverno.

Figura 10 – Lagoa do Cumbe



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2016)

Há um significado simbólico das lagoas para a Comunidade Quilombola do Cumbe uma vez que no imaginário social existe a crença de que um bom inverno traz água em abundância.

<sup>66</sup> Pescador de caranguejo, tem 36 anos de idade.

Também trago à tona o sentido prático de uso das lagoas para a pesca de peixes por parte dos homens e para a lavagem de roupa por parte das mulheres. Ademais, os luaus são práticas habituais que envolvem os adultos durante o tempo da duna. Estes atores sociais se reúnem à beira da lagoa para conversar, beber, tocar, cantar, dançar em pares ou livres. Uma interlocutora chama a atenção quanto à relevância das lagoas para a realização dos lazeres comunitários:

[...] nós precisamos desses espaços de lazer da comunidade. Também em época de lagoa nós pescamos. Mas hoje estão nos impedindo de ter acesso a elas (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Sob o enfoque da cultura corporal, as práticas manifestas na Comunidade Quilombola do Cumbe assumem um sentido lúdico expresso nas gestualidades das brincadeiras barra-bola e carretilha, bem como no futebol. Enquanto nos luaus a gestualidade dos atores sociais é expressada nas formas de sociabilidades, visíveis no ato de beber coletivamente e nas conversas produzidas ao redor da fogueira. A gestualidade produzida nos luaus também alude ao sentido político de ocupação das dunas. Neste caso, simboliza a identificação e o pertencimento dos comunitários ao território do Cumbe.

#### 4.1.2. Os papangus, a contra dança e os presépios

O Sr. J.J. contou que há o teatro de bonecos encenado pelo Grupo Calungas do Cumbe, a brincadeira dos papangus, a contradança e os presépios. Os dois últimos existem apenas na memória coletiva da comunidade (Nota de campo, 28 de setembro de 2015).

Hoje, na décima sexta viagem ao Cumbe, visitei à casa de uma família de pescadores. Como de costume, a Sra. E.J., mediou a minha aproximação com os atores sociais detentores dos conhecimentos acerca da brincadeira dos papangus, o Sr. M.C, e da contradança, o Sr. E.S.. Identicamente conversei com a Sra. I.G. acerca dos presépios (Nota de campo, 17 de outubro de 2017).

Os *papangus* têm um propósito festivo que alude ao período carnavalesco. Esta prática corporal é rememorada pelos atores sociais mais velhos e ressignificada pelos atores sociais mais jovens, filhos e sobrinhos de ex-brincante. Roupas velhas, pedaços de pano, sacos de palha e cajados são adereços dos papangus. Os brincantes (adultos, jovens e crianças) da Comunidade Quilombola do Cumbe mantêm uma tradição que, consoante Oswald Barroso (2006)<sup>67</sup>, perdura até hoje na Península Ibérica, onde são chamados de carretos ou chocalheiros. Este autor explica

<sup>67</sup> Consultar: <<http://coisadecearense.com.br/papangu/>>.

que os papangus se assemelham aos espíritos da floresta que nutrem o sítio do Judas com alimentos que serão servidos no grande banquete final.

A brincadeira dos papangus consiste em “uma migração de elementos de rituais pagãos ou nativos para uma festa cristã, ou melhor, do catolicismo popular”. Antigamente, os papangus saíam pelas casas para pedir o jejum do dia, que costumeiramente era o angu de milho, por isso o nome papangu. Em geral, os papangus eram “ex-escravos ou pequenos sitiantes, ou ainda, trabalhadores agregados das fazendas (OSWALD BARROSO, 2006).

O Sr. E.S.<sup>68</sup> estava sentado no alpendre da casa quando adentrei ao portão. Passadas as saudações iniciais, pedi licença para dialogarmos acerca dos papangus e da contradança. Ele prontamente se dispôs a narrar a história destas práticas corporais (Nota de campo, 17 de outubro de 2017).

Nos trechos a seguir, faço o registro histórico da brincadeira dos papangus na comunidade, a partir da fala do Sr. E.S.<sup>69</sup>, um ex-brincante que rememorou os seus tempos de juventude quando se vestia de papangu. De início, ele lembrou de alguns nomes importantes entre os brincantes e da percepção das pessoas em relação acerca da brincadeira.

[...] Eu lembro que o finado Miranda estava vestido de papangu. Tinham uns cinco papangus. Parece que o João Marinho [...] também estava vestido de papangu. Era muita gente que saía de papangu. Tinha o Zé Marinheiro também. Todos se trajavam de papangus. [...] Naquele tempo, as pessoas tinham medo de papangu. Hoje elas não se assuntam mais (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

Na contemporaneidade, os atores sociais da comunidade não têm mais medo dos papangus, algo que acontecia no passado. O Sr. M.C. contou que antigamente eles saíam pelas ruas amedrontando as pessoas em tom de brincadeira. Estas, por sua vez, corriam para casa com medo dos mascarados. O objetivo das pessoas era fugir e se esconder dos mascarados. Esta fala confirma a versão da história narrada pelo Sr. E.G.. Os papangus elaboram a brincadeira nas ruas da comunidade. Eles também frequentam o centro do município de Aracati durante o carnaval de rua<sup>70</sup>. Diante da fala do meu interlocutor, faço a seguinte indagação: qual a razão de os atores sociais da comunidade não terem mais medo dos papangus?

Os papangus que têm um caráter festivo carnavalesco ainda que originalmente se vincule ao catolicismo popular influenciado por rituais pagãos (OSWALD BARROSO, 2006). Na contemporaneidade, esta prática corporal é rememorada pelos atores sociais mais velhos e

<sup>68</sup> Pescador aposentado e ex-brincante dos papangus.

<sup>69</sup> Pescador aposentado nascido na Comunidade Quilombola do Cumbe, tem 83 anos de idade. Faleceu em agosto de 2018.

<sup>70</sup> Este município é famoso por promover anualmente o maior carnaval de rua do Estado do Ceará.

passa por um processo de ressignificação pelos brincantes mais jovens que mantêm a tradição. Hoje o aspecto lúdico da brincadeira se sobrepõe ao medo dos mascarados. Ademais, existe o interesse dos organizadores na inserção das mulheres na brincadeira. Antigamente os trajes dos papangus eram confeccionados com roupas velhas e rasgadas, sacos de farinha e surrão de palha, os brincantes também usavam máscaras.

Neste tempo eles faziam um máscara feita de papelão, aquele papelão bem grosso, e depois pintavam. Eles cortavam as caixas de papelão e faziam (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

Do passado, o ex-brincante lembra da participação das mulheres na brincadeira a partir de um episódio ocorrido na comunidade do Córrego, localizada no entorno da comunidade Quilombola do Cumbe.

Um dia quando chegamos ao Córrego tinham duas mulheres vestidas de papangu. Quando elas viram aquele monte de papangu, meteram a carreira [correram rapidamente] para casa. Isso aconteceu em um campo de futebol que tinha lá. Elas eram papangus fêmeas. E nós passamos o resto do dia lá, brincando até à noite. Viemos embora quando já estava escuro” (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

A despeito do relato acima que trata da participação emblemática das mulheres na brincadeira, um dos responsáveis pela organização e difusão destas, colocou:

ano que vem as mulheres também participarão, todas as mulheres quilombolas da comunidade (M.C., em conversa no dia 17 de setembro de 2017).

A figura 11 mostra os brincantes de papangus da comunidade.

Figura 11 – Brincantes de Papangus



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2016)

O Sr. M.C., organizador da brincadeira dos papangus, demonstra um sentimento de desconforto em relação à divisão da comunidade - entre os atores sociais quilombolas e aqueles que não reconhecem a identidade quilombola - que resultou na disputa pela gerência do museu comunitário e no domínio da agenda que contará a história da comunidade, como mencionado anteriormente. Logo, é possível sugerir que os conflitos socioambientais e identitários contribuíram no sentido de fragilizar a participação da comunidade nas festividades do carnaval.

Outra prática corporal encontrada foi a contradança que acontecia nas festividades de carnaval, especificamente nos dias de domingo, segunda-feira e terça-feira. O Sr. E.S. recordou a animação do “bloco dos marinheiros”. Sobre a origem da contradança, ele contou quem foi o precursor do bloco no Cumbe.

[...] foi o Senhor Luís Barros. Ele trouxe o bloco para o Cumbe. Mas ele morava lá na Canavieira. Nós ensaiávamos todos os anos. Eu, meu pai, o finado Edimizinho. Depois que o chefe morreu, os filhos ainda se interessaram, e o finado Airton também. Todos os filhos dele brincavam carnaval (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Na família do meu interlocutor, ele seria o único brincante.

Na minha família só eu brincava. Meu pai só tinha dois filhos, eu e o Zé (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Durante a apresentação do bloco dos marinheiros, os brincantes saíam pelas ruas e entravam nas casas dos moradores da comunidade. Ademais, eles se apresentavam em localidades circunvizinhas, quais sejam, nas comunidades do Córrego, da Canavieira e do Gurguri.

Eram três dias de animação: domingo, segunda-feira e terça-feira. Nós fazíamos o bloco aqui. Depois íamos ao Fortim e Córrego. Também íamos ao Gurguri [...] (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Entretanto, o público maior se reunia na comunidade.

O meu pai tocava nesse carnaval. Ele tocava um folezinho. Naquele tempo não tinha sanfona. Chamavam de harmônica. Nós começávamos daqui. O bloco saía daqui. E era aquela ruma medonha, era muita gente. Nesse tempo, aqui no Cumbe tinha pouca gente, mas aparecia gente de todo canto. Nesse tempo aqui não tinha casa. Nem eu morava aqui. Eu morava em outro lugar e vinha ensaiar aqui (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

O bloco dos marinheiros era formado apenas por homens que se apresentavam em dois cordões: o azul e o encarnado. Havia o chefe, que orientava a movimentação dos brincantes, e os músicos. Os marinheiros usavam cacetes durante as apresentações.

Só os homens participavam. Eram dezesseis ou às vezes até mais. Nós usávamos um cacete. Era um cacete de podar. Nós íamos ao morro tirar. Quem tocava mesmo era o chefe (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Os brincantes saíam às ruas trajados de roupas de seda, usando uma boina de marinheiro com os cacetes nas mãos. Dos trajes usados pelos brincantes, é sabido que:

Antigamente, tinham uns panos chamados de laquê, que é uma seda. E o bloco tinha um cordão azul e outro encarnado. [...] A roupa era azul e encarnada. Todos usavam um boné de marinheiro (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Os tecidos para confecção dos trajes usados pelos brincantes eram comprados no município de Fortim e produzidos por uma mulher chamada de Anália Gonzaga, como revela o meu interlocutor, a seguir:

Nós comprávamos a nossa roupa em Fortim. A Anália Gonzaga era quem fazia todos os trajes e as boinas de marinho. Ela era mulher do Antônio Gonzaga. Nós comprávamos os panos bem cedo, para fazer os trajes (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Durante a apresentação da contradança não havia canto e a animação ficava por conta do som dos instrumentos, da dança e do toque dos cacetes.

Não tinha canto. Era só dançando e tocando os cacetes. Todo o tempo tocando os cacetes dentro do cordão. E quando nós chegávamos às casas, menina, era

gente. Tinha casa que estava cheia de gente e nós entrávamos (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

No que diz respeito aos passos realizados durante a apresentação, destaco que:

Tinha um que nos cruzávamos os lenços por cima e voltávamos para o mesmo lugar. Outros se deslocavam por baixo enquanto outros ficava em pé movimentando os lenços e nós íamos por baixo. Quando o último chegava lá na ponta, os outros iam por baixo (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Quanto aos instrumentos usados e quem os tocava?

O papai tocava fole - o fole era grande. O Luís da Beirada tocava violão. E outro tocava pandeiro. Esses eram os instrumentos. E nós tocando os cacetes. Dentro de casa o barulho era alto, chega estrondava. Era muita gente, oito em casa cordão e ainda tinha os mestres que ficavam na frente. Nós fazíamos curvas. Eles guiavam o movimento dos cordões. E os cordões saíam por dentro. Nós fazíamos a meia lua pelo meio do terreiro e quando nós chegávamos nas casas nós fazíamos novamente e depois os cordões entravam. Era animado demais o carnaval aqui no Cumbe. Eu gostava demais (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Também lembra a evolução das apresentações. De forma que,

Quando nós estávamos dentro das casas, nós brincávamos. Eles sentavam, tocavam os instrumentos e nós tocávamos os cacetes nos cordões. Tinha o movimento com os cacetes, a parte dos lenços e a parte das fitas. Tinha um pau bem grande Também tinha uma pessoa para ir na frente do bloco segurando uma bandeira bem grande. Os meninos seguravam o pau das fitas (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

No que concernia à participação da comunidade nos festejos de carnaval:

Tinha muita gente que tinha interesse em participar e pedia ao Senhor Luís Barros. Quando ele era vivo era muito animado. Todos os anos nós fazíamos carnaval. Nós também ensaiamos na casa do Senhor Chiquinho da Mariquinha, o avô de Márcio. Nós também fomos ensaiar em uma casa medonha, ela era grande e foi feita no tempo dos escravos. Foi feita por eles. Teve escravo enterrado nessa casa que ficava perto do morro. Era uma casa grande que lá no Recanto. Você pode ir lá que ainda tem os tijolos. Uma casa medonha. A mesa que tinha lá para colocar comida para o dançador era grande. E nas casas onde chegávamos era uma fartura medonha, era bolo, café, batata, macaxeira. Era uma fartura medonha. Por isso um monte de menino corria atrás do cordão para comer com a gente (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Conflitos pessoas determinaram o encerramento do bloco dos marinheiros, segundo o relato a seguir.

[...] Um dia nós estávamos ensaiando e quem estava nos ensinando era o finado Airton, filho do Luís Barros. Nós começávamos os ensaios dois meses antes do carnaval. Nós ensaiávamos todas as noites. E teve uma briga, um deu

uma pancada de cacete na cabeça do Antônio. Lascou a cabeça dele [...]. E desse dia em diante, nós não apresentamos mais. Encerramos os ensaios e nunca mais apresentamos. E nunca mais teve carnaval aqui no Cumbe (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Por último, tenta lembrar da data de encerramento das apresentações do bloco em tela que coincide com o fim dos festejos de carnaval na comunidade. Também relembra o apreço que os atores sociais da comunidade tinham pelo bloco que encerrava as apresentações no lugar que hoje corresponde à frente da sua casa.

Está com uns vinte anos que nós não fazemos mais. Nós éramos novos. Quando encerrou, eu tinha no máximo vinte anos. Faz mais de 40 anos. Mas quando era tempo de carnaval aqui no Cumbe, era animado. Nós fazíamos a animação. Quando nós íamos para outro lugar, o Cumbe ficava um buraco. Mas quando dava 6h que nós íamos chegando ali na frente, era gente que só bicho. Onde nós ensaiávamos, nós encerrávamos o carnaval (E.S., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

A *contradança* era apresentada pelos homens da comunidade no “bloco dos marinheiros”. Esta prática corporal envolvia a dança e o toque dos cacetes e era apresentada no domingo, na segunda-feira e na terça-feira de carnaval quando o “bloco dos marinheiros” saía pelas ruas e adentrava as casas da comunidade.

Hoje as festas de carnaval são organizadas pela Associação Quilombola do Cumbe e envolvem as práticas tradicionais, quais sejam: os blocos carnavalescos e os papangus. Tais práticas foram ressignificadas e passaram a fazer parte do calendário festivo comunitário.

Antigamente, os nossos antepassados faziam os blocos. Se vestiam de papangu. Toda vida eles fizeram essa festa. E nós quisemos resgatar. Lógico que não da mesma forma como eles faziam. Mas nós quisemos resgatar com as crianças, com os jovens, os mais velhos, da gente sair na estrada do Cumbe se mostrando, se divertindo, fantasiados. Porque antigamente era tradicional os papagus aqui, então nas festas tem muita gente fantasia de papangu (L. S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

O histórico cultural carnavalesco da comunidade seria um aspecto importante no sentido de ressignificar os blocos de rua e de relacioná-los à identidade negra-quilombola. Com base neste suposto, foi criado um bloco com o intuito de dar visibilidade à questão quilombola. Assim,

O bloco dos carambolas também deu certo. Nós saímos nas ruas principais, onde tem o povoado dos quilombolas. Saímos da rua do Ronaldo, porque lá tem um quilombo, e vamos até a outra rua que tem outro quilombo e volta até aqui em baixo. Tem muita gente quilombola (L. S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

A origem dos *presépios* está atrelada a história da família da G.S., que foi a pioneira na montagem das encenações desta prática corporal que era apresentada no final do ano. Os presépios estão presentes na memória dos mais velhos.

Quando estive na casa da família G.S., ainda no início do trabalho de campo para aplicar uma entrevista com a Sra. I.G., uma das brincantes mais antigas, vista na figura 12, percebi que ela ficou muito constrangida. Naquele instante, ela demonstrou gestualmente o seu descontentamento. Com o intuito de se desvencilhar da situação, com muita gentileza, ofereceu-me uma xícara de café e me disse apenas que os presépios foram uma tradição desenvolvida na comunidade por sua mãe. Em um segundo momento, a Sra. I.G. passou a me ver como uma pessoa mais próxima devido a minha presença costumeira na comunidade.

A minha mãe aprendeu os presépios com a vovó. Era só mulher. A parte que o homem se apresentava junto com a mulher, ela se vestia de homem. Ela fazia um bigode com o sujo das panelas (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Figura 12 – Ex-brincante dos Presépios



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2016)

Diferente da contradança, nos presépios o protagonismo é exercido pelas mulheres. Na segunda geração da família da Sra. Beatriz, esta contava com a ajuda de sua filha Soledad. Já na terceira geração das mulheres da família, a construção dos presépios ficava sob a liderança de sua filha Nazaré, como mostra o relato:

Nós dançávamos o presépio. Esse presépio quem fez foi a mamãe com uma irmã minha, a Soledad. Elas fizeram esses presépios e nós apresentávamos. Nós ensaiávamos todo sábado para as apresentações [...]. Quem apresentava

era a Soledad minha irmã e depois a Nazaré” (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

A Sra. Beatriz, segunda mulher pioneira na apresentação dos presépios e sucessora de sua mãe, perdera 7 filhos. Segundo a crença popular de sua época, a mãe que perdeu esse número de filhos, possuía um coro no céu.

A minha mãe teve 20 filhos. Morreram 7 sete filhos. Nesse tempo, diziam que a mãe que tinha sete filhos mortos era um coro. Então eles diziam: Beatriz tem um coro no céu, que eram os sete filhos dela (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Como narrou a minha interlocutora, a morte de uma de suas irmãs levou ao fim da montagem e da apresentação dos presépios.

Esses presépios eram bons. Nesse tempo, nós tiramos licença para apresentar. Mas morreu uma irmãzinha minha. Por isso, nós nem chegamos a nos apresentar. Mas era muito bom e dava muita gente. O pessoal achava muito bonito (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Ela disse ainda:

Essa minha irmã morreu no tempo da inauguração dos presépios. Morreu de paralisia, foi para a garganta. Naquele tempo, ninguém sabia o que era isso. Daí em diante, ninguém se apresentou mais”. Contudo ela não soube informar com precisão o período em que ocorreu o fim dos presépios. “Isso está com muito tempo, porque quando ela morreu iria fazer 3 anos de idade. Todos os anos nós nos apresentávamos. Mas, depois desse ano, mamãe não quis mais (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Na terceira geração da família, as apresentações dos presépios eram organizadas pela Sra. Nazaré, irmã da Sra. Isabel. Com a mudança da Sra. Nazaré para outra comunidade, as apresentações dos presépios foram encerradas, como é exibido na fala, a saber:

Depois da minha mãe, a minha irmã Nazaré tomou conta do presépio. Ela também levava o presépio para se apresentar fora. Eles se apresentaram no Córrego [comunidade]. Nós íamos onde éramos convidados. Mas não cobrávamos nada. Nós ensaiávamos e apresentávamos no final do ano. Era muito bonito. Depois que a Nazaré foi embora do Cumbe, ninguém apresentou mais. Ela ainda tinha os trajes todos guardados (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

A Sra. Isabel tornou a memorar trechos - ou partes - das apresentações, como é notório na fala subsequente.

Eram seis pessoas em um cordão e seis em outro. Tinha mestre e contramestre. Tinha a florista. Tinha o bebo. Tinha uma parte da Maria e do José. Tinha muita parte bonita. Foi a mamãe foi que nos ensinou [...]. Esses presépios tinham muitas partes. Tinha a parte da sambista, da baiana, da florista, da dançarina. Tinha as partes das índias (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

A respeito de sua participação nos presépios, exclamou o seguinte:

Eu dançava a sambista [...]. Também dançava a parte da Maria e do José (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Quanto à participação da comunidade:

O pessoal gostava muito [...]. Quem dançava mais eram as crianças. Mas a baiana era uma mocinha. Nesse tempo, quem fazia os presépios eram aquelas crianças mais maiorzinhas. Todas eram do Cumbe (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Relativamente às roupas, ressaltou que:

Tinham uns trajes bem bonitos. [...] As roupas eram saias compridas cheias de babadinhos e aquelas blusinhas, com aqueles chapeuzinhos na cabeça [...]. O bebo vestia uma roupa velha rasgada. Na parte do José e da Maria tinha um rapazinho bem prontozinho (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

A respeito da música, ela descreveu brevemente:

E as músicas, nós cantávamos. Era muita música. Uma parte era os dois cordões e depois um só. Era todo tempo assim. Tinham umas dez partes do cordão. Era muito desenvolvido o presépio. Só faltava não terminar. Era muito mais de uma hora. Era muita música que a mamãe ensinava a gente (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Também revelou qual a música inicial dos presépios, a saber:

A primeira música quando ia começar o presépio era:  
Boa noite a todos, a nossa chegada  
Sendo nós pastoras, viva a nossa entrada  
Sendo nós pastoras, que vêm do oriente  
Estrela do norte, és preluzente  
Boa noite a todos, é nossa partida  
Sendo nós pastoras, todas são queridas  
(I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

Depois da parte inicial, a sequência era a seguinte:

Depois vinha uma parte que a criança cantava:  
Chegou branca de neve alegre nosso coração, por isso ela é nossa rainha e [...] não ser besta não  
Ela anda nos estudos desde pequeninha, deste tamanho e saí daqui pequenina.  
Em seguida vinha outro cordão:  
Navio quando passa todo embandeirado, vivas as pastorinhas do cordão encarnado.  
Estrela do norte cruzeiro do sul, viva as pastorinhas do cordão azul.  
(I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

Então vinha a parte da pimentinha, que era uma menina vestida de vermelho. Ela cantava:

Vim aqui senhores meu, bonitinha o meu nome eu já lhe disse.

Eu me chamo pimentinha de abafar para não haver chuchu.  
Dá vontade de chorar.  
Numa festa de casório, cheia de acasalamento, só menti.  
Porém como eu sou gaiata para não haver chuchu.  
Ela tinha um prato com as pimentas dentro e dizia:  
Passei o dedo no meu prato... pimenta para chuchu.  
(I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Lembrou que depois vinham os dois cordões de uma vez. Eles cantavam juntos. E passou a narrar outra parte, que corresponde ao personagem do bêbado o qual dialogava com uma moça.

Na parte do bebo. Era a mocinha e o bebo e ele colocava ela d'baixo do braço.  
Ele cantava assim:  
Eu sou louco pela brincadeira  
Tudo que eu digo, tudo isso eu faço  
Ando na praça bebendo cachaça com a garrafa d'baixo do braço.  
E a moça respondia para ele:  
Menino, meu amor, eu vivo como uma flor  
Sofro tanto por lhe vê assim penando  
Pouco a pouco o nosso amor vai se acabando  
Ele é bonito e [...] está na cocaína.  
Logo ele respondia:  
Ontem à tarde eu escutei dizer que ia ter uma brincadeira aqui  
Mas eu estava um pouco enchulhado  
Não me achava com coragem de vir.  
(I. G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Depois do bêbado e da moça, relembra a próxima para parte:

Depois vem outro cordão:  
Boa noite meus senhores  
Recebe essas florzinhas  
Lembranças das pastorinhas que brincam nesse jardim.  
Cantas cantas flores mimosas  
Cantas como lembrança  
O mimo existe e sempre viva a esperança.  
Eu vivo na casinha do pastor cantando o seu hino santo.  
Os cordões vêm.  
(I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2010)

Então chegou na parte da sambista, qual seja

Depois lá vem a sambista:  
Boa noite meus senhores que a sambista já chegou.  
A sambista da Bahia  
A sambista é coisa boa  
Cantando e dançando com muita alegria.  
Eu sou sambista da Bahia.  
Os rapazes quando me veem ficam olhando assim para mim  
Dizendo meu bem machuca, machuca assim para mim  
Aí ela requebrava e colocava a mão na cintura.  
(I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Em outra da parte do cordão, a Sra. I.G. descreveu as falas/os cantos. Ela ressaltou ainda que, “era muita parte, minha irmã da Minh’ alma”.

E vinha outro cordão:  
Vamos ao campo pastora bela  
Vamos ver as flores de vencer capela.  
[...] mais de uma vez  
Vamos ver as frutas  
Se elas estão de vez  
Alguns jasmims e algumas rosas  
Botão de frutas, buque de rosas.  
As lindas flores do meu jardim  
Eu ofereço a aquele rapaizinho.  
Receba a flores e me dê o meu dinheiro  
Que viemos avexadas e voltamos ligeiro  
Ela vinha com um cesto cheiro de flor e entregavam a aquele rapaizinho. E ele recebia e dava um trocadinho.  
(I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Posteriormente, relatou a parte da cigana, segundo o exposto na sequência.

E vinha a ciganada.  
Ela aparece no meio do pessoal com um pratinho na mão.  
Cada um encostava o prato e diziam:  
Cigana do Egito que vem em Belém  
Adorar um dos meninos  
Adorar o doce bem  
Me dê uma esmola pelo amor de Deus  
Que não é para mim  
É para o menino Deus.  
(I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

A Sra. I.G. lembrou que as pessoas colocavam um trocado dentro do prato da cigana. Com isso, ela dizia:

A gente tinha uns laços de fita e colocava no bolsinho de cada um. Era o dinheiro que nós arrumávamos. E eles davam aquele trocadinho para nós no prato (I. G., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

No que toca às roupas usadas na apresentação, discorreu que:

Nesse tempo, mamãe era costureira. Então ela juntava muito retalho. Nesse tempo, papai trabalhava em um navio. Meu pai recebia. Nesse tempo, a gente só usava roupa de chita, porque nós não podíamos usar uma roupa boa. E aqueles tamanquinhos de pau. Mamãe era quem comprava as nossas roupinhas. E as outras crianças, as mães davam um jeito. Cada mãe fazia (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

Da parte da morte da personagem “contramestre”, cujo nome é Açucena. A cena inclui o homem que mata a contramestre e um policial.

Tem a parte da morte da contramestre:  
Chega uma moça [...]. E vai o homem com uma faquinha na mão e mata ela.

Ela fica morta na cadeira  
Depois vem os dois cordões chorando.  
E chegam os dois cordões e fica rodeando ela e cantam:  
Choremos mana, choremos  
Porque a contramestre morreu  
Enquanto ela foi viva  
A professora não venceu  
Em seguida, chega um policial e prende o homem que a matou.  
E o personagem policial canta:  
Estais preso, estais preso  
Com um laço nas mãos  
Cometeste um crime em teu coração  
E o preso então responde:  
Meu Deus quando eu mantei a Açucena  
Eu não estava em meu sentido  
Perdoa-me, Açucena  
Pelo caso acontecido  
Depois ele continua:  
Levanta minha Açucena, vem vê a luz do dia  
Quem morre por Jesus, vive por Maria  
E logo a Açucena se levanta. É muito bonita essa parte (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

A Sra. I.G. explicou que a contramestre tem papel de destaque na disposição do cordão:

A contramestre vai na frente do cordão e é a mais alta. E a menor fica no fim do cordão, é a última. Era como o desenho de serrinha [a forma de organização]. Era a contramestre e um cordão todo azul e o outro todo vermelho (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2010).

Ela também narrou como acontecia a parte da dançarina:

A dançarina começava assim:  
Sou dançarina do samba trazendo a felicidade  
Com o coração cheio de maldade  
Levando esse sentimento  
Como eu poderei viver  
Sozinha e nada mais  
Tem dois corações iguais  
E é difícil esquecer  
Tem flauta e cavaquinho  
Tem pandeiro e violão  
Nessa noite festeira  
Eu sozinha nesse palco  
Para fazer a marcação  
Sou dançarina do samba  
Vou deixar como lembrança  
O meu lindo samba canção (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Igualmente, narrou a parte da personagem nomeada de baiana.

Eu vim ver essa baiana  
Que aqui ela não estava  
Ninguém esperava  
Quando ela apareceu

Venho da Bahia  
Toda alegre e toda faceira  
Botando as mãos nas cadeiras  
Sou baiana de verdade  
Um rapaz lá da cidade  
Veio olhar como eu dançava  
Com esta saia amarela.  
E o rapaz falava:  
Todo mundo pode crê  
Se Jesus não me socorrer  
Eu vou enlouquecer por ela.  
E a Baiana se despedia:  
Boa noite, meus senhores  
Que já vou me retirando  
O navio está no porto  
E [...] vem chegando  
Faz um jeito tão bonito  
Samba pobre, samba rico  
Samba a mulher do doutor.  
(I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

A Sra. I.G. tornou a dizer que eram muitas partes. Por isso, havia noites em que não conseguiam ensaiar o presépio por inteiro. Ela revela a parte da cena do personagem chamado de *rapazinho*, que se apresentava “todo prontinho” - bem arrumado.

Um rapaz sozinho e canta:  
Boa noite, senhores  
Sou rapaz sozinho...  
Eu moro na zona e vim hoje brincar  
Eu moro na zona  
Mas também no Ribeiro em frente aos coqueiros  
Não vá chorar  
Não chore, meu amor  
Não se lastime  
Porque aqui nessa zona tem um moreninho  
Quem mora na sociedade com capacidade eu sou gentil. (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Por último, a Sra. I.G. narrou a cena da personagem senhora velha que contracenava com o filho. Contou como era o figurino desta personagem.

É uma velhinha e um velhinho e canta.  
A velhinha começava:  
Só gosto do pirão bem mole  
Bem mexido na gordura  
Sou velha  
Não tenho mais dente  
Mas só gosto de carne dura  
Pirão bem mole  
Pirão bem mole  
Pirão bem mole para nós jantar  
Pirão bem mole  
Pirão bem mole

Carne do peito para nós jantar.  
E o filho respondia assim:  
Mamãe, pega o cacimbo e o rosário e vai rezar  
A senhora não tem mais dente e ainda fala em se casar.  
Depois a velhinha falava:  
Ô filho amaldiçoado  
Eu não lhe boto mais a benção.  
E o filho responde novamente:  
Mamãe, não diga isso  
Como dói o meu coração (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Por último, falou do gosto de sua neta pelas músicas dos presépios, especificamente pela estrofe do “pirão mole” que correspondia a parte da velha.

Tinha o pirão bem mole. Minha neta não pode escutar que ela empurra o pau a dançar. Ela me pede para cantar e nós levamos o tambor para o terreiro e ela empurra o pau a dançar. Um dia nós fomos para o fundo da cozinha. Era a mãe dela batendo, ela dançando e eu cantando (I.G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

O fato de a Sra. I.G. ainda dialogar com a sua filha e a sua neta mostra que os presépios permanecem como uma história das mulheres da família. Este argumento pode ser ratificado quando ela relembra o papel de sua mãe e de sua avó como uma maneira de tornar vivos os ensinamentos aprendidos. Assim como, justifica o fato de não ter repassado aos seus filhos o conhecimento que herdou das suas matriarcas pelas razões evidenciadas anteriormente.

Era muito bonita essa [a parte da velhinha]. A mamãe da mamãe fazia. Ela brincava nos presépios da mãe dela. Todas as partes que lhe contei foi a minha mãe que me ensinou. Ela ensinou o presépio todinho para nós e a minha irmã Soledad tomou de conta. E ela passava o dia todo nos ensinando que era para nós aprendermos. Eu não ensinei aos meus filhos, porque ninguém fez mais, não teve mais presépio. E a minha irmã Nazaré fazia, mas foi embora. Nós ensaiávamos em um alpendre grande (I. G., relato gravado em 13 de outubro de 2017).

Os presépios constituem uma encenação teatral composta por dança em pares, apresentações solo e música. Estas encenações merecem um estudo mais aprofundado das suas constituições para a compreensão de como foram construídas – cenários, vestimentas, músicas, fala dos atores, organização, sequências coreográficas, influências étnicas e religiosas.

#### 4.1.3. A caminhada, a musculação e a zumba

Durante as viagens ao Cumbe, ao dirigir-me à sede da Associação Quilombola do Cumbe ou ao transitar pelas ruas no período da manhã, não raro me deparava com mulheres jovens trajadas de roupas de ginástica. Aos finais de tarde de um grupo de mulheres ocupavam

o pátio da no pátio da igreja matriz para realizarem a caminhada, como mostro no trecho abaixo. A figura 13 consiste em um registro do pátio da igreja citada.

Ao deixar a casa do Sr. J.C., observei quatro mulheres que caminhavam em um trajeto cíclico no pátio da igreja matriz. Neste momento, já era possível ver o pôr-do-sol. Elas estavam vestidas com roupas de ginástica, usavam tênis e meia. A Sra. E.J. explicou que a caminhada era uma prática costumeira na comunidade nos períodos da manhã e tarde (Notas de campo, 11 de janeiro de 20).

Figura 13 – Pátio da Igreja Matriz



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2016)

Certa vez, chamou-me a atenção uma mulher que parecia ter saído de uma aula de ginástica e carregava um galo em seus braços. Estas observações me levaram a questionar os meus interlocutores quanto à existência das práticas corporais ginástica e dança na comunidade. Diante da confirmação das evidências, busquei dialogar com os atores sociais participantes, na *décima sexta viagem ao Cumbe* (16 de outubro de 2017). Quanto à prática da ginástica, faço o seguinte destaque:

Ao chegar ao pátio da igreja, deparei-me novamente com as mulheres caminhando em dupla ou trio, conforme a sua faixa etária de idade. Elas pareciam formar um grupo das senhoras com menos de 50 anos e outro das senhoras com 50 anos ou mais. Naquele momento, optei por acompanhar duas senhoras que caminhavam com menor intensidade, que se encaixavam no segundo grupo, porquanto costumeiramente se deduz que os atores sociais mais jovens tenham melhores condições físicas. Depois de algum tempo, estávamos eu e uma delas conversando

sobre o que a levou a prática da caminhada. Ela me contou que tinha 55 anos de idade e era uma marisqueira aposentada, diagnosticada com hipertensão e diabetes, além de apresentar mobilidade reduzida. Em razão do quadro de doença, o médico orientou-a praticar caminhada todos os dias (16 de outubro de 2017).

Além das recomendações médicas, o estímulo das amigas foi essencial para que a senhora mencionada começasse a fazer caminhadas. Foi exatamente o que nos informou uma amiga, de suas amigas, mais adiante:

Aquela mulher alta esteve tão doente. Se ela não começasse a caminhar, tinha ficado parálitica. O médico disse a ela para fazer. Nós caminhamos mais devagar por causa dela. Todos os dias, eu passo e a levo. Se ela não tivesse ido caminhar, hoje ela estava parálitica. Estaria o tempo todo dentro de casa. E antes ela só andava ruim, adoecida (M.C., relato gravado em 16 de outubro de 2017).

Ao término da caminhada, pedi para me reunir com o grupo composto por seis mulheres. Estas disseram que não teriam muito tempo para conversar, pois precisavam retornar para casa com brevidade. Em face disto, solicitei uma descrição resumida do perfil das praticantes da caminhada. Elas responderam que a maioria delas passou a praticar caminhada por orientação médica e têm idades variando entre 35 e 65 anos. Elas disseram ainda que há mulheres que caminham nas dunas. Ademais, salientaram que a caminhada acontece diariamente e tem duração de 30 a 60 minutos. Uma delas ressaltou:

Faz cinco anos que eu pratico. Comecei após passar por uma cirurgia em 2012. Depois eu retornei ao médico, porque eu estava me sentindo muito doente e ele me disse que era para eu caminhar. Comecei a caminhar após 5 meses da cirurgia. O médico me recomendou caminhar todos os dias. E quando eu passava pelas casas, levava as outras. Elas começaram a caminhada na igreja por minha causa. Eu chamava elas para irem comigo: vamos fazer caminhada! Até as minhas irmãs que não iam no início, começaram. As minhas amigas também. Tem dia que se eu não for, não vai ninguém (M.C., relato gravado em 16 de outubro de 2017).

Ao dialogar com o grupo de mulheres, fui informada sobre a existência de uma academia de ginástica na comunidade. Neste momento, pensei o seguinte: onde poderia existir uma academia de ginástica na Comunidade Quilombola do Cumbe? Haveria espaço adequado para a implementação de uma academia de ginástica na comunidade? O que significaria para os atores sociais desta comunidade disporem de uma academia de ginástica? Eu estava diante de duas práticas corporais que a princípio não eram comuns ao meio rural.

Diante das indagações suscitadas, conversei com uma das primeiras praticantes de musculação na academia. Ainda, acompanhei a prática de um grupo de cinco mulheres que

começaram a frequentar a academia recentemente. Elas tinham entre 29 e 65 anos de idade. Eram todas da mesma família – a mãe, a filha, as sobrinhas e a esposa de um sobrinho.

A Sra. M.C. narrou que seu filho estava insatisfeito com a sua estética corporal e por isso construiu a “Pele e Ossos” no quintal da casa da família, em 2015.

A academia se chama “Pele e Ossos”, porque o A.C é bem magrinho. Esse cabo de vassoura aqui é mais grosso do que ele. Agora que ele está engrossando (D.F., relato gravado em 15 de outubro de 2017).

O Sr. A.C. recebeu doações dos amigos e ajuda financeira dos praticantes de musculação da comunidade. Assim, inicialmente, ele passou a praticar musculação apenas com os seus amigos.

Eles compraram o material. O meu filho também ganhou umas máquinas e uns pesos de um amigo. Essa aqui, por exemplo, fomos nós que ganhamos. Essa aqui foi danificada, mas nós continuamos a usá-la. Aos poucos nós vamos arrumando e vamos comprando as máquinas que faltam (M.C., relato gravado em 16 de outubro de 2017).

A Sra. D.F. frequenta a academia há três anos e acompanhou todo o processo de viabilização do espaço e dos materiais. Ela reafirma a versão da tia no que toca a criação dessa academia. Seu primo idealizou o espaço e fabricou parte dos implementos de musculação a partir de material alternativo como cimento e madeira.

Quem teve a ideia foi o meu primo, o A.C.. Ele construiu aquela academia improvisada. Eu acho que começou em 2013-2014 e estamos lá até hoje [...]. Ele mesmo fez os pesos. Tem alguns materiais que ele fez artesanalmente. Ele constrói com cimento. Ele pega esses baldes de manteiga, coloca o cimento e a madeira dentro e depois põe para secar. É assim que ele constrói os alteres (D.F., relato gravado em 15 de outubro de 2017).

Data de pouco tempo a iniciativa de uma contribuição financeira simbólica dos participantes para manter essa academia. No que tange à organização dos equipamentos e manutenção da academia para atender, sobretudo, à família da Sra. M.C., ainda que outros atores sociais da comunidade sejam beneficiados, ressalto que:

As máquinas ficam sempre no mesmo lugar e agora nós estamos comprando material para acimentar o chão e organizar um pouco mais. Isso será no próximo mês [...]. Nós fazemos para as pessoas da família e os amigos. Tem pouca gente de fora. É mais a família, nós mantemos mais para as pessoas da família (M.C., relato gravado em 16 de outubro de 2017).

Em relação à participação da comunidade, a Sra. D.F. frisou o seguinte:

Pela manhã e à tarde tem entre 15 e 25 pessoas. Três vezes por semana. Durante a tarde são os meninos e à noite são as meninas. Pela manhã, às vezes

só eu. Cedo da manhã não tem ninguém [...]. Há mais mulheres do que homens. Eu comecei a fazer musculação aqui no Cumbe. Eu estou desde o início. Eu sou a primeira. Depois elas começaram a dizer que queriam malhar comigo [...]. E todas foram e me perguntavam: com é isso? E eu explicava. Eu passava para elas, porque eu já sabia. Depois elas aprenderam e foram passando para as outras (D.F., relato gravado em 15 de outubro de 2017).

Por sua vez, a Sra. M.C. mencionou o nome de dois participantes mais antigas que influenciaram a decisão das mulheres pela prática da musculação: O Jefão e a Dandina.

Aqui à tarde tem muita mulher: umas seis ou mais. Tem homem também. Um deles tem bundona e pernona. Ele é um dos primeiros participantes. Tem o Jefão. Tem a Dandina que malha todo dia (M.C., relato gravado em 16 de outubro de 2017).

Ademais, duas participantes de musculação iniciantes declararam que:

Tem uns quatro ou cinco meses que nós mulheres começamos a vir para não ficarmos paradas. No turno da tarde, há duas turmas (A. R. relato gravado em 16 de outubro de 2017).

Como acontece a prática da musculação?

Nós temos internet no celular. Por isso, tudo fica mais fácil. Nós baixamos os vídeos e fazemos o exercício correto. Nós buscamos vídeos que ensinem a fazer o exercício corretamente. As meninas assistem aos vídeos em casa e depois passam umas para as outras. Há um compartilhamento, assim todas aprendem (D.F., relato gravado em 15 de outubro de 2017).

Durante o treino as mulheres mais jovens conversavam e buscavam vídeos de exercícios de musculação disponíveis no *site youtube*, com o auxílio de um aparelho celular com acesso à *internet*. A Sr. B.M. explicou como ocorre a seleção dos exercícios:

Nós pesquisamos pela internet series de exercícios, no *youtube*. Um exemplo: segunda malhamos a frente da perna. Então buscamos no *youtube* exercícios para perna (B.M., relato gravado em 15 de outubro de 2017).

O treinamento é organizado ao longo da semana de modo que, se

Hoje nós quisemos malhar bumbum, nós buscamos na *internet* exercícios para o bumbum. Lá já aparece tudo. Assim nós vamos, fazemos seguindo as orientações do vídeo. E, como nós já sabemos como o exercício deve ser realizado, já fazemos naturalmente. Mas não podemos fazer sempre o mesmo exercício, por isso nós malhamos fazendo coisas diferentes, pois sabemos que assim dará certo. No mais, um corrige o outro (D.F., relato gravado em 15 de outubro de 2017).

Enquanto pedalava na bicicleta ergométrica, a Sra. M.C. descreveu o processo de adaptação corporal à prática da musculação.

No começo, nós sentíamos a perna doer. Mas hoje não sentimos mais nada. Mas isso acontece durante um dia ou dois. Depois não sentimos mais nada.

Não é dor de incomodar. É só aquela dorzinha enjoada, meio cansada. Mas isso foi no começo. Agora não sentimos mais nada. Nós fazemos exercícios mais de uma hora aqui e não sentimos mais nada (M.C., relato gravado em 16 de outubro de 2017).

A saúde se configura como o principal objetivo da prática da caminhada para as mulheres jovens e idosas. Uma delas me relatou seu quadro de doença e ausência de bem-estar físico antes de iniciar a prática da musculação. Outra mais jovem reconheceu a influência dos discursos presentes no cenário da academia quanto à estética corporal.

[...] Eu vinha da casa da minha mãe me acabando de enxaqueca até chegar em casa. Hoje eu não sinto mais uma dor na unha. Acho que meu corpo acostumou (M.C., relato gravado em 16 de outubro de 2017).

[...] foi a saúde, pois antes de vir para cá eu sentia muitas dores. Eu tinha infecção urina e hoje eu não sinto mais nada. Depois que eu vim para cá, melhorei 100%. As pessoas dizem que é por causa do corpo. Mas realmente, quem é que não quer ter um corpo definido, bonito? Mas o que vale para mim é a saúde (A.R., relato gravado em 16 de outubro de 2017).

Os participantes mais jovens também realizam corridas matinais. Eles objetivam adquirir uma boa forma física, embora falem em sentimentos positivos em relação à qualidade de vida propiciados pela prática da musculação.

Todos os dias nós temos a missão de malhar, de cuidar do nosso corpo. Então uma galera se reúne para malhar: perna e bumbum. Também fazemos abdominal e outros exercícios para a panturrilha. [...]. Nós ainda corremos no campo de futebol às 5h da manhã. Tudo isso para ficarmos *fitness*, para ficarmos de bem com a vida. Não é para ficar uma dançarina de banda de forró. Mas é para ficar legal, sem explodir, só manter a forma mesmo (D.F., relato gravado em 15 de outubro de 2017).

No transcorrer da *sétima viagem ao Cumbe*, deparei-me com a dança. Especificamente com a Zumba que envolvia mulheres, homens e crianças. Estes atores sociais estavam reunidos na sede da Associação Quilombola do Cumbe, no dia 01 de novembro de 2017. Organizados em fileiras em frente a um aparelho de TV ligado a uma caixa de som, eles dançaram Zumba por meio da repetição de uma coreografia apresentada no vídeo. Inicialmente, chamou-me a atenção a habilidade demonstrada na execução da coreografia embora as músicas e os comandos proferidos no vídeo fossem em língua inglesa. Esta mídia parecia familiar ao grupo. Posteriormente, dialoguei com a Sra. L.S., liderança comunitária que organizava as aulas de Zumba. Perguntei-lhe sobre quando o grupo começou a se reunir para realizar esta prática corporal e com quais objetivos.

[...] em 2014 ou 2015 nós sentimos vontade de fazer algo, de nos divertir, de dançar, de fazer exercícios. Então nós decidimos dançar zumba (L.S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

O grupo de atores sociais participantes dessa dança foi influenciado por uma ação da Prefeitura Municipal de Aracati que consistia na oferta de aulas de zumba para a comunidade aracatiense. Destarte,

[...] a prefeitura passou a contratar professor para ministrar aulas de zumba em uma praça da cidade. Eu já participei das aulas e gostei muito. Daí surgiu a ideia da zumba adaptada à realidade da nossa comunidade. Sabemos que com um professor seria melhor, teríamos a participação de mais gente. Porém nós não temos condições de pagar um professor. O que temos é uma televisão e um DVD (L.S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

Quais atores sociais da comunidade participam da dança zumba e como prática acontece?

Nós nos reunimos aqui em casa: eu, o Vitor, a Lidiane, a Clea, as minhas vizinhas e a minha cunhada Alicinha. São umas 10 mulheres e umas 10 crianças [...]. Nós dançamos durante duas horas. Como nós dançamos muito, nós aprendemos rápido os passos. No início era de segunda a sexta, depois passou para três vezes por semana. Mas hoje, em razão da escassez de tempo, as práticas muitas vezes não acontecem toda semana [...] Nós gostamos muito de dançar. Além disso, a zumba permite que todos estejam juntos (L.S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

Como mais atores sociais da comunidade passaram a ter interesse pela zumba? Embora haja interesse pela prática dessa dança, há semanas em que o grupo não se encontra em razão da dedicação a atividades mais urgentes.

Outras pessoas foram influenciadas. Mas não praticam aqui por conta dos conflitos. Outras dançam em casa ou na igreja. De certa forma nós influenciamos. Só o fato de uma pessoa passar e ver. Outras pessoas acham bom. [...] Nós não nos organizamos mais por falta de tempo. Eu sou dona de casa e participo da diretoria da associação [...] (L. S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

Pelo relato acima, percebo que os conflitos comunitários decorrentes dos conflitos socioambientais impactam diretamente no envolvimento das mulheres e das crianças nas aulas de zumba.

O conflito maior aconteceu depois da demarcação. Antes nós brigávamos pelo nosso território. Isso tem 20 anos. Mas até então a briga não era muito forte. Por isso as mães das crianças ainda deixavam elas andarem aqui na sede da associação, onde acontecem as aulas de zumba. Elas viviam aqui direto [...]. Elas vinham para dançar zumba ou mesmo para brincar. Elas gostam daqui porque o espaço é muito grande, é uma área de lazer para elas. Mas depois do conflito, pronto [...] (L. S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

O conflito resultou no distanciamento entre as famílias. Consequentemente, o grupo de famílias que não se alinhava ao grupo que defendia a demarcação do território quilombola, proibiu as crianças de frequentarem livremente a sede da Associação Quilombola do Cumbe.

Percebo as crianças foram os atores sociais mais afetados ao considerar que a sede da associação mencionada representava um lugar de lazer, um lugar onde as práticas corporais das comunidades eram produzidas cotidianamente, igualmente um espaço de desenvolvimento de sociabilidades de caráter festivo-comunitário.

Eu achava lindo as crianças conversando, eram filhos de mães que não se falam. As crianças não tinham esse problema, criança é criança. Elas não estavam envolvidas na confusão, na briga. Mas depois que houve isso, elas não puderam mais vir aqui. Mas elas gostavam de estar aqui dançando [...]. Elas vinham principalmente à noite. Hoje nós vivemos separados. Mas às vezes conseguimos passar um pelo outro. Mas na hora dos acirramentos, nós nos afastamos (L.S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

O convívio das crianças na associação foi impactado pelo distanciamento das famílias e gerado em razão da questão territorial intensificada após a chegada do INCRA na comunidade para iniciar o processo de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do território quilombola do Cumbe.

O conflito maior foi quando o INCRA entrou aqui para dar início ao processo de demarcação do território. Foi um conflito muito tenso e eles não deixaram mais as crianças andarem aqui. Até muitos deles andavam aqui, porque nós somos um povo muito festivo, apesar de tudo. Nós somos muito felizes. Eles [o outro grupo social] não andavam diariamente aqui. Mas nas festas eles não tinham nenhuma restrição, eles participavam mesmo tendo as desavenças. Mas a partir do momento da demarcação teve uma separação muito forte (L.S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

Diante deste cenário de enfrentamentos, qual o significado da dança zumba para os atores sociais da comunidade?

[...] serve para nos juntar. Nós estamos acostumados a fazer as coisas coletivamente: ir para o mangue, ir para as lagoas, ir “Cumê no mato”. Tudo é feito coletivamente. Mas com esse atrito que culminou na separação da comunidade por causa da carnicultura e eólica, hoje uns estão brigando por seu emprego, enquanto nós estamos brigando pelo nosso sustento do mangue e também pela natureza. Então estamos divididos (L.S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

Mesmo em meio ao quadro de cisão da comunidade:

[...] nós percebemos que quando fazemos essas atividades – zumba, festa do mangue, ginástica - nós percebemos que nos unimos mais [...], vamos quebrando a rivalidade. Porque as pessoas gostam de fazer as coisas em grupo, gostam de dançar em grupo, gostam de ir a uma festa. Com isso nós estamos quebrando o individualismo e nos unindo. As atividades em grupo contribuem para a nossa união (L.S., relato gravado em 15 de outubro de 2016).

Embora o território no qual a Comunidade Quilombola do Cumbe foi concebida como espaço social tenha características de um ambiente rural, as práticas corporais *a caminhada*, *a musculação* e *zumba* apresentam traços da contemporaneidade com influências da cultura urbana, que foram apropriadas e ressignificadas pelos atores sociais a partir dos espaços e recursos materiais existentes na comunidade, bem como pelo acesso às mídias eletrônicas e à *internet*. Portanto, verifico que o limite entre o urbano e rural foi/é desconstruído cotidianamente ao passo que os atores sociais aderem coletivamente a novas formas de uso do corpo. Fato que pode ser embasado por Silva e Falcão (2012) ao constatarem que na experiência quilombola do Estado de Goiás (Brasil), as práticas corporais como parte da condição humana geográfica de um dado tempo histórico estão imersas na contemporaneidade. Lembram ainda, que elas são influenciadas pelo contexto atual quanto ao seu desenvolvimento. Todavia, não são completamente determinadas pelo mesmo. Isto implicaria em um constante estado de tensão.

## CAPÍTULO 5 – UMA VIAGEM AO CUMBE: CULTURA DO MANGUE

*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,  
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, é  
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 epígrafe aludida corresponde a música “Portal do Mar”<sup>71</sup>, a qual é bastante apreciada pelas lideranças da Associação Quilombola do Cumbe. Esta canção simboliza a identidade tradicional-pesqueira e o pertencimento deste grupo social ao mangue, portanto alude a uma existência que depende dele e se materializa nele. Também pode significar uma provocação ao “povo de fora”, no sentido de ressignificação de uma fala estigmatizada que define o mangue como um lugar “nojento, fedido, cheio de mosquito e sem importância” (NASCIMENTO, 2014). Assim, o mangue é identificado como o lugar que tem/dá vida e mata a fome de outras vidas. Paralelamente, há um sentido de responsabilidade pela manutenção do ecossistema manguezal frente à privatização empreendida pelo projeto econômico da carcinicultura (TEIXEIRA et al., 2017). Consequentemente, os elementos identitários tradicionais-pesqueiros são revelados especialmente na cultura do mangue, que é ressignificada a partir das relações sociais de trabalho e de lazer.

Face ao dito, neste capítulo fiz uso dos dados empíricos para responder ao seguinte objetivo: *analisar o modo como ocorrem as práticas corporais e a construção do cotidiano do grupo social, atentando para o significado dos rituais, especialmente a Festa do Mangue do Cumbe*. Construo o percurso desta “viagem ao Cumbe: cultura do mangue” com enfoque nos aspectos culturais a partir das situações de interação observadas ao longo das visitas à

---

<sup>71</sup>De autoria de Gigi Castro e Soraya Vanini.

comunidade. Para tanto, uso como fio condutor do exercício etnográfico a Festa do Mangue do Cumbe, especificamente as edições de 2016 e 2017, cujos temas foram, respectivamente: “*Identidade Pesqueira Quilombola e Território Livre*” e “*Território Demarcado e Bem Viver*”. Mais detalhadamente, descrevo e analiso os elementos identitários evocados nesse ritual.

Sumariamente, a Festa do Mangue do Cumbe foi elaborada pela Associação Quilombola do Cumbe a fim de interpelar o Estado Brasileiro quanto ao direito à terra e ao trabalho. Também é utilizada como um mecanismo de reafirmação das identidades tradicional-pesqueira e negra-quilombola. Nesta, há a junção dos aspectos territoriais e culturais. Este ritual contemporâneo, por ser mais recente em termos de conformação, convoca a sociedade brasileira a dar voz a comunidade e denunciar os processos de degradação do meio ambiente e a consequente expulsão da comunidade devido aos processos de privatização do território do Cumbe.

### **5.1. Um ritual: a Festa do Mangue do Cumbe**

Dentre as práticas sociais encontradas no Cumbe, evidencio as práticas corporais evocadas nos rituais que acontecem no tempo do lazer, nas maneiras de elaboração destes e nos significados a eles conferidos. Nesta perspectiva, o grupo social é produtor de cultura em um processo contínuo o qual dá sentido as suas ações (GEERTZ, 1989) e, ao mesmo tempo, está sob a égide da dinâmica específica de vida comunitária que atribui um significado as suas ações (DAOLIO, 2010).

A Festa do Mangue do Cumbe busca dar visibilidade ao movimento em defesa do território livre que tem como um de seus determinantes a defesa do ecossistema manguezal que alude à permanência, apropriação coletiva e autogestão do território do Cumbe. Para o grupo social, a relação com o território tradicional livre acontece quando a comunidade

se recria social, cultural, econômica e politicamente; dando continuidade as suas práticas culturais (J.J., Diário de campo, outubro de 2017).

Logo, o sentido de território construído pelos atores sociais ultrapassa o aspecto geográfico (RATTS, 2015). A lógica empregada para a construção do significado de território está ancorada nos modos de vida, na organização social, nos laços de parentesco e nas práticas de trabalho no mangue.

A idealização da festa foi inspirada na intervenção pedagógica do Professor J.J. na escola da comunidade. Durante a semana do meio ambiente, em suas aulas de campo no

mangue, este ator social costumava chamar a atenção dos alunos para a importância da preservação do ecossistema manguezal para a sobrevivência da comunidade. Em síntese:

Nós criamos a festa do mangue. Este ano aconteceu a segunda. O João vinha desenvolvendo um trabalho na escola. E ele levava muito os alunos ao mangue na semana do meio ambiente (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

A Associação Quilombola do Cumbe em parceria com a organização não-governamental Casa Maré das Artes<sup>72</sup> realizou a I Festa do Mangue do Cumbe, em 2014. Inicialmente, o aspecto cultural se sobressaía nessa festa. Por outro prisma, a escassez de recursos é um fator limitador para a execução dela.

Então nós pensamos: por que não melhorarmos e mostrarmos a nossa cultura, as potencialidades que a comunidade tem? Trabalhamos os pontos de passei e a importância do mangue. Então nós criamos a festa do mangue. Na primeira edição nós não tínhamos recurso. Neste ano conseguimos um projeto. Com isso nós melhoramos a estrutura e pudemos receber mais pessoas (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Com um desenho cultural e político, a festa mencionada convoca os convidados a legitimar a luta em defesa do território livre à proporção que conhecem as riquezas naturais e as injustiças ambientais cometidas durante o processo de privatização do território do Cumbe<sup>73</sup>. Com isso, a festa

[...] nasce como estratégia de luta em defesa do território e surge com o objetivo de atrair pessoas para conhecer a luta da comunidade, apresentar sua riqueza natural que está em perigo, denunciando as injustiças ambientais que ocorrem no território tradicional (Almanaque Maré Cheia, 2016, s/n).

No decorrer da festa, os atores sociais da comunidade apresentam as práticas tradicionais, particularmente

mostrarmos a nossa cultura, as potencialidades que a comunidade tem [...] trabalharmos os pontos de passei e a importância do mangue (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

De outro ponto de vista, o aspecto político junta-se ao cultural, pois

Desejamos celebrar o mangue e toda a sua vida, não perdendo de vista a luta travada pelos pescadores/as quilombolas do mangue do Cumbe, que há quase duas décadas lutam e defendem o território e seus lugares de memória. Fortalecer os laços comunitários e aproximar mais pessoas das ações desenvolvidas pela Associação Quilombola do Cumbe [...] (Almanaque Maré Cheia, 2016, s/n).

---

<sup>72</sup> Organização não-governamental que atua na Comunidade Quilombola do Cumbe.

<sup>73</sup> Consultar a referência Almanaque Maré Cheia, 2016).

Durante o encontro com as lideranças comunitárias<sup>74</sup> me deparei com a expressão “povo de fora” para identificar os convidados dessa festa, a saber: os professores e alunos das universidades do Estado do Ceará<sup>75</sup> e do Estado do Rio Grande do Norte<sup>76</sup>, bem como de outros lugares do país (a maioria dos cursos de biologia, geografia e engenharia de pesca). Também se incluem as organizações não-governamentais, as comunidades pesqueiras do litoral cearense, as comunidades quilombolas do Estado do Ceará e os representantes da Prefeitura Municipal de Aracati (nas áreas de educação, cultura e meio ambiente), representantes de direitos humanos e os movimentos sociais ligados à questão agrária<sup>77</sup>.

A propósito, convidar o “povo de fora” consistiria em um meio de agregar novas vozes à luta comunitária, assim como de reestabelecer laços comuns que orientariam as ações coletivas em diálogo com o “povo de fora”, a exemplo das pautas das comunidades tradicionais do litoral e da questão quilombola, ainda que o sentido de festa esteja aparente, conforme a fala exposta:

Nós fizemos a festa para nos fortalecer. Para mostrarmos ao povo de fora como é a nossa convivência aqui. É um momento de convivência [...]. Então “Nós chamamos de festa, pois compreendemos que também temos o direito de nos divertir. Normalmente a gente quer falar de luta. Por isso eu disse ao J.C.: pelo amor de Deus, é festa! Nós estamos cansados de lutar. Vamos mostrar só o que temos de bom (L.S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

A Festa do Mangue do Cumbe enaltece os modos de vida da comunidade, dentre eles a tradicional prática de catar caranguejo, uma das atividades oferecidas ao “povo de fora”.

Então quando vocês ouvirem falar na festa, venha sabendo que vocês vão entrar dentro do mangue para catar caranguejo (L.S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

O “povo de fora” é convidado a conviver com atores sociais locais, conhecer as práticas tradicionais da comunidade, bem como se apropriar da narrativa da luta pelo território livre que inclui a preservação dos diferentes ecossistemas naturais. Similarmente, o “povo de fora” pode apreciar as práticas corporais, a exemplo do teatro do grupo Calungas do Cumbe.

As pessoas vão ao mangue, ao morro e à duna. É uma convivência. Fazemos para vocês verem como nós convivemos aqui. A Festa do Mangue do Cumbe é uma convivência. E tem noites culturais, tem forró, tem capoeira, tem a apresentação dos calungas, que são aqui do Cumbe. Calungas são uns bonequinhos que você manipula com as mãos (L. S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

---

<sup>74</sup> Presidente e vice-presidente da Associação Quilombola do Cumbe.

<sup>75</sup> Universidade Federal do Ceará e Universidade Estadual do Ceará.

<sup>76</sup> Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

<sup>77</sup> Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, Organização Popular de Aracati.

A figura 14 mostra o local de acolhida das barracas de *camping* e destaca o aspecto político da festa. Enquanto a figura 15 mostra outro tipo de hospedagem que se remete as casas antigas da comunidade.

Figura 14 – Barraca de Palha



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

Figura 15 – Casa de taipa



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

Por meio da organização comunitária, as famílias da comunidade vinculadas à Associação Quilombola do Cumbe recebem os convidados em seus domicílios, dividindo um espaço no quarto ou na sala, ou mesmo cedendo um espaço no quintal onde possam montar as

suas barracas de *camping*. Igualmente, há locais específicos na sede da referida associação para alojar os convidados que vem preparados para acampar no Cumbe. No que diz respeito às refeições, a comida é preparada e servida na sede da organização social mencionada. Logo,

Vem gente de todo canto e nós acolhemos aqui. Como nós não temos estrutura, a nossa acolhida é nas nossas casas. Então tem gente que vem com barraca. É uma ação solidária. E o almoço a gente faz em convivência (L. S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

Durante a pesquisa a qual resultou na produção desta tese, acompanhei duas edições da Festa do Mangue do Cumbe. *Na quarta viagem ao Cumbe, fase inicial do trabalho de campo, participei da III Festa do Mangue do Cumbe.* Nesta preliminar da pesquisa, observei e escutei os atores sociais de forma mais livre haja vista a impossibilidade de discernir exatamente as situações de interação permanentes (frequentes) e inesperadas (imprevistas), para então perceber as rupturas (PAIS, 2009). A figura 16 informa sobre a III Festa do Mangue do Cumbe.

Figura 16 – III Festa do Mangue do Cumbe



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2016)

Nesta edição, o convite traz o seguinte enunciado:

Buscamos, com a festa, reocupar o território quilombola, fortalecer nossa identidade, realizando ações que dão visibilidade à luta e à resistência frente ao suposto desenvolvimento que desconsidera as formas tradicionais e ameaçam o modo de vida local. Temos muito o que comemorar! As lutas, as resistências, os saberes e modos de fazer tradicionais, a vida e toda sua beleza, o manguezal e toda sua diversidade (ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DO CUMBE).

Conforme a organização, a festa é planejada coletivamente e

conta com o apoio mútuo e a solidariedade desde a hospedagem comunitária na casa dos moradores, até a caranguejada beneficente, organizada no encerramento da festa, após o campeonato de cata de caranguejo (Almanaque Maré Cheia, 2016, s/n).

Esta inicia na sexta-feira à tarde e termina no domingo à tarde. Neste ínterim,

Nas noites culturais, nós mostramos danças e manifestações. Há o passeio ao rio Jaguaribe, às dunas e ao sítio arqueológico. Nós montamos oficinas, um exemplo foi o grupo da mariscagem, para saber como funciona, como é o nosso dia a dia de trabalho. Outro exemplo é a pesca dos homens. Há várias espécies de pesca (C.R., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

No momento término do trabalho de campo, mais precisamente entre os dias 13 e 15 de outubro de 2017, realizei a *décima sexta viagem ao Cumbe*, período no qual participei da *VI Festa do Mangue do Cumbe*, cujo tema é apresentado na figura 17. Nesta segunda participação na festa, já havia construído um recorte mais preciso do cotidiano (ou a cotidianidade) que expressa o social singular ao caso estudado (PAIS, 2009), a Comunidade Quilombola do Cumbe. Desta forma, ‘pude realizar as inferências apresentadas ao longo da descrição e da análise desta festa.

Figura 17 – VI Festa do Mangue do Cumbe



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

Objetivamente, realço as práticas desenvolvidas na Festa do Mangue do Cumbe nos subitens em destaque:

(1) A chegada/recepção dos convidados, a trilha pelos lugares de memória do Cumbe – dunas, sítios arqueológicos e lagoas e a “*mística de abertura*”

De modo mais pormenorizado, ao longo do Primeiro Dia da Festa do Mangue do Cumbe aconteceu a recepção chegada/recepção dos convidados, a qual foi conduzida por um grupo de atores sociais jovens da comunidade. Estes são responsáveis pela identificação e credenciamento dos convidados e acompanhamento destes à casa da família anfitriã. Nesta atividade, houve o protagonismo dos atores sociais mais jovens da comunidade na acolhida dos participantes, na inscrição nas oficinas e no contato com a família anfitriã. Os convidados foram orientados a usarem no braço uma fita colorida enfeitada com um búzio. No final da tarde, eles se deslocaram até a rua principal da comunidade e iniciaram uma caminhada até as dunas, passando pela igreja matriz e subestação da CAGECE. Já no final do percurso, iniciaram uma trilha pelas dunas, momento em que se depararam com uma estrada carroçável e com o parque de energia eólica. O roteiro também incluiu uma visita guiada aos sítios arqueológicos e uma visão privilegiada do território, onde é possível notar a ocupação do território pela carcinicultura. Com isto, considero que as questões ambientais modificaram a paisagem da comunidade.

Os *lugares de memória* são representativos de uma tradição na acepção de Mauss (1979). O ritual de celebração do dia dos finados consiste em uma tradição cristã católica. Ele é realizado na Santa Cruz. Este espaço social é visto como um lugar sagrado de devoção à santa e ao descanso dos mortos. Somado a este, realço a manutenção dos moinhos de ventos na frente das casas dos comunitários, objetos técnicos que simbolizam o pioneirismo da comunidade no desenvolvimento de uma tecnologia artesanal. Sob o enfoque da tradição, tais símbolos contêm e perpetuam a experiência das gerações que formaram a Comunidade Sítio Cumbe e que na contemporaneidade é constituída pela Comunidade Quilombola do Cumbe. Neste caso, a tradição inerente ao grupo social integra passado, presente e futuro por meio das práticas sociais recorrentes (GIDDENS, 2001), tanto no que se remete ao culto à santa, como na caminhada até a santa cruz, nas ofertas de flores aos mortos e nos cuidados com os sepulcros. A figura 18 retrata a caminhada até a duna.

Figura 18 – Trilha nas dunas do Cumbe



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2016)

Chamou-me a atenção, no percurso da sede da Associação Quilombola do Cumbe até a entrada das dunas, o fato de o espaço da rua principal da comunidade ser dividido com o “povo de fora” que por algum momento despertou a curiosidade dos comunitários transeuntes ou daqueles que permaneciam sentados na entrada das casas. Este movimento acarretou uma ruptura no cotidiano comunitário, modificando os cenários sociais. Certamente a curiosidade foi mútua, visto que o “povo de fora” também observou aquele cotidiano retratado na imagem das crianças que saíam da escola, das senhoras que caminhavam no pátio da igreja, nos tanques de carnicultura implementados nos quintais das casas, assim como nos carros, nas motos e bicicletas que trafegavam naquela via pública e até mesmo na subestação da CAGECE no topo da duna, esta já transformada em estrada. A outra parte da estrada consiste em uma área de chão batido, construída em cima das dunas onde os caminhões da empresa de energia eólica costumeiramente são estacionados. A figura 19 apresenta a ocupação da estrada.

Figura 19 – A ocupação da estrada



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2016)

É importante salientar que a estrada aludida começa na sede do município de Aracati e acompanha uma extensa área de criação de camarão, bem como atravessa as comunidades Canavieira e Cumbe e converge com a estrada construída sobre as dunas para a instalação do empreendimento energético mencionado. Este fato me permite inferir que as transformações ocorridas no espaço geográfico podem suscitar mudanças na configuração do cotidiano da Comunidade Quilombola do Cumbe, com desdobramentos nas interações sociais.

Na noite do Primeiro Dia da Festa do Mangue do Cumbe aconteceu a “mística de abertura”. Esta se configura como o momento político de enaltecimento da luta comunitária que tem como recorte o tema da festa, também agrega a comemoração do aniversário de ocupação da estrada do Cumbe, uma prática de resistência em respostas aos danos causados à comunidade durante o processo de implementação do parque eólico nesse território.

Durante a “mística de abertura” ocorre a sensibilização do “povo de fora” quanto aos atos de resistência da comunidade. Por isso, anualmente, é comemorado o aniversário de ocupação da estrada principal da comunidade, uma ação notável de resistência do grupo social face à intervenção da empresa de energia eólica no território do Cumbe. Para rememorar a data, foi proposto que o “povo de fora” e a comunidade, ocupassem o espaço da rua em frente à Associação Quilombola do Cumbe. Neste local, foi projetado um vídeo sobre os principais momentos da primeira ocupação ocorrida em 2009.

## (2). As noites culturais

Posteriormente, foi iniciada a noite cultural. Esta corresponde ao momento de apresentação das *performances* das companhias/ dos grupos de diferentes linguagens artísticas, provenientes de municípios circunvizinhos e/ou de Fortaleza, com destaque para o Grupo Calungas do Cumbe.

Durante a noite cultural, o “povo de fora” se serviu das comidas oferecidas nas barracas típicas e apreciou os artesanatos produzidos pelos atores sociais da comunidade. Nas noites culturais, também aconteceram apresentações de capoeira e do Grupo de Teatro Calungas do Cumbe. Nas apresentações culturais de teatro e capoeira, o aspecto artístico e estético mostra-se nas gestualidades dos corpos dos bonecos e capoeiristas (SILVA, 2014). Depois do representação teatral, a diversão foi garantida pelas bandas musicais que fizeram o público cantar e dançar forró. O Grupo de Teatro Calungas do Cumbe é visto como uma manifestação cultural representativa da comunidade pelos organizadores, por isso é tradicional se apresentar no Primeiro Dia da Festa do Mangue do Cumbe.

Na dança forró, o aspecto lúdico se sobrepôs ao aspecto técnico. As crianças dançavam com mais alegria e entusiasmo, despreocupadas com a harmonia e a forma de execução dos passos laterais que executavam mantendo soltos os braços e as mãos. Elas circulavam com certo despreendimento no salão. Já os jovens, mais preocupados com os erros e acertos não vacilavam nos passos circulares que exigem mais controle corporal. Por isto, ao dançarem em pares, quase nunca os dois corpos se aproximavam de maneira que os olhares pudessem se encontrar frontalmente. Eles procuravam se manter em um determinado lugar no salão. Os adultos, por sua vez, arriscavam passos frontais e laterais. Por vezes, eles eram mais comedidos em termo de uso do espaço, pois atribuíam maior preocupação à proximidade dos corpos e à harmonia do casal. Entre tais atores sociais, prevaleceu a rítmica dos corpos em detrimento da inovação nos passos quando comparados aos jovens. Os idosos dançaram sozinhos, sem variação de passo. Eles preferiam se manter no mesmo lugar, suas expressões faciais eram de contentamento, um estado de êxtase pela possibilidade de reencontro com os seus corpos na dança. Na dança do coco, os atores sociais dançaram individualmente, em pares e em roda. Eles demonstraram a influência do coco do Ceará e do coco de Pernambuco nos passos, visto na forma de técnicas corporais que imitam os quebradores de coco.

(3). O passeio ao rio Jaguaribe, a oficina de práticas tradicionais, o “Cumê no Mato” e a roda de conversa no mangue

Este item compreende as “vivências no manguezal/ nas oficinas de saberes e práticas tradicionais de pesca artesanal com os pescadores/as quilombolas do mangue do Cumbe”, o “Cumê no Mato” e a roda de conversa no manguezal. As práticas e os saberes comunitários são permanentes e acontecem em dias específicos, tal como as práticas de cunho político que se remetem ao movimento de resistência coletiva impulsionado pelo cenário de violação dos direitos humanos<sup>78</sup> no território do Cumbe, tema de destaque no primeiro dia da festa.

No *Segundo Dia da Festa do Mangue do Cumbe*, a programação iniciou com o café da manhã na Associação Quilombola do Cumbe. Em seguida, os convidados foram divididos em grupos de acordo com a oficina (cata de mariscos - ostra, búzios e caranguejos e sírio - ou a pesca artesanal) previamente escolhida. Logo, seguiram em caminhada até a beira do rio Jaguaribe. De lá, seguiram de barco até o local onde a oficina aconteceria.

As oficinas e vivências no rio Jaguaribe e suas gamboas, dentro do manguezal, possibilitaram ao visitante experienciar as práticas tradicionais vividas cotidianamente pelos pescadores/as quilombolas do mangue do Cumbe. A atenção se volta a forma como a vida acontece ali, valorizando os saberes e modos de fazer, elementos importantes para a afirmação da identidade racial do grupo (Almanaque Maré Cheia, 2016, s/n).

Em 2016, participei da oficina de cata de búzios. Meu grupo era composto por 12 participantes. Caminhamos até margem do rio onde aguardamos um barco a motor. De lá, fomos levados à área do manguezal propícia à cata de ostra. Duas marisqueiras mediarão a oficina. Elas falaram acerca das técnicas da cata de búzios, além de citarem os impactos da carcinicultura na cata e reprodução dos mariscos.

Nas oficinas de cata de mariscos e peixes, as técnicas corporais tradicionais de trabalho foram ensinadas e imitadas. As marisqueiras ensinaram a técnica corporal de tocar a mão na lama do rio para capturar o maior número de búzios e colocá-los na cesta enquanto explicavam as condições da maré propícias àquela prática de trabalho. Rememoraram o passado de abundância da reprodução dos búzios e narraram os impactos da carcinicultura na poluição do rio. Portanto, há um fim técnico, cultural e político nessa prática.

Posteriormente, voltamos ao barco e fomos levados ao outro lado do rio onde encontramos os demais grupos. Estes ocupavam uma barraca de apoio improvisada, construída com troncos de madeira e uma lona grande de cor azul. Neste momento, os barcos chegavam

---

<sup>78</sup> Disponível em: <https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/>.

com mais convidados e atores sociais da comunidade, dividindo a margem do rio com os banhistas. Estas situações são desveladas nas figuras 20 e 21. As pessoas conversavam na barraca. Igualmente, durante o ato de saborear as frutas, o consumo de bebida alcoólica, sobretudo da cachaça. A dança, a música e a percussão antecederam a roda de conversa. A figura 22 mostra o batuque improvisado pelos convidados.

Figura 20 – Saída dos Barcos



Figura 21 – Banho no Rio



Figura 22 – Canto e Percussão



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

A partilha do alimento acontece à medida que o pescado é preparado, de forma que cada convidado é responsável por chegar perto da panela ou bacia e se servir. Durante a roda de conversa mediada pela liderança comunitária, os convidados são acolhidos pelos atores sociais da comunidade que disponibilizam frutas como melancia e preparam os mariscos (búzios, ostras, caranguejos, siris) e peixes obtidos durante as oficinas. As figuras 23, 24, 25 e 26 se referem à preparação dos peixes e mariscos.

Figura 23 – Preparo da ostra do mangue



Figura 24 – Preparo do peixe



Figura 25 – Preparo dos búzios



Figura 26 – Preparo do Caranguejo e Siri



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2016/2017)

O forno improvisado foi construído com tijolos e troncos de árvores encontradas no mangue. Enquanto as crianças e os adolescentes se divertiam no banho de rio, os adultos conversavam, dançavam, saboreavam uma bebida ou desfrutavam da cachaça. Passado algum tempo de diversão e refeição, a liderança comunitária chamou os convidados e os atores sociais da comunidade para participarem da roda de conversa, que teve como tema a importância da preservação do ecossistema manguezal a partir da expressão: o mangue é vida! Nesse momento, os participantes foram convocados a reafirmarem o apoio à luta da comunidade. Esta relação ocorre no âmbito da pesquisa, na militância em defesa da biodiversidade do território do Cumbe, na proteção das lideranças e no reconhecimento da identidade e do território quilombola. A figura 27 alude aos participantes da Festa do Mangue do Cumbe e a figura 28 ao campeonato da cata do caranguejo.

Figura 27 – Participantes da Festa do Mangue do Cumbe



Figura 28 – Recepção dos Catadores de Caranguejo



Fonte: Trabalho de campo, 2016

O banho do rio, as conversas na barraca, a degustação das frutas, o consumo de bebida alcoólica, a dança, a música, a percussão e a partilha do alimento são práticas que aludem ao “Cumê no Mato”, um ritual que acontece no tempo do lazer da Comunidade Quilombola do Cumbe. Neste particular, apoio-me em Teixeira et al. (2017), ao afirmar que o lazer ofertado pelos ecossistemas naturais compreende parte da cultura do Cumbe. Portanto, aos domingos e feriados e, por vezes durante a semana, é habitual o encontro das famílias e dos amigos. Isto é o que essa autora chama de “confraternização à beira do rio Jaguaribe”. Nesta há o preparo do pirão de peixe fresco e da ostra assada. Estes são consumidos no mangue, embaixo de uma árvore. Esta percepção pode indicar que um ritual comunitário foi ressignificado ao assumir um caráter político.

#### (4). O campeonato de cata de caranguejo

No domingo, *Terceiro Dia da Festa do Mangue do Cumbe*, aconteceu o campeonato de cata de caranguejo, com a participação dos pescadores (jovens e mais velhos). Eles percebem a competição como uma brincadeira que inicia com o encontro na sede da associação antes da caminhada até o mangue. Neste momento, os pescadores aparecem devidamente trajados com uma camisa de malha de manga comprida, uma calça comprida frouxa, umas botas de cano longo de borracha, umas luvas e um boné. Além disto, eles carregam um saco branco de *nylon* para depositarem os caranguejos. Em geral, os catadores de caranguejo têm braços compridos. Esta característica física foi identificada, sobretudo, nos mais jovens. Há um sentimento de respeito em relação aos pescadores mais velhos. Eles são famosos na comunidade e têm certo prestígio perante os demais. Nas figuras 29 e 30, os competidores se apresentam ao público que

foi prestigiar a competição de cata de caranguejo. Na figura 31, os competidores trazem os seus sacos de caranguejo, que são colocados no tambores – figura 32.

Figura 29 – Competidores do Mangue



Figura 30 – Catadores Vencedores (2017)



Figura 31 – Cata de Caranguejo



Figura 32 – Contagem dos Caranguejos



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2016/2017)

No campeonato em questão, umas das regras estabelecidas é proibição de catar caranguejos fêmeas. Uma vez catadas, não poderiam ser servidas na caranguejada. Os pescadores se apresentaram ao público da festa. Na ocasião, a liderança os questionava sobre o trabalho na cata do caranguejo, fazendo-os relatarem os seus saberes tradicionais e as suas experiências no mangue. Posteriormente, os pescadores se dirigiram ao mangue seguidos pelos presentes que se organizavam em torcidas. No mangue, dado o comando para o início da competição, os pescadores tiveram 30 minutos para catar o maior número de caranguejo. A expectativa do público aumentava à medida que o tempo passava. Os convidados mais atentos acompanhavam as *performances* dos pescadores e conheciam as técnicas tradicionais de cata deste marisco. Outros conversavam, outros chupavam dindin (espécie de sorvete), outros

fotografavam a si próprios - as chamadas *selfies* -, outros conversavam ao celular, outros mais tentavam catar um caranguejo e outros observavam as crianças imitando os pescadores.

Um pescador experiente desistiu antes do término do tempo estabelecido. Ele saiu do mangue, retirou as luvas das mãos, pegou o seu saco de *nylon* e foi embora cabisbaixo. Finalizado o tempo da cata, todos retornaram à sede da associação onde entregaram os caranguejos para serem contados. Os convidados ficaram fascinados com a quantidade de caranguejos expostos nos tambores. Muitos fizeram um registro fotográfico e até se pintaram com a lama do mangue. Outros mais corajosos fotografavam a si próprios segurando os animais. Concluída a contagem dos caranguejos, o animador divulgou os nomes dos vencedores e encaminhou a entrega do prêmio em dinheiro (até a terceira colocação).

#### (5). A caranguejada solidária

Por último, ocorreu a atividade de encerramento da Festa do Mangue do Cumbe: a caranguejada solidária. Nesta, os mariscos catados no mangue durante o “Campeonato de Cata de Caranguejo” foram tratados e levados para o cozimento, em seguida foram servidos à comunidade e ao “povo de fora” que estavam reunidos na sede da Associação Quilombola do Cumbe. O clima festivo regado à música tinha um caráter de celebração intercomunitária.

Pelo exposto, pontuo a Festa do Mangue do Cumbe como uma situação de interação inscrita em uma temporalidade histórica. Esta, por sua vez, reúne práticas sociais e culturais as quais revelam as identidades tradicional-pesqueira e negra-quilombola do grupo social a partir de sistemas simbólicos e códigos culturais próprios, manifestos nas oficinas de práticas tradicionais e no “Cumê no Mato”. O mangue e o rio Jaguaribe são simbólicos e reveladores de afirmação da identidade tradicional-pesqueira. Espaços cotidianamente ocupados pelos pescadores tradicionais do Cumbe, portanto ricos de significados que aludem ao trabalho na pesca de peixe e mariscos, e que são ressignificados na referida festa.

Como um ritual produzido na contemporaneidade da Comunidade do Cumbe, a Festa do Mangue do Cumbe mantém e ressignifica a tradição manifesta nas práticas de lazer. Neste sentido, o ritual reúne um conjunto de práticas que aludem ao universo da cultura corporal (COLETIVO DE AUTORES, 1992), pois aquele grupo social ressignificou as práticas corporais tradicionais com um propósito lúdico, cultural e político.

Em princípio, esse ritual assume o sentido de divertimento que se opõe à luta. Assim, pode ser compreendido como um momento de ruptura do/no cotidiano. A luta pelo território livre significa a luta pela sobrevivência e permanência do grupo social no território do Cumbe

e pelo direito ao trabalho no mangue uma vez que a pesca, neste ecossistema, consiste no principal meio de obtenção de renda para a subsistência das famílias.

No cenário comunitário, a expressão “território livre” é recorrente na fala das lideranças da Associação Quilombola do Cumbe para referenciar um discurso político de defesa de um território sem ameaças econômicas, bem como de autogerenciamento deste pelos atores sociais que cotidianamente mantêm os seus modos de vida e que constroem a sua identidade coletiva naquele território. Neste sentido, a concepção de área geográfica se torna insuficiente para compreender o significado de território para o grupo social estudado, como pontuou Ratts (2015).

A Festa do Mangue do Cumbe é realizada em espaços específicos na comunidade e obedece a uma periodicidade anual. Ela apresenta um caráter ritual que deriva da cotidianidade do evento, neste caso de cunho político e festivo (PEIRANO, 2003). Essa festa traduz os modos de vida e a organização comunitária. Dentre estes, estão a tradicional prática de catar caranguejo no “Campeonato de Cata de Caranguejo”, o “Cumê no mato”, o banho de rio com as brincadeiras de nado e mergulho, o teatro dos Calungas do Cumbe, que imprimem um sentido de identitária à comunidade.

A festa citada tem um caráter comunitário ou intercomunitário, na medida que reúne atores sociais e possibilita o diálogo entre os representantes das comunidades tradicionais pesqueiras e/ou quilombolas. Essa festa também agrega diferentes grupos sociais que estão interligados na cena pública e se reconhecem mutuamente.

## CAPÍTULO 6 – O CORPO PESQUEIRO-QUILOMBOLA: UMA CONSTRUÇÃO SOCIOCULTURAL E POLÍTICA

*Tiraram nosso lazer  
E a nossa liberdade  
Em nome de um progresso  
Que só nos traz maldade  
Destruir nossa cultura  
É promover desigualdade*

*João do Cumbe*

Na Comunidade Quilombola do Cumbe me deparei com um corpo “político” pesqueiro-quilombola. Um corpo imerso em conflitos socioambientais materializados na disputa entre os comunitários quilombolas que reivindicavam um território livre para a manutenção de seus modos de vida tradicionais e, ao mesmo, denunciavam a violação de direitos humanos e os projetos econômicos instalados no território do Cumbe. Tais determinantes estavam dispostos no cotidiano do grupo social. O trecho do cordel “*A briga pelos ventos*” denuncia a violação do direito ao lazer na Comunidade Quilombola do Cumbe em um contexto de instalação do parque eólico. É notório no uso da palavra de “progresso” que não se reconhece os atores sociais como sujeitos de direitos.

Neste capítulo, busquei contemplar o seguinte objetivo: *analisar as práticas corporais presentes no âmbito do cotidiano como mecanismos de resistência do corpo pesqueiro-quilombola*. Para tanto, adotei como referência para a construção teórica a percepção de corpo como uma construção sociocultural e política.

### **6.1. O corpo pesqueiro-quilombola**

No decurso do trabalho de campo, especialmente nas primeiras viagens ao Cumbe, comecei a elaborar alguns questionamentos, a saber: em que medida os conflitos socioambientais gerados pelos projetos econômicos instalados na comunidade influenciariam o meu olhar acerca do objeto de estudo desta tese? Como os conflitos socioambientais impactam nas práticas corporais produzidas pelo grupo social? De que maneira poderia reconhecer o movimento organizado pelos atores sociais que se autodeclararam quilombolas como um modo de resistência, ressignificação e reinvenção cultural, bem como de denunciar em relação a violações de direitos sociais e humanos? Instigada por tais indagações, compreendi que um

primeiro passo para obter algumas respostas seria refletir sobre o processo de construção do corpo pesqueiro-quilombola.

De certa forma, poderia ter ignorado a importância da agenda política da comunidade uma vez que o rigor científico e o tempo para a realização da pesquisa empírica balizavam o meu olhar de investigadora. Por outro lado, a possibilidade de dialogar sobre o objeto de estudo desta tese sem a conexão com os conflitos socioambientais fora mínima, dada a forma como me aproximei da comunidade e o papel que os meus principais interlocutores exerciam na organização comunitária. Além disto,

[...] a fala dos atores sociais e talvez a pouca habilidade da pesquisadora em ver aquilo que saltava aos olhos, fizeram-na reconhecer os referidos conflitos como determinantes para a constituição do corpo dos pescadores quilombolas do Cumbe. Ademais, conhecer e compreender as narrativas dos conflitos socioambientais lhe permitiriam apreender o modo como se estabeleciam as interações sociais (Notas de campo, 23 de dezembro de 2016).

O território do Cumbe é representado simbolicamente pelo mangue, espaço social de construção do corpo político pesqueiro-quilombola. Face a isto, apoio-me em Le Breton (2016) ao discorrer que nas sociedades tradicionais, o corpo não se diferencia da pessoa, por isso a matéria-prima que forma o corpo - ser humano - é a mesma que compõe a natureza (LE BRETON, 2016). Assim, para além de um objeto técnico na acepção de Mauss (2003), o corpo pesqueiro-quilombola expressa um identidade coletiva política e cultural. Obviamente, remeto-me a um corpo que resiste por meio de práticas sociais tradicionais expressas em técnicas corporais como a pesca do caranguejo (TEIXEIRA, 2017).

Um corpo pesqueiro-quilombola que se manifesta e torna visível a sua identidade como grupo social enquanto ressignifica e reinventa o “Cumê no Mato” e produz o teatro dos Calungas do Cumbe. Um corpo que realiza a Festa do Mangue do Cumbe e reivindica e reafirma seus direitos sociais, territoriais e culturais ao apresentar ao “povo de fora” práticas tradicionais como formas de resistência cultural.

Dialogo com Telles (1999) aos advogar que os direitos inseridos no ponto de vista da sociedade não se relacionam apenas às garantias formais inscritas nas leis e instituições, contudo não se desconsidera a importância da ordem legal e da armadura institucional asseguradoras da cidadania e da democracia. A figura 33 mostra a ocupação do mangue pela comunidade.

Figura 33 – Barra de Apoio aos Pescadores



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2016)

Por outro prisma, falo de um corpo pesqueiro-quilombola territorialmente aprisionado em razão do cerceamento do seu direito de ir e vir, do direito do usufruto do espaço socialmente e culturalmente constituído pelos seus ancestrais. Singularmente, os direitos aludem à maneira como as relações sociais são organizadas e estabelecem um modo de sociabilidade no qual o ator social reconhece os seus pares como sujeitos de interesses válidos, valores pertinentes e demandas legítimas (TELLES, 1999). A figura 34 mostra a organização comunitária do Cumbe.

Figura 34 – Organização Comunitária



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2017)

Um corpo pesqueiro-quilombola que denuncia a violação dos direitos humanos ao colocar em xeque as inconveniências e os desprestígios resultantes de um olhar predominante na sociedade brasileira que deslegitima a identidade dos povos tradicionais e quilombolas, com a anuência das instituições representativas do Estado Brasileiro ainda que tenham ocorrido avanços significativos em termos de legislação específica para a garantia dos direitos sociais das populações quilombolas (FABIANI, 2015).

Se em uma perspectiva o corpo pesqueiro-quilombola encontra obstáculos na cena pública no que tange à garantia jurídica-institucional dos seus direitos. Noutra, esse corpo reivindica a sua identidade tradicional-pesqueira e negra-quilombola como questão de cidadania que, para Telles (1999), demanda a problematização dos direitos vistos como práticas, discursos e valores que afetam a maneira como as desigualdades e diferenças são demonstradas na esfera pública, como interesses se apresentam e como os conflitos se concretizam.

## **6.2. O “Cumê no mato”: uma prática social**

Na *segunda viagem ao Cumbe*, tomei conhecimento do “Cumê no Mato”, que acontece no mangue.

Aqui no mangue, além do nosso trabalho, que como eu disse que, nós vivemos da cata do caranguejo, também usamos como lazer, que nós chamamos o Cumê no Mato. Clea! Vamos Cumê no Mato! Então nós vamos “Cumê no Mato” (L. S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

O ecossistema manguezal, além de garantir a sobrevivência do grupo social estudado, constitui-se como o espaço social de produção e reprodução das práticas socioculturais de lazer da comunidade, especificamente no chamado “tempo do mangue”. Sucintamente, Como acontece o ritual “Cumê no Mato”?

Nós nos reunimos com duas ou três famílias e vamos Cumê no Mato, vamos tomar banho no rio, vamos pegar ostra. Esse é o nosso lazer. [...] Nós pegamos uma panela, um quilo de farinha, um quilo de feijão e vamos Cumê no mato. E vai com uma rede de pesca ou gereré. Chegamos lá e pegamos o peixe, o siri, o camarão. Depois colocamos no fogo. Comemos e tomamos banho no rio. Também mergulhamos e passeamos de barco. Nós temos um barco chamado de batelão. Nós temos o passeio de bote (L. S., relato gravado em 30 de janeiro de 2016).

### 6.2.1. O significado do “Dia da Preguiça”

A segunda-feira é o dia oficial de realização do “Cumê no mato” pelos pescadores do mangue do Cumbe. Razão pela qual este dia da semana é conhecido como o “Dia da Preguiça”, isto é, um tempo livre das obrigações e dos deveres do trabalhador da pesca. Importa frisar que “é na Europa que um militante socialista, P. Lafargue, escreve o primeiro panfleto a favor do lazer dos operários, contra a mística do trabalho” (DUMAZEDIER, 2008, p. 22)<sup>79</sup>. Em seu manifesto intitulado “O Direito à Preguiça”, este autor lembra o seguinte:

Mas para que ele venha a ter consciência da sua força, é preciso que o proletariado calque aos pés os preconceitos da moral cristã, econômica, livre-pensadora; é preciso que ele regresse aos seus instintos naturais, que proclame os Direitos da Preguiça, milhares de vezes mais nobres e sarados do que os tísicos Direitos do Homem, dirigidos pelos advogados metafísicos da revolução burguesa, que ele se obrigue a trabalhar apenas três horas por dia, a mandriar e andar no regabofe o resto do dia e da noite (PAUL LAFARGUE, 2003, p. 25).

Tenho clareza de que o contexto social no qual este estudo foi desenvolvido se diferencia da sociedade capitalista industrial do século XIX, pano de fundo da análise de Lafargue. Todavia, percebo que a menção ao autor é apropriada na medida em que os pescadores da Comunidade Quilombola do Cumbe são trabalhadores da pesca e reconhecem o “Dia da Preguiça” como um direito, especificamente o direito ao tempo livre às segundas-feiras, tempo dedicado à prática de seus lazeres. Desta forma, chamo a atenção quanto ao fato de

Quando em 1883, o militante Paulo Lafargue escreveu seu famoso panfleto *Le Droit à la Paresse*, o lazer apresentava-se, ainda, de certo modo, assimilado à ociosidade. Nos dias de hoje, o lazer funda uma nova moral de felicidade. É um homem incompleto, atrasado e de certo modo alienado, aquele que não aproveita ou não sabe aproveitar o tempo livre. Poder-se-ia quase afirmar, juntamente com a norte-americana Martha Wolfenstein, que estamos assistindo ao nascimento de uma nova moral da distração (DUMAZEDIER, 2014, p. 25).

Também, corroboro com Albornoz (2008, p. 3) no que se refere à contemporaneidade do texto de Paul Lafargue:

a atualidade desse inspirado manifesto manteve-se intacta no século que passou e é a mesma em nosso tempo de tão radicais mudanças tecnológicas que afetam os modos de vida, de produção, consumo e comunicação, bem como os modos de interpretação do real e de seus sentidos.

---

<sup>79</sup> Título original da obra citada por Dumazedier (2008): P. LAFARGUE, *Le Droit à la Paresse*, Paris, Maspero, 1965, 80p.

O significado de cura do “Cumê no Mato”. A expressão “*Cumê no Mato segunda-feira é sagrado*” é simbólica, pois indica um sentido de permanência e respeito circunscrito em um tempo e espaço de realização desta prática social. Sob outro prisma, enquanto sábado e domingo são dias socialmente aceitos para o consumo de bebida alcoólica, a segunda-feira é o dia da cura da ressaca do final de semana.

É uma espécie de cura da ressaca, vão curar a ressaca do domingo. Ela só é curada se eu for para o rio pescar, fazer aquele pirão de peixe, tomar aquele caldo. Aí na terça-feira eu começo a trabalhar (J.J.<sup>80</sup>, relato gravado em agosto de 2016).

De modo que o “Cumê no Mato” está imbuído de um sentido de cura da ressaca do final de semana que só acontece na ida ao rio. Durante o ritual de cura, o pescador faz a pescaria, alimenta-se de peixe e pirão e, por último, serve-se de “cachinha”. Logo, o pescador está curado e pronto para enfrentar mais uma semana de trabalho. É provável que a cachaça esteja presente na maioria das práticas de lazer comunitário, como foi possível constatar durante o trabalho de campo. Domingo, os pescadores permanecem em casa com a família e, geralmente, trabalham aos sábados.

Difícilmente o pescador vai para o mangue segunda-feira. É mais fácil ele ir no sábado. Aí o domingo passa rápido, porque o comércio (sic) do caranguejo vai até o sábado. Aí segunda-feira para nós trabalharmos é difícil. Nós chamamos o dia da preguiça. Aí o domingo e a segunda ficam para o lazer (R.S., relato gravado em janeiro 2017).

Infiro que o tempo livre na segunda-feira substitui o tempo dedicado ao trabalho aos sábados, por conseguinte segunda-feira é nomeada de dia “Dia da Preguiça” por ter um significado diferente dos demais dias da semana no que se refere ao trabalho. Embora os pescadores não trabalhem no “Dia da Preguiça”, não há comprometimento na renda das famílias, de modo que:

o povo aqui é folgado. Mas não impede na renda não (L.S., relato gravado em agosto de 2016).

A expressão “povo folgado” alude ao fato de que os pescadores se permitem ter uma folga do trabalho em um dia da semana, conduta que de alguma forma pode gerar um estranhamento para o “povo de fora”. Além disto, ela transgride as convenções sociais estabelecidas no tocante à obrigatoriedade de trabalhar às segundas-feiras.

---

<sup>80</sup> Liderança comunitária, 43 anos.

Não obstante, infiro que há trabalho<sup>81</sup> na realização do “Cumê no Mato”. Entretanto, os pescadores têm como objetivo último o lazer, que se opõe à gama de necessidades e obrigações da vida cotidiana (DUMAZEDIER, 2014). Fato que me permite depreender que há uma ressignificação do trabalho, promovida pela ruptura do cotidiano laboral, ou seja, das ocupações do ofício de pescador. Conseqüentemente, existe uma cotidianidade no “Cumê no Mato” que é orientada pela livre participação dos atores sociais.

#### 6.2.2. O convite à participação no “Cumê no mato”

Antes da saída para o rio, há uma espécie de convite à participação na prática social “Cumê no mato”, qual seja:

Vão pescar? Vão pescar? Vão! Aí vai mais gente (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

Assim, a pesca ou pescaria representa a situação de interação que abre a prática em pauta. Há certo improviso na organização e preparação desta prática, como é possível constatar na fala a seguir.

Aí nós chamamos: vamos Cumê no mato? Ninguém combina. Combina só naquele momento. Se junta aqui, vamos lá. Aí combinamos rapidamente (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

Na perspectiva de Moura (2004), pode ser identificado com um ritual por se tratar de um evento formalizado em termos entre atores sociais. Como estabelece Peirano (2001), existe uma ordem que o estrutura, que é iniciada na chamada: “*Vão pesca? Vão!*”, o que sugere uma ação com finalidade coletiva. É, ainda, um ritual híbrido na perspectiva de Canclini (2003), ao manter elementos de tradição e de modernidade que poderão ser vistos adiante. Os elementos de tradição e de modernidade dizem respeito, sobretudo, à cultura dos povos tradicionais que vivem no mangue. Muitos atores sociais participam do “Cumê no Mato”, principalmente, quando acontece a pescaria.

Quando nós vamos passar o dia na praia é que a gente leva comida pronta, não. Mas quando nós dizemos que vamos pescar, aí vai um monte de gente. Vai todo mundo atrás, que a turma quer ver é a pescaria. A animação é a pescaria (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

O respeito ao princípio da intergeracionalidade é retratado na fala seguinte:

Levamos a mulher, levamos o filho. Às vezes vamos só com os amigos. Outras vezes vai a sogra (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

---

<sup>81</sup> No “Dia da preguiça” há trabalho na preparação e no transporte dos alimentos e instrumentos, na pescaria, na pesca, no trato do peixe, na aquisição de madeira para o preparo do fogo.

Enquanto uns brincam de pescar, outros se divertem apreciando a *performance* dos pescadores. O “Cumê no Mato” reproduz a divisão de trabalho por gênero existente na comunidade, porquanto a pesca do peixe e caranguejo são atividades exercidas pelo homem. Por sua vez, a mulher labuta na mariscagem. Vale salientar que as mulheres não vão ao rio cotidianamente como os homens. Porém, o fato de elas não estarem diariamente na pesca, não lhes tira o direito de serem pescadoras uma vez que estão presentes em quase todas as fases da cadeia da pesca. Dentre outras atividades, as mulheres são responsáveis pela alimentação, assepsia e comercialização do pescado. Ademais, é notória a participação das mulheres na organização comunitária.

### 6.2.3. A ritualística do “Cumê no Mato”

Sob o prisma da sociologia da vida cotidiana, o “Cumê no Mato” apresenta uma cotidianidade em sua ritualística. Com foco na regularidade, normatividade e repetitividade, o cotidiano manifesta-se com um campo de ritualidades (PAIS, 2009) e também consiste em um “ritual de interação” na acepção de Goffman (2011), ao passo que os atores sociais assumem condutas ritualizadas com base nos códigos culturais construídos pela comunidade, que são retratadas na figura 35.

Figura 35 - “Cumê no mato” no Rio Jaguaribe



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

O “Cumê no Mato” no rio realizado às segundas-feiras é restrito, costumeiramente, aos pescadores. Ele se difere da prática social “Cumê no Mato” realizada aos finais de semana,

feriados e dias de festas que, além de envolver os pescadores, é aberta à participação de familiares e amigos. Ademais, o “Cumê no Mato” consiste em uma manifestação cultural encoberta na história de sua geração.

[...] Levava uma redezinha e pegava pitu. Antigamente. Se eu quisesse comer ostra, era só levar o meu baldo, o meu facão, a farinha e naquele dia eu ia comer só ostra. E eu voltava satisfeita. Eu comia no mato. Você tomava banho. Você ia brincar dentro do rio. Era bom. É bom. É porque hoje se perdeu essa tradição. De primeiro ia todo mundo. Agora como é que a gente vai se já tem gente ali? Todo mundo se encontrava lá. Hoje vai um, vai dois. Mas antigamente era o ponto (L.S., relato gravado em agosto de 2016).

O “Cumê no Mato” é visto como uma tradição que teria se perdido em razão da reorganização do cotidiano comunitário e ocupação dos espaços do rio por desconhecidos. O que suscitou a indagação a seguir: a tradição do “Cumê no Mato” se perdeu em razão de outros atores sociais desconhecidos dos comunitários passarem a ocupar os espaços no rio e, em alguma medida, apropriarem-se do ritual em foco ou este perdeu a sua relevância entre os comunitários em detrimento de outras práticas?

No passado, a participação dos atores sociais da comunidade era mais intensa. Eles se encontravam no rio. Isto indica que o mangue se constituiu como um espaço de sociabilidades de uma geração ou de gerações. Tudo isso, envolve o pescar, o comer, o descansar e o brincar em um cenário de mútua convivência. Outrossim, encontro na fala destacada anteriormente instrumentos como a rede de pesca, o balde e o facão, bem como a farinha que é um alimento de valor simbólico para o grupo social investigado. Este alimento será revisto na parte referente ao significado dos alimentos.

Outro interlocutor afirma que, na contemporaneidade, muitos atores sociais da comunidade participam do “Cumê no Mato”. Também advoga que a prática tem significado cultural, o qual é demarcado pela transitoriedade entre o passado e o presente, que remete-se à uma tradição comunitária.

Aí é um *lazer*, um *hábito* da gente de muito tempo. Faz muito tempo que nós praticamos isso aqui. Lazer, também é *cultural* porque já vem de muito tempo, do passado... e na comunidade muita gente pratica isso. Muita gente tem esse hábito [grifo nosso] (R.S.<sup>82</sup>, relato gravado em janeiro de 2017).

O significado do “Cumê no Mato” também está atrelado à noção de hábito e lazer comunitário. Por isso, esta prática social pode assumir um caráter voluntário e desinteressado

---

<sup>82</sup> Pescador, 36 anos.

(DUMAZEDIER, 2014). O lazer retratado no “Cumê no Mato” contempla fins lúdicos e de organização cultural (MASCARENHAS, 2001) do grupo social investigado. Ademais, o “Cumê no Mato” acontece no tempo do não-trabalho, ou seja, na ida ao mangue livre das obrigações do ofício de pescador. O sentido de tradição manifesta-se na pescaria, no ato de comer, no tomar banho rio ou realizar brincadeira na água.

Para o grupo cultural investigado, o “*Cumê no Mato*” é revestido de significados que ultrapassam a compreensão do ato de comer como uma técnica corporal em Mauss (2003), posto que há um sentido de tradição. Neste caso, o ato de comer no mato revela uma tradição manifesta nas práticas culturais do grupo social, na obtenção e no consumo do alimento, bem como nas práticas corporais (SILVA, 2012).

#### 6.2.4. O espaço de organização do “Cumê no Mato” e o direito ao uso do território do Cumbe

Na margem do rio Jaguaribe<sup>83</sup> há espaços específicos para a prática do “Cumê no mato”. Destes, “o mais frequentado é o Remanso” (R.S., relato gravado em janeiro de 2017). Trata-se de um espaço que simboliza a tradição devido à facilidade de acesso a pé, de bicicleta ou moto.

A tradição daqui é o Remanso. Hoje ele ainda é tradição. Muita gente que não tem embarcação ainda vai para lá. Vai caminhando, vai de moto, vai de bicicleta (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

Como dito anteriormente, existe uma tensão permanente entre os pescadores que se apropriam das áreas de mangue para manter e reproduzir os seus modos de vida tradicionais e os carcinicultores que privatizaram áreas as quais anteriormente eram de livre circulação. Este quadro de tensão impacta diretamente na relação com o mangue o qual tem um significado prático e simbólico para este grupo social. Importa reiterar que o direito ao livre acesso ao rio foi cerceado à comunidade em razão da privatização de áreas de mangue para a implementação da carcinicultura, sobretudo, haja vista a impossibilidade de locomoção em transportes a motor no território do Cumbe, posto que:

Fecharam os portões para a passagem de carro. Mas depois abriram de novo (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

Com isso, concluo que o conflito territorial impacta diretamente no “Cumê no mato”, o que pode levar os pescadores a ressignificá-lo, com o objetivo de preservá-lo. Nas comunidades tradicionais, a relação corpo-natureza é elaborada no cotidiano e nas práticas corporais produzidas pelos atores sociais, que “[...] se investem de sentidos e significados em suas ações, ao

---

<sup>83</sup> Rio de água salgada que delimita o território do Cumbe.

mesmo tempo em que definem suas demandas e travam estratégias de luta pela sobrevivência no espaço-tempo por eles reconhecido como seu” (ALMEIDA et al., 2017, p. 9).

A privatização de áreas do território do Cumbe dificultou a ida aos locais da margem do rio antes frequentados ainda que existam outros espaços, tais como:

Mas tem o do Cunha, o da Barra, que tem um monte de barraca (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

Nos espaços localizados às margens do rio existem barracas de apoio ao pescador, as quais são usadas durante o “Cumê no Mato”. No passado, o deslocamento no território do Cumbe até Aracati (centro e praias do município) era reduzido, pois os atores sociais da comunidade não tinham acesso a meios de transporte a motor. Na época, o barco artesanal era o principal meio de transporte. Esta condição em alguma medida contribuiu para a apropriação do rio como espaço de lazer comunitário.

Antigamente nós tínhamos pouco acesso ao território, à cidade, à canoa [Praia de Canoa Quebrada], às praias. Até a nossa praia era mais distante, quando não tinha transporte. Para ir caminhando era longe. E nós fazíamos muito Cumê no Mato. Vamos para o rio! Nosso hábito era este: estar no rio direto. Feriado? Vamos para o rio! Até hoje é assim (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

#### 6.2.5. “Cumê no Mato”: um habitus comunitário

O “Cumê no Mato” pertence e, simultaneamente, é ressignificado pelo *habitus* dos atores sociais e do grupo investigado. Este também se caracteriza como um operador da história da Comunidade Quilombola do Cumbe, que é afrontado e afetado por novas experiências individuais e coletivas (BOURDIEU 1992; SETTON, 2002; LOYOLA, 2002). Então é possível inferir que o sentido de tradição retratado no hábito de ir ao rio “Cumê no Mato” não “se perdeu”, mas foi e ainda é ressignificado e reinventado pelos atores sociais a partir das percepções, apropriações e novas experimentações postas em prática pelos pescadores do mangue do Cumbe. Assim, espaços mais distantes foram apropriados para a prática do “Cumê no mato”. Deste modo:

antigamente era só em um local. Hoje têm vários locais. Com a facilidade hoje de navegação. porque antigamente não era todo mundo que tinha. a navegação que a maioria tinha era balsa, que a gente não podia ir muito longe. Tínhamos que ir empurrando com uma vara. hoje você passa 15 ou 20 minutos para chegar. mas antes para chegar ao fortim [município vizinho a Aracati], você gastava 2 horas, empurrando de vara. Hoje a facilidade de navegação que anda mais rápido de motor, aí você tem um ponto fixo, você vai um dia em um,

depois vai no outro. aí mudaram os locais também (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

Ademais, à proporção que as limitações de mobilidade foram superadas, a praia foi tomada como um espaço de lazer de modo mais frequente. No que se refere a este fato, é importante frisar que há uma diferença substancial entre o “Cumê no mato” realizado na praia, que é chamado de *pic-nic* uma vez que os pescadores não costumam fazer a pescaria, e o “Cumê no mato” realizado no rio onde costumeiramente é realizada a pescaria. Logo, é possível notar o sentido simbólico dessa atividade para a preparação da refeição que será socializada.

Hoje a maioria tem transporte. Nós chegamos na praia. Aí também nós temos o hábito de ir à praia. Vamos “Cumê no mato” na praia. Também a mesma coisa... Às vezes quando a gente não quer pescar, a gente leva. Mas é difícil levar comida de casa. Aí já é um *pic-nic*, é outra coisa (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

Logo, se por um lado o acesso ao território foi limitado, por outro lado a aquisição de transporte a motor permitiu a ocupação de locais mais distantes às margens do rio, assim como a praia. A ida frequente ao rio é vista como um hábito socialmente aceito na comunidade e evidencia um modo de organização social. Consequentemente o “Cumê no Mato” no rio é inerente ao *habitus* do grupo, que foi ressignificado a partir do surgimento de novas possibilidades de locomoção em razão da aquisição de barcos a motor pelos pescadores.

#### 6.2.6. A pescaria, as brincadeiras no rio e no mangue, os cuidados com o corpo e a dança dos jovens

A pesca é uma técnica corporal características do grupo social investigado, que é ressignificada no “Cumê no Mato”. Segundo Mauss (2003), as técnicas corporais são transmitidas de geração em geração, de forma oral, por isso elas se apresentam como significativas. Os atores sociais da Comunidade Quilombola do Cumbe tradicionalmente se servem de seus corpos para pescarem, por meio do uso de instrumentos como a tarrafa, como é perceptível na figura 36.

Figura 36 – Pescaria



Fonte: Associação Quilombola do Cumbe (2016)

Inclusive, há um significado prático e simbólico na técnica corporal em foco que se expressa na gestualidade dos corpos (LE BRETON, 2009). Com isso, evidencio que o significado prático da pesca alude à obtenção do alimento, enquanto o significado simbólico se relaciona com a tradição dos pescadores do mangue. A inserção da pescaria na Festa do Mangue do Cumbe reforça a relevância desta prática como elemento identitário do grupo social investigado e se remete a oportunidade de o convidado experienciar as práticas tradicionais de pesca.

A pesca garante o alimento que será preparado e socializado entre o grupo, conforme a fala: “Lá nós temos a pesca, que é a comida (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

Nesse sentido, a pescaria consiste em uma situação de interação que pressupõe a participação dos atores sociais que atuam como espectadores, os quais acompanham as *performances* dos pescadores. Eles são os responsáveis pela “animação”, por isso quanto mais participantes, mais a brincadeira fica animada. Isto indica que a pescaria tem caráter de divertimento e brincadeira, além de conferir uma euforia coletiva e uma mútua aproximação do grupo social. Porém,

Tem uns que levam a comida pronta, quando vai muita gente. Mas a tradição mesmo é fazer a pescaria, até anima(R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

A pescaria é interpretada como uma brincadeira, uma prática corporal (SILVA, 2014) tradicional. Nas culturas tradicionais, as práticas corporais “compõem os rituais e se constituem como manifestações culturais que expressam valores de referência para cada etnia ou grupo social. A noção de pertencimento do indivíduo ao grupo ocorre em meio ao compartilhamento de valores afetivos e simbólicos entre pessoas” (ALMEIDA et al. 2017, p. 11).

Por conseguinte, as práticas corporais apresentam um conjunto de técnicas características que foram apropriadas pelo grupo social investigado a partir de suas referências territoriais (neste caso o mangue), de seus sistemas simbólicos e códigos culturais, de povos tradicionais do mangue de origem indígena e quilombola. Em função disto, pondero que a pescaria expressa a identidade étnica dos pescadores da Comunidade Quilombola do Cumbe (GRANDO, 2006).

Concluída a pescaria, os atores sociais participantes vão tomar banho no rio e se entreter com conversas. Neste momento, as crianças realizam brincadeiras no rio, enquanto as mulheres vão à cata de mariscos, como mostra o relato a seguir.

Terminou aquele momento de pesca, nós vamos tomar um banho, conversar. As crianças gostam muito do banho. Elas vão mais pelo banho. Às vezes as mulheres também vão para a cata dos mariscos. Tudo isso nós praticamos no Cumê no Mato (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

A participação das crianças e dos jovens no “Cumê no mato” implicou na inserção de outras práticas corporais. As crianças se divertem com as brincadeiras que incluem o banho e nado no rio, os saltos do barco para a água. Elas também brincam com bola, fazem pega-pega e corridas na água. Ademais, elas realizam brincadeiras alusivas ao trabalho dos pescadores como catar caranguejo, siri, ostra, sururu e intã. A figura 37 mostra uma criança brincando de catar caranguejo.

Figura 37 – Brincadeira de Catar Caranguejo



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

Isso posto, deduzo que as crianças da Comunidade Quilombola do Cumbe constroem as suas práticas identitárias a partir da repetição das técnicas corporais observadas e/ou ensinadas por seus familiares, como também na participação em brincadeiras tradicionais que têm como referência o rio, a água e o barco, com algumas adaptações por meio do uso da bola. Do mesmo modo, observei que as crianças levam para o mangue as práticas corporais encontradas em outros cenários de sociabilidades - em casa, na escola e/ou na rua - a exemplo do pega-pega e da corrida. Elas também participam em alguns momentos das conversas dos adultos. Isto ocorre geralmente no momento da refeição quando elas são retiradas da água pelos pais para se alimentarem.

Os jovens, mais preocupados com valores estéticos, aproveitam a ida ao rio para bronzear a pele e clarear os pelos, notadamente as mulheres. Logo, verifico o aparecimento da dimensão estética das práticas corporais que, por sua vez, pode representar a inclusão de práticas ditas modernas relativas à cultura juvenil. Neste sentido, entendo que na composição das identidades dos jovens “o corpo é um palco de investimentos crescentes por parte dos jovens: tatuam-se, drogam-se, perfuram-se, adelçam-se, musculam-se, bronzeiam-se, depilam-se... [...]”. Enquanto as identidades são uma construção alcançada por meio do visual, da linguagem, das formas de comunicação e consumo, com o emprego de variadas estratégias cênicas (PAIS, 2005, p. 55). Esta premissa é reforçada pelo fato de que em meio às conversas, ao banho no rio e aos cuidados com o corpo, os jovens dançam ao som de ritmos como forró e reggae. Para tanto usam o telefone celular como aparelho reproduzidor de música.

O forró configura-se como um linguagem musical e dançante característica da região Nordeste do Brasil, portanto uma expressão da cultura popular que se remete a diferentes épocas, guardadas as devidas influências recebidas que determinaram variações múltiplas, do forró tradicional ou pé de serra ao forró estilizado. O último certamente mais ao gosto dos jovens da comunidade em questão.

O reggae também consiste em uma linguagem musical apropriada aos jovens em um contexto contemporâneo pautado pelo uso das tecnologias da informação e comunicação em que o local e o global se interpenetram na construção das identidades juvenis no Sítio Cumbe. Neste caso, balizadas por uma expressão cultural afrodescendente jamaicana. De modo complementar, a música permite a aproximação e a descontração dos jovens, que também se divertem ao fotografarem a si próprios, as chamadas *selfies*. As práticas sociais apontadas são expressões da corporeidade (SILVA, 2014) destes jovens referenciadas pelos modos de vida tradicional e moderno.

Diante do exposto, as práticas corporais que compõem o “Cumê no Mato” podem ser percebidas como elementos performáticos simbólicos, além de se constituem como mecanismos de resistência cultural (CHAUÍ, 1996). Igualmente, como mecanismos de mudança e reinvenção cultural quando essas práticas culturais saem de uma invisibilidade social, no âmbito da sociedade brasileira.

#### 6.2.7. As conversas e os mitos do rio

Além do rito que se constitui por meio da obtenção, preparação e partilha da refeição, o “dia da preguiça” também é o dia de aproximação dos atores sociais mediante conversas “amenas” acerca do futebol, do cotidiano da comunidade e das histórias de mal assombro como as do velho do rio, do batatão, do *lobisomen* que compõem o enredo das conversas durante o “Cumê no mato”.

Nós temos várias conversas... Às vezes nós estamos lá e falamos da pesca mesmo. Às vezes falamos de futebol e da vida dos outros. Nós não temos uma conversa fixa, uma conversa só, não. [...] Às vezes a gente fala de mal-assombro que existia aqui, como a fala do velho do rio, que existia no rio. Eu nunca cheguei a ver ele não. Mas tem muita gente que já viu. Um senhor daqui viu. Também falamos no batatão. Falamos em *lobisomen*. [...] Nós conversamos muito no rio. Principalmente quando vamos pescar à noite, porque tem aquele suspense e nós ficamos só conversando (R.S., relato gravado em janeiro de 2017).

As conversas citadas são importantes como reforço dos sentimentos coletivos do grupo, bem como dos seus sistemas de mitos e símbolos. Tratam-se de reforço ao imaginário

social e representam uma forma de construção identitária que passa de geração para geração uma vez que no grupo estão idosos, adultos, jovens e crianças.

### 6.3. O Teatro de Bonecos: Os Calungas do Cumbe

Na Comunidade Quilombola do Cumbe, a tradição do teatro de calungas interpenetra a história de gerações. Esta tradição é rememorada pelo meu interlocutor no trecho em evidência:

Convidava os calungueiro. Montava as empanadas. E o dono da cada convidava os vizinhos, os compadres e as comadres. E lá estava montado o nosso teatro. E o povo se divertia (J.J. conversa informal gravado em 15 de agosto de 2016).

O tradicional teatro de bonecos foi apropriado pela Família Gonzaga, especialmente pelo Mestre calungueiro Raimundo Gonzaga da Silva<sup>84</sup>, ator social conhecido popularmente como “Cherim”. O Mestre “Cherim” aparece na figura 38.

Figura 38 – Mestre calungueiro



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

Em 1995 ou 1996, a geração do Sr. R.G. deixou de encenar o teatro dos calungas. Entretanto, esta manifestação teatral foi reorganizado em 2001 a partir de uma atividade

<sup>84</sup> Recebeu o título de Mestre da cultura por meio do Projeto Mestres da Cultura do Ministério da Cultura.

realizada na escola da comunidade pelo professor J.J., que foi apresentada na semana do folclore e teve como objetivo retomar as práticas tradicionais da comunidade. Conforme Oswald Barroso (2006), o teatro de bonecos tradicional é mantido por um grupo de adolescentes do Cumbe, sob a liderança do ator social Sr. Alonso, filho do referido mestre. O grupo também conta com a participação do ator social Sr. Fabiano, sobrinho do mestre citado. Eles representam a geração contemporânea dos calungueiros.

#### (1). A formação do Grupo Calungas do Cumbe

Na escola da comunidade, os alunos organizaram uma apresentação do teatro dos calungas. Para tanto, procuraram o Sr. “Cheirim”, tio de um dos alunos. Com ele, aprenderam técnicas de construção e manejo dos bonecos e as histórias dos antigos bonequeiros do Cumbe. Na figura 39, os alunos ensaiam uma apresentação dos calungas.

[...] quando eu era professor aqui na comunidade, [...] eu lancei o desafio ao Alonso e ao Fabiano que era meus alunos do 6º ano a fazerem uma pesquisa na comunidade. Depois lancei outros desafios para eles: construir uma apresentação. Esta foi tão boa que eles estão aí até hoje (J.J. conversa informal gravado em 15 de agosto de 2016).

Figura 39 – Grupo da Escola



Fonte: Grupo Calungas do Cumbe (2017)

Depois da apresentação realizada na escola, o grupo decidiu iniciar a trajetória artística e adotou o nome de Calungas do Cumbe, posteriormente foi premiado pelo governo federal,

via IPHAN e Ministério da Cultura. A figura 40 mostra a geração contemporânea do Grupo Calungas do Cumbe.

Já foram premiados duas vezes por iniciativa do IPHAN, a exemplo da ação que reconhece os mestres da cultura (J.J. conversa informal gravado em 15 de agosto de 2016).

Figura 40 – Calungueiros do Cumbe



Fonte: Grupo Calungas do Cumbe (2017)

## (2). As narrativas

Os Calungas reproduzem em suas encenações as histórias da comunidade, conforme disse o meu interlocutor.

E eles contam um pouco da história do Cumbe através do mamulengos, ou dos calungas, como nós conhecemos aqui (J.J. conversa informal gravado em 15 de agosto de 2016).

O Sr. T.L. contou que quando não existia televisão a animação era garantida pelos bonequeiros que se apresentavam em um cenário improvisado na casa de um deles. Os bonequeiros eram atores sociais do Cumbe ou de comunidades vizinhas ou viajantes que se deslocavam de outros municípios para a comunidade (Nota de campo, 11 de outubro de 2016).

Ao longo das viagens ao Cumbe, das narrativas que compõem a memória coletiva (MAUSS, 1979) da Comunidade Quilombola do Cumbe, despertou-me especial interesse os

*mitos* comunitários, nomeadamente o mito de El Rei Dom Sebastião e o Encantamento dos Morros, este mito apareceu por diversas vezes na fala dos meus interlocutores. O mito está presente nas histórias narradas pelos seus atores sociais mais velhos, os guardiões e guardiãs da tradição da comunidade. Eles narravam a passagem de El Rei Dom Sebastião pelo Sítio Cumbe. Este monarca percorria todo o território do Cumbe com a sua cavalaria ao som dos seus tambores (ou caixas) de guerra, disto resultou a expressão “*encantamento dos morros*”.

O mito destacado acima foi/é objeto de narrativas expressas no/com o corpo, a exemplo das encenações teatrais produzidas pelo teatro dos Calungas do Cumbe. É no corpo que esta prática encontra sua principal objetivação (SILVA, 2009). El Rei Dom Sebastião e o Encantamento dos Morros têm como espaço social de produção as dunas do Cumbe, semelhante ao que acontece com os rituais religiosos produzidos na Santa Cruz (lugar sagrado e cemitério), também o mar.

Em outro olhar, depreendo que o mito em questão mantém relação com as religiões afro-brasileiras na Comunidade Quilombola do Cumbe visto que El Rei passeava pelas dunas do Cumbe em uma espécie de cortejo com a sua cavalaria ao som dos seus tambores de guerra, uma prática que evoca ao Candomblé, descrita na Carta de Francisco Freire Alemão.

Essa relação também é compreendida à luz do pensamento de Oliveira (2006) ao afirmar que os afrodescendentes atualizam no cotidiano a sua cosmovisão originária. Deste modo, no imaginário social, o mito em questão serviria para encobrir o culto religioso possivelmente determinado em alguma medida pelo processo histórico de invisibilidade das manifestações de matrizes africana e/ou afro-brasileiras no Estado Ceará (RATTS, 2015). Argumento reforçado pela tese de Munanga (2004) ao tornar pública a existência de um cenário de desconhecimento e negação das culturas africanas que foram ressignificadas no Brasil. Assim, a musicalidade do toque dos tambores representaria um ato de culto ou invocação da divindade. Em alusão à Petit (2015), poderia compreender como um ritual elaborado pelos atores sociais da comunidade para receber a divindade na forma de energia da natureza. Esta estabelece a necessária comunicação com o mundo espiritual.

Outra questão retratada no imaginário coletivo é a perseguição aos não cristãos, que teria como consequência o sentimento de temor por parte da comunidade. Dado isso, os atores sociais se trancavam em suas casas como forma de defesa do monarca que poderia cometer alguma maldade contra eles. El Rei Dom Sebastião também era notado pelas mulheres da comunidade quando adentrando ao mar com a sua cavalaria, além de estar relacionado à destruição do mundo ao aparecer no pátio da igreja da comunidade.

### (3). O cenário - a empanada

As apresentações acontecem na empanada, vista na figura 41. Esta consiste em uma espécie de palco itinerante onde os calungueiros ficam dentro para manipularem os bonecos.

Figura 41 – Cenário: a empanada



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

A empanada consiste em uma base retangular produzida com cano de plástico e coberto de tecido preto. Esta se configura como um palco ambulante, que é desmontável e carregado em um caixão de madeira. Durante a apresentação dos calungas, a euforia das crianças é constante, como retrata a figura 42. Elas se aproximam do palco, sorriem, gritam, respondem as provocações e chamam os bonecos pelo nome.

Figura 42 – Público dos Calungas



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

#### (4). Os personagens

Os bonecos são construídos com materiais encontrados na natureza, a exemplo da palha de carnaúba, do coqueiro e da madeira. Na sequência, transcrevo uma apresentação dos calungas do Cumbe que ocorreu na noite cultural da IX Festa do Mangue do Cumbe, no dia 13 de outubro de 2017. A cena a seguir, nomeada “Primeiro ato: a apresentação”, envolveu os bonecos obá e boca de cachorro, como mostra a figura 43.

Figura 43 – Obá e Boca de Cachorro



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

Primeiro ato: A apresentação

Obá: Boa noite companheiros e companheiras. Meu nome é Obá. Vocês estão gostando da IX Festa do Mangue do Cumbe? Ela está uma maravilha. Viva os quilombolas! Viva a festa do mangue! Viva todos que estão aqui esta noite!

Obá: Agora eu quero chamar aqui o meu amigo boca de cachorro.

Boca de Cachorro: Boa noite, pessoal! O meu nome é boca de Cachorro.

Obá: Não precisa nem falar, pois a sua boca já diz tudo.

Boca de cachorro: Pessoal, sejam todos e todas bem-vindos. Nós somos o grupo calungas do Cumbe. A nossa comunidade está de portas abertas para receber todos vocês.

Boca de Cachorro: Amanhã o pessoal vai para o mangue e tem aratuzinho, sururu e ostra do mangue.

Obá: Também vai ter a Maria Farinha, a Maria Farofa.

Boca de Cachorro: Eu também quero ir para esse rio comer pirão de bagre, comer pirão de pacamão, meu irmão.

Obá: Vivemos em uma comunidade tradicional pesqueira de catadores de caranguejos, de mariscos. Eu quero pedir uma salva de palmas para todos que vieram.

Boca de Cachorro: E viva os quilombolas.

Obá: Também uma salva de palmas para todas as crianças desse Brasil, porque nós estamos na data comemorativa delas e elas merecem.

Boca de Cachorro: Viva!

Obá: Nós vivemos em uma comunidade muito rica em belezas naturais. Nós temos o nosso pé no rio Jaguaribe. Amanhã vocês irão conhecê-lo. Tem também as dunas e as lagoas periódicas.

Boca de Cachorro: O passeio nas dunas.

Neste início de apresentação, os personagens Obá e Boca de Cachorro fizeram uma saudação ao público e recepcionaram os convidados da IX Festa do Mangue – “o povo do foro” – em nome da Comunidade Quilombola do Cumbe. Ambos os personagens atribuíram destaque a identidade quilombola e pesqueira da comunidade, também valorizaram a Festa do Mangue e enalteceram a presença dos convidados.

O Obá, em tom de humor, cita o encontro com a Maria Farinha e a Maria Farofa e dá ênfase à cultura do mangue que é representada pelo ofício do catador de caranguejo e pela diversidade de ecossistemas encontrados no território do Cumbe. O Boca de Cachorro apresentou o grupo e demonstrou a satisfação da comunidade em acolher os convidados. Igualmente, este falou sobre a visita ao Mangue do Cumbe e da possibilidade deles conhecerem espécies de caranguejo e mariscos. Ademais, o personagem atribuiu relevo à participação dos convidados no “Cumê no Mato”, momento em que eles têm a possibilidade de saborear o pirão de farinha feito com o caldo do bagre e do pacamão – espécie de peixe parecido com um sapo.

A diversidade natural do território do Cumbe e às práticas socioculturais da comunidade, nomeadamente o “o Cumê no Mato”, foram os temas do diálogo entre os personagens Obá e Boca de Cachorro. Portanto, sugiro que a questão ambiental, territorial e

étnica servem de mote para a criação das narrativas teatrais. Em seguida, estes personagens iniciam outro diálogo, o “Segundo ato: a História do Bicho”. A trama surgiu a partir do seguinte acontecimento: um bicho perseguiu Obá quando ele retornava a pé da Comunidade Canavieira para o Cumbe. A Canavieira se localiza próximo ao Cumbe.

Segundo ato: A “História do Bicho”

Obá: Boca de Cachorro, deixa eu dizer uma coisa para você! Rapaz, eu vinha lá da Canavieira por cima do morro e de longe eu avistei um bicho.

Boca de Cachorro: Vixe maria!

Obá: Então eu fiz carreira [correu].

Boca de Cachorro: E o bicho?

Obá: Fez carreira atrás de mim também. E aí macho eu passei por d’baixo de um pé de juazeiro.

Boca de Cachorro: E o bicho?

Obá: Passei voado por d’baixo do pé de juazeiro. Subi no pé de Juazeiro.

Boca de Cachorro: E o bicho?

Obá: Subiu também na carreira, macho. E eu comecei a chupar caju em cima do pé de juazeiro.

Boca de Cachorro: E o bicho?

Obá: Chupou caju também. Depois eu desci na carreira do pé de juazeiro.

Boca de Cachorro: E o bicho?

Obá: Desceu também. Entrei em uma lagoa que tinha bem ali na frente e comecei a nadar.

Boca de Cachorro: E bicho?

Obá: Nadou também.

Boca de Cachorro: Vixe, lascou-se.

Obá: Cheguei do outro lado e vinha uma senhora com uma saia bem comprida. E eu, com medo e todo molhado, pedi: Minha senhora deixa eu me esconder d’baixo da sua saia?

Boca de Cachorro: E o bicho?

Obá: Já estava lá. E eu apavorado.

Nesta história, o personagem Obá concedeu atenção às espécies de árvores frutíferas encontradas no território do Cumbe. Obá e João Redondo são os personagens mais conhecidos. O Obá é irreverente e otimista. Ele instiga o público a falar para que possa responder sempre como o seu nome: obá. O João Redondo é responsável pelo comando da empanada e apresenta os demais bonecos. A figura 44 exhibe o personagem João Redondo.

Figura 44 – Personagem João Redondo

João Redondo



Fonte: Grupo Calungas do Cumbe (2017)

Posteriormente, o personagem Boca de Cachorro convida o personagem Roberto Carlos ao palco para cantar uma “modinha”. O personagem Obá também participa dessa cena. O personagem Roberto Carlos demonstra um estilo conquistador, inspirado em um famoso cantor romântico brasileiro de mesmo nome.. Ele aparece entre as trocas de personagens para animar o público com as suas canções. A figura 45 mostra os personagens Roberto Carlos e Creusa.

Figura 45 – Bonecos Roberto Carlos e Creusa



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

Terceiro ato: Cantoria do Rei Roberto Carlos.

Boca de Cachorro: Companheiros eu quero chamar aqui o meu amigo Roberto Carlos, o cantor.

Boca de Cachorro: Roberto Carlos, cante aqui uma modinha para nós.

Obá: Me diga como faço para conseguir uma cachaça boa? Não era verdade que antigamente existia engenho no Cumbe para a fabricação da cachaça e da rapadura? E é por isso que segunda-feira tem feriado?

Boca de Cachorro: Bora, cadê o cantor?

Roberto Carlos: Boa noite. Muita obrigada pelos quilombolas, pelas crianças e pelo dia da padroeira do Brasil Nossa Senhora Aparecida. Eu vou cantar para você o “deputado dos pobres”.

Entra em cena o personagem Boca de Cachorro e convida para a entrar nela o personagem cantor Roberto Carlos. Com a chegada deste ao palco, entra em cena o personagem Obá. Sua fala expressa um questionamento ao amigo Boca de Cachorro sobre a suposta existência de engenhos de cana-de-açúcar na comunidade. Nestes, eram produzidos cachaça e rapadura. Na fala: “por isso que segunda-feira tem feriado”, Obá faz uma alusão ao “dia da preguiça”. Este fato pode indicar que o “dia da preguiça” tem uma origem histórica coincidente com época em que a comunidade tinha como principal atividade econômica o trabalho nos engenhos de cana-de-açúcar. O diálogo é encerrado com um agradecimento pelos quilombolas por parte do personagem Roberto Carlos que, em seguida, canta a música “deputado dos pobres”.

Na sequência, o personagem Roberto Carlos canta a música exposta abaixo na parte da encenação intitulada “Cantoria do rei”, que tem como tema uma desilusão amorosa.

Quarto ato: “Cantoria do rei”.  
Maria garrafa, Maria garrafa, trocou a garrafa por mim.  
Maria garrafa, Maria garrafa, trocou pelo botequim.  
Muita gente anda se lembra na pequena cidade  
Todo mundo aplaudia.  
Tanta feliz ninguém sabia como aconteceu  
A Maria foi embora sem ao menos me dá um adeus.  
Quando ... um passo pela frente do botiquem.  
[...] o povo gritando assim  
Lá vem ele, lá vem ele, lá vem ele o Zé Cornin.  
Lá vem ele, lá vem ele, lá vem ele o Zé Cornin.  
[...]  
Pisa na fulô, pisa na fulô.  
Pisa na fulô e não maltrata o meu amor  
Com um pedacinho eu vi ela gemendo  
Toma na fulô e não maltrato  
O velho se deitando e a velha se deitando  
Um pedacinho gemendo  
E o velho dizendo toma na fulô, toma na fulô e não maltrata o meu amor.  
Eu vi um rapaz e uma moça se beijando e o rapaz foi se deitando e a moça  
também se deitou  
Como um pedacinho eu vi a moça gemendo e ...  
Pisa na fulô, pisa na fulô, pisa na fulô e não maltrata o meu amor.

Depois, entra em cena o personagem Boca Rica. Ele narra a história do “Pobre Lascado” em alusão à conjuntura política nacional no âmbito dos poderes executivo e legislativo. O personagem mostra a relação perversa entre a usurpação de direitos sociais, especificamente a política de transferência de renda nomeado de “Programa Bolsa Família” e a política de habitação chamada de “Programa Minha Casa Minha Vida”. Logo após, completa a narração com uma crítica-questionamento da prática política do líder do executivo federal, o Presidente da República. A figura 46 apresenta o personagem Boca Rica.

Figura 46 – Personagem Boca Rica



Quinto ato: “O Pobre Lascado”

Boca Rica: Meu nome é Boca rica. Vou cantar aqui para vocês.  
Seu presidente, se não for pedir muito,  
Você mexeu no “Minha Casa Minha Vida”, agora o pobre se lascou  
de vez.  
Também mexeu no bolsa família  
E ainda disse que era necessário  
Vocês mexem em tudo que é de pobre  
Mas nunca mexe no seu salário  
Ouvi falar em Eduardo Cunha  
E se é verdade até me dá preguiça  
Foi confirmado pela federal que o homem tem é conta na Suíça  
E se é verdade assim não dá  
Como é que pode até o presidente também está fichado lá na lava-  
gato  
Como é que pode até o presidente também está fichado lá na lava-  
gato.

O personagem Zé do Mangue é um catador de caranguejo que sustenta a família com o trabalho no mangue. Ele lidera a luta pela preservação do ecossistema manguezal. Enquanto o personagem Pescador Milagreiro narra os mitos que envolvem a pesca no mangue. A figura 47 se refere aos personagens Zé do Mangue, Vaca Minosa e Crispina.

Figura 47 – Personagens do Mangue do Cumbe



Fonte: Grupo Calungas do Cumbe (2017)

A seguir, a personagem Crispina contracenava com o personagem Zé do Mangue. Eles dialogam e encenam uma briga de casal que tem como enredo “O Leite da Vaca Minosa”. Também entram em cena a Vaca Mimosa e a Cobra Roleta.

Sexto ato: “O Leite da Vaca Mimosa”  
 Crispina: Marido, vem tirar o leite da vaga!  
 Zé do Mangue: Vou já!  
 Crispina: Bora que os meninos estão com fome.  
 Zé do Mangue: O que é mulher?  
 Crispina: Vai embora tirar o leite da vaca, cabra sem vergonha!  
 Zé do Mangue: Tem calma, mulher! Eu estava no zapzap [Whatsapp].  
 Crispina: Onde é que você estava?  
 Zé do Mangue: No zapzap. Eu estava caçando *Pokémon*.  
 Crispina: *Pokémon*? Pois toma o mon!  
 Zé do Mangue: Mulher, tirar leite da vaga à noite?  
 Crispina: É. Vai embora, vai!  
 Zé do Mangue: Calma, Mimosa! Mulher, mulher minha coisa linda. Mulher, quer se casar comigo? Sou um homem trabalhador. Boto uma bolsa nas costas, mas no mangue eu não vou. De manhã não vou por causa do frio e à tarde não vou por causa do calor.  
 Zé do Mangue: Vem cá, Minosa! Ô vaquinha boa de dá leite, meu irmão!  
 Mulher, a vaca não está dando leite mais não.  
 Crispina: Se vira!  
 Zé do Mangue: Ela tá dando só água. E ela está afobada. Vá embora, vaca mimosa. Você está dando só água. E agora mulher, o que faço?  
 Crispina: Vai pegar caranguejo que aqui ninguém morre de fome. Só se for muito preguiçoso.  
 Zé do Mangue: Lá tem *wi-fi*? Se tiver, eu vou. Se não tiver, eu não vou.  
 Crispina: Pessoal, onde tem mangue? Tem muita onça nesse mangue, Zé do Mangue?  
 Zé do Mangue: Lá vem ele! Ô caranguejo medonho. Não vai dá na minha bolsa não. Essa cobra tão com fome. Isso é uma cobra ou uma tartaruga, meu irmão.

Os personagens se movimentam no cenário e interagem constantemente com o público. Eles, em sua maioria, realizam movimentos pendular para frente em direção ao público ou olham para o personagem com que estão contracenando. Os personagens animais não dialogam verbalmente com os personagens que representam os “humanos”.

Como visto, as personagens mulheres têm um papel secundário frente aos personagens masculinos. Na maioria das vezes, elas representam a dona de casa, a esposa ou a amante. A dançarina apresenta um corpo esteticamente apropriado e vestido ao gosto masculino, no sentido produzido pelo imaginário social e manifesto na fala dos homens que contracenam com ela.

No encerramento da encenação, a banda Jumenta Lascada anima o público. Esta é composta pelo Sanfoneiro Pindoba, por um baterista e um guitarrista. A figura 63 alude à apresentação da Banda Jumenta Lascada.

Sexto ato: Apresentação da banda jumenta lascada  
 Boca Rica: Essa banda jumenta lascada. Estes são os dançarinos: o homem melão e a mulher melância. O guitarrista Rolinho. E o baterista Rikelmison. Música instrumental durante a apresentação, forró.

Boca Rica: Quero chamar o meu amigo Zé Ramalho direito da Ubaeira  
Zé Ramalho conta a música do compositor Guilherme... “Terra planeta água”.  
Boca Rica: Obrigada, pessoal.

Figura 48 – Banda Jumenta Lascada



Fonte: OLIVEIRA, A.A.N. (2017)

Na penúltima parte da apresentação, os personagens Pesco Sim e Boca Rica protagonizam um diálogo que tem como tema uma pescaria no rio. Sempre que Boca Rica repreende o Pesco Sim com a expressão “pesco sim”, o público cai na gargalha e também fala: pesco sim! Ao final deste diálogo, eles convidam o público a cantar a música do caranguejo. A figura 49 exhibe o personagem Pesco Sim

## Quadro 49 – Personagem Pesco Sim

Pesco sim



Fonte: Calungas do Cumbe  
(2017)

Sétimo ato: “A pesca do Pesco Sim”

Boca Rica: Pessoal, estou procurando um amigo meu. Vocês viram? Eu quero é pegar um gaiato chamado de Pesco Sim. Ei, está lembrando de mim?

Pesco Sim: Não.

Boca Rica: Rapaz, você estava pescando naquele dia.

Pesco Sim: Eu mesmo não.

Boca Rica: Pesco sim.

Pesco Sim: Eu estou acostumado a pesca. Mas não pesquei.

Boca Rica: Pesco sim.

Oitavo ato: Música

Caranguejo tá, caranguejo é, caranguejo só é peixe na enchente da maré.

Eu não como caranguejo, eu só como pacamão

Caranguejo tá, caranguejo é, caranguejo só é peixe na enchente da maré.

Eu não como caranguejo, eu só como pacamão.

Relativamente ao Grupo Calungas do Cumbe, este ressignificou um teatro que tradicionalmente acontece de modo improvisado na casa dos moradores da comunidade. Nesta perspectiva, é possível dialogar com Almeida et al. (2017)<sup>85</sup> ao afirmar que a cultura popular se materializa em práticas construídas por um dado grupo social que objetiva manter as suas tradições como um modo de conservar valores e *habitus*, e explicar que manifestações culturais são herdadas e transmitidas sobretudo pela oralidade.

Deste modo, as encenações produzidas pelo Grupo Calungas do Cumbe expressam valores e *habitus* da Comunidade Quilombola do Cumbe. Em geral, as encenações teatrais compreendem um conjunto de técnicas corporais de manejo dos bonecos empreendidas pelos calungueiros. Nas narrativas prevalece a linguagem humorística que entretém sobretudo as crianças. Os personagens elaborados pelos Calungas do Cumbe narram a história da comunidade que agrega símbolos, mitos e ritos. Eles representam as identidades tradicional-pesqueira e negra-quilombola, a exemplo do pescador Zé do Mangue e do negro Obá.

Os Calungas do Cumbe sinalizam um expressão de resistência cultural ancorada em uma tradição à proporção que produzem e ressignificam o teatro dos bonecos, especificamente o cenário, os personagens e as narrativas. Logo, posso apontar que a cultura manifesta no teatro

<sup>85</sup> Atividades físicas e esportivas (AFEs) e a cultura popular. Disponível em <http://movimentoevida.org/wp-content/uploads/2017/09/Atividades-F%C3%ADsicas-e-Esportivas-e-Cultura-Popular.pdf>. Data de acesso: 02 de junho de 2018.

dos bonecos é reinventada ao dialogar com o cotidiano comunitário e, também, com as questões sociais contemporâneas e as identidades coletivas.

O encontro das tradições portuguesas e brasileiras corporificadas no mito do El Rei Dom Sebastião me permite compreender como as práticas corporais retratam a história de um rei presente no imaginário social dos povos da península ibérica e dos povos do além-mar a partir das histórias contadas pelos guardiões da memória coletiva da comunidade e que são encenadas pelo Grupo de Teatro Calungas do Cumbe. Com base nesta colocação, advogo que as práticas corporais como expressões culturais, revelam a história da Comunidade Quilombola do Cumbe que atualizada no cotidiano, notoriamente por meio do misticismo das histórias de El Rei Dom Sebastião e o encantamento dos morros. El Rei Dom Sebastião é visto sob o aspecto mítico e religioso que tem como referência o Sebastianismo com moldes messiânicos e proféticos (SARAIVA, 1994).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo *compreender os sentidos e significados das práticas corporais expressas no cotidiano do grupo social constituído pela Comunidade Quilombola do Cumbe*. Para tanto, sistematizei a construção do objeto de estudo, a caracterização da pesquisa e a construção teórica que auxiliam o processo de escrita e as análises empreendidas nesta tese nos capítulos 1, 2 e 3, respectivamente. Também tratei das viagens ao Cumbe nos capítulos 4, 5 e 6. Inicialmente, levei em consideração o processo de construção identitária do grupo social, as práticas e os modos de construção do cotidiano. Posteriormente, abordei a cultura do mangue, com destaque para a análise da Festa do Mangue do Cumbe. Por fim, analisei o ritual “Cumê no Mato” e o teatro dos Calungas do Cumbe como mecanismos de resistência do corpo pescueiro-quilombola.

Quanto à caracterização do grupo social, este apresenta uma identidade tradicional-pesqueira, relevada predominantemente na cultura do mangue, que é ressignificada a partir das relações sociais (familiares, laborais e de lazer); e uma identidade negra-quilombola que é legitimada pela autodefinição dessa coletividade como remanescente de quilombos, prioritariamente, pelos vínculos que estabeleceram com o território. Tais identidades balizam a construção do cotidiano e modificam o *habitus* comunitário.

A construção do cotidiano também é afetada pelas constantes ameaças ao território do Cumbe que colocaram em risco os modos de vida tradicionais por meio de uma agenda de ocupação e esgotamento dos ecossistemas naturais, implementados por empresas privadas. Este cenário determinou o cerceamento do direito de ir e vir dos comunitários ao mangue, às lagoas, as dunas e à praia. Igualmente, implicou no cerceamento do direito à cultura e ao lazer uma vez que a comunidade é impedida de ocupar espaços sociais de realização dos seus rituais tradicionais. Por outro lado, o grupo social resiste e luta pela garantia da autonomia territorial e cultural.

Na Comunidade Quilombola do Cumbe, as práticas corporais são regidas pelos “tempos da natureza”, a exemplo da brincadeira da carretilha que acontece no “tempo das dunas”. Esta prática se configura como uma manifestação da tradição comunitária mantida por meio do conhecimento oral. Uma tradição que se revela nas formas de obtenção do material e de construção do brinquedo, nas maneiras de praticar a brincadeira, nas peculiaridades do espaço e nas regras elaboradas para o desenvolvimento dela. Idem, na participação predominante dos meninos. Outras práticas corporais têm sentido festivo-carnavalesco, tais como: os papangus e

a contra dança. Por sua vez, os presépios materializam uma tradição de conotação natalícia. Enquanto a caminhada, a zumba e a musculação são vistas como mais contemporâneas.

As práticas corporais manifestas na Comunidade Quilombola do Cumbe têm sentidos lúdicos expressos nas gestualidades dos corpos dos atores sociais ao praticarem a barra-bola, a carretilha e o futebol. Enquanto nos luaus, a gestualidade dos atores sociais são expressão de sociabilidades no ato de beber coletivamente, nas conversas produzidas ao redor da fogueira. A gestualidade produzida nos luaus também alude ao sentido político de ocupação das dunas. Neste caso, simboliza a identificação dos atores sociais com o território do Cumbe.

A Festa do Mangue do Cumbe consiste em um evento de cunho político, que resulta da organização comunitária representada pela Associação Quilombola do Cumbe. Também é vista como um ritual festivo, uma celebração intercomunitária, do ponto de vista de que agrega diferentes atores sociais presentes na cena pública, que se reconhecem mutuamente em razão de defenderem pautas políticas semelhantes. Portanto, essa festa assume um sentido de divertimento integrado à luta comunitária pela permanência e sobrevivência no território do Cumbe. Tal festa assume ainda um sentido de lazer comunitário que acontece em espaços reconhecidos socialmente como tradicionais pelo grupo social e propicia o desenvolvimento de sociabilidades pertencentes à tradição do povo do mangue. Como ritual, esta obedece a uma cotidianidade que pode significar um momento de ruptura do cotidiano comunitário habitual.

O corpo pescueiro-quilombola se manifesta e torna visível as identidades tradicional-pesqueira e negra-quilombola ao ressignificar e reinventar as suas práticas corporais. Um corpo que reivindica e reafirma seus direitos sociais, territoriais e culturais ao apresentar ao “povo de fora” as suas práticas tradicionais como formas de resistência cultural.

O corpo em relevo está territorialmente aprisionado em razão do cerceamento do seu direito de ir e vir, do direito do usufruto do espaço socialmente e culturalmente constituído pelos seus ancestrais. Esse corpo denuncia a violação dos direitos humanos ao colocar em xeque as inconveniências e os desprestígios resultantes de um olhar predominante na sociedade brasileira que deslegitima a identidade dos povos tradicionais e quilombolas, com a anuência das instituições representativas do Estado Brasileiro. Trata-se de um corpo reivindicativo das identidades tradicional-pesqueira e negra-quilombola como questão de cidadania.

O “Dia da Preguiça” alude ao tempo livre dedicado à realização do “Cumê no Mato”. Há um sentido de permanência do “Dia da Preguiça” e de respeito a ele, que se traduz na expressão: “*Cumê no mato segunda-feira é sagrado*”. Tudo isso, guarda certa relação com o significado de ir ao rio para curar a ressaca do final de semana.

O “Cumê no mato” pertence ao *habitus* comunitário e transpõe o tempo ao passo que se ancora na tradição de ir ao rio. Este ritual é ressignificado cotidianamente, haja vista a brincadeira da pescaria e do banho no rio que lhe conferem um sentido de tradição. Enquanto a dança e os cuidados com o corpo lhe atribuem um sentido de tradição reinventada.

No “Cumê no Mato”, o ato de comer é ressignificado pelos atores sociais à medida que partilham o alimento. Assim, há um sentido de diversão e de mútua aproximação durante a refeição, que evoca um sentimento de camaradagem e promove a fluidez do encontro. As conversas amenas reforçam os sentimentos coletivos do grupo social estudado, bem como dos seus sistemas de mitos e símbolos. Essas, igualmente, reforçam o imaginário social e representam um modo de construção identitária transmitido de geração a geração.

O mangue representa o espaço de desenvolvimento das sociabilidades do grupo social estudado. Portanto, a ocupação do rio se revela como uma estratégia de resistência cultural frente à privatização de áreas livres que pode se constituir como uma maneira de reivindicar o direito ao uso do território e à preservação das suas manifestações culturais. Nesse sentido, as práticas corporais presentes no “Cumê no Mato” não são vistas apenas como elementos performáticos simbólicos, mas também como mecanismos de resistência, mudança e reinvenção cultural ao passo que essas saem de uma invisibilidade social, no âmbito da sociedade brasileira.

O grupo de teatro Calungas do Cumbe foi idealizado a partir dos ensinamentos dos calungueiros mais antigos da comunidade que na juventude elaboravam encenações em suas casas para animar as noites da comunidade. Na contemporaneidade há uma ressignificação desta tradição que se entrelaça com as questões sociais locais e retratam a identidade tradicional-pesqueira e negra-quilombola.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBORNOZ, Suzana. Guerra. Sobre o direito à preguiça de Paul Lafargue. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**. v. 11, n. 1, p. 1-17, 2008.

ALMEIDA, Dulce Filgueira de. **Corpo, cultura e sincretismo**: o ritual da congada. In: **Pensar a prática**. Goiânia, v. 15, n.1, p. 1-171, jan/mar, 2012.

ALMEIDA, DMF de [et al.]. Atividades físico-esportivas e as populações tradicionais no Brasil: indígenas, quilombolas e ribeirinhos. In: **Movimento é vida**. Atividade físico-esportivas para todas as pessoas. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 2017.

BOURDIEU, Pierre. *avec* Löic J.D. Wacquant - *Réponses*. **Pour une anthropologie réflexive**. Paris: Seuil, 1992.

\_\_\_\_\_. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz (Português de Portugal). 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CANCLINI. Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4ª ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

COLETIVO DE AUTORES. **Metodologia do ensino da educação física**. São Paulo: Cortez, 1992.

COSTA e SILVA, Luana Viana. **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 apresentada ao Programa em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal do Ceará. Brasília, 2016.

DAOLIO, Jocimar. **Educação Física e o conceito de cultura**. 3ª ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

DUMAZEDIER, Joffre. **Sociologia empírica do lazer**. São Paulo: Perspectiva: SESC, 2008.

\_\_\_\_\_. **Lazer e cultura popular**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FABIANI, Pedro Paulo de Abreu. A arqueologia de Palmares. In: REIS, João José; GOMES, Flávio Santos (Orgs). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

FERREIRA, Vitor Sérgio. Artes e manhas da entrevista compreensiva. In: **Saúde e Soc**. São Paulo. V. 23, n. 3, p.979-992, 2014.

FUNARI, Adelmir. **Os novos quilombos**: a luta pela terra e a afirmação étnica no Brasil (1988 – 2008). 1ª ed. Palmas: Nagô Editora, 2015.

GRANDO, Beleni Salete. Corpo, educação e cultura: as práticas corporais e a constituição da identidade. In: GRANDO, Beleni Salete. **Corpo, educação e cultura: práticas sociais e maneiras de ser**. Cáceres/MT: Editora da UNEMAT, 2006.

GRANJA, Paulo. *O detalhe, a exceção e a regra: fazer estudos de caso etnográficos*. In: **Metodologias de Investigação em Ciências Sociais: experiências de investigação em contextos moçambicanos**. João Feijó [Coordenação]. Escola, Editora, Editores e Livreiros Ltda. p. 147-177, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Tradução Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In: ZERBO, j-ki: **História Geral da África**. São Paulo: Ed. Ática, 1982. P. 181-218.

LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça**. São Paulo: Claridade. 2003.

LE BRETON, David. **Sociologia do corpo**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LOYOLA, Maria Andréa de. **Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa de Loyola**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

MASCARENHAS, F. **Entre o ócio e o negócio: teses acerca da anatomia do lazer**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

MAROUN, Kalyla. **A construção de uma identidade quilombola a partir da prática corporal/cultural do jongo**. In: **Revista Movimento**. Porto Alegre, v. 20, n. 01, p. 13-31, jan/mar de 2014.

MAUSS, Marcel. **As técnicas do corpo**. In: *Sociologia e antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003.

\_\_\_\_\_. **Antropologia**. Roberto Cardoso de Oliveira (Org). Tradução de Regina Lúcia Moraes Morel, Denise Maldini Meirelles e Ivonne Toscano. São Paulo: Ática, 1979.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2006, 188p.

MOURA, Gloria. *Festas Quilombolas*. In: TEXEIRA, João Gabriel L. C. [et al.]. **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, 2004, p. 94-109.

NASCIMENTO, João Luís Joventino do. Processos educativos: as lutas das mulheres pescadoras do mangue do Cumbe contra o racismo ambiental. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2014.

\_\_\_\_\_. O papel político das lutas socioambientais dos pescadores/as do mangue do Cumbe/Aracati-CE para a afirmação da identidade negra e defesa do território. In: **Anais do VIII Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as**. Universidade Federal do Pará. 29 julho a 02 de agosto de 2014.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco**. Estudos de relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.

OLIVEIRA, Ana Gita de. Diversidade cultural como categoria organizadora de políticas públicas. In: TEXEIRA, João Gabriel L. C. [et al.] (Org). **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, 2004.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2006, 188p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

PAIS, José Machado. **Vida Cotidiana: Enigmas e revelações**. São Paulo: Cortez, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sociologia da vida cotidiana: teorias, métodos e estudos de caso**. 5ª Ed. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

\_\_\_\_\_. O cotidiano e a prática artesanal da pesquisa. **Revista Brasileira de Sociologia**. v. 1. N. 1, jan/jul, 2013.

\_\_\_\_\_. Jovens e cidadania. **Sociologia, Problemas e Práticas**. n. 49, 2005, pp. 53-70.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. **Rituais com estratégia analítica e abordagem etnográfica**. Série Antropologia. Brasília, 2001.

\_\_\_\_\_. Apontamentos sobre rituais, eventos e política. ANPOCS, 2002.

\_\_\_\_\_. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.

PETIT, Haydée Sandra. **Pretatogia**: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral contribuições do legado africano para a implementação da Lei N°. 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PINTO, M F. *et al.* Quando os conflitos socioambientais caracterizam um território? **Gaia Scientia**. Volume Especial Populações Tradicionais, 2004.

RATTS, Alex. Percursos e territórios negros/quilombolas: introdução a uma pesquisa no Ceará. *In:* MACHADO, Adilbênia, Freire [*et al.*] (Org). **Memórias de Baobá II**. Fortaleza: Imprece, 2015.

SANTOS, Alice Nataraja Garcia. **A energia eólica no litoral do NE do Brasil**: desconstruindo a “sustentabilidade” para promover a “justiça ambiental”. Rio de Janeiro, novembro de 2014.

SANTOS, Marcos Paulo de Oliveira. **As representações sociais das práticas corporais na comunidade Kalunga-GO**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física. Universidade de Brasília. Brasília, 2011.

SANTOS, Rosirene Campêlo dos. **O processo ritual nas festas da comunidade Kalunga de Teresina de Goiás**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Física. Universidade de Brasília. Brasília, 2013.

SARAIVA, Mário. **Dom Sebastião na história e na lenda**. Universitária Editora. ISBN: 972-9212-14-7. Lisboa, 1994.

CARVALHO, Maria Celina Pereira de [*et al.*]. A atualização do conceito de quilombola: identidade e território nas definições teóricas. *In:* **Ambiente & Sociedade**. Campinas, n. 10, jan/junho de 2002.

Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-753X2002000100008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)>.

SETTON, M. da G. J. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *In:* **Revista Brasileira de Educação**. n. 20, mai/jun/jul/ago, 2002.

SILVA, Ana Márcia. Entre o corpo e as práticas corporais. *In:* **Revista Eletrônica da Escola Superior de Desportos-UFRJ**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 5-21, jan/jun, 2014.

Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/am/article/view/9228>. Data de acesso: 15 de fevereiro de 2016.

SILVA, Ana Márcia e FALCÃO, CERQUEIRA, José Luiz Cerqueira. Práticas corporais na experiência quilombola: um estudo com comunidades do Estado de Goiás/Brasil. *In:* **Pensar a prática**. Goiânia, v. 15, n. 1, 1-271, jan/mar, 2012.

SILVA, Ana Márcia [*et al.*]. Corpo e experiência: para pensar as práticas corporais. *In:* FALCÃO, José Luiz Cerqueira; SARAIVA, Maria do Carmo (Orgs.). **Práticas corporais no contexto contemporâneo: (in)tensas experiências**. Florianópolis: Copiart, 2009.

SOUZA, Thaís Godoi de & LARA, Larissa Michelle. O estado da arte de comunidades quilombolas no Paraná: produção de conhecimento e práticas corporais recorrentes. *In:* **Revista da Educação Física/UEM**. Maringá, v. 22, n. 4, p. 555-568, 4. trim. 2011.

TEIXEIRA, Ana Claudia de Araújo [*et al.*]. A afirmação da identidade de “povos do mangue” em meio ao conflito com o hidronegócio: a carcincultura no Cumbe, Aracati (CE). *In:* CARNEIRO, Fernando Ferreira; PESSOA, Vanira Matos Pessoa; TEIXEIRA, Ana Claudia de

Araújo. **Campo, floresta e água: práticas e saberes**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2017. p. 369-405.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VIEGAS, Susana de Matos e MAPRIL, José. Mutualidade e conhecimento etnográfico, *In: Etnográfica* [online], v. 16 (3), 2012.

VILAS, Paula Cristina. A voz dos quilombos: na senda das localidades afro-brasileiras. *In: Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 185-197, Jul/dez, 2005.

#### **Sítios Consultados:**

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Comunidade quilombolas. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=88](http://www.palmares.gov.br/?page_id=88). Data de acesso: 15 fev.2016.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. QUADRO GERAL POR REGIÃO, disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/crqs/quadro-geral-por-regiao-ate-23-02-2015.pdf>. Disponível Data de acesso em: 15 fev.2016.

FUNDAÇÃO CULTURAL PAL MARES. QUADRO GERAL DE COMUNIDADE REMANESCENTES DE QUILOMBO POR ESTADO. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/crqs/quadro-geral-por-estado-ate-23-02-2015.pdf>. Data de acesso em: 15 fev.2016.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. PROCESSOS ABERTOS PARA EMISSÃO DE TITULAÇÃO. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/crqs/lista-das-crqs-processos-abertos-ate-23-02-2015.pdf>. Data de acesso em: 15 de fevereiro de 2016.

QUILOMBOLAS. Disponível em: <http://www.INCRA.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>. Data de acesso: 15 de fev.2016.

## Anexos

### Anexo I:



**QUILOMBO DO CUMBE**  
ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DO CUMBE / ARACATI-CE

**Quilombo do Cumbe**  
**Associação Quilombola do**  
**Cumbe/Aracati-CE**  
Comunidade Quilombola do Cumbe, s/n -  
Zona Rural - Aracati-CE  
CEP: 62.800-000  
**CNPJ 20.589.633/0001-94**  
Cel. (88) 9 9263 8648 / 9 9941 8416  
quilombodocumbe@gmail.com

## TERMO DE CONCORDÂNCIA DA INSTITUIÇÃO COPARTICIPANTE

A Sra. Cleomar Ribeiro da Rocha, Presidente da Associação Quilombola do Cumbe/Aracati-CE está ciente de suas corresponsabilidades como instituição coparticipante no cumprimento da Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde, na realização do projeto de pesquisa “Práticas Corporais, Cotidiano e Comunidades Quilombolas”, de responsabilidade da pesquisadora Ana Amélia Neri Oliveira, que tem como objetivo compreender o significado das práticas corporais (teatro, danças e brincadeiras) existentes na Comunidade Quilombola do Cumbe (Aracati/CE), a partir da aprovação pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília, como instituição proponente do projeto de pesquisa.

O estudo envolve a realização de observação, registro de imagens e som, além de entrevistas com pessoas da comunidade. Tem duração de 04 (quatro) meses, com previsão de início para agosto/2017.

Aracati-CE, 23 de dezembro de 2016.

Presidente da Associação Quilombola do Cumbe: \_\_\_\_\_

Nome/Assinatura/Carimbo

Pesquisador Responsável pela pesquisa: \_\_\_\_\_

Nome/ Assinatura

**Anexo II:**

Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília

**Apêndices:** Documentos Apresentados ao Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília

## Apêndice A



Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação Física  
Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza – NECON

### ROTEIRO DA ENTREVISTA

Eixo Temático	Sujeito Entrevistado
Cotidiano e o espaço do Cumbe	Os atores sociais que representam a Associação Quilombola do Cumbe e os atores sociais que atuam como lideranças comunitárias nas áreas da cultura, da educação e do esporte e lazer
Corpo: uma construção social quilombola	Os atores sociais responsáveis pela preservação e difusão das práticas corporais da/na comunidade
Prática corporal/ <i>performance</i> cultural tradicional: entre a tradição e a modernidade	Os atores sociais participantes das práticas corporais
História e memória: trajetórias de resignificação das práticas corporais pesqueiras-quilombolas	Os atores sociais mais velhos que detêm o conhecimento sobre a história e a memória da comunidade

Fonte: Oliveira, Ana Amélia Neri. Projeto de Pesquisa (2016).

## Apêndice B



Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação Física  
Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza – NECON

### **ROTEIRO DA OBSERVAÇÃO**

Como uso do diário de campo realizar:

1. A descrição do espaço que constitui a Comunidade Quilombola do Cumbe Aracati/CE.
2. A identificação e o registro dos rituais das práticas corporais: movimentação dos atores sociais participantes e organização dos cenários.
3. A descrição das dinâmicas sociais circunscritas no cotidiano da Comunidade Quilombola do Cumbe Aracati/CE.

## Apêndice C



Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação Física  
Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza – NECON

### **OFÍCIO DE APRESENTAÇÃO DA PESQUISADORA AO COMITÊ DE ÉTICA**

Ana Amélia Neri Oliveira, aluna do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília, matrícula 14/0179568, sob minha orientação, desenvolverá o Projeto de Pesquisa *Práticas corporais, cotidiano e comunidades quilombolas* na Comunidade do Cumbe no município de Aracati no Estado do Ceará, no segundo semestre de 2017. O estudo se refere a uma pesquisa de doutoramento cujo objetivo consiste em compreender o significado das práticas corporais da Comunidade Quilombola do Cumbe (Aracati/CE) que se evidenciam no cotidiano, considerando como norte a (re) tradicionalização (relação/binômio tradicional-moderno).

Saliento que a pesquisa será custeada pela pesquisadora.

Despeço-me, encontrando-me à disposição para maiores esclarecimentos.

Saudações acadêmicas,

Profa. Dra. Dulce Maria Filgueira de Almeida

Universidade de Brasília  
Programa de Pós-Graduação em Educação Física

## Apêndice D



Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação Física  
Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza – NECON

### **TERMO DE CONCORDÂNCIA DA DIREÇÃO DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**

Eu, Edson Marcelo Húngaro, vice-diretor da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília, estou de acordo com a realização no Programa de Pós-Graduação em Educação Física da pesquisa intitulada “Práticas Corporais, Cotidiano e Comunidades Quilombolas”, de responsabilidade da pesquisadora Ana Amélia Neri Oliveira sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Dulce Maria Filgueira de Almeida, que tem por finalidade compreender o significado das práticas corporais da Comunidade Quilombola do Cumbe (Aracati/CE) que se evidenciam no cotidiano, considerando como norte a (re) tradicionalização (relação/binômio tradicional-moderno), após aprovação pelo Comitê de Ética em Pesquisa da com Seres Humanos da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília.

O estudo envolve realização de entrevistas, observação e produção de imagens e som envolvendo os atores sociais sujeitos da pesquisa. Tem duração de dois meses, com previsão de início para setembro/2016.

Brasília-DF, \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_.

Vice-diretor da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília:

\_\_\_\_\_

Nome/Assinatura/Carimbo

Pesquisador Responsável: \_\_\_\_\_

Assinatura

## Apêndice E



Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação Física  
Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza – NECON

### **TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA USO DE IMAGEM E SOM DE VOZ**

Eu, \_\_\_\_\_, autorizo a utilização da minha imagem e do som de voz, na qualidade de participante da pesquisa denominada PRÁTICAS CORPORAIS, COTIDIANO E COMUNIDADES QUILOMBOLAS, sob a responsabilidade da pesquisadora Ana Amélia Neri Oliveira, vinculada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília.

Minha imagem e meu som de voz podem ser utilizados para facilitar a memória da pesquisadora na descrição e análise das práticas corporais. Também poderão ser utilizados na produção de um vídeo-documentário que será disponibilizado ao público na Biblioteca Central da Universidade de Brasília e no Museu Arqueológico e Comunitário do Cumbe.

Tenho ciência também de que a guarda e demais procedimentos de segurança com relação à imagem e ao som de voz são de responsabilidade da pesquisadora responsável. Deste modo, declaro que autorizo, livre e espontaneamente, o uso para fins de pesquisa.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com a pesquisadora responsável pela pesquisa e a outra com o (a) participante.

Aracati-CE, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ 2017.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do/a participante da pesquisa

\_\_\_\_\_  
Assinatura da pesquisadora responsável  
Ana Amélia Neri Oliveira

## Apêndice F



Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação Física  
Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza – NECON

### **TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA USO DE IMAGEM**

Eu, \_\_\_\_\_, autorizo a utilização da minha imagem, na qualidade de participante da Pesquisa intitulado PRÁTICAS CORPORAIS, COTIDIANO E COMUNIDADES QUILOMBOLAS, sob responsabilidade da pesquisadora Ana Amélia Neri Oliveira, vinculada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília.

Minha imagem pode ser utilizada para facilitar a memória da pesquisadora na descrição e análise das práticas corporais. Também poderá ser utilizada na produção de um vídeo-documentário que será disponibilizado ao público na Biblioteca Central da Universidade de Brasília e no Museu Arqueológico e Comunitário do Cumbe.

Tenho ciência também de que a guarda e os demais procedimentos de segurança com relação à minha imagem são de responsabilidade da pesquisadora. Deste modo, declaro que autorizo, livre e espontaneamente, o uso para fins de pesquisa, nos termos acima descritos.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com a pesquisadora responsável pela pesquisa e a outra com o (a) participante.

Aracati-CE, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ 2017.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do/a participante da pesquisa

\_\_\_\_\_  
Assinatura da pesquisadora responsável  
Ana Amélia Neri Oliveira

## Apêndice G



Universidade de Brasília  
Faculdade de Educação Física  
Núcleo de Estudos do Corpo e Natureza – NECON

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE**

Prezado/a Participante,

Você é convidado a participar da pesquisa: *Práticas Corporais, Cotidiano e Comunidade Quilombolas*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília, que tem como objetivo compreender o significado das práticas corporais existentes na Comunidade Quilombola do Cumbe (Aracati/CE). A pesquisa contribui para a identificação, a preservação e a transmissão das práticas corporais de origem afro-brasileira existentes na sua comunidade. Também permitirá aprofundar e ampliar os estudos sobre as práticas corporais em comunidades tradicionais.

Você será entrevistado sobre o cotidiano, a história e a memória da comunidade onde mora e das práticas corporais existentes nela. A entrevista terá a duração aproximada de 40 minutos e será realizada em local apropriado, previamente acordado por você e pela pesquisadora responsável.

Os riscos decorrentes de sua participação poderão ocorrer por conta do incômodo ou inconveniente de investimento do seu tempo para participar da entrevista e dar informações a estranhos, de forma quase repentina. Para minimizar tais ocorrências iremos alertá-lo (a), desde o princípio, sobre sua liberdade para se esquivar das perguntas e se negar a respondê-las a qualquer momento.

Você poderá recusar-se a responder os questionamentos, caso isso lhe traga algum constrangimento, podendo desistir da pesquisa em qualquer momento sem nenhum prejuízo ou punição para você. Sua participação é voluntária, sigilosa e não há pagamento por sua colaboração.

Não existe nenhuma despesa prevista para sua participação, no entanto, todas as despesas que você tiver relacionadas diretamente ao projeto de pesquisa serão cobertas pelo pesquisador responsável. Caso haja algum dano direto ou indireto decorrente de sua participação na pesquisa, você poderá ser indenizado, obedecendo às disposições legais vigentes no Brasil.

Os resultados da pesquisa serão divulgados na Universidade de Brasília, podendo ser publicados posteriormente. Os dados e materiais serão utilizados somente para esta pesquisa e ficarão sob nossa guarda por um período de cinco anos, após isso serão destruídos. Se você tiver alguma dúvida em relação à pesquisa, por favor, entre em contato com as responsáveis pela pesquisa: a pesquisadora responsável Ana Amélia Neri Oliveira (email: [anaaneri@gmail.com](mailto:anaaneri@gmail.com) e celular (61) 98181-9326) e a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Dulce Maria Filgueira de Almeida (e-mail: [dulce.filgueira@unb.br](mailto:dulce.filgueira@unb.br)). Também poderá realizar chamada a cobrar para as referidas pesquisadoras.

Este projeto foi aprovado pelo Comitê em Pesquisa da Faculdade de Ciências da Saúde (CEP/FS) da Universidade de Brasília. O objetivo do CEP é defender os interesses dos participantes da pesquisa em sua integridade e dignidade e contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro dos padrões éticos. Qualquer dúvida sobre o preenchimento do TCLE ou dos direitos do participante da pesquisa podem ser esclarecidos pelo telefone (61) 3107-1947 ou no email [cepfs@unb.br](mailto:cepfs@unb.br), horário de 10h às 12h e de 13h30min às 15h30min de segunda a sexta. Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o pesquisador e a outra com você.

Aracati-CE, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2017.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do/a participante da pesquisa  
Ana Amélia Neri Oliveira

\_\_\_\_\_  
Assinatura da pesquisadora responsável

\_\_\_\_\_  
Pesquisadora orientadora da pesquisa  
Prof.<sup>a</sup> Dra. Dulce Maria Filgueira de Almeida