



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA
AFRO-BRASILEIRA
PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ANNE CAROLINE SANTOS SILVA

PATRIMÔNIO CULTURAL E POLÍTICAS PATRIMONIAIS:
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE O QUILOMBO DA BASE EM
PACAJUS- CE

FORTALEZA

2025

ANNE CAROLINE SANTOS SILVA

PATRIMÔNIO CULTURAL E POLÍTICAS PATRIMONIAIS:
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE O QUILOMBO DA BASE EM
PACAJUS - CE

Dissertação apresentada ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S578p Silva, Anne Caroline Santos.
Patrimônio Cultural e Políticas Patrimoniais : Um estudo antropológico sobre o Quilombo da Base em Pacajus - CE / Anne Caroline Santos Silva. – 2026.
137 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Fortaleza, 2026.
Orientação: Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes.

1. Políticas públicas. 2. Patrimônio cultural. 3. Quilombos. I. Título.

CDD 301

ANNE CAROLINE SANTOS SILVA

**PATRIMÔNIO CULTURAL E POLÍTICAS PATRIMONIAIS:
UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE O QUILOMBO DA BASE EM
PACAJUS - CE**

Dissertação apresentada ao Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.
Área de concentração: Antropologia.

Aprovada em: 12/ 12/ 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr. Rhuan Carlos Dos Santos Lopes (Orientador)
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Prof.º Dr. Bruno Goulart Machado Silva (Orientador)
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Prof.ª Dra. Patrícia Marinho De Carvalho
Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Às comunidades quilombolas brasileiras, em reconhecimento às lutas por inclusão de seus direitos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à comunidade do Quilombo da Base, que acolheu esta pesquisa e à mim com generosidade que jamais esquecerei. A cada visita, fui recebida com portas abertas e uma disposição imensa em compartilhar memórias, histórias e experiências que constituem o coração desta dissertação. Sem a confiança e o apoio de cada morador e moradora, este trabalho simplesmente não existiria.

Expresso minha profunda gratidão à Dona Maria Joana, que me recebeu em sua casa e compartilhou suas histórias e saberes com paciência e afeto, ensinando-me sobre generosidade.

À Dona Maria Socorro, Dona Maria José e Dona Marinete, mulheres de sabedoria e acolhimento, que foram tão solícitas em todos os momentos, dividindo não apenas suas narrativas, mas também seu tempo, seu cuidado.

Registro minha profunda gratidão a Henrique, mobilizador cultural incansável, pela atenção e disponibilidade constantes, pelas conversas que se estenderam para além das entrevistas formais, e pelos incontáveis momentos de aprendizado que transformaram minha compreensão sobre o que significa ser quilombola.

Agradeço a Sebastião, presidente da Associação dos Quilombolas da Base (ARQUIBA), sempre comprometido com o bem-estar e o fortalecimento da comunidade, e cuja liderança demonstra o significado concreto da luta quilombola. À Gislândia, tesoureira da associação, que junto a Sebastião conduz com empenho e dedicação as ações que mantêm viva a organização comunitária e sustentam as conquistas coletivas.

Agradeço à Dona Neta e à sua família pela acolhida afetuosa em todas as visitas, pelas conversas no quintal, pelos cafés compartilhados e pelas boas histórias que me fizeram compreender a Base para além das palavras escritas.

A Jonathan, que representa com entusiasmo e firmeza e a força jovem da comunidade, mostrando que a luta quilombola se renova e se fortalece nas novas gerações.

A Ricardo, presidente da Quadrilha Quilombola Afro-Junina e do BasArt, pela partilha generosa de saberes sobre a força coletiva da quadrilha, que tanto me ensinou sobre resistência e resiliência. À Keyla Kelly, vice-presidente da Quadrilha, e professora quilombola, cuja atuação engajada e compromisso com a educação tornam possível a cultura na Base.

Às professoras Vera Rodrigues e Patrícia Marinho, membros da banca examinadora, agradeço pelo tempo dedicado à leitura atenta e pelas sugestões que ampliaram as possibilidades de reflexão sobre este estudo.

Agradeço à CAPES, pelo apoio financeiro que garantiu a manutenção da bolsa de auxílio e possibilitou o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos colegas de turma do mestrado, pelas reflexões, críticas e sugestões que tornaram o percurso acadêmico mais rico e compartilhado.

Aos meus amigos queridos, Vitor, Eugênia, Eulania, Joice e Monique pela presença constante, pelas palavras de incentivo e pela amizade que me sustentou em tantos momentos.

À minha família, em especial a minha mãe Naja e a minha avó Francisca que sempre me apoiaram incondicionalmente e estiveram presentes em cada conquista.

E, por fim, ao meu companheiro de vida, Luiz Felipe, por todo amor, paciência e apoio incondicional nesta caminhada.

A todos vocês, minha sincera gratidão por me permitirem caminhar junto, ouvir e aprender com suas histórias que agora também fazem parte da minha trajetória.

*A cultura e o folclore são meus
Mas os livros foi você quem escreveu
Quem garante que Palmares se entregou
Quem garante que Zumbi você matou
Perseguidos sem direitos nem escolas
Como podiam registrar as suas glórias
Nossa memória foi contada por vocês
E é julgada verdadeira como a própria lei
Por isso temos registrados em toda história
Uma mísera parte de nossas vitórias
É por isso que não temos sopa na colher
E sim anjinhos pra dizer que o lado mau é o candomblé [...]
A influência dos homens bons deixou a todos ver
Que omissão total ou não
Deixa os seus valores longe de você
Então despreza a Flor Zulu
Sonha em ser pop na Zona Sul
Por favor não entenda assim
Procure o seu valor ou será o seu fim
Por isso corre pelo mundo sem jamais se encontrar
Procura as vias do passado no espelho mas não vê
E apesar de ter criado o toque do agogô
Fica de fora dos cordões do carnaval de Salvador
A energia vem do coração
E a alma não se entrega não*

(Natiruts – Palmares 1999)

RESUMO

A presente dissertação insere-se no campo dos estudos sobre o patrimônio cultural afro-brasileiro, tomando como objeto de análise a Comunidade Quilombola da Base, localizada no município de Pacajus, Ceará. O trabalho contextualiza os processos patrimoniais promovidos pelo Estado brasileiro desde a Constituição Federal de 1988, analisando a transição histórica das políticas de preservação e a persistência de lacunas no reconhecimento da herança negra. A problemática central que norteia a investigação questiona se, em um contexto onde o patrimônio cultural se revela polissêmico e permeado por disputas simbólicas de poder, os critérios e procedimentos vigentes de tombamento e registro mostram-se suficientes e adequados para a efetiva proteção dos bens culturais quilombolas. A metodologia adotada é a etnografia, articulando abordagens quantitativas e qualitativas para a produção e análise dos dados, desenvolvida mediante trabalho de campo realizado entre abril de 2024 e outubro de 2025. Foram utilizadas técnicas de observação participante, entrevistas semi-estruturadas com lideranças comunitárias e moradores. O objetivo geral consiste em compreender a configuração do patrimônio cultural do Quilombo da Base, articulando-se aos objetivos específicos: I - analisar a legislação patrimonial voltada ao segmento afro-brasileiro; II - compreender os elementos socioculturais que caracterizam a identidade cultural da comunidade quilombola; III - contribuir para a catalogação dos bens da comunidade.

Palavras chave: políticas públicas; patrimônio cultural; quilombos.

ABSTRACT

This dissertation falls within the field of studies on Afro-Brazilian cultural heritage, taking as its object of analysis the Quilombola Community of Base, located in the municipality of Pacajus, Ceará. The work contextualizes the heritage processes promoted by the Brazilian State since the Federal Constitution of 1988, critically analyzing the historical transition of preservation policies and the persistence of gaps in the recognition of black heritage. The central issue guiding the investigation questions whether, in a context where cultural heritage is polysemic and permeated by symbolic power struggles, the current criteria and procedures for listing and registration are sufficient and adequate for the effective protection of Quilombola cultural assets. The methodology adopted is ethnography, combining quantitative and qualitative approaches for data production and analysis, developed through fieldwork carried out between April 2024 and October 2025. Participant observation techniques and semi-structured interviews with community leaders and residents were used. The overall objective is to understand the configuration of the cultural heritage of Quilombo da Base, articulating the specific objectives: I - to analyze heritage legislation aimed at the Afro-Brazilian segment; II - to understand the sociocultural elements that characterize local identity; III - to contribute to the cataloging of community assets.

Keywords: public policies; cultural heritage; quilombos.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – “Sentem para jantar”. Releitura da obra de Debret. Autora: Gê Viana. CCBB - RJ...	22
Figura 2 - Quadrilha Quilombola Afro-Junina no Circuito Junino de 2025.....	23
Figura 3 - Localização do Quilombo da Base em Pacajus.....	25
Figura 4 - Fotografia do Terreiro da Casa Branca.....	50
Figura 5 - Linha do tempo dos principais acontecimentos que marcaram a Proteção do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro.....	56
Figura 6 - Cais do Valongo, Rio de Janeiro.....	57
Figura 7 - Abrangência Territorial dos processos de tombamento em quilombos.....	66
Figura 8 - Interior da Igreja Nossa Senhora do Rosário, Fortaleza.....	70
Figura 9 - Mapa do Quilombo da Base e Alto Alegre.....	74
Figura 10 - Sebastião com a foto de seus avós Tio Zezé e Tia Irene.....	78
Figura 11 - Cajueiro.....	83
Figura 12 - Tia Nete debaixo do Cajueiro.....	85
Figura 13 - Espaço externo do Centro Cultural Tio Zezé.....	86
Figura 14 - Interior da E.M.T.I Raimundo.....	87
Figura 15 - Mudança da fachada com o nome da escola.....	90
Figura 16 - UBS Expedito Chagas da Silva.....	91
Figura 17 - Antes e depois da reforma da Igreja Nossa Senhora da Saúde.....	93
Figura 18 - Quadrilha Quilombola Afro-Junina no Circuito Junino de 2025.....	97
Figura 19 - Lapinha de Natal.....	99
Figura 20 - Paixão de Cristo.....	100
Figura 21 - Afrobanda no Carnaval.....	101
Figura 22 - Ateliê das Mulheres Empoderadas da Base no Centro Cultural Tio Zezé.....	102
Figura 23 - Roda de capoeira do Centro Cultural Congo de Abá.....	103
Figura 24 - Espaço do Centro Cultural Congo de Abá.....	104
Figura 25 - Da esquerda para direita, Dona Neta, Neto, Seu Chico Gadelha e Rodolfo.....	105
Figura 26 - Seu Cuca.....	108

Figura 27 - Instrumentos e objetos produzidos por mestre Menino do Mato.....	109
Figura 28 - Tia Joana em seu quintal.....	111
Figura 29 - Mel de Caju.....	112
Figura 30 - Confeção do Landuá.....	114
Figura 31 - Tia Mazé.....	115
Figura 32 - Dona Socorro e o colorau.....	117
Figura 33 - Roda de Conversa.....	120
Figura 34 - Realização do mapeamento.....	121
Figura 35 - Elementos do Patrimônio Cultural da Base.....	123
Figura 36 - Mapa Patrimonial Participativo do Quilombo da Base.....	126

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Genealogia de ascendência de Manoel Vicente da Silva.....	76
Gráfico 2 - Genealogia de ascendência dos primeiros moradores da Base.....	77

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Lista de quilombos incluídos no INRC do IPHAN.....	58
Quadro 2 - Lista de inventários de quilombos em andamento no IPHAN.....	58

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Comunidades quilombolas ou de reminiscência quilombola tombado ou em processo.....	64
Tabela 2 - Plantas Medicinais.....	111

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACS	Agente Comunitária de Saúde
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ALECE	Assembléia Legislativa do Estado do Ceará
ARQUA	Associação Quilombola de Alto Alegre
ARQUEBOJ	Associação dos Remanescentes de Quilombola de Encantados de Bom Jardim
ARQUIBA	Associação de Quilombolas da Base
BASART	Grupo de Teatro da Base
CERQUICE	Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará
CNRC	Centro Nacional de Referências Culturais
COEPA	Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural do Estado do Ceará
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
COPMAF	Comitê Permanente para Preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana
Crespial	Centro Regional de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina
DAF	Departamento de Articulação e Fomento
DCE	Diretório Central de Estudantes
DCN's	Diretrizes Curriculares Nacionais
DEPAM	Departamento do Patrimônio Material e Fiscalização
DTC	Diretoria de Tombamento e Conservação
EEQ	Educação Escolar Quilombola
EMTI	Escola Municipal de Tempo Integral
FCP	Fundação Cultural Palmares
FEJUC	Federação dos Eventos Juninos e Culturais do Ceará
GTIT	Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros
GTMAF	Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Idace	Instituto do Desenvolvimento Agrário do Ceará
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar
MinC	Ministério da Cultura
MNU	Movimento Negro Unificado
ONU	Organização das Nações Unidas
PCI	Patrimônio Cultural Imaterial
PMAF	Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana
PNDA	Programa Nacional de Desenvolvimento do Artesanato
PNPI	Programa Nacional do Patrimônio Imaterial
Secult-CE	Secretaria da Cultura do Governo do Estado do Ceará
SEFAZ	Secretaria da Fazenda
SEPPIR	Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República
SEIR-CE	Secretaria da Igualdade Racial do Estado do Ceará
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
RAM	Reunião de Antropologia do Mercosul
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	20
2. ENTRE A PROTEÇÃO LEGAL E OS DESAFIOS DA PATRIMONIALIDADE AFRO-BRASILEIRA.....	40
2.1 Diálogos sobre a Política Cultural Afro-brasileira.....	40
2.2 Patrimônio Afro-brasileiro Quilombola: Obstáculos não-superados.....	58
2.3 A urgência do reconhecimento dos Patrimônios Afro-cearenses.....	66
3. TERRITÓRIO DA MEMÓRIA: VOZES E HISTÓRIAS DO QUILOMBO DA BASE.....	73
3.1 “Terra de parentes”: Identidade e parentesco no Quilombo da Base.....	74
3.2 A base de tudo: Educação, Saúde e Religiosidade no Quilombo da Base.....	82
3.3 As Manifestações Culturais do Quilombo da Base.....	94
3.3.1 <i>Quadrilha Quilombola Afro-Junina</i>	94
3.3.2 <i>BasArt: Grupo de Teatro da Base</i>	98
3.3.3 <i>Afrobanda</i>	100
3.3.4 <i>Mulheres Empoderadas do Quilombo - Artesãs da Base</i>	101
3.3.5 <i>Capoeira Cordão de Ouro e Maculelê</i>	102
4. O PATRIMÔNIO CULTURAL DO QUILOMBO DA BASE.....	106
4.1 Tecendo Saberes: Os Conhecimentos Tradicionais do Quilombo da Base.....	106
4.1.1 <i>O ofício do Mestre Menino do Mato</i>	107
4.1.2 <i>A “Medicina do Mato” de Tia Joana</i>	110
4.1.3 <i>A produção do Landuá</i>	113
4.1.4 <i>As Parteiras</i>	114
4.1.5 <i>Tempero Natural de Dona Socorro</i>	116
4.2 Mapa Patrimonial Participativo.....	118
4.2.1 <i>Realização do Mapeamento</i>	119
4.2.2 <i>Lugares identificados</i>	121
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
REFERÊNCIAS.....	131

**APÊNDICE A - BANNER DO MAPEAMENTO PARTICIPATIVO DOS
ELEMENTOS PATRIMONIAIS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DA BASE,
PACAJUS - CE..... 137**

1. INTRODUÇÃO

Trajetória de uma pesquisa: reflexões para um “fazer” antropológico

Esta dissertação resulta da preocupação em contribuir para os estudos sobre o patrimônio afro-brasileiro quilombola, alicerçando-se na análise crítica dos processos patrimoniais promovidos pelo Estado brasileiro em áreas de reminiscência quilombola desde a Constituição Federal de 1988. Por meio de uma abordagem antropológica do patrimônio cultural do Quilombo da Base, busca-se compreender as tensões entre os preceitos legais que asseguram os direitos quilombolas e sua concretização nas políticas patrimoniais brasileiras.

A temática para uma dissertação pode ser formulada por diversos métodos, entre eles a revisão bibliográfica, pela experiência própria ou de outros autores que denotaram problemas semelhantes. Este estudo origina-se do encontro etnográfico, com uma comunidade que luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais, culturais e simbólicos. Diante disso, abordar o patrimônio quilombola não decorre de uma perspectiva exclusivamente teórica, mas de uma experiência construída por meio da escuta atenta e da observação participante dos membros da comunidade que através da arte reivindicam memória, reconhecimento e reparação histórica.

Esta pesquisa fundamenta-se na premissa de que o(a) antropólogo(a), ao ingressar no campo, torna-se, ainda que temporariamente, parte do universo social que busca compreender. Essa imersão vai além da observação, envolvendo a vivência e a percepção sensível, com o pesquisador reconhecendo seu papel ativo no processo investigativo. Desde a formação teórica até a redação final, a tarefa de traduzir em palavras as experiências, os diálogos e as impressões do contato com a comunidade representa um desafio contínuo.

Conforme Laplantine (2003), o campo etnográfico constitui, acima de tudo, um espaço de encontro e alteridade, no qual o pesquisador é transformado ao observar e ser observado. Nesse contexto, a escrita etnográfica, etapa árdua e contínua, exige articular vivências e referenciais teóricos, equilibrando o sensível e o analítico para produzir um texto que interprete e dê sentido às experiências de campo.

Reconhecer meu posicionamento nesse processo constitui um exercício ético e epistemológico, pois essa escrita antropológica é permeada pelas trajetórias, afetos e pertencimentos que moldam a perspectiva de quem escreve. Assim, antes de apresentar as questões centrais desta pesquisa, considero fundamental explicitar as motivações que orientaram o estudo do patrimônio quilombola, que para essa análise, é entendido como um

campo de disputas históricas, políticas e simbólicas e que também dialoga com minha formação e posição como pesquisadora.

Minha trajetória como pesquisadora na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), inicialmente no curso de Bacharelado em Humanidades e, posteriormente, em Antropologia, foi marcada por uma intensa circulação cultural. Nas aulas, corredores e espaços de convivência da universidade, assim como nas ruas de Redenção e Acarape, estive em contato com distintos modos de ser, ver e viver. Ao passar no vestibular, não tinha ideia das implicações que a proposta da UNILAB, centrada na integração entre o Brasil e países africanos de língua portuguesa, exerceria sobre mim. Esse lugar de encontros, trocas e tensões, despertou reflexões sobre minha identidade, e pertencimento.

Foi na universidade que compreendi que o colorismo, ao hierarquizar tons de pele, atua como uma estrutura de exclusão e violência simbólica. Ser identificada como mulher parda me conferia esse não-lugar, ainda perpetuado dentro e fora da academia. Mas nesse espaço me reconheci enquanto mulher negra, e sigo minha trajetória desde então pautada na responsabilidade que é ser e estar nos espaços. Sou de família pobre, filha de mãe-sol, nasci e cresci na periferia de Maracanaú, próximo a Fortaleza. A educação sempre me foi apresentada como única possibilidade de transformação social, convicção que ainda carrego comigo e que me motiva a finalizar mais uma etapa acadêmica. Através do incentivo constante de minha mãe, me tornei a primeira bacharel da família em uma universidade pública.

A universidade, enquanto um lugar de descobertas, é também dotado de tensões e contradições. Esse microcosmo da sociedade reflete as desigualdades, o racismo, e o patriarcalismo que permeiam o cotidiano acadêmico e social. Testemunhei colegas africanos lidando com o racismo dentro e fora da universidade, nas ruas, expresso em olhares, comentários e atitudes que refletem a persistência de um pensamento colonial que persiste. Ouvi relatos das mais diversas violências de gênero, e também violências institucionais contra os alunos pobres, que assim como eu, foram afetados pela reformulação da política de assistência estudantil. Nesse cenário, minha forma de retribuição a esse lugar que tanto me proporcionou, foi atuar pela transformação de suas estruturas. Através do movimento estudantil, participei da construção do primeiro Diretório Central dos Estudantes (DCE) da Unilab e juntamente com outras estudantes criamos o Grupo Feminista Dandara dos Palmares, espaços onde pude construir laços de amizade e solidariedade e também pude contribuir para a contestação de paradigmas excludentes e para a construção de uma universidade mais democrática e plural.

Em 2018, enquanto cursava a disciplina de Patrimônio Cultural do curso de Antropologia, fomos incumbidos de elaborar uma proposta de inventário sobre um bem cultural do Maciço de Baturité. Entre as ideias apresentadas, surgiu a proposta de inventariar o “Museu Negro Liberto” em Redenção. Diante do recorrente debate racial sobre representação da população escravizada ao qual éramos expostos, tal situação se apresentou problemática, pois a espetacularização do sofrimento do povo negro e a musealização da escravidão frequentemente molda práticas voltadas ao resgate da memória negra, seja pela fetichização ou estetização do sofrimento e da violência ou pela falta de contexto histórico.¹

Figura 1 – “Sentem para jantar”. Releitura da obra de Debret. Autora: Gê Viana. CCBB - RJ.



Fonte: própria, 2025.

Embora essa pesquisa não trate da musealização da escravidão, e nem da cidade de Redenção, vale ressaltar as motivações que me levaram a enveredar pelo campo do patrimônio cultural, que se dá em um primeiro momento na disciplina de Patrimônio Cultural. No mesmo período, estava no processo de construção do objeto de pesquisa para a monografia, quando, por sugestão de Nelson, meu amigo cabo-verdiano, ocorreu-me que seria possível pesquisar patrimônio em Cabo Verde.

Em outro contexto, não seria possível para mim conhecer a cultura cabo-verdiana de tão perto. Assim, ainda em 2018, viajei para Cabo Verde por intermédio de meu amigo. A

¹ A cidade de Redenção, reconhecida como a primeira do Brasil a abolir formalmente a escravidão, possui símbolos, monumentos e construções que remetem ao passado da chamada “libertação” negra, como o “Monumento Negra Nua”, “Vicente Mulato”, o “Museu Negro Liberto”. Pesquisas recentes (Silva Jr, 2024) demonstram que a representação estereotipada dos personagens negros, traz a tona a evocação de memórias que esvariaram-se de seu sentido histórico, silenciando vozes negras em detrimento daqueles que silenciaram essas vozes.

convivência com a cultura cabo-verdiana, foi um divisor de águas na minha trajetória acadêmica e pessoal, e possibilitou a pesquisa que se sucedeu sobre a Ribeira Grande de Santiago (Cidade Velha) na ilha de Santiago em Cabo Verde. Nessa pesquisa busquei compreender a importância do patrimônio cultural como um espaço de memória e resistência, e me deparei com os diversos usos e significados atribuídos aos bens culturais, seja pelos agentes estatais ou pelas pessoas em contato direto com o patrimônio cultural.²

Após a conclusão da graduação, busquei ingressar no mestrado em 2020, mas a pandemia de Covid-19 fez com que o edital fosse suspenso, o que alterou os rumos do meu percurso acadêmico, impondo pausas inesperadas. Em 2021, com o retorno dos processos de seleção, tentei ingressar no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), mas não consegui avançar nas etapas do processo seletivo. Assim, entendi que não era o momento certo e que tentaria em um momento mais oportuno. Longe da academia me deparei com as dificuldades e obstáculos que uma recém-formada em antropologia pode enfrentar e busquei a inserção no mercado de trabalho através de aulas online de inglês.

Esse período, entretanto, revelou-se um momento de reflexão e amadurecimento. E em 2023 quando sou aprovada para o mestrado em Antropologia, retornei à academia com uma perspectiva renovada, mais consciente de minha trajetória, de meu posicionamento social e das questões políticas e epistemológicas que norteiam minha atuação como pesquisadora.

Nesse contexto de retomada, dois eventos foram decisivos para a definição do objeto desta pesquisa. O primeiro ocorreu durante as celebrações de São João de 2023, com a apresentação da Quadrilha Quilombola Afro-Junina do Quilombo da Base, no Festival Jangadeiro Junino, em Maracanaú. A performance combinava elementos tradicionais das quadrilhas juninas com expressões afro-brasileiras, destacando a identidade quilombola do grupo. Essa performance despertou significativo interesse, porque revelou uma articulação singular entre os códigos culturais das quadrilhas e os aspectos identitários próprios da comunidade quilombola.

Figura 2 - Quadrilha Quilombola Afro-Junina no Circuito Junino de 2025.

² A monografia de graduação intitulada “A Questão Patrimonial: reflexões e perspectivas sobre a trajetória patrimonial da Cidade Velha, Cabo Verde” (2020) Buscou analisar os principais símbolos históricos que, durante o processo de formação do Estado-Nação de Cabo Verde nas décadas de 1960 e 1970, foram ressignificados e incorporados como emblemas da identidade nacional.



Fonte: @zoom_cultural. Instagram, 15 de julho

A apresentação da Quadrilha Quilombola Afro-Junina motivou uma análise mais aprofundada da Comunidade Quilombola da Base e de suas expressões culturais. Nesse processo, recordei que, em 2017, obtive conhecimento da comunidade por meio do trabalho do antropólogo, e colega de curso, Jeovane Ferreira, que realizou uma notória pesquisa no quilombo de Alto Alegre, em Horizonte. Sua pesquisa revelou que os quilombos da Base e de Alto Alegre são comunidades irmãs, unidas por uma ancestralidade comum associada a Negro Cazuza (Ferreira, 2017).

O segundo evento ocorreu ainda em 2023, durante minha participação no Grupo de Trabalho “Quilombos: mobilizações, resistências e retomada dos direitos” na XIV Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), na Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro. Nesse espaço, presenciei debates críticos sobre as ações e omissões do Estado brasileiro, que têm comprometido a implementação dos direitos quilombolas garantidos pela Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988).

As discussões destacaram que, apesar do reconhecimento oficial da importância do patrimônio cultural afro-brasileiro através da Constituição Federal, as políticas de proteção aos quilombos permanecem fragmentadas, lentas e, muitas vezes, apenas simbólicas. Esse descompasso entre discurso e prática evidenciava a dificuldade de traduzir o reconhecimento formal em ações concretas de reparação e garantia de direitos a esses territórios.

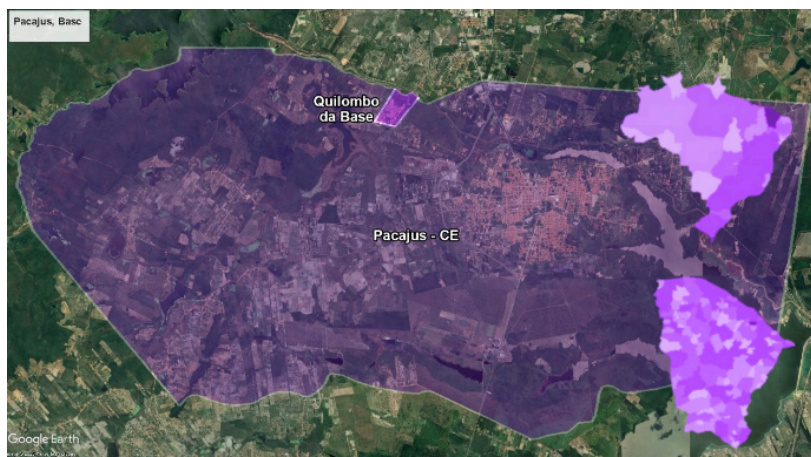
Nesse contexto, a patrimonialidade quilombola ganhou centralidade para essa pesquisa, impulsionada pelo momento político de tramitação da Portaria IPHAN nº 135/2023, que passa a estabelecer diretrizes mais específicas para a proteção e o reconhecimento dos

territórios quilombolas. Diante da relevância dessa questão nos âmbitos acadêmico e político, tornou-se fundamental abordar suas implicações, contradições e desafios.³

Os patrimônios culturais são parte da identidade de populações, são processos fenômenos e resultados da história que produzem a afirmação social de uma população. Fazem parte da memória social coletiva das populações. Os patrimônios são marcadores que produzem as identidades e também são produtos das identidades. Afros patrimônios culturais é o reconhecimento do direito das populações de origem africana sobre a cultura e a história nacional. (SANTOS, 2020)

A identidade cultural constitui um elemento fundamental na construção das relações sociais. Essa identidade, quando reconhecida institucionalmente, adquire também dimensões jurídicas e políticas, refletindo-se em direitos culturais e territoriais. Nesse sentido, o levantamento e a interpretação do patrimônio cultural quilombola visa a reflexão sobre a importância do reconhecimento institucional dos bens materiais e imateriais quilombolas. O trabalho de campo dessa pesquisa se dá na Comunidade Quilombola da Base, em Pacajus, na região metropolitana de Fortaleza, Ceará, certificada pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em 2006.

Figura 3 - Localização do Quilombo da Base em Pacajus.



Fonte: Adaptado Google Earth (2024)

Estima-se que cerca de quinze milhões de pessoas tenham sido retiradas do continente africano e trazidas para as Américas. O tráfico de africanos configurou-se como um dos maiores empreendimentos da era moderna e, ao mesmo tempo, como uma das mais profundas marcas de violência e desumanidade na história da civilização. Estima-se que desse total, 40%

³ Desde maio de 2023, a Portaria nº 135 do IPHAN tramitava com a colaboração do Ministério da Cultura, da Fundação Cultural Palmares e do INCRA.

dos africanos foram trazidos para o Brasil para serem escravizados nos campos, nas zonas urbanas e nas fábricas. Assim, ao longo de mais de três séculos, africanos, indígenas e seus descendentes constituíram a principal força de trabalho escravizada dessa nação. (Reis; Gomes, 1996)

Não obstante a violência sistemática e a truculência inerentes ao regime escravocrata, os africanos escravizados e seus descendentes desenvolveram múltiplas formas de resistência ao trabalho compulsório, configurando um complexo panorama de estratégias de enfrentamento e sobrevivência. Entre essas manifestações de resistência, a formação de Quilombos constituiu-se como a expressão mais emblemática e duradoura de oposição ao sistema escravista.

Beatriz Nascimento subscreveu: *“A ordem oficial, repressão, é que chamou isso de quilombo, que é um nome negro e que significa união(...)no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está eternamente formando um quilombo”* (Ratts, 2007). Esses “lugares de união” surgiram no contexto dos territórios afro-diaspóricos nas Américas e ao longo da história lhes foram atribuídas diversas denominações e conceituações.

A palavra Quilombo é uma transformação portuguesa da palavra africana *Kilombo*. Sua presença no Brasil está diretamente relacionada à diáspora forçada de diversos grupos de origem bantu, os lunda, mbundu, kongo, imbangala, etc, que foram trazidos e escravizados em território brasileiro. O quilombo brasileiro é visto como uma inspiração africana, reconstruída pelos escravizados para se opor à estrutura escravocrata, implantando uma outra forma de vida política onde se encontravam todos os oprimidos. (Munanga, 1996)

Segundo a Constituição Federal de 1988, (no Art. 68 do ADCT pelo Decreto Federal nº 4.887/2003), as comunidades quilombolas são definidas enquanto *“grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica sofrida”* (BRASIL, 2003).

A ocupação desses territórios e manutenção ao longo das gerações, é atravessada por disputas de poder e por processos contínuos de construção identitária. (Pereira, 2019) Os Quilombos e remanescentes de quilombos são comunidades com distintas formações históricas localizadas, em sua maioria, em áreas rurais, que desenvolveram modos de vida próprios, chamados de cultura tradicional. A população quilombola é de maioria negra e somam mais de 1,3 milhões de pessoas distribuídas em território nacional. (IBGE, 2022)

Segundo Nascimento (2002), as comunidades quilombolas mantêm uma relação profunda com o território, marcada por uma interação singular com o espaço que ocupam. São

comunidades tradicionais definidas por particularidades históricas, territoriais e culturais, elementos que as distinguem de outros grupos e sustentam a construção de suas identidades na contemporaneidade.

Essas comunidades, na contemporaneidade, passam a ser compreendidas para além da visão jurídica e histórica que as reduzia a refúgios de escravos fugitivos ou vestígios do passado. Hoje, reconhece-se a importância de considerar o quilombo em sua realidade atual, valorizando sua presença e dinâmica no presente. No entanto, essas populações enfrentam diversos desafios de sobrevivência e de autoafirmação, especialmente quanto à garantia do direito à terra e ao acesso efetivo às políticas públicas (Nascimento, 2002; Almeida, 2007)

No Ceará, não há informações precisas sobre a quantidade de comunidades quilombolas, segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) há 107 comunidades reconhecidas, desse total, 62 são certificadas pela Fundação Cultural Palmares, e 40 com processos abertos pelo INCRA. Ainda há 17 comunidades em estado mais avançado de regulação fundiária, e 2 já tituladas (INCRA, 2024). A CERQUICE a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e a Fundação Palmares são entidades que articulam a gestão de várias políticas voltadas aos povos quilombolas no Ceará.

Conforme Ratts (2009), a emergência ética das comunidades quilombolas no Ceará ocorreu paralelamente à afirmação do Movimento Negro no Estado entre as décadas de 1970 e 1980. Os movimentos negros e os movimentos quilombolas vem atuando desde então para transformar aspectos importantes da vida dos quilombolas.

A partir do entendimento da relevância da proteção do legado cultural das comunidades quilombolas, essa dissertação objetiva compreender o processo de reconhecimento do patrimônio cultural do Quilombo da Base a partir das relações e problemáticas que desafiam sua visibilidade e efetivação no campo das políticas públicas.

A Comunidade Quilombola da Base surge como objeto desta pesquisa pela relevância de suas expressões culturais, que são multifacetadas e utilizadas pela comunidade como maneiras de resistir e preservar sua memória coletiva. A comunidade, ao longo dos anos, desenvolveu formas próprias de valorizar sua história e reforçar laços coletivos, articulando cultura, religiosidade e política. As manifestações culturais como o Grupo de Teatro da Base (BasArt), o Coletivo “Mulheres Empoderadas do Quilombo – Artesãs da Base”, a Afro-Banda e a Quadrilha Quilombola Afro-Junina mostram a energia de um patrimônio vivo, que traz à tona a herança afro-brasileira por meio de diversas artes.

A construção do objeto de pesquisa fundamentou-se no trabalho de campo e nas entrevistas conduzidas com lideranças comunitárias, membros da Associação de Quilombolas da Base (ARQUIBA), integrantes da Quadrilha Quilombola Afro-Junina e moradores da comunidade. A investigação de campo, realizada entre abril de 2024 e outubro de 2025, envolveu visitas regulares à Comunidade Quilombola da Base, acompanhamento de apresentações culturais e participação em eventos e reuniões comunitárias. Foram empregadas técnicas de observação participante, registros em diário de campo e entrevistas semiestruturadas, com o objetivo de compreender as nuances, os desafios e as potencialidades do patrimônio cultural da comunidade.

Na fase inicial da pesquisa de campo, foram formuladas perguntas norteadoras, como “Como se formou a comunidade?” e “Qual é a sua relação com a comunidade?”, que possibilitaram situar os interlocutores, compreender seus vínculos comunitários e estabelecer as bases para um diálogo etnográfico mais aprofundado.

A imersão no campo e o aprofundamento das interlocuções conduziram à seguinte problemática: em um contexto no qual o patrimônio cultural se revela polissêmico, plural e permeado por disputas de poder, os critérios e procedimentos vigentes de tombamento mostram-se suficientes e adequados para a proteção dos bens culturais quilombolas?

Essa questão central orienta a análise das políticas patrimoniais voltadas às comunidades quilombolas, bem como a valorização do patrimônio cultural da Comunidade quilombola da Base, examinando os significados simbólicos atribuídos pela comunidade aos seus bens culturais. Nesse contexto, o objetivo geral desta dissertação é: compreender o patrimônio cultural do Quilombo da Base. A partir desse objetivo, desdobram-se os seguintes objetivos específicos: (1) Analisar a legislação patrimonial destinada à proteção do patrimônio afro-brasileiro; (2) Compreender os elementos socioculturais que caracterizam o Quilombo da Base; (3) Contribuir para a catalogação do patrimônio cultural dessa comunidade.

Para dar consistência a esta pesquisa utilizou-se o referencial teórico de forma interdisciplinar, articulando conceitos da antropologia, história, geografia e direito para analisar o patrimônio cultural não como um dado estático, mas como um campo de disputas simbólicas e políticas. Ela dialoga com autores como Abdias do Nascimento e Kabengele Munanga para compreender o quilombo através do conceito de "quilombismo" e da resistência negra histórica. Para a análise territorial e das relações de poder, o estudo mobiliza Rogério Haesbaert, que define o território em suas dimensões materiais e simbólicas, e Pierre Bourdieu, cujo conceito de violência simbólica é utilizado para criticar a exclusão do patrimônio afro-brasileiro das narrativas oficiais. Essa rede conceitual, que inclui ainda a

noção de "patrimonialidade quilombola" de Manuel Lima Filho e Paulo Pereira, é utilizada com a finalidade de desnaturalizar as políticas patrimoniais do Estado e legitimar as formas próprias como a comunidade da Base constrói, vivencia e reivindica sua memória e identidade.

Quanto à metodologia, este estudo adota a etnografia como principal procedimento metodológico. O trabalho de campo foi concebido como um processo contínuo de aproximação, escuta e interpretação, articulando teoria e prática em um movimento dinâmico entre campo e teoria. Essa abordagem justifica-se pela necessidade de analisar as manifestações culturais da comunidade e captar as dimensões de memória, história e patrimônio que se entrelaçam na vivência dos moradores, permitindo observar práticas culturais, registrar narrativas, acompanhar trajetórias e identificar os significados atribuídos pelos próprios membros àquilo que produzem e preservam.

A interpretação dos dados fundamenta-se na abordagem interpretativa proposta por Geertz (1989), que constitui um pilar teórico-metodológico central. Essa perspectiva, que concebe a cultura como um sistema simbólico de significados compartilhados, permite analisar, através de uma descrição densa, as práticas culturais não apenas como manifestações estéticas ou tradicionais, mas como redes de sentido por meio das quais os grupos expressam e constroem suas visões de mundo. A aplicação dessa abordagem ao patrimônio quilombola implica transcender a dimensão material dos bens culturais, com o objetivo de compreender os significados, valores e narrativas atribuídos pelos próprios membros da comunidade às suas práticas e expressões culturais.

A entrevista narrativa destacou-se como técnica empregada em campo, permitindo que as histórias e memórias dos interlocutores revelassem significados culturais e simbólicos relevantes (Bauer; Jovchelovitch, 2002). Essa abordagem facilitou o compartilhamento de experiências significativas em conversas espontâneas, com intervenções pontuais apenas quando necessário, promovendo um ambiente de confiança para os entrevistados. Os registros em diário de campo captaram não apenas o conteúdo verbal, mas também gestos, silêncios e emoções presentes nos relatos sobre memória, identidade e pertencimento territorial.

Além disso, foram empregadas técnicas de pesquisa bibliográfica e documental, abrangendo a análise de livros, artigos científicos, dissertações, teses, reportagens e documentos institucionais de órgãos como IPHAN, INCRA, Fundação Cultural Palmares, IBGE e Secult-CE. Esses materiais foram fundamentais para compreender as legislações e normativas voltadas à proteção do patrimônio cultural afro-brasileiro, possibilitando confrontar os marcos legais com sua implementação prática no contexto quilombola. A

integração entre dados etnográficos e análise documental permitiu desenvolver uma abordagem que articula as dimensões normativa e empírica, contribuindo para a compreensão dos processos de patrimonialização quilombola.

Diante do que foi exposto, a fim de contextualizar adequadamente o leitor quanto à discussão articulada ao longo desta pesquisa, cabe definir as principais categorias mobilizadas: patrimônio cultural, patrimonialidade quilombola e políticas públicas.

Na Antropologia, o patrimônio cultural é compreendido como uma construção social, desprovida de valor intrínseco. Os bens culturais adquirem significado patrimonial por meio da atribuição conferida por grupos sociais, sendo o patrimônio o resultado das interações entre pessoas, memórias, práticas e lugares. Assim, mais do que objetos ou monumentos, importam os sentidos que diferentes grupos atribuem a esses elementos e as relações sociais que os sustentam (Abreu, 2005)

O conceito (...) do patrimônio cultural, bens materiais e imateriais [estão] plenos de (re)significados espalhados no território brasileiro, que promovem vários sentidos. E que, embora constituído no Brasil a partir de um conceito francófono, se configura no meu, no teu, no nosso patrimônio: polifônico, polissêmico, aderente, ressonante.(Silva, 2024. p. 2)

A luz da compreensão do patrimônio enquanto construção relacional e situada, que fundamenta a noção de patrimonialidade quilombola. A patrimonialidade quilombola refere-se ao modo próprio como os povos quilombolas constroem, vivenciam e significam seu patrimônio, produzindo sentidos sobre memória, ancestralidade, território e cultura que emergem de sua experiência histórica, independentemente das categorias oficiais do Estado. (Lima Filho, et al, 2007)

Para o antropólogo, Manuel Lima Filho (2007), o patrimônio de populações tradicionais é vivido, performado e transmitido coletivamente, e em territórios quilombolas articula-se à luta pela terra e pela dignidade através de práticas cotidianas como festas, danças, cultos, oralidades, agricultura, culinária e manifestações culturais. A patrimonialidade quilombola constitui, portanto, uma epistemologia própria de patrimônio, enraizada na experiência afro-brasileira e comunitária, onde memória e identidade configuram-se como dimensões indissociáveis.

Essa dimensão antropológica da patrimonialidade quilombola encontra ressonância no campo das políticas públicas e do direito constitucional. Segundo o advogado Paulo Pereira (2020), desde a Constituição Federal de 1988 a patrimonialidade quilombola está atrelada ao aspecto contemporâneo das comunidades quilombolas que reconhece o protagonismo quilombola na formação da cultura nacional. Nas palavras do autor:

(...) podemos denominar patrimonialidade quilombola a qual corresponde ao reconhecimento e inclusão da historicidade da resistência quilombola à opressão jurídica que foi a escravidão (...) os quilombos, tiveram a sua contemporaneidade afirmada no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT, como fenômeno e sujeitos de direitos do presente, os quais devem ter tais direitos assegurados no presente e futuro, como forma de compensar as dívidas históricas com aqueles que foram vítimas da opressão, da escravidão e do racismo do Estado colonial, imperial e nacional. (Pereira, 2020, p. 124 - 125)

Ao articular essas dimensões antropológicas e jurídico-políticas, a patrimonialidade quilombola revela-se de fundamental importância para o campo do patrimônio como um todo. Ela amplia a compreensão sobre o que constitui valor cultural, deslocando o enfoque de uma perspectiva meramente legal ou monumental para uma abordagem vivida e performativa, enraizada nas experiências históricas, políticas e simbólicas das comunidades quilombolas (Lima Filho et al., 2007). Mais que isso, evidencia como o patrimônio pode operar simultaneamente como instrumento de reparação histórica, de afirmação identitária e de garantia de direitos territoriais e culturais para povos historicamente subalternizados.

A promulgação da Constituição de 1988 estabeleceu um arcabouço legal específico para as comunidades quilombolas, implementado por meio de instituições governamentais. Nesse contexto, destacam-se três órgãos principais: a Fundação Cultural Palmares e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), ambos vinculados ao Ministério da Cultura (MinC), e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar (MDA).

A essas instituições cabe a responsabilidade de proteger o patrimônio cultural e material das comunidades quilombolas, além de assegurar o reconhecimento de seus direitos territoriais, históricos e simbólicos, desempenhando um papel essencial na valorização dessas comunidades no Brasil. A Fundação Cultural Palmares, instituída pela Lei nº 7.668/1988 e regulamentada pela Portaria nº 98/2007, é responsável pela certificação das comunidades quilombolas, com base no princípio da autodeterminação. O INCRA, por sua vez, atua na regularização fundiária e na titulação dos territórios quilombolas, garantindo o direito constitucional à terra. Já o IPHAN tem em suas diretrizes a missão de proteger, reconhecer e promover os bens culturais materiais e imateriais, incluindo aqueles relacionados à memória e às práticas das comunidades quilombolas (IPHAN, 2024).

A territorialidade contemporânea do quilombo é o ponto focal da luta pela emancipação inacabada do povo negro no Brasil, representando a ocupação física e a identidade coletiva dos descendentes de escravizados que continuam a resistir no século XXI. Esses territórios, se configuram enquanto territórios de resistência negra e diversidade étnica e preservam elementos fundamentais do patrimônio cultural afro-brasileiro. E sua resistência

manifesta-se nas práticas culturais, religiosas, artísticas e sociais que persistem até hoje, frequentemente em enfrentamento direto às estruturas de opressão. (Munanga, 1996)

Na abordagem de Nascimento (2002) nesses territórios manifestam-se formas específicas de territorialidade que transcendem a função de espaço para produção econômica ou subsistência, integrando significados simbólicos que refletem a vivência quilombola. Essa dimensão coletiva dos espaços quilombolas está profundamente enraizada no comunitarismo africano.

Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro de comunitarismo ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema, as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalentes na economia espoliativa do trabalho chamada capitalismo, (...) o ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos, articulando os diversos níveis de uma vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. (Nascimento, 2002, p. 290)

Essa compreensão dialoga com a conceituação de território proposta por Haesbaert (2011), que o define por meio de uma dupla dimensão, material e simbólica, intrinsecamente associada ao exercício do poder, manifestado tanto na dominação concreta quanto na apropriação simbólica. O território se caracterizaria como um “espaço-processo” socialmente construído, articulado em um processo contínuo entre a dominação político-econômica e a apropriação cultural-simbólica. A partir desta perspectiva cultural-simbólica que se compreende a apropriação simbólica do território, composta por referências históricas e culturais, que caracteriza a territorialidade das comunidades quilombolas.

A relação da territorialidade quilombola e a cultura inerente a esses territórios, tornou-se um aspecto central da pauta contemporânea, especialmente após o reconhecimento constitucional de 1988. O território desempenha um papel fundamental, pois os quilombos representam não apenas espaços físicos de resistência, mas também territórios simbólicos de liberdade e autonomia, onde as práticas culturais, as tradições e os valores afro-brasileiros podiam ser preservados e transmitidos.

Embora a luta pela terra seja um elemento central e historicamente prioritário na agenda quilombola, uma vez que o território é essencial para a reprodução física e simbólica dessas comunidades, é necessário questionar uma visão reducionista que limita os quilombos à sua dimensão territorial. O território quilombola não se resume a um espaço físico delimitado para titulação, mas integra-se de maneira inseparável à cultura, à memória, à ancestralidade e às práticas cotidianas que lhe conferem significado. Essa relação, de natureza dialógica, entrelaça o espaço físico e o universo simbólico, formando uma totalidade em que terra e cultura são indissociáveis (Pereira, 2019).

Embora seja rotineiro discorrer a respeito da relação entre a territorialidade e a cultura inerentes aos quilombos, e essa associação seja considerada adequada, existe um vazio nos estudos mais aprofundados em relação às culturas material e imaterial dos quilombos. (Pereira, 2019, p. 19)

Diante disso, a análise bibliográfica revelou a escassez de estudos dedicados à relação entre a cultura material e imaterial das comunidades quilombolas. Tais trabalhos, contudo, são indispensáveis para resgatar historicamente os conhecimentos, técnicas e saberes dessas comunidades, servindo como instrumentos fundamentais tanto para a produção acadêmica, que possa divulgar o potencial patrimonial desses territórios, quanto para a elaboração de políticas públicas culturalmente contextualizadas.

Nesse contexto, durante a pesquisa de campo e no curso da disciplina de Metodologia da Pesquisa em Antropologia, surgiram questões preliminares: De que modo o Estado têm promovido o patrimônio quilombola? Essas iniciativas têm contribuído de forma efetiva para sua preservação? Essas indagações definiram o objetivo central desta pesquisa: analisar as políticas patrimoniais de proteção ao patrimônio quilombola, desde a Constituição Federal de 1988 até a Portaria IPHAN nº 135/2023, com enfoque específico na realidade cultural do Quilombo da Base, em Pacajus, Ceará.

Patrimônio Quilombola: Entre Disputas e Lacunas de Reconhecimento

Segundo Bourdieu (1989), os símbolos culturais funcionam como instrumentos de poder simbólico, por meio dos quais grupos dominantes legitimam sua autoridade e moldam a percepção coletiva sobre o que é considerado legítimo, valioso ou representativo. Quando operacionalizada pelo Estado, essa dinâmica de exclusão atua não apenas no plano material, mas sobretudo, no plano simbólico.

O Brasil, último país do continente americano a abolir a escravidão, evidencia estruturas que perpetuaram o projeto eugenista fundante do Estado-nação brasileiro. Baseado em ideais eurocêntricos e racistas, esse projeto visou à construção de um país pela supressão das identidades afro-indígenas, reforçando a ideologia da superioridade branca através da marginalização econômica e social das populações negras e do apagamento de suas contribuições históricas e culturais.

Esse apagamento sistemático traduziu-se historicamente em políticas patrimoniais que privilegiaram heranças europeias em detrimento das manifestações culturais afro-brasileiras, operando aquilo que Bourdieu denomina de violência simbólica: a imposição de significados como legítimos, dissimulando as relações de força que estão em sua base. Ao eleger

determinados bens como dignos de proteção e memória (igrejas barrocas, casarões coloniais, documentos da elite) em detrimento de outros (terreiros de candomblé, sítios de antigos quilombos, práticas culturais afro-diaspóricas), o Estado não apenas reflete desigualdades, mas as produz e naturaliza. Trata-se de um processo que nega reconhecimento simbólico às comunidades negras e quilombolas, reforçando sua marginalização não apenas no presente, mas também na construção da memória coletiva e da identidade nacional. (Bourdieu, 1989)

Conforme Gonçalves (1996) os discursos patrimoniais frequentemente servem a interesses ideológicos e nacionalistas, legitimando determinadas narrativas históricas e identidades nacionais em detrimento de outras. Esses discursos estruturam-se em torno das "retóricas da perda", a ideia de que algo valioso está em vias de desaparecer e precisa ser resgatado, funcionando como estratégia política para mobilizar recursos e justificar intervenções estatais. Tal operação, contudo, mascara processos de exclusão e marginalização de grupos sociais, como comunidades afro-brasileiras e indígenas, cujas memórias e práticas culturais permanecem historicamente subalternizadas nos processos oficiais de patrimonialização.

Assim, o patrimônio cultural revela-se como arena política onde se travam disputas simbólicas fundamentais: ele está inserido em relações de poder e serve para legitimar determinadas narrativas sobre identidade, memória e nação, enquanto silencia ou exclui outras. Compreender essa dimensão política do patrimônio significa reconhecer que os processos de patrimonialização não são neutros, mas envolvem escolhas que refletem projetos políticos e disputas sobre quais passados devem ser lembrados e quais identidades merecem reconhecimento.

A legislação patrimonial brasileira emerge, nesse contexto, como expressão concreta dessas disputas e escolhas políticas, materializando-se em instrumentos jurídicos que definem não apenas *o que* deve ser preservado, mas também *como* essa preservação será conduzida.

O tombamento⁴ constitui um dos pilares centrais da proteção ao patrimônio cultural brasileiro, funcionando como um instrumento jurídico que formaliza o reconhecimento estatal dos valores culturais e simbólicos inerentes a determinados bens. Conforme Rabello (2015), esse mecanismo desempenha um papel fundamental ao converter significados coletivos em direitos legalmente protegidos, estabelecendo procedimentos que garantem a identificação,

⁴ O patrimônio tombado no Brasil é registrado no Livro do Tombo, e a expressão "tombamento" tem origem no Direito Português, na qual o verbo *tombar* significa "inventariar" ou "inscrever" os bens da nação portuguesa, mantidos na chamada Torre do Tombo, situada em Lisboa, Portugal.

preservação e salvaguarda de bens materiais e imateriais de relevância histórica, artística, arqueológica ou social.

Mais do que uma mera classificação administrativa, o tombamento instaura um regime de proteção que restringe intervenções nos bens tombados, prevenindo alterações que possam comprometer sua integridade ou descaracterizar os valores que fundamentam seu reconhecimento.

O tombamento, instrumento criado em 1937 pelo Decreto-lei nº 25 (DL 25/37), foi recepcionado pela Constituição de 1988, na qual o conceito ampliado de patrimônio cultural insere esse instrumento como uma espécie dentre as diversas do gênero da preservação, dirigido a determinados tipos de bens. O tombamento é a forma mais antiga e consolidada de preservação do patrimônio cultural. (Rabello, 2015, p. 1 -2)

Embora de natureza essencialmente jurídica, o tombamento não se configura como um mecanismo autossuficiente de proteção patrimonial. Sua eficácia depende da integração com outras normativas do ordenamento jurídico brasileiro, notadamente o Código Civil e os princípios constitucionais que regulam o direito de propriedade. Essa articulação sistêmica visa harmonizar a tensão entre o interesse público na preservação do patrimônio cultural e os direitos individuais dos proprietários, reconhecendo a dimensão coletiva e simbólica desses bens.

Assim, consolida-se uma perspectiva jurídica segundo a qual certos bens, ainda que localizados em propriedades privadas, transcendem o âmbito individual para compor o patrimônio comum da nação, pertencendo simbolicamente à coletividade que neles identifica elementos de sua memória e identidade (Rabello, 2015).

Se o Decreto-lei nº 25/1937 inaugurou a política preservacionista brasileira centrada no tombamento de bens materiais, a Constituição Federal de 1988 promoveu uma ruptura paradigmática ao ampliar substantivamente o conceito de patrimônio cultural. Essa transformação estabeleceu novas perspectivas para a compreensão e a proteção da diversidade cultural brasileira.

Essa ampliação conceitual consolida-se especialmente no artigo 216 da Constituição Federal de 1988, que reformula a noção de patrimônio cultural brasileiro ao incorporar dimensões anteriormente negligenciadas pela lógica preservacionista tradicional (BRASIL, 1988). O §5º desse artigo determina que todos os documentos, sítios com relevância histórica e lugares que preservam a memória dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira devem ser protegidos pelo Estado, refletindo o compromisso constitucional com a pluralidade cultural e o reconhecimento da diversidade como pilar fundamental da identidade nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (Brasil, 1988)

Com o artigo 216 se instaura uma ruptura epistemológica ao superar a perspectiva material-monumentalista do Decreto-Lei nº 25/1937, integrando ao conceito de patrimônio cultural as dimensões simbólicas, afetivas e identitárias das comunidades (BRASIL, 1988; BRASIL, 1937). Seus incisos demonstram a intenção de englobar não apenas os suportes físicos da cultura, como edificações, objetos e documentos, mas, sobretudo, os processos culturais vivos, incluindo modos de fazer, formas de expressão, saberes tradicionais e espaços de manifestações culturais.

No que concerne especificamente às comunidades quilombolas, essa reconfiguração paradigmática ganha contornos ainda mais expressivos quando articulada ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), dispositivo que estabelece nexo indissociável entre território e identidade cultural. Assegurando a propriedade definitiva das terras quilombolas, estabelecendo que: “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*” (BRASIL, 1988).

A articulação entre os artigos 216 e 68 da Constituição Federal evidencia que o território quilombola não pode ser compreendido exclusivamente em sua dimensão fundiária ou geográfica, pois constitui-se como patrimônio cultural em sua integralidade. Esse território articula dimensões concretas e simbólicas, funcionando como espaço de produção material (como o cultivo de alimentos, a construção de moradias e o estabelecimento de vínculos econômicos) e, simultaneamente, como locus de produção e reprodução de memórias coletivas, tradições ancestrais, práticas rituais, saberes tradicionais e formas específicas de sociabilidade e organização comunitária.

No entanto, a discrepância entre o arcabouço normativo instituído pela Constituição Federal de 1988 e sua implementação prática evidencia contradições estruturais que comprometem a proteção efetiva do patrimônio quilombola. Embora o reconhecimento formal previsto nos artigos 216 e 68 represente um avanço significativo no âmbito jurídico-conceitual, ele não se traduziu em políticas patrimoniais que garantam a salvaguarda sistemática dos territórios quilombolas e de suas manifestações culturais. (Pereira, 2019)

Até o presente momento, transcorridas mais de três décadas desde a promulgação da Constituição Federal, o IPHAN procedeu ao tombamento de apenas um quilombo: o Quilombo do Ambrósio, localizado em Ibiá, Minas Gerais, reconhecido em 2002 em sua condição de sítio arqueológico (IPHAN, 2002). A esse caso soma-se o Quilombo dos Palmares, localizado em União dos Palmares, Alagoas, protegido desde 1982, mas classificado como patrimônio natural devido à sua localização na Serra da Barriga, e não como território quilombola portador de referências culturais e identitárias (IPHAN, 1982).

Neste cenário de limitada atuação do Estado na proteção patrimonial quilombola, Pereira (2019) denota que a interpretação restritiva e historicamente enviesada da Constituição Federal de 1988 que, ao priorizar uma leitura centrada no passado, limita o reconhecimento do patrimônio quilombola a vestígios materiais de ocupações históricas, negligenciando as comunidades quilombolas contemporâneas como sujeitos de direitos patrimoniais. E funciona, na prática, como um mecanismo de invisibilização e negação de direitos, ao estabelecer hierarquias arbitrárias entre comunidades quilombolas e deslegitimar aquelas cuja formação não se alinha ao imaginário estereotipado do quilombo histórico.

É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das outras definições que estão frigidificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura, e que ficou no desvão das entrelinhas dos textos jurídicos. (Pereira, 2019, p. 63)

Tal perspectiva fundamenta-se em uma concepção que associa a legitimidade quilombola exclusivamente ao período escravocrata, e nega a historicidade e a agência das populações negras na constituição de seus territórios, ignorando as diversas estratégias de acesso à terra e de construção de autonomia desenvolvidas por essas comunidades em diferentes contextos históricos. (Gomes; Reis, 1996; Nascimento, 2006; Munanga, 1996).

A questão apontada por Almeida (2007) é a percepção do quilombo, que apareceu como "sobrevivência" ou "remanescente", ou seja, "aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi". Almeida argumenta que o foco deve ser o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente, pois o processo de afirmação étnica se dá pelo "que de fato é, pelo que efetivamente é e é vivido como tal".

A lentidão no reconhecimento patrimonial quilombola manifesta-se também, na complexidade burocrática que caracteriza os procedimentos de tombamento. A concretização desse reconhecimento por meio de instrumentos formais de proteção configura-se como um processo complexo, marcado por entraves institucionais e exigências documentais que

frequentemente obstaculizam o acesso das comunidades aos direitos constitucionalmente garantidos. (Pereira, 2019)

A multiplicidade de órgãos envolvidos, como o IPHAN, a Fundação Cultural Palmares e o INCRA, cada qual com atribuições, prazos e lógicas operacionais específicas, fragmenta e dificulta a tramitação dos processos. Exige-se das comunidades a apresentação de documentação extensa, incluindo a Certidão de Autodefinição como Remanescente de Quilombo, emitida pela Fundação Cultural Palmares, e, quando disponível, o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), elaborado pelo INCRA, sem que haja uma integração efetiva entre essas instâncias administrativas.

Delineia-se, portanto, um cenário paradoxal: embora a Constituição Federal de 1988 tenha constituído um marco histórico ao expandir o conceito de patrimônio cultural e reconhecer os quilombos como elementos constitutivos da cultura brasileira, os mecanismos institucionais para a concretização desses direitos permanecem limitados por interpretações restritivas, entraves burocráticos e, sobretudo, por perspectivas que reduzem as comunidades quilombolas a um passado arqueológico, negando-lhes o reconhecimento como sujeitos culturais contemporâneos. Essas contradições e lacunas evidenciam disputas mais amplas em torno da legitimidade e do reconhecimento dos territórios quilombolas, as quais se tornam ainda mais evidentes ao analisar.

Frente ao cenário de inadequação normativa e aos entraves persistentes enfrentados pelas comunidades quilombolas na obtenção de instrumentos eficazes de proteção patrimonial, o IPHAN publicou, em 2023, a Portaria nº 135, que regulamenta especificamente o tombamento de documentos e sítios com relevância histórica associados a antigos quilombos (IPHAN, 2023).

Essa portaria institui o “Livro de Tombo de Documentos e Sítios com Relevância Histórica de Antigos Quilombos”, configurando um instrumento dedicado à preservação do patrimônio histórico quilombola no Brasil e indicando, ao menos no âmbito normativo, a necessidade de mecanismos específicos para a salvaguarda desse segmento patrimonial historicamente negligenciado.

A dimensão política e reparatória que fundamenta essa iniciativa explicita-se no § 2º da Portaria, que estabelece:

§ 2º Esta Portaria visa ressaltar o protagonismo da população afro-brasileira na reivindicação do direito à liberdade no Brasil, por meio dos fenômenos do quilombismo e do aquilombamento, pautando-se por princípios antirracistas nas ações patrimoniais, e objetiva reconhecer, nos bens culturais brasileiros, a resistência quilombola ao processo de escravização, à discriminação e à violação de direitos sofrida pelo povo negro nos períodos subsequentes. (IPHAN, 2023)

A Portaria nº 135/2023 opera um deslocamento normativo e conceitual de considerável relevância ao propor a simplificação e a celeridade dos processos de tombamento de sítios de reminiscência quilombola. A normativa propõe superar as limitações interpretativas que restringiam o reconhecimento patrimonial quilombola, que, embora vigentes desde 1988, permaneciam largamente inaplicados no que concerne à proteção desses territórios.

Considerando as discussões apresentadas e situando o patrimônio quilombola em sua complexidade histórica, social e política, a presente pesquisa busca alcançar resposta para a seguinte problemática: em um contexto no qual o patrimônio cultural se revela polissêmico, plural e permeado por disputas de poder, os critérios e procedimentos vigentes de tombamento mostram-se suficientes e adequados para a proteção dos bens culturais quilombolas?

Para responder essa questão, a dissertação está estruturada em três capítulos: No capítulo 1, examinamos a evolução das políticas públicas e a legislação patrimonial, desde a criação do SPHAN até a Portaria IPHAN nº 135/2023; No capítulo 2 apresentamos um estudo etnográfico do Quilombo da Base, reconstruindo sua trajetória histórica e as manifestações culturais; O capítulo 3, dedicamos à catalogação dos bens culturais da comunidade, registrando saberes tradicionais desenvolvendo um Mapa Patrimonial Participativo que espacializa lugares de memória e espaços tangíveis do território quilombola.

2. ENTRE A PROTEÇÃO LEGAL E OS DESAFIOS DA PATRIMONIALIDADE AFRO-BRASILEIRA

A Constituição Federal de 1988 representou um marco fundamental na valorização da identidade e história dos "quilombos" ou "comunidades remanescentes de quilombos". O reconhecimento constitucional transformou significativamente o modo como essas comunidades negras passaram a se posicionar no campo político, deslocando-as de uma situação histórica de invisibilidade e marginalização para uma postura ativa de reivindicação de direitos territoriais, culturais e sociais. Essa conquista constitucional consolidou décadas de luta e organização do movimento negro brasileiro, que ao longo do século XX construiu pautas, pressionou o Estado e abriu caminho para políticas afirmativas voltadas à inclusão da população negra na sociedade brasileira.

Neste primeiro capítulo, serão abordadas as distintas concepções sobre patrimônio cultural mobilizadas pelo Estado brasileiro ao longo do século XX, bem como as transformações políticas, sociais e epistemológicas que culminaram na mudança de perspectiva consolidada no texto constitucional de 1988, especificamente nos artigos 215 e 216 da seção "Da Cultura" e no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). A partir dessa compreensão histórica, será possível analisar o contexto e as motivações que levaram à promulgação da Portaria nº 135/2023 do IPHAN.

Em 20 de novembro de 2023, exatos 20 anos após a instituição do Dia da Consciência Negra através da Lei nº 10.639/2003, mesma lei que tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas, foi promulgada a Portaria nº 135 do IPHAN, que institui diretrizes e procedimentos para a identificação, reconhecimento e proteção do patrimônio cultural das comunidades quilombolas. A portaria representa a primeira iniciativa institucional sistemática desde a Constituição Federal de 1988 voltada especificamente à regulamentação da proteção patrimonial quilombola prevista no §5º do artigo 216, demonstrando que, apesar dos avanços constitucionais, a efetivação dos direitos culturais quilombolas permaneceu como agenda inconclusa por mais de três décadas.

2.1 Diálogos sobre a Política Cultural Afro-brasileira

Patrimônios culturais são entendidos como o conjunto de conhecimentos, criações e fatos históricos fundamentais na construção da identidade e da expressão de uma população ou de um povo. Os patrimônios culturais são marcadores que permitem dar sentido à existência de um povo e reconhecê-la. (Gomes, Cunha Júnior, 2020)

O patrimônio cultural vem se resignificando nos últimos anos, e essa mudança se manifesta em atos concretos, através do remanejamento ou contestação de monumentos e símbolos históricos. Essa dinâmica está diretamente ligada à mudança de percepção social: o que antes era considerado simplesmente “patrimônio” ou “símbolo nacional” passa a ser visto por outros vieses, como símbolo de opressão, colonialismo, racismo ou exclusão.

Em 2019, no Chile, manifestantes removeram monumentos de conquistadores espanhóis contestando a narrativa oficial de formação nacional. Em 2020, na Colômbia, manifestantes derrubaram a estátua de Cristóvão Colombo, considerado responsável pelo massivo genocídio indígena no continente americano.⁵ O assassinato de George Floyd pela polícia americana, impulsionou o movimento *Black Lives Matter*, e desencadeou a derrubada de dezenas de estátuas de membros confederados ligados a escravidão e ao supremacismo branco nos Estados Unidos.⁶ Esse fenômeno global também pôde ser observado no Canadá, onde em 2021 estátuas da Rainha Vitória, Rainha Elizabeth e de colonizadores foram derrubadas em protesto contra o genocídio indígena.⁷

No Brasil, em 2021, a estátua do padre José Anchieta, teve suas mãos arrancadas por manifestantes, canonizado e retratado como benfeitor dos povos originários, tornou-se alvo de questionamento crítico uma vez que desempenhou papel central na catequese forçada e no apagamento cultural dos povos indígenas.⁸ Em São Paulo, no mesmo ano, a estátua de Borba Gato, símbolo dos bandeirantes, foi destruída.⁹ Os bandeirantes, figuras historicamente celebradas como “desbravadores” e fundadores da identidade paulista, anos antes foram contestadas por entidades indígenas, pois foram responsáveis pelo genocídio e escravização das populações indígenas.¹⁰

Esses episódios evidenciam uma ruptura no entendimento do patrimônio cultural, a percepção de que monumentos não são testemunhos neutros do passado, mas sim construções ideológicas que podem perpetuar narrativas hegemônicas e legitimar estruturas de poder. O que está em jogo, portanto, não é a “destruição” de símbolos históricos, mas a disputa pelo direito de narrar a história e de ocupar o espaço público. O patrimônio enquanto “herança” se revela como um campo de disputas simbólicas, onde diferentes grupos reivindicam o direito de resignificar os símbolos que lhes foram impostos como representativos.

⁵ [A polêmica em torno da derrubada de estátuas de Cristóvão Colombo, gerais e traficantes de escravos na América Latina](#)

⁶ [Derrubadas, decapitadas ou vandalizadas: cinco estátuas polêmicas](#)

⁷ [Estátuas da Rainha Vitória e Rainha Elizabeth são derrubadas no Canadá](#)

⁸ [Estátua do padre José de Anchieta tem mãos arrancadas em São Vicente - SP](#)

⁹ [Estátua de Borba Gato é incendiada em São Paulo](#)

¹⁰ [When Decolonization Meets an Immovable Monument](#)

Segundo Quijano (2000), o colonialismo não se limitou ao domínio territorial e econômico, mas instituiu uma estrutura epistêmica que definiu quais histórias, memórias e formas de conhecimento seriam consideradas legítimas, que o autor denomina “colonialidade do poder e do saber”. Essa colonialidade persiste mesmo após o fim formal do colonialismo, operando como matriz de hierarquização cultural que naturaliza a subalternização de saberes, experiências e narrativas dos povos colonizados.

O patrimônio cultural, enquanto dispositivo moderno de memória, constitui-se também como produto dessa colonialidade. Vinculado à um projeto europeu de civilização e progresso, o conceito de patrimônio historicamente contribuiu para a hierarquização de culturas e o apagamento de epistemologias locais. Os monumentos e símbolos consagrados como “patrimônio nacional” perpetuam, frequentemente, uma lógica heroica de vencedores e vencidos, reproduzindo uma narrativa que conta a história a partir do olhar do colonizador. Assim, questionar quais memórias são preservadas e salvaguardadas, significa confrontar a própria colonialidade inscrita no espaço público e nas políticas patrimoniais.

No Brasil, o conceito de patrimônio cultural tem a sua gênese francófona¹¹, e emerge como produto da Modernidade e do colonialismo, mas no contexto brasileiro se revelou polissêmico e plural, sendo apropriado de maneiras distintas ao longo das décadas, acompanhando as transformações políticas e sociais do país.

O campo patrimonial no Brasil é resultado de um longo processo histórico que acompanha as transformações da sociedade brasileira. A trajetória da política patrimonial no Brasil revela, portanto, que o patrimônio cultural não é um campo neutro ou puramente técnico, mas uma política onde se travam disputas fundamentais sobre memória, identidade e poder. As escolhas sobre o que preservar, quais narrativas valorizar e quais grupos merecem reconhecimento cultural refletem projetos de nação e relações de dominação que transcendem a dimensão estritamente patrimonial.

A formação do Estado moderno brasileiro esteve intrinsecamente vinculada ao ideal europeu de nação, fundamentado na associação entre unidade política, identidade cultural e homogeneidade simbólica como pilares do pertencimento coletivo. Esse projeto moderno, consolidado na Europa, baseava-se na noção de que a nação deveria possuir um passado comum, expresso por meio de tradições, memórias e, sobretudo, monumentos. No Brasil, essa

¹¹ Conforme Choay (2001), o conceito de patrimônio é uma invenção moderna que surgiu na França no século XIX, para salvar os bens culturais afetados pela Revolução Francesa. Antes da modernidade, os monumentos eram preservados por motivos religiosos ou políticos, com o surgimento do conceito moderno de patrimônio, ocorre um deslocamento de valor: aquilo que antes era preservado por ser sagrado passa a ser preservado por seu valor histórico e estético.

perspectiva foi apropriada por elites intelectuais e políticas que buscaram, desde o início do século XX, forjar uma narrativa nacional unificadora, profundamente influenciada pelos paradigmas franceses de civilização.

Nesse cenário, o movimento modernista brasileiro, cujo marco simbólico é a Semana de Arte Moderna de 1922, desempenhou um papel ideológico e estético determinante, ao propor uma ruptura com os padrões acadêmicos europeus e promover uma arte autenticamente brasileira. Esse processo, que Mário de Andrade denominou de “antropofagia cultural”, implicava reinterpretar o Brasil a partir de sua diversidade, valorizando as expressões populares, o folclore, a religiosidade, o regionalismo e o sincretismo que caracterizam a identidade nacional. Essa nova sensibilidade nacionalista influenciou profundamente o pensamento de Mário de Andrade, que, mais tarde, como diretor do Departamento de Cultura de São Paulo e consultor do Ministério da Educação, elaborou o anteprojeto de criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)¹², entregue ao, então ministro da educação, Gustavo Capanema em 1936. (Fonseca, 2005)

O conceito de patrimônio adotado pelo Estado brasileiro consolidou-se a partir da criação do SPHAN¹³, em 1937, durante o Estado Novo. A criação do órgão refletiu simultaneamente o ideal modernista de renovação estética e o projeto político de Vargas de construção de uma memória oficial. A instituição nasceu, portanto, de um duplo movimento: o desejo dos modernistas de redefinir a cultura brasileira e o interesse do Estado em consolidar uma narrativa unificadora sobre o passado.

Como observa Choay (2001), esse tipo de concepção era comum em diversos países no início do século XX, no qual o patrimônio era concebido como testemunho do passado nacional e instrumento de construção da memória oficial.

O Decreto nº 23/1937 em seu artigo 1º definia o objeto de atuação de forma abrangente:

Art. 1º Constituem o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. (Brasil, 1937)

¹² Após o fim do Estado Novo (1945), o órgão passou a denominar-se Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN), em 1946. A partir de 1970, durante o regime militar, passou por uma ampla reestruturação, e o termo “Serviço” foi retomado por razões administrativas e de tradição institucional. Em 1990, durante o governo Collor, foi adotada a denominação atual, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

¹³ Ao longo deste trabalho, utilizaremos a sigla SPHAN para nos referirmos ao período de 1937 a 1980, e IPHAN para designar o período de 1980 até a atualidade, a fim de contrastar as políticas implementadas em distintos períodos históricos.

Segundo Fonseca (2005), o projeto modernista de construção da identidade nacional durante o Estado Novo (1937–1945), no governo de Getúlio Vargas, foi fortemente influenciado pelos intelectuais modernistas, que viam na cultura e na arte popular as bases de uma “autêntica brasilidade”. Figuras como Mário de Andrade, Lúcio Costa, Gustavo Capanema e Rodrigo Melo Franco de Andrade, além de outros colaboradores vinculados ao movimento modernista e ao Ministério da Educação, buscaram romper com o academicismo europeu, promovendo a valorização estética da cultura brasileira, especialmente da herança colonial portuguesa reinterpretada sob uma perspectiva nacionalista.

Conforme a autora, essa valorização do patrimônio nacional não foi isenta de contradições, ao institucionalizar-se sob o Estado Novo, o projeto modernista de preservação acabou selecionando uma brasilidade branca e colonial, definido por uma tríade: "barroca, moderna e civilizada" centrada no patrimônio arquitetônico e religioso de matriz luso-cristã. Essa práxis institucional influenciou concretamente as ações do SPHAN, e durante as décadas de 1930 e 1980 a “política de pedra e cal” influenciou cerca de 80% dos tombamentos no período, que correspondiam a bens de arquitetura religiosa e civil do período colonial. Igrejas barrocas, casarões senhoriais e documentos da elite colonial eram sistematicamente tombados e preservados. (Fonseca, 2005)

Essa seletividade patrimonial não pode ser compreendida isoladamente das estruturas históricas que moldaram o Estado brasileiro. A escravidão impactou profundamente o mundo moderno, e no Brasil influenciou a vida social e cultural nos campos e nas cidades de tal modo que é impossível dissociar a cultura brasileira das influências dos povos indígenas e africanos acometidos pela escravidão. É fundamental compreender que o Estado brasileiro, foi estruturado sobre os alicerces de quase 400 anos de escravidão negra e indígena. Durante séculos, o sistema escravista sustentou a economia colonial e imperial, edificando fortunas e estruturas de poder que permaneceram intactas mesmo após a abolição tardia de 1888. Esse mesmo Estado, cujas instituições foram moldadas para perpetuar hierarquias raciais e proteger os interesses das elites escravocratas, operou através da continuidade histórica da opressão racial. (Reis, Gomes, 1996)

A exclusão sistemática do patrimônio afro-brasileiro das políticas de preservação não representou, portanto, uma falha ou omissão institucional, mas sim a expressão coerente de um projeto de nação que buscava apagar ou folclorizar as contribuições negras, mantendo intacta a narrativa de superioridade da herança colonial europeia.

Essa dinâmica revela como o poder opera no campo patrimonial. Ao definir o que merece ser lembrado e o que pode ser esquecido, o Estado estabelece hierarquias culturais que

legitimam a supremacia de determinados grupos sociais sobre outros. No campo patrimonial brasileiro, o que começou como um movimento de ruptura e inclusão, transformou-se nas mãos do Estado em um instrumento de homogeneização e exclusão simbólica.

Essa dinâmica de exclusão simbólica, pode ser compreendida à luz do conceito de violência simbólica elaborado por Bourdieu (1989), que explicitou as dinâmicas de distinção de determinados elementos identitários pela dominação do Estado. Nesse contexto, a violência simbólica operou através da imposição de categorias que naturalizaram determinadas expressões culturais como dignas de preservação, enquanto relegaram outras à invisibilidade. A violência simbólica, operou de forma eficaz, ao definir os parâmetros do que seria patrimônio legítimo, o Estado tornou invisível tudo aquilo que não se enquadrava nesses critérios, sem que essa exclusão fosse percebida como arbitrária ou violenta.

Nessa concepção inicial, o patrimônio cultural, apresentava-se menos como expressão da diversidade que constitui o Brasil e mais como instrumento de legitimação de uma narrativa oficial que enaltecia o passado colonial português e as realizações das classes dominantes. Enquanto o passado colonial era preservado, as práticas culturais, e os saberes das populações negras e indígenas permaneciam invisibilizados, como se não possuíssem valor histórico ou cultural digno de reconhecimento estatal. Essa seletividade não era meramente técnica ou burocrática, mas refletia escolhas políticas que naturalizavam hierarquias raciais e culturais profundamente arraigadas na estrutura social brasileira.

Essa seletividade patrimonial, Gonçalves (1996) articula com a "retórica da perda", que revela quais memórias são consideradas dignas de salvaguarda e quais podem ser relegadas ao esquecimento. Os discursos sobre patrimônio frequentemente mobilizaram uma narrativa de urgência baseada na iminência do desaparecimento: "é necessário preservar porque algo valioso está prestes a se perder." No entanto, historicamente, essa preocupação com a perda concentrava-se em bens culturais associados às elites e à herança colonial europeia.

Esse cenário começou a se transformar entre as décadas de 1970 e 1980, quando as políticas patrimoniais brasileiras passaram por significativas transformações. Em 1975, Aloísio Magalhães, então reconhecido como uma figura central no design e na política cultural do Brasil, propôs a criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC). Tendo coordenado o Programa Nacional de Desenvolvimento do Artesanato (PNDA), Magalhães identificou a necessidade de um órgão técnico dedicado à pesquisa e à valorização das expressões culturais brasileiras, especialmente aquelas não reconhecidas pelas instituições oficiais de patrimônio. (Clerot, 2019)

Nesse cenário de transformações, a noção de "Referência Cultural" emergiu como conceito-chave para a mudança da política cultural no Brasil. Para Clerot (2019), essa inovação conceitual brasileira permitiu que elementos culturais até então desconsiderados nos processos de reconhecimento do Estado passassem a ser valorizados, em decorrência da criação do CNRC.

Quando se fala em referências culturais, se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens - que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu "peso" material e simbólico - para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores. (Fonseca, 2000, p. 11-12 in Clerot, 2019, p. 145).

O CNRC foi idealizado como um centro experimental de documentação, focado na pesquisa e preservação das referências culturais do país. Essa iniciativa introduziu uma abordagem antropológica e social ao conceito de patrimônio, rompendo com a noção tradicional de "bens tombados" e propondo o conceito de "referência cultural", que ampliava o reconhecimento da diversidade cultural brasileira. Ele foi o laboratório conceitual e metodológico das ideias de Magalhães e de sua equipe multidisciplinar, foi a partir dessa experiência que ele propôs a reestruturação do SPHAN e a criação da Fundação Nacional Pró-Memória em 1979. (Clerot, 2019)

A passagem de Aloísio Magalhães pela liderança do SPHAN/Pró-Memória, de 1979 a 1983, pavimentou o que seria uma mudança estrutural na instituição. A partir de uma perspectiva mais culturalista e da inserção do conceito antropológico de *cultura* às ações de política pública para o patrimônio, ganharam uma nova roupagem em contraste com a noção de patrimônio histórico e artístico predominante. (Clerot, 2019)

Nesse contexto de transformação, o patrimônio passou a ser objeto de reflexão sistemática por antropólogos, que produziram diversas pesquisas inaugurando uma visão desnaturalizada sobre o campo patrimonial no Brasil. O impacto dessa transformação é notável na produção acadêmica e nas políticas públicas voltadas para o patrimônio. O diálogo entre a antropologia e outras áreas das ciências sociais ampliou o entendimento sobre a complexidade dos processos patrimoniais, reconhecendo que o patrimônio é, antes de tudo, um campo de disputas e negociações culturais (Abreu, 2005).

Essa mudança foi impulsionada por diversos fatores convergentes que marcaram o período. A atualização do conceito de cultura nas ciências sociais, particularmente na Antropologia, trouxe consigo uma compreensão mais ampla e plural dos processos culturais, deslocando o foco da excepcionalidade monumental para a diversidade de práticas e significados que constituem a vida social. Simultaneamente, o fim da ditadura militar e o

processo de redemocratização, mobilizados por movimentos sociais, trouxeram transformações políticas e sociais significativas, abrindo espaço para que demandas de grupos historicamente marginalizados pudessem emergir no debate público.

Entre esses movimentos, destaca-se a rearticulação do Movimento Negro Unificado (MNU) após a ditadura militar no final da década de 1970. Fundado em 1978, o MNU defendia a bandeira da luta contra a discriminação étnico-racial e, ao longo da década de 1980, unificou a atuação de diversos grupos e organizações no combate ao racismo, fortalecendo significativamente o poder político do movimento negro. Essa mobilização foi fundamental para pressionar o Estado por políticas de reconhecimento e reparação histórica, incluindo a valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro. (Ferreira, 2017)

Nesse contexto de efervescência política e renovação epistemológica, surgiram novas abordagens sobre o patrimônio que passaram a enfatizar a diversidade cultural e a alteridade como valores centrais, questionando o modelo homogeneizador que caracterizara as políticas patrimoniais até então. A década de 1980 foi marcada pela apropriação do instrumento do tombamento pelos movimentos sociais, que passaram a reivindicar o reconhecimento de bens culturais historicamente excluídos das políticas oficiais. Exemplos emblemáticos desse impulso são o tombamento da Serra da Barriga (1986) e do Terreiro da Casa Branca (1984), que ocorreram antes da constituinte.

No entanto, essa mudança de perspectiva não ocorreu sem resistências no IPHAN. Ao contrário, foi marcada por acirradas e intensas disputas conceituais internas sobre o que deveria ser considerado patrimônio cultural brasileiro. Essas disputas não eram meramente técnicas ou administrativas, mas refletiam visões de mundo distintas e projetos políticos conflitantes sobre o papel do Estado na preservação cultural. (Lima et al., 2007)

De um lado, as pessoas que estavam vinculadas ao trabalho na coordenação descendente do CNRC na pró-Memória eram identificadas a partir do qualificativo “pessoal da Referência Cultural”, em uma contraposição ao “pessoal da pedra-e-cal”, termo referente aos funcionários remanescentes do antigo Iphan, normalmente arquitetos sediados no setor responsável pelos tombamentos e fiscalização, no Rio de Janeiro, e que eram considerados resistentes às visões mais amplas dos bens culturais, que incluíam a consequente pretensão de ampliação dos conceitos de cultura e patrimônio cultural, presentes nas propostas e ações herdadas do CNRC. (Clerot, 2019, p. 16)

Essa polarização interna impedia que a proposta culturalista de Magalhães fosse implementada de imediato, revelando como as transformações institucionais enfrentam não apenas obstáculos burocráticos, mas sobretudo resistências enraizadas em tradições profissionais e perspectivas consolidadas ao longo de décadas. O embate entre o "pessoal da Referência Cultural" e o "pessoal da pedra-e-cal" materializava, no cotidiano institucional, o

conflito mais amplo entre uma concepção restrita e monumentalista do patrimônio e uma visão plural e antropológica da cultura.

Nesse cenário de disputas internas, dois tombamentos tornaram-se destaque dessa disputa ideológica, os tombamentos da Serra da Barriga, em Alagoas, onde está localizado o Quilombo de Palmares (IPHAN, 1986), e do Terreiro Casa Branca do Engenho Velho (IPHAN, 1984).

A Serra da Barriga está localizada no município de União dos Palmares, em Alagoas. O Quilombo dos Palmares foi uma das maiores construções de resistência da população negra durante o período escravista no Brasil, entre os séculos XVI e XVII reuniu milhares de indivíduos em uma estrutura autônoma de organização territorial, econômica e cultural, desafiando diretamente o sistema escravista (Reis, Gomes, 1996)

Com as mobilizações promovidas sobretudo pelo MNU, houve um esforço para edificar uma perspectiva positiva acerca da identidade negra, consolidar uma consciência cultural negra que possibilitasse aos negros brasileiros a construção de um "nós", de uma história e de uma identidade. (Santos, 2020)

Assim, com o objetivo principal da instalação do “Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional”, destinado a preservar o sítio histórico e a cultivar a memória negra, houve a solicitação para o tombamento da Serra da Barriga durante o então Sphan/Pró-Memória por meio de um requerimento em julho de 1981, dirigido ao Secretário de Cultura do Ministério da Educação e Cultura, Aloísio Magalhães, a pedido do antropólogo Olympio Serra. A iniciativa foi amplamente apoiada pelo movimento negro e por diversos setores da sociedade civil. Foram reunidas 5.804 assinaturas de agentes do movimento negro, estudantes, professores, e de deputados como Abdias do Nascimento para o reconhecimento da Serra da Barriga como patrimônio nacional (Pereira, 2019)

O processo, iniciado em 1981, ficou em instrução por um tempo, sem voto definitivo. Apesar do intenso apoio, o processo enfrentou bloqueios burocráticos, como questionamentos da Fundação Nacional Pró-Memória em 1982 sobre a dimensão da área solicitada (cerca de 2.200 hectares), e uma das dificuldades apresentadas pelo diretor da Diretoria de Tombamento e Conservação (DTC) foi a falta de informações indispensáveis para a análise e definição do tombamento. O processo foi aberto oficialmente em 1982, mas sua aprovação formal ocorreu em 1986. O sítio foi tombado como patrimônio natural e também como patrimônio histórico-arqueológico-ecológico-paisagístico. A justificativa se apoiou no potencial arqueológico de revelação da narrativa histórica do Quilombo de Palmares. (Dantas, et al, 2022)

Nesse período ocorreu outro caso emblemático, o tombamento do Terreiro de Casa Branca do Engenho Velho. O tombamento do Terreiro da Casa Branca foi consequência de um contexto mais amplo de reivindicações em prol do reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro.

A iniciativa surgiu em 1982, no IPHAN o processo enfrentou grande resistência, pois o conselho do patrimônio encontrava-se profundamente dividido entre as duas perspectivas em conflito. Muitos conselheiros consideravam equivocado tomar "um pedaço de terra desprovido de construções" (Lima et al., 2007), revelando a permanência da lógica da "pedra e cal" que orientou a instituição por décadas e a dificuldade de incorporar bens culturais que não se enquadravam nos critérios tradicionais de monumentalidade e excepcionalidade arquitetônica.

O debate transcendeu os limites institucionais, gerando intenso choque de opiniões dentro e fora do conselho, amplamente veiculado pela imprensa baiana na época. Gilberto Velho, então chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional e relator do processo, assumiu papel central na defesa do tombamento. Fundamentado em uma perspectiva antropológica, Velho defendeu a sacralidade do terreno, argumentando que era fundamental reconhecer o candomblé como sistema religioso essencial para a sociedade brasileira, cuja preservação não poderia ser reduzida à materialidade de suas edificações. Para o antropólogo, o que estava em jogo não era apenas a proteção de um espaço físico, mas o reconhecimento de uma cosmovisão, de práticas ancestrais e de saberes transmitidos por gerações que constituíam parte fundamental da identidade cultural afro-brasileira (Lima et al., 2007)

A aprovação do tombamento, marcou uma inflexão significativa na concepção de patrimônio no Brasil. Pela primeira vez, reconhecia-se oficialmente que o valor patrimonial de um bem que não residia exclusivamente em sua materialidade monumental, mas nos significados culturais e religiosos que uma comunidade lhe atribuía. O Terreiro da Casa Branca foi oficialmente inserido nos Livros do Tombo em 1984, sendo homologado em 1986. Foi tombado no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico e posteriormente, inscrito também no Livro Histórico. (Dantas, et al, 2022)

O tombamento do Terreiro de Casa Branca contrastou com outros tombamentos da época e estabeleceu um precedente fundamental: abriu caminho para que outros terreiros de candomblé e, posteriormente, uma diversidade de bens culturais afro-brasileiros e indígenas pudessem ser reconhecidos como patrimônio nacional. Mais do que isso, o tombamento representou uma vitória simbólica das comunidades negras na luta pelo reconhecimento de

suas contribuições culturais, desafiando décadas de apagamento e marginalização nas políticas oficiais de memória. (Lima et al., 2007)

Figura 4 - Fotografia do Terreiro da Casa Branca



Fonte: Revista Iphan: Tombamentos 1984.¹⁴

Conforme Pereira, os tombamentos da Serra da Barriga (1986) e do Terreiro da Casa Branca (1984) não foram apenas marcos isolados, eles atuaram como pontos de inflexão que catalisaram mudanças profundas na legislação, nos conceitos e na estrutura institucional do IPHAN e na subsequente política cultural brasileira.

Desde 1938, não haviam sido realizados tombamentos voltados ao patrimônio afro-brasileiro. O primeiro bem patrimonial de origem afro-brasileira tombado pelo IPHAN foi o “Museu da Magia Negra” no Rio de Janeiro. Inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico em 1938 (IPHAN, 1938). O museu abrigava mais de 523 objetos relacionados aos cultos afro-brasileiros, confiscados pela polícia no início do século XX devido à legislação da época, que proibia práticas de "espiritismo e magia". Esses objetos permaneceram no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro até 2020 (Lima, 2012 apud Paiva, 2021). O tombamento desta coleção reflete as controvérsias presentes na época da criação do SPHAN, que marcaram uma tímida ruptura com a, até então vigente, tendência estatal de criminalização de religiões e práticas culturais. (Lira, 2019)

Em 2021, devido à pressão de lideranças religiosas no Rio de Janeiro, o acervo foi transferido para o Museu da República no bairro do Catete, no Centro do Rio de Janeiro. Somente em 2023, no entanto, o IPHAN formalizou a mudança do nome da coleção para

¹⁴ [Revista IPHAN](#)

“Acervo Nosso Sagrado”, em resposta à necessidade de revisitar termos ultrapassados que reforçam o racismo religioso. (Oliveira; Carvalho, 2022).

Como uma fase de mudanças nas políticas do IPHAN, mas também na sociedade brasileira, pois vários setores reivindicavam reconhecimento de elementos culturais, que num país diversificado como o Brasil gerou debates de várias ordens, a saber, o patrimônio de matriz indígena, negra e das comunidades tradicionais que não era protegido pela legislação de Estado. Esse pluralismo de ideias e demandas sociais, políticas e culturais iriam culminar com a Constituição Federal de 1988 (Fonseca, 2005)

A promulgação da Constituição Federal de 1988 representou um marco fundamental na trajetória das políticas patrimoniais brasileiras, consolidando juridicamente as transformações conceituais que vinham sendo gestadas desde a década de 1970. O artigo 216 estabeleceu uma definição ampliada de patrimônio cultural, rompendo com a tradição restritiva anterior ao qualificar como patrimônio *"os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira"*.

No que concerne especificamente às comunidades quilombolas, a Constituição de 1988 trouxe dois dispositivos de importância histórica. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) estabeleceu que *"aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos"*, garantindo constitucionalmente o direito territorial dessas populações. Complementarmente, o §5º do artigo 216 determinou que *"ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos"*, estabelecendo proteção patrimonial automática aos territórios quilombolas.

Essa previsão constitucional foi diretamente influenciada pelo tombamento da Serra da Barriga em 1986, que serviu de paradigma para a inclusão dessa disposição no texto constitucional. Juntos, esses dispositivos estabeleciam uma conexão indissociável entre terra, memória e identidade cultural, reconhecendo que a proteção do patrimônio quilombola não poderia se limitar à preservação de objetos ou edificações isoladas, mas deveria abranger os territórios como espaços de produção e reprodução cultural. (Pereira, 2019)

A previsão constitucional de tombamento automático dos sítios quilombolas representava, em tese, um compromisso ambicioso do Estado brasileiro com a reparação histórica e o reconhecimento da memória afro-brasileira. No entanto, nas décadas seguintes o único quilombo tombado foram as reminiscências do Quilombo do Ambrósio em Ibiá, Minas Gerais. Diferentemente de outros casos, o processo não foi impulsionado pela comunidade

local, mas por pesquisas acadêmicas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que estudaram a cultura material da escravidão e forneceram base metodológica para o tombamento de outros sítios quilombolas.

O antigo Quilombo do Ambrósio é um interessante caso de tombamento de sítio detentor de reminiscência de antigo quilombo, apesar de não haver uma comunidade quilombola vivendo em seu redor. Ao contrário, há uma fazenda, ou seja, trata-se de uma área particular em espaço no qual, no passado, abrigou um dos mais emblemáticos quilombos do Brasil (...) Porém, causa bastante incômodo o fato do Estado brasileiro, a partir do tombamento do Ambrósio, de certa forma, não ter prestigiado nenhum outro sítio dentre aqueles que atualmente são ocupados por comunidades quilombolas. (Pereira, 2019, p. 171)

Diferentemente de territórios com ocupação quilombola contemporânea, o sítio arqueológico do Quilombo do Ambrósio não abriga comunidade remanescente na atualidade. O IPHAN considerou o sítio arqueológico do Quilombo do Ambrósio um “sítio modelo”, cuja pesquisa poderia permitir o desenvolvimento de uma metodologia a ser adotada não só para outros sítios de Minas Gerais, mas também para outros estados, permitindo a aplicação plena dos artigos constitucionais. O tombamento do quilombo do Ambrósio foi homologado em 2002.

Apesar de assegurados pela Constituição Federal, a lógica tradicional de tombamento permaneceu dominante nas práticas institucionais, refletindo um descompasso entre a retórica progressista da legislação e a efetiva implementação de políticas patrimoniais. Após a Constituição Federal, no âmbito do patrimônio cultural edificado, o IPHAN reconheceu até 2024, 11 terreiros de religiões de matriz africana e 2 quilombos como bens tombados. (IPHAN, 2024).

Assim, o setor de Identificação e Documentação do IPHAN despontou como o espaço mais adequado para o trabalho com as Referências Culturais dentro da instituição, ainda que, inicialmente, não existisse um instrumento específico para reconhecer como patrimônio cultural os bens "não consagrados". Esses bens, agora, passaram a ser reconhecidos como de natureza imaterial, até a virada do milênio. (Clerot, 2019)

Os bens que foram, de fato, acautelados a partir de 1990 por meio do tombamento - único instrumento para a proteção federal tal até a promulgação do Decreto 3.551 no ano 2000, o foram a partir dos mesmos critérios: técnicos, focados em estilos artísticos e arquitetônicos e, mantendo assim, em sua maior parte, os valores eruditos e elitistas com que quase sempre se tombou antes da nova conceituação do patrimônio cultural pela Constituição de 1988. Mesmo os poucos bens tombados que podem ser considerados exceções a esse quadro, tais como alguns terreiros de candomblé, por exemplo, não se fiaram na noção de Referência Cultural para a instrução técnica de seus processos, ainda que estes tenham sido, de certa forma, originados a partir do trabalho de projetos e ações iniciados pelo CNRC. (Clerot, 2019, p. 90)

Embora os processos de tombamento de sítios com reminiscências de antigos quilombos não tenham avançado imediatamente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, a ampliação do conceito de patrimônio cultural estabelecida no artigo 216 impulsionou exponencialmente o debate sobre o patrimônio imaterial. Essa redefinição abriu caminho para o reconhecimento de práticas culturais vivas, como as expressões tradicionais afro-brasileiras, que até então permaneciam à margem das políticas oficiais de preservação.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Embora os debates sobre o patrimônio imaterial já se intensificassem desde a década de 1970, foi o marco constitucional que pavimentou o caminho para a institucionalização do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, por meio do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), sob a gestão do IPHAN (BRASIL, 2000). Essa política adota a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que identifica bens culturais a partir dos sentidos e valores atribuídos pelos próprios sujeitos, em uma abordagem de inspiração antropológica que prioriza a participação comunitária e a valorização da diversidade cultural. (Cheibub, 2015).

O inventário, portanto, é um instrumento de registro das manifestações, bens ou referências culturais de uma comunidade, território ou grupo social. Ele tem como objetivo documentar os elementos culturais, sejam materiais (como sítios históricos, construções, objetos) ou imateriais (como festas, saberes, danças, culinária, músicas).

O decreto nº 3.551/2000, se alinhava com as mudanças no meio internacional quanto à definição do patrimônio cultural, como as considerações da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, feitas em 2003 pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultural (UNESCO). Nesta convenção, o Patrimônio Cultural Imaterial foi considerado “*como fonte de diversidade cultural e garantia de desenvolvimento sustentável e buscou princípios internacionais para as políticas públicas neste campo de cultura*”(Tamasso, et al, 2020, p. 50).

Até este momento da discussão, é possível refletir que a seleção dos bens patrimoniais não se dá deslocada de interesses de grupos específicos, mas faz parte de uma construção simbólica gerida por determinadas camadas intelectuais e políticas. Se, por um lado, a escolha

desses bens possibilita a legitimação de valores, práticas e saberes de determinados grupos, por outro, exclui grupos étnicos e sociais e suas respectivas referências culturais. Essa seletividade não é neutra, mas reflete estruturas de poder que historicamente privilegiaram narrativas hegemônicas.

É recorrente associar o patrimônio afro-brasileiro e indígena no IPHAN exclusivamente ao campo do patrimônio imaterial, que acautela festas, modos de fazer, lugares e celebrações, muitas delas constituídas na resistência ao regime escravocrata que fundou este país. No entanto, se é verdade que as rodas de samba, a capoeira e as festas existem pela influência negra, também é verdade que as mãos que construíram a arquitetura colonial do nordeste brasileiro e presente em tantas cidades brasileiras, são negras. Essa dissociação entre a produção material monumental e o protagonismo negro revela uma operação ideológica que invisibiliza a presença afro-brasileira.

Com isso não se quer dizer que não seja relevante preservar elementos culturais imateriais e históricos que guardam a história e a memória do povo afro-brasileiro. O que se faz necessário é criticar e reconhecer os modelos hegemônicos que relegam o patrimônio negro apenas a esse lugar, circunscrevendo-o ao imaterial enquanto o patrimônio material monumental permanece associado à herança colonial europeia. É fundamental repensar a ação política do Estado, que deve ser capaz de abranger as diversidades existentes numa nação, criando meios que possibilitem a proteção e salvaguarda do que é significativo às culturas e sociabilidades de grupos historicamente minoritários (Tanno, 2018).

No entanto, essas ações ocorridas no início do milênio fizeram o Brasil ganhar status na agenda internacional de proteção dos patrimônio imaterial, e o país participou ativamente sendo signatário do Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (PCI), atuando na criação do Centro Regional de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina - Crespial, e tendo uma relação historicamente próxima com UNESCO.

“O principal arcabouço legal para a abordagem do patrimônio imaterial no Brasil é o Decreto Presidencial 3551, de 4 de agosto de 2000, dedicado ao “Registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro”. No Decreto, o PCI é definido como “o conhecimento, o artesanato, as festividades, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas, que fazem parte da vida de diferentes grupos sociais, e que são caracterizados como referências de identidade para os grupos que os praticam”. (TAMASO; GONÇALVES; VASSALLO, 2019, p. 50)

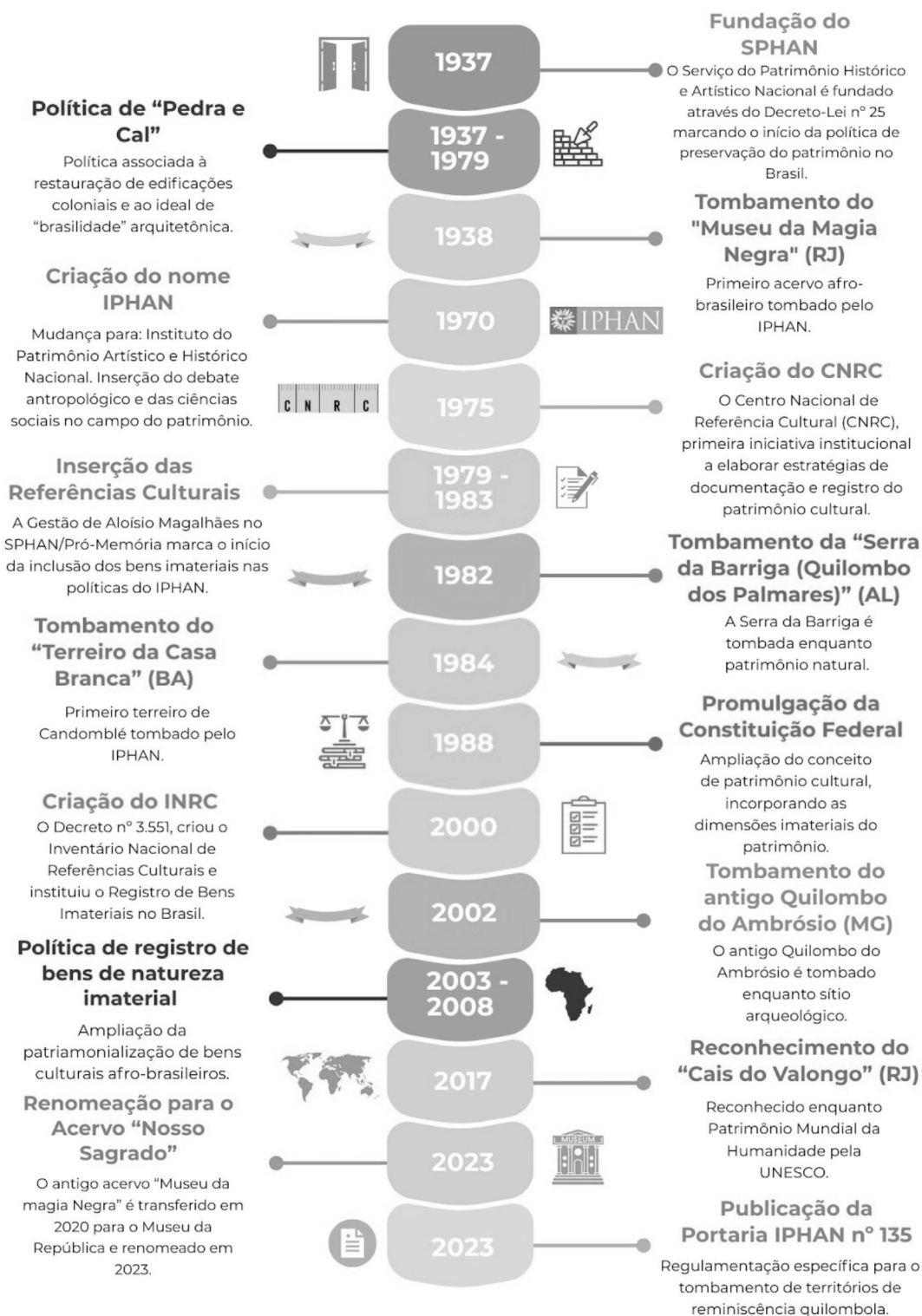
Para garantir a salvaguarda do patrimônio imaterial, foram criados diversos inventários de patrimônio imaterial afro-brasileiro, e quatro Livros de Registro: dos Saberes, das Celebrações, das Formas de Expressão e dos Lugares. Atualmente, são 13 bens culturais

afro-brasileiros registrados: saberes, danças, festas, ofícios e práticas. Destacam-se o Ofício dos Mestres de Capoeira e a Roda de Capoeira, têm abrangência nacional; outros, por sua vez, incluem um conjunto de estados, como o Jongo do Sudeste; e o Ofício de Baiana de Acarajé, que abarca os estados da Bahia, do Rio de Janeiro, Pernambuco, de São Paulo e do Distrito Federal e os bens circunscritos a estados, como o Tambor de Crioula (Maranhão) e o Samba de Roda do Recôncavo Baiano (Bahia).

A Década Internacional dos Povos Afrodescendentes (2015–2024), instituída pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas por meio da Resolução 68/237, estabelece como objetivos centrais o reconhecimento, a justiça e o desenvolvimento para as populações afrodescendentes em escala global (ONU, 2014). No Brasil, tal iniciativa tem impulsionado a realização sistemática de pesquisas acadêmicas, seminários e conferências internacionais, contribuindo para a consolidação de debates estruturantes sobre igualdade racial e políticas de memória.

Nesse contexto, as políticas patrimoniais nacionais alinharam-se aos princípios da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003), resultando na inscrição de expressões culturais de matriz afro-brasileira na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. Dentre os bens reconhecidos, destacam-se: as Matrizes do Samba no Rio de Janeiro (2017), o Samba de Roda do Recôncavo Baiano (2005), a Roda de Capoeira e o Ofício dos Mestres de Capoeira (2014) (UNESCO, 2005; 2014; 2017).

Figura 5 - Linha do tempo dos principais acontecimentos que marcaram a Proteção do Patrimônio Cultural Afro-brasileiro



Fonte: Elaborado pela autora, 2025

Em 2014, o IPHAN submeteu à UNESCO o dossiê de candidatura do Cais do Valongo, localizado no centro do Rio de Janeiro, região conhecida como “Pequena África”. Essa área reúne resquícios históricos da resistência cultural afro-brasileira, como a Pedra do Sal, a Praça Onze e o Morro da Providência, considerada a primeira favela do Brasil. Em 2017, o Cais do Valongo foi reconhecido como o primeiro Patrimônio da Humanidade afro-brasileiro pela UNESCO. (Paiva, 2021). Em 2023, o Iphan retomou o Comitê Gestor do Sítio Arqueológico do Cais do Valongo, que havia sido extinto em 2019. Envolvendo representantes da sociedade civil e instituições como Ministério da Igualdade Racial, Ministério da Cultura e Fundação Cultural Palmares, o comitê deve elaborar um plano de gestão para o bem, o que inclui a implantação de um Centro de Interpretação/Museu da Herança Afro-brasileira no entorno do Cais.

Figura 6 - Cais do Valongo, Rio de Janeiro



Fonte: Própria, 2023

Entre 2005 e 2010, o IPHAN passou a incluir comunidades quilombolas nos projetos de inventário. A inventariação da Lista de Quilombos incluídos no INRC do IPHAN ocorreu por meio de um processo colaborativo e interdisciplinar. O IPHAN, em parceria com universidades, órgãos estaduais e a Fundação Cultural Palmares, definiu as comunidades quilombolas com relevância histórica e simbólica a serem estudadas. A partir dessa seleção, equipes multidisciplinares compostas por antropólogos, historiadores e arquitetos realizaram trabalhos de campo etnográficos, que incluíram entrevistas, mapeamentos, registros fotográficos e audiovisuais.

A participação comunitária foi um elemento central nesse processo, garantindo que os próprios moradores atuassem como protagonistas na definição do que deveria ser considerado referência cultural. Todo o material coletado foi sistematizado em dossiês e relatórios técnicos, contendo mapas, genealogias, descrições e fichas de bens culturais. Os resultados dessas pesquisas foram inseridos no banco de dados do IPHAN (BCR/INRC), compondo a Lista de Quilombos Inventariados.

Quadro 1 - Lista de quilombos incluídos no INRC do IPHAN

Inventário	Estado
INRC das Comunidades Quilombolas de Pernambuco	PE
INRC Quilombo São Roque - Praia Grande/SC	SC
INRC Quilombo Invernada dos Negros - Campos Novos/SC	SC
INRC Comunidades Quilombolas do Piauí	PI
INRC Comunidades Quilombolas do Norte do Espírito Santo	ES
INRC Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira	SP
INRC Comunidades Quilombolas da Serra do Cipó	MG

Quadro 2 - Lista de inventários de quilombos em andamento no IPHAN

Inventário	Estado
INRC do Quilombo Oriximiná	PA

Os inventários desempenham um papel importante para a documentação dos territórios quilombolas, e atualmente, é um dos principais instrumentos de mapeamento e registro das expressões culturais dos quilombos.

A partir de uma estrutura metodológica que combina pesquisa documental, trabalho de campo e participação comunitária, no inventário, são reunidos dados sobre a história local, as práticas culturais, as relações de parentesco, o uso do território e os bens materiais e imateriais reconhecidos pela própria comunidade como referências identitárias.

2.2 Patrimônio Afro-brasileiro Quilombola: Obstáculos não-superados

Embora o IPHAN seja responsável por acautelar o patrimônio que representa o legado e a herança da população brasileira, 56% dessa população se identifica como preta ou parda, o patrimônio afro-brasileiro oficialmente reconhecido e salvaguardado ainda representa um

número ínfimo diante da expressiva representatividade e contribuição dos afro-brasileiros para a formação cultural do país. Apesar dos avanços significativos, em 88 anos o IPHAN reconheceu apenas 26 patrimônios ligados à cultura afro-brasileira, o que representa apenas 2,26% do total¹⁵.

Quando analisamos especificamente a representação do patrimônio quilombola o número ainda é mais contrastante. De acordo com o último Censo do IBGE (2022), mais de 1,3 milhão de brasileiros se autodeclararam quilombolas. Apesar desse número expressivo, apenas cerca de 167 mil pessoas vivem em 494 territórios oficialmente delimitados no país. Em nível nacional, até o ano de 2024, a Fundação Cultural Palmares havia emitido 3.103 certidões de reconhecimento de comunidades quilombolas, enquanto o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) contabilizava apenas 57 territórios titulados. (IBGE, 2022; Fundação Palmares, 2024; Relatório de Gestão – INCRA, 2024).

Atualmente, existem dois quilombos tombados e 17 processos de tombamento em andamento, distribuídos em 11 estados das cinco regiões do país. Esses números, ainda estão longe do ideal comparados às mais de 3.000 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Palmares.

Esses dados evidenciam a profunda discrepância entre o número de comunidades reconhecidas e aquelas que efetivamente possuem a titulação de suas terras, revelando duas questões centrais. Primeiro, que o direito ao território, embora assegurado constitucionalmente, ainda não se concretiza plenamente: muitos territórios quilombolas permanecem sem reconhecimento oficial e enfrentam a morosidade crônica dos processos conduzidos pelos órgãos competentes. Segundo, que o patrimônio cultural de uma parcela significativa da população quilombola segue desprotegido e sub-representado nas políticas patrimoniais do Estado, evidenciando como a invisibilidade jurídica se articula diretamente à invisibilidade simbólica dessas comunidades. (IBGE, 2022)

Se, por um lado, o IPHAN é o órgão que mais fez para avançar no sentido de garantir a proteção de quilombos, terreiros, territórios, festas e manifestações culturais negras e de matriz africana, por outro, esta proteção é feita, historicamente, sob a forma de tutela.

Desde a década de 1990, os representantes das comunidades quilombolas contestam o tombamento dos seus territórios, uma vez que esse processo é visto como uma forma de proteção de bens materiais de valor histórico, o que não se aplica diretamente às tradições culturais e práticas imateriais das comunidades. Esse conflito entre a preservação do

¹⁵ Estima-se a existência de mais de 1.100 patrimônio material edificado esteja inscrito no Livro do Tombo e 59 inscrito nos Livro dos Registro do IPHAN.

patrimônio material e a autonomia territorial das comunidades quilombolas surgiu porque o tombamento envolve a imposição de uma proteção legal que poderia limitar o controle das próprias comunidades sobre seus territórios, ou seja, pela tutela do Estado. As lideranças quilombolas argumentaram que, em vez de tombamento, deveria haver o reconhecimento dos seus direitos territoriais conforme o artigo 68 do ADCT, que garante a propriedade definitiva das terras. A proposta sobre o tombamento trouxe à tona a distinção entre bens materiais e imateriais, uma vez que as terras quilombolas envolvem valores simbólicos, históricos e culturais que não podem ser reduzidos a uma simples proteção física (O'dwyer, in Tamaso et al, 2019).

A burocracia necessária para solicitar o tombamento pelo IPHAN exigia que fossem apresentados diversos documentos, incluindo um formulário com informações sobre o bem, como localização, descrição e fotografias, além da Certidão Quilombola emitida pela Fundação Cultural Palmares, declarações da comunidade interessada e, quando pertinente, relatórios técnicos de órgãos como o INCRA. A documentação deve ser protocolada na superintendência do IPHAN do estado correspondente. Como já esboçado a titulação pelo INCRA é um processo muito mais complexo. O auto reconhecimento da comunidade é o primeiro passo para um tombamento, mas esse tombamento que se dá pelo IPHAN pressupõe uma hierarquia burocrática das instituições concernentes. (IPHAN, 2010)

O que se observou, então, foi uma série de reestruturações no corpo de gestores responsáveis pela agenda do patrimônio afro-brasileiro que influenciaram a criação de uma nova normativa capaz de, além de contemplar as especificidades dos territórios quilombolas, ser elaborada a partir da construção coletiva com as próprias comunidades.

Como argumenta Bruna Ferreira, gestora do IPHAN (2022), *"é preciso racializar também o Estado, pois não existe sem o serviço público, sem os gestores e gestoras que pensam, desenham e implementam as políticas públicas"*

Se o serviço público é exercido, majoritariamente, pela branquitude, o Estado é branco. Então o patrimônio acautelado por esse Estado, é, também, branco, ou embranquecido. Mesmo quando se trata do patrimônio afrodiáspórico, ou seja, criado pela população africana em diáspora forçada, e por seus descendentes, a construção da narrativa histórica, os recortes, a ênfase crítica, o protagonismo e o poder de decidir são detidos pela branquitude. Então o que nós temos hoje de patrimônio afrodiáspórico acautelado é o que foi decidido por um Conselho Consultivo majoritariamente, quando não exclusivamente, branco. Isto traz uma problemática para gente pensar, dessa dicotomia, entre o detentor da cultura racializado e o Estado dito impessoal que é, na verdade, branco, o que tem suas implicações discursivas e práticas. (Ferreira, 2022)

Nesse contexto, vale ressaltar a atuação interna de gestores negros para a reestruturação da IPHAN. Ainda em 2013 durante I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015) é criado o termo Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana - PMAF, que constitui grupos com saberes e cosmovisões africanas, a partir de então todos os patrimônios afro brasileiros de relevância histórica e cultural passam a configurar a PMAF. (IPHAN, 2013)

Com o objetivo de enfrentar as problemáticas institucionais foi criado pela Portaria Iphan nº 489/2013 o Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros - GTIT. O grupo reuniu técnicos dos três departamentos finalísticos da instituição: Departamento do Patrimônio Material e Fiscalização - DEPAM, Departamento do Patrimônio Imaterial - DPI e Departamento de Articulação e Fomento - DAF, além de profissionais das 27 superintendências estaduais. (Lira, 2019, p. 83)

O Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação do patrimônio cultural de Matriz Africana – GTMAF atua na preservação do patrimônio cultural de bens relacionados aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana, e foi instituído pela Portaria Iphan nº 307, de 30 de julho de 2018. É composto por técnicos do Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização (Depam), Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), Departamento de Cooperação e Fomento (Decof), e das Superintendências do Iphan nos estados. Esse Grupo de Trabalho vem como um desdobramento do GTIT, atuando em questões voltadas à necessidade de fortalecimento das políticas de preservação da riqueza e diversidade de tradições que compõem um universo cultural tão relevante e da crescente demanda de identificação e proteção desse patrimônio. (IPHAN)

Esses Grupos de Trabalho GTIT e GTMAF, instituído pela Portaria IPHAN nº 307/2018, reúne técnicos de diferentes departamentos e superintendências do IPHAN para fortalecer as políticas de preservação do patrimônio cultural relacionado aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

No entanto não havia até o ano 2022, uma instrumentalização por parte do IPHAN para realização do processo de tombamento dos quilombos, pois para isso tornava-se necessário mais uma vez uma revisão e modernização da instituição para que houvesse uma aplicação prática dos órgãos competentes. Neste mesmo ano, o Coletivo de Servidores Negros do IPHAN, após uma análise cuidadosa dos documentos relativos à identificação e valorização do Patrimônio Afrodiaspórico, constatou que os Grupos de Trabalho sobre a temática negra dentro da instituição sempre foram frágeis e facilmente desestruturados por gestões que não cumpriram o compromisso institucional de fortalecer as identidades que compõem a sociedade nacional .

A partir dessa constatação, iniciaram-se discussões sobre a relevância do Patrimônio de Matriz Africana na formação cultural do povo brasileiro. Em 20 de janeiro de 2023, sob uma nova gestão o Coletivo de Servidores Negros encaminhou uma Carta Aberta à

Presidência e à Diretoria Colegiada do IPHAN, propondo Eixos Estratégicos para combater o racismo e valorizar o Patrimônio Cultural de Matriz Africana. (Ferreira, 2023)

Como resultado dessa mobilização, foi sugerida a criação de um Comitê Permanente, vinculado à Presidência do IPHAN, para garantir a implementação de políticas de gestão, preservação e promoção do Patrimônio Cultural de Matriz Africana. O objetivo era superar, em poucos meses, o descompasso existente entre as políticas patrimoniais do Estado brasileiro e as reivindicações dos agentes sociais negros. Em consequência da Lei nº 12.288/2010 de criação do Estatuto da Igualdade Racial, o IPHAN, por meio da portaria nº 130, de 20 de setembro de 2023, instituiu o Comitê Permanente para Preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana - COPMAF, conforme a proposta dos servidores negros na instituição. Quanto a lei:

Art. 1º Instituir o Comitê Permanente para Preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana - Copmaf, de caráter consultivo, com a finalidade de assessorar o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan na gestão e implementação de políticas públicas voltadas para a preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana. (...) Art. 3º O Copmaf tem por objetivo: I - fortalecer a atuação institucional do Iphan na preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana (IPHAN, 2023)

Um fator inédito na construção da Portaria de criação do COPMAF foi de que, pela primeira vez, um coletivo de servidores negros do próprio instituto que propôs esta iniciativa, adicionando aos requisitos de heteroidentificação para a composição do Comitê. Logo, ficou evidente que as contribuições e intervenções decisivas de antropólogos e outros profissionais não-negros na defesa da preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana ao longo de mais de 80 anos junto ao IPHAN, não foram suficientes para a construção de uma política patrimonial que promovesse a autonomia e o respeito à autodeterminação das comunidades detentoras de saberes tradicionais. Nesse contexto há o primeiro concurso no IPHAN com vagas reservadas a políticas de cotas raciais devido cumprimento da lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014. (IPHAN, 2014)

A Carta Aberta em janeiro de 2023, direcionada a diretoria do IPHAN dispunha de sete pautas prioritárias identificadas pelo Coletivo de Servidores Negros do IPHAN refletiam um compromisso claro com a valorização e a preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana, buscando promover a equidade e a representatividade negra dentro da instituição e no contexto mais amplo da sociedade.

1. Articulação, junto aos demais órgãos competentes, para que seja efetivado o tombamento constitucional de documentos e sítios detentores de reminiscência histórica dos antigos quilombos (Parágrafo 5º, do Inciso V do art. 216 da CF/88);
2. Garantia de representação, no Conselho Consultivo, de conselheiros negros, entre detentores, gestores públicos e sociedade civil organizada. Consideramos que a representatividade deva ser transversal entre os

- segmentos, e não oponha representantes negros de detentores do patrimônio e movimentos sociais a gestores públicos brancos/não negros;
3. Criação de políticas e ações de promoção do patrimônio cultural nas periferias dos centros urbanos, em articulação com a Secretaria da Juventude e outras instituições;
 4. Incorporação, nos materiais e programas de Formação Continuada e Educação Patrimonial, das diretrizes estabelecidas pela lei 10.639/2003;
 5. Garantia de percentual mínimo de ocupação por pessoas negras dos cargos de Direção equivalentes aos níveis 3, 4 e 5, idealmente de acordo com a demografia de cada Unidade da Federação;
 6. Redação do Código de Ética do IPHAN de modo a incluir práticas do Racismo Institucional como forma continuada de assédio moral;
 7. Atenção especial do IPHAN às questões relacionadas às religiões e comunidades tradicionais de matriz africana e aos quilombos contemporâneos que envolvem discussões concernentes tanto à dimensão material quanto à imaterial do patrimônio cultural. Consideramos urgente que o corpo técnico de ambos os departamentos atue no sentido de aplicar uma política convergente, com a proposição de ações pensadas e executadas conjuntamente. (Ferreira, et al, 2023)

Entre as propostas, destaca-se a articulação para o tombamento constitucional de documentos e sítios relacionados aos quilombos, o que é essencial para a preservação da memória histórica negra. Além disso, a garantia de uma representação negra no Conselho Consultivo e a criação de políticas para promover o patrimônio cultural nas periferias urbanas são fundamentais para dar visibilidade e fortalecer as identidades negras.

Em 5 de setembro, o IPHAN abre uma consulta pública com prazo de 45 dias até o dia 20 de outubro para a sociedade se manifestar sobre a minuta da portaria que deveria regulamentar o novo procedimento de tombamento, mais simplificado, que reconhece o valor dos quilombos na construção da identidade nacional, conforme previsto na Constituição.

Assim, em novembro do mesmo ano, a Portaria IPHAN nº 135/2023 regulamentou o tombamento constitucional de documentos e sítios com reminiscências históricas de antigos quilombos, criando o Livro Tombo de Documentos e Sítios Detentores de Reminiscências Históricas de Antigos Quilombos, com o objetivo de preservar o patrimônio histórico quilombola no Brasil.

§ 2º Esta Portaria visa ressaltar o protagonismo da população afro-brasileira na reivindicação do direito à liberdade no Brasil, por meio dos fenômenos do quilombismo e do aquilombamento, pautando-se por princípios antirracistas nas ações patrimoniais, e objetiva reconhecer, nos bens culturais brasileiros, a resistência quilombola ao processo de escravização, à discriminação e à violação de direitos sofrida pelo povo negro nos períodos subsequentes.(IPHAN, 2023)

A introdução explícita dos "princípios antirracistas" como diretrizes para as ações patrimoniais representa um marco significativo na trajetória institucional do IPHAN. Ao adotar essa perspectiva, a portaria reconhece, ainda que implicitamente, que as práticas institucionais anteriores perpetuaram as injustiças históricas que as comunidades quilombolas

enfrentam, especialmente quanto à negação sistemática do tombamento de seus territórios. Esse reconhecimento institucional do racismo como estruturante das políticas patrimoniais anteriores constitui reflexão importante, sinalizando a necessidade de uma patrimonialização efetivamente reparadora que não apenas proteja bens culturais, mas desafie as hierarquias raciais cristalizadas nas estruturas de poder do Estado.

A Portaria nº 135/2023 estabeleceu três possíveis formas de aplicação da normativa. Em que um mesmo território possa ser simultaneamente tombado pelo Decreto-Lei nº 25/1937, cadastrado como sítio arqueológico e reconhecido como patrimônio imaterial.

Art. 3º Para fins desta Portaria, consideram-se documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos:

I - sítios ocupados por remanescentes das comunidades de quilombos detentores de referências culturais materiais ou imateriais, nos quais se produzem e reproduzem práticas culturais vigentes;

II - sítios não ocupados por remanescentes das comunidades de quilombos que são detentores de vestígios materiais referentes à sua memória; e

III - documentos detentores de referências à memória de comunidades de quilombos (IPHAN, 2023)

Tabela 1 - Comunidades quilombolas ou de reminiscência quilombola tombado ou em processo

Processo ¹⁶	Nome	Ano de Abertura	Estágio	Local
—	Serra da Barriga (Quilombo dos Palmares)	1982	TOMBADO	União dos Palmares/AL
01450.011593/2008-60	Quilombo Ambrósio: remanescentes	1998	TOMBADO	Ibiá/MG
01450.011623/2006-76	Quilombo de Morro Alto	2014	Instrução	Morro Alto/RS
01450.010832/2008-64	Jamary dos Pretos	1997	Instrução	Turiaçu/MA
01498.001424/2010-90	Comunidade Remanescente Quilombola do Sítio Carvalho	2010	Instrução	Custódia/PE
01458.001516/2011-27	Mocambo	1997	Instrução	Porto da Folha/SE
01458.001520/2011-95	Quilombo Oriximiná	1995	Instrução	Oriximiná/PA

¹⁶ Para ter acesso aos documentos é necessário acessar a base de dados do IPHAN :<https://sei.iphan.gov.br/sei> > adicionar o número do protocolo/processo/documento

01458.001524/ 2011-73	Quilombo Vão de Moleque	1990	Instrução	Cavalcante/GO
01458.001522/ 2011-84	Castainho	1997	Instrução	Garanhuns/PE
01458.001518/ 2011-16	Ivaporanduva	1998	Instrução	Eldorado/SP
01458.001517/ 2011-71	Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos	1998	Instrução	Eldorado/SP
01458.001523/ 2011-29	Riacho de Sacutiaba e Sacutiaba	1997	Instrução	Wanderley/BA
01458.001514/ 2011-38	Quilombo Flexal ou do Frechal)	1995	Instrução	Mirinzal/MA
01458.001521/ 2011-30	Campinho da Independência	1998	Instrução	Paraty/RJ
01458.000314/ 2014-19	Quilombo do Porto Coris	1998	Instrução	Leme do Prado/MG
00730.000185/ 2015-01	Rincão dos Negros	2015	Instrução	Rio Pardo/RS
01450.002051/ 2019-59	Comunidade Quilombola do Timbó	2019	Instrução	Guaranhuns/PE
01514.001294/ 2019-88	Comunidade de Pimentel	2019	Instrução	Pedro Leopoldo/MG
01450.002173/ 2018-64	Fazenda Serrinha	2023	Instrução	Serra do Salitre/MG

Fonte: Elaborado pela autora com base no Processo IPHAN nº 01450.004761-Documento: 4610049

Como podemos observar na Tabela 1, a maioria dos quilombos estão em processo de “instrução”, ou seja, em fase de análise técnica interna. A Instrução Normativa nº 001/2015 do IPHAN, estabelece que durante essa etapa são realizadas as análises dos dossiês enviados pelos pesquisadores da área de antropologia, arqueologia, história, arquitetura ou pelas comunidades quilombolas. Também são realizadas consultas públicas ou reuniões com a comunidade envolvida, para então elaboração de um parecer final que, se aprovado, será encaminhado ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural para deliberação.

Alguns estados não possuem nenhum processo finalizado ou em andamento, como é o caso do Ceará, apesar da expressiva quantidade de comunidades quilombolas, e de seus respectivos bens culturais.

Figura 7 - Abrangência Territorial dos processos de tombamento em quilombos.



Fonte: Processo IPHAN nº 01450.004761-Documento: 4610049

2.3 A urgência do reconhecimento dos Patrimônios Afro-cearenses

O bordão bastante comum de que "no Ceará não existem negros" foi sendo posto em questão no fim dos anos 1970 com a identificação de comunidades negras rurais, com a emergência do movimento negro no início da década de 1980 e com mudanças nos campos político e científico nacionais. Estudos acerca de fugas relativizaram o mito da escravidão branda no Ceará. (Ratts, 2009, p. 86)

A presença negra no Ceará foi historicamente submetida a um projeto sistemático de invisibilização que moldou profundamente as narrativas sobre a formação cultural do estado. A alcunha "Ceará: Terra da Luz", referente à abolição pioneira da escravidão em 1884 na então vila de Acarape (atual Redenção), contrasta paradoxalmente com o discurso que durante décadas permeou o imaginário local: "no Ceará não tem negros". Essa construção ideológica, fundamentada em interpretações de pesquisadores vinculados ao Instituto Histórico do Ceará durante o século XX, operou como epistemicídio histórico, apagando não apenas a presença demográfica negra, mas sobretudo o protagonismo negro na luta abolicionista, nas práticas culturais e na formação da identidade cearense. (Funes, 2020)

Segundo Santos (2020), esse discurso hegemônico da inexistência da população negra no estado é vivenciado cotidianamente, e expressões populares como "O Ceará tem disso não" reafirmam que, se no Ceará não há negros, tampouco haveria cultura negra ou comunidades remanescentes de quilombos. Nessa lógica perversa, o racismo torna-se invisível: a população não reconhece sua existência e, conseqüentemente, não se identifica como racista. Sem um

"agente" reconhecível a ser combatido, o racismo opera de forma naturalizada e difusa, perpetuando-se justamente por meio de sua negação.

No entanto, essa negação histórica contrasta com os dados censitários que revelam que as autodeclarações de pretos e pardos alcança 60% da população do estado do Ceará (IBGE, 2022). O aumento de pessoas que se autodeclaram negras ou pardas na última década pode ser explicado pela mobilização do movimento negro e pela luta antirracista travada para o alcance de Ações Afirmativas e políticas educacionais. Exemplos claros desse processo são a Lei nº 10.639/2003, que estabelece o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas, e a Lei nº 12.711/2012, que, entre outras determinações, tornou obrigatória a reserva de vagas para estudantes negros ou pardos nas instituições federais de ensino superior.

Apesar das múltiplas violências simbólicas e materiais impostas, a população negra cearense resistiu e manteve viva sua presença por meio de diversas estratégias de sobrevivência cultural e territorial. As práticas culturais afro-brasileiras, congos, maracatus, sambas, persistiram mesmo diante de proibições explícitas (Marques *in* Funes, 2020). Além das expressões culturais urbanas, a resistência negra se materializou territorialmente através da formação de quilombos em diversas regiões do Ceará. Comunidades quilombolas como a Base, Alto Alegre, entre tantas outras, representam a continuidade histórica dessa resistência, configurando-se como territórios onde memória, ancestralidade e práticas culturais afro-indígenas se entrelaçam.

Segundo a Comissão Estadual dos Quilombos Rurais do Ceará (CERQUICE), o estado conta com aproximadamente 25 mil quilombolas distribuídos em 87 comunidades. Dessas, 62 possuem certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares, enquanto apenas 2 foram efetivamente tituladas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Outras 17 comunidades encontram-se em estágio mais avançado de regularização fundiária.

Conforme Ratts (2009), a emergência ética das comunidades quilombolas no Ceará ocorre paralelamente à afirmação do Movimento Negro no estado durante a década de 1980. No final da década de 1970, as comunidades de Conceição dos Caetanos e Água Preta, localizadas em Tururu - CE, destacaram-se como um dos primeiros agrupamentos negros rurais a ganhar visibilidade. Essas comunidades, com mais de 109 anos de existência, figuram entre as mais antigas da região. Ratts, juntamente com outros pesquisadores, participou do mapeamento dessas comunidades, contribuindo para a documentação e valorização de sua história e identidade. (Ratts, 2009)

O movimento negro no Ceará, que já estava em atuação desde antes da década de 1980, após a Constituição Federal de 1988, que reconhece o direito de terras definitivo às comunidades de remanescentes de quilombos, passou a incorporar a pauta territorial quilombola em sua agenda, estimulando comunidades rurais negras a se reconhecerem e se auto-organizarem enquanto quilombolas. Assim as comunidades quilombolas, passaram a articular suas demandas por meio de associações comunitárias e do movimento quilombola estadual, buscando garantir não apenas a posse da terra, mas também o direito à existência enquanto sujeitos políticos e culturais.

A luta pela terra no Ceará se insere em um contexto mais amplo de conflitos agrários que marcam a história do estado desde o período colonial. As comunidades quilombolas cearenses enfrentam desafios específicos relacionados à concentração fundiária desde a “Lei de terras”¹⁷. Diferentemente de outras regiões do país onde a presença quilombola foi mais documentada, no Ceará o processo de reconhecimento territorial desses grupos enfrentou resistências tanto da elite agrária quanto do próprio aparato estatal, que durante décadas negou a existência de remanescentes de quilombos no território cearense. (Ratts, 2009)

Quanto ao reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro no Ceará, também verificamos uma tendência a perpetuar os ideais supremacistas do século XX. Para compreender as práticas de racismo vinculadas às políticas públicas, é necessário voltar à gênese do racismo cearense. O racismo institucional vai se engendrando desde os primeiros discursos identitários sobre a formação do Estado, demonstrando que, por mais que haja sensibilidade para a salvaguarda de "coisas antigas", ignora-se sistematicamente que as populações afro-brasileiras também contribuíram decisivamente para a formação cultural, social e política do Ceará.

Desde a década de 1960, há regulamentação para o tombamento de bens culturais cearenses, mas houve pouca intervenção das ações do Iphan-CE ou do Governo do Estado quanto ao patrimônio de matriz africana. A Lei nº 9.109¹⁸ criada em 1968, pelo Governo do Ceará, criou a Secretaria Estadual da Cultura e com sua criação foi promulgada a primeira lei de patrimônio cultural que instituiu o tomo estadual e fundamentou os primeiros tombamentos no estado. Anos depois, na década de 1980, a Portaria nº 383/1981 do Iphan instituiu a 3ª Diretoria Regional, com atuação nos estados do Ceará e Rio Grande do Norte (Iphan, 2008). Entre suas primeiras ações, destacou-se o inventário das edificações de

¹⁷ Datada de 1850, a lei condicionou o acesso à terra exclusivamente à compra, (dado que antes ocorria através de arrendamentos) excluindo os que não tinham recursos financeiros e favorecendo os latifundiários, que já concentravam o poder econômico e social.

¹⁸ Em 2004, essa lei foi reformulada e passou a ser identificada como Lei nº 13.465

arquitetura vernácula no Ceará, com ênfase nas cidades historicamente reconhecidas como as primeiras aglomerações humanas do estado: Aracati, Aquiraz, Fortaleza, Icó e Sobral. Posteriormente, a Superintendência do Iphan no Ceará foi oficialmente criada pelo Decreto nº 6.844, de 7 de maio de 2009. (Duarte Jr., 2017)

Ainda nos anos 1980 houve intensa movimentação estadual quanto ao tombamento de bens históricos principalmente da cidade de Fortaleza: antiga Casa de Detenção (1982), Secretaria Estadual da Fazenda (Sefaz) (1982), Estação Ferroviária João Felipe (1983), Farol do Mucuripe (1983), da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (1983), Palácio da Luz (atual sede da Academia Cearense de Letras) (1983), entre outros. Assim como as ações a nível federal, havia uma expressiva quantidade de ações de proteção de imóveis em sua maioria públicos ou vinculados à Igreja Católica, representativos de uma arquitetura erudita e associados às elites. (Duarte Jr., 2017)

Apesar das múltiplas formas de violência acometida ao povo negro cearense, houveram formas de resistência que ocorreram ao longo do período escravagista, como as Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Fortaleza, antiga Irmandade dos Homens Pretos, instituições que existiam em diversas partes do país no período colonial brasileiro, reafirmando a presença significativa do povo negro, e que foram instrumentos de protagonismo negro, pois através da autoorganização compravam a alforria de escravizados (Funes, 2020).

(...) muito usadas no Brasil do século XIX pelos escravos e por entidades negras religiosas (irmandades) na obtenção de alforrias. E isso só era possível através da acumulação de um pecúlio, que o escravo deveria obter a partir do seu valor estipulado pelo senhor, ou que as irmandades, através de ações comunitárias, juntariam até conseguir o valor estimado, e assim comprar a alforria. (Sobrinho, in Funes, 2020, p. 133)

A Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, localizada no centro de Fortaleza, na praça General Tibúrcio, “Praça dos Leões”, é um dos mais importantes marcos da presença e resistência negra na história do Ceará. Tombada pelo IPHAN em 1983, a igreja foi construída no século XVIII por pessoas escravizadas e libertas, que não podiam frequentar as mesmas igrejas dos brancos. A sua construção foi resultado de um esforço coletivo da irmandade dos homens pretos, associação religiosa formada por africanos e seus descendentes que a construíram em taipa e pedra.

O tombamento da Igreja do Rosário em 1983 representou um marco importante na política patrimonial brasileira, por reconhecer oficialmente um bem edificado por pessoas negras como parte integrante do patrimônio histórico nacional. Além de seu valor

arquitetônico, o reconhecimento simboliza a valorização das memórias afro-brasileiras e da contribuição dos povos negros para a formação cultural do Ceará e do país.

Figura 8 - Interior da Igreja Nossa Senhora do Rosário, Fortaleza.



Fonte: Própria 2024

No entanto, o tombamento da Igreja do Rosário destoa entre os 22 bens tombados pelo Iphan e 50 bens tombados ou em processo de tombamento pelo Governo do Estado. Esses são em sua totalidade edificações, monumentos, praças, prédios públicos e outros elementos físicos de valor histórico, arquitetônico ou cultural de resquício da colonização europeia. (UFC, 2024)¹⁹

Na década de 1990, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, que ampliou o conceito de patrimônio, o crescente debate sobre a relevância cultural do patrimônio marcou a realização de diversos tombamentos estaduais no Ceará. Bens foram protegidos com base em sua relevância para a cultura local, como o Cinema São Luiz (1991), a sede do Iphan no Ceará (1995) e a Praça dos Leões (1991) (UFC, 2024). Contudo, o apelo aos bens tangíveis ainda permanecia predominante (Duarte Jr., 2017).

¹⁹ Anuário do Ceará 2024/2025

Um ponto de inflexão ocorreu em 1997, quando a Lei nº 8.023 oficializou a responsabilidade da Prefeitura de Fortaleza pela proteção do patrimônio cultural. No mesmo ano, o IPHAN realizou o seminário internacional "Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção", evento que elaborou a "Carta de Fortaleza", documento relevante que contribuiu, por meio da proposição de diretrizes e instrumentos legais, para a elaboração do Decreto Federal nº 3.551/2000. Este decreto instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, instrumentalizando o IPHAN quanto ao registro do patrimônio imaterial (IPHAN, 1997).

Ainda nos anos 2000, outro marco significativo foi a criação do Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural do Estado do Ceará (Coepa), pela Lei nº 13.078, de 20 de dezembro de 2000 (Alece, 2017). Esse conselho, vinculado à Secretaria da Cultura do Ceará (Secult-CE), tornou-se responsável por tombamentos, registros e outras ações de proteção do patrimônio cultural cearense.

Apesar desses avanços institucionais, os resultados em termos de reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro permanecem tímidos. No site do IPHAN Ceará, consta o Mapeamento do Acervo Documental do Patrimônio Imaterial do Ceará, no qual estão listados apenas três patrimônios imateriais oficialmente reconhecidos: a Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha, a Roda de Capoeira e o Ofício dos Mestres de Capoeira, e o Ofício das Baianas de Acarajé.

Como nos diz Alex Ratts: "O patrimônio cultural de um grupo não se situa apenas no campo das artes, das festas e das arquiteturas, mas envolve também as diversas formas de organização, as diferentes identidades e os distintos territórios" (2006, p. 21) Essa sub-representação torna-se ainda mais evidente quando consideramos a definição ampliada de patrimônio cultural.

O tombamento representa não apenas a preservação do território físico, mas também o reconhecimento da riqueza simbólica e dos saberes transmitidos entre gerações. Como instrumento jurídico e cultural, constitui ferramenta vital para a preservação do patrimônio, especialmente no contexto das comunidades quilombolas, que detém não apenas bens materiais, mas, sobretudo, um patrimônio imaterial imenso, ligado às suas práticas, crenças, narrativas e modos de vida.

Embora, o cenário cearense reflita um tendência nacional quanto à salvaguarda dos patrimônios afro-brasileiros e quilombolas, em maio de 2025, a Universidade Federal do Ceará (UFC), em parceria com a Associação dos Remanescentes de Quilombola de Encantados de Bom Jardim (Arqueboj), protocolou o primeiro pedido de tombamento cultural

de territórios quilombolas no Ceará, referente aos territórios de Encantados de Bom Jardim e Lagoa das Pedras, no município de Tamboril. A iniciativa, conduzida pelo projeto *Clínica de Acesso a Direitos* da UFC, marca um momento histórico ao aplicar pela primeira vez no estado a Portaria IPHAN nº 135/2023, que regulamenta o tombamento de sítios quilombolas como patrimônio cultural.²⁰

O processo, realizado de forma participativa, contou com o envolvimento direto das comunidades, da equipe técnica do IPHAN e de professores vinculados ao Instituto de Arquitetura, Urbanismo e Design da UFC, e encontra-se em tramitação junto ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. A iniciativa, inédita no Ceará, inaugura uma cooperação entre universidade, Estado e comunidades tradicionais, servindo de modelo para futuras ações de salvaguarda do patrimônio quilombola no Brasil.

A luz do que foi apresentado, não poderíamos encerrar este capítulo sem ressaltar que para a compreensão e aplicação prática de como os elementos: memória, identidade, território e resistência, se traduzem na noção de patrimônio, será necessário ver a experiência concreta de uma comunidade quilombola cearense em detalhe. Nos capítulos seguintes, será apresentado, por meio da análise das manifestações culturais e da forma como a Base se constitui como um território vivo de memória.

²⁰ [Projeto da UFC é pioneiro do pedido de tombamento cultural de territórios quilombolas no Estado do Ceará](#)

3. TERRITÓRIO DA MEMÓRIA: VOZES E HISTÓRIAS DO QUILOMBO DA BASE

Este trabalho sobre a Comunidade Quilombola da Base percorre caminhos que nos permitem refletir sobre sua trajetória e sobre os processos de construção da memória e da identidade étnica entre seus moradores. Conforme aponta Halbwachs (1990), a memória individual está sempre ancorada na coletividade, pois recordar é um ato social mediado pelas relações e pertencimentos do grupo. As memórias coletivas, portanto, constituem o alicerce sobre o qual se edificam os sentidos compartilhados e o reconhecimento de uma história comum.

Essa perspectiva dialoga com Hall (2011), que compreende a identidade como uma construção histórica e discursiva, constantemente produzida e transformada pelas experiências sociais e culturais. Assim, ao reconhecer que a identidade não é algo fixo ou naturalizado, mas um processo em contínua elaboração, compreendemos que ela se alimenta das memórias e narrativas que o grupo constrói sobre si mesmo. Nesse contexto, os bens culturais atuam como representações simbólicas dessa memória, tornando visíveis as experiências, valores e tradições que compõem o sentimento de pertencimento quilombola. Por meio dessas expressões culturais, a memória coletiva se materializa e se perpetua, reafirmando a identidade e a continuidade histórica da comunidade.

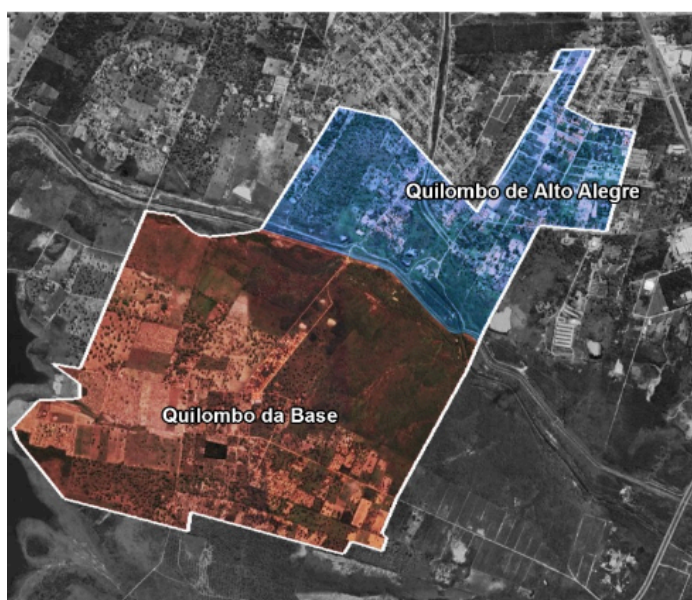
Neste segundo capítulo, abordaremos a trajetória histórica e as expressões culturais da Comunidade Quilombola da Base, privilegiando as narrativas e perspectivas dos próprios quilombolas. Fundamentado no trabalho etnográfico realizado entre abril de 2024 e outubro de 2025, ao todo, foram onze entrevistados que contribuíram para a construção desse capítulo: Jonathan, 18 anos, integrante do Basart e da Quadrilha Afro-Junina; Sebastião Francisco da Silva, 49 anos, presidente da Associação dos Remanescentes do Quilombo da Base (ARQUIBA); Antônio Henrique da Silva, 33 anos, mobilizador cultural; Gislândia, tesoureira da ARQUIBA; Ricardo Bento, 38 anos, presidente da Quadrilha Afro-Junina e do Basart; Keyla Kelly, 25 anos, professora e vice-presidente da Quadrilha Afro-Junina; Maria das Graças “Dona Neta”, 57 anos, do Centro Cultural Congo de Abá, Francisco Antônio da Silva Rufino, “Neto”, 43 anos, mestre de capoeira e fundador do Centro Cultural Congo de Abá, Maria Joana, 74 anos, mestre da medicina natural, Maria José, ex-parteira, 75 anos, Marinete, merendeira aposentada da primeira escola da Base.

3.1 “Terra de parentes”: Identidade e parentesco no Quilombo da Base

*“Aqui, todo mundo é Silva. É difícil uma pessoa não ser Silva, né verdade?”
(Ricardo Bento da Silva)*

O Quilombo da Base, também conhecido como Comunidade Quilombola da Base, localiza-se na zona rural do município de Pacajus, que integra a Região Metropolitana de Fortaleza. A comunidade está situada a aproximadamente 8 km do centro urbano de Pacajus e apresenta uma divisão interna em duas áreas principais: a Base, que corresponde à parte central e mais povoada, e o Cipó.

Figura 9 - Mapa do Quilombo da Base e Alto Alegre.



Fonte: Google Earth (2024)

Historicamente, o Quilombo da Base e o de Alto Alegre constituíam um mesmo território quilombola, separado apenas pela emancipação política de Horizonte em 1987, até então distrito de Pacajus. Essa divisão administrativa, contudo, não rompeu os laços históricos e identitários entre as comunidades, que seguem compartilhando origens, tradições, usos do território e práticas culturais. Posicionadas na fronteira entre os municípios, com o Riacho Ererê como divisor natural, ambas mantêm profunda ligação ancestral e territorial que se manifesta cotidianamente através das trocas materiais e simbólicas, e na circulação de pessoas entre os dois territórios.

Como observa Almeida (2007), nos quilombos, o parentesco não se limita aos laços biológicos, mas configura a base da organização social, da territorialidade e da transmissão

cultural. Os laços de parentesco constituem aspecto fundamental na configuração social do Quilombo da Base. Famílias como "Silva", "Ferreira" e "Bento" entre outras, compõem uma extensa rede de vínculos sanguíneos e afetivos que sustentam a noção de pertencimento e continuidade cultural tanto da Base quanto de Alto Alegre.

Essa rede de relações transforma o território em uma verdadeira "terra de parentes", onde memória, história e identidade se entrelaçam e reforçam o sentido de coletividade quilombola. Ao afirmar "Aqui, todo mundo é Silva", Ricardo Bento maximiza a intrínseca relação destes sujeitos a partir da formação dos laços comunitários, que geram um elo de coesão para se perceber o sentido de pertencimento e de territorialidade que os conecta enquanto grupo.

Para esta pesquisa, utilizaremos o tratamento dado pelos moradores aos seus, assim, utilizaremos o "Tio" e "Tia", como um elemento que demarca essas relações de parentesco cotidianamente reafirmadas.

Porque não tem como você contar a história da Base sem contar a história do Alto Alegre. Porque nós somos filhos de Alto Alegre. Inclusive, os dois primeiros moradores que vieram para a comunidade, que fizeram a comunidade crescer, eles eram de Alto Alegre, que é o tio Zezé e a tia Irene, que foram os primeiros moradores da comunidade. **(Ricardo Bento)**

A Base era conhecida, pelos mais velhos, como "a outra banda do Alto Alegre" ou "os negros da Base", e segundo Falcão (2021) teve seu nome atual inspirado na história das famílias que habitam a comunidade.

Vô Vicente informou que "[...] foi por causa dum lugar de Fortaleza, que tinha um lugar por nome Base. [...] baixou avião aqui em 49 [1949], [...] era dos Nogueira, [...] aí ficou por Base também [...]". Um membro da família Nogueira igualmente contou essa versão, conforme o qual: "[...] em 1949, foi construído um campo de aviação, que era a base do Coronel Joaquim Nogueira Lopes. Lá desciam aviões no final de semana [...]". (Falcão, 2021, p 39)

A origem histórica das duas comunidades remete à trajetória de Cazuzza Ferreira da Silva, o Negro Cazuzza, reconhecido como ancestral-fundador de Alto Alegre e da Base. Segundo a narrativa transmitida oralmente pelos moradores e registrada por pesquisadores que se debruçaram sobre o quilombo (Falcão, 2021; Lima, 2020; Santos, 2020; Ferreira, 2017), Cazuzza fugiu de um navio negreiro que aportou na Barra do Ceará no século XIX por volta de 1835, região que hoje corresponde a um bairro de Fortaleza. Após a fuga, encontrou refúgio em uma comunidade indígena Paiacu localizada na região do "Saco", próxima à atual comunidade de Alto Alegre.

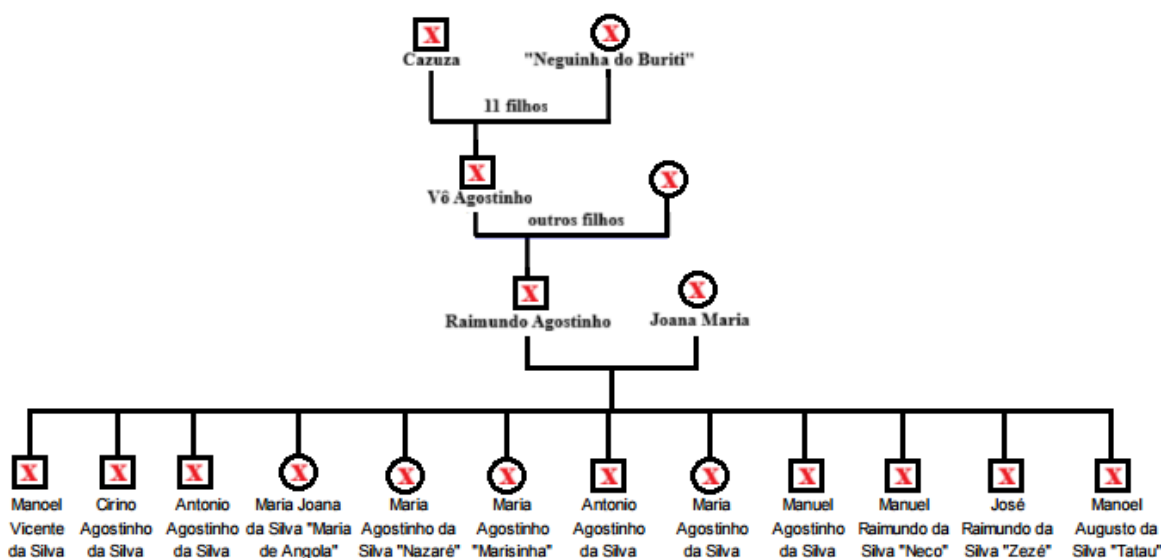
Essa versão é corroborada por registros históricos que mencionam a apreensão, naquele ano, de duas embarcações transportando 167 africanos escravizados na Barra do Rio

Ceará. Documentos da época indicam que sete desses africanos conseguiram escapar, sendo possível que um deles fosse Cazuzza. De acordo com moradores, Cazuzza teria falecido em 1913, aos 100 anos de idade, o que sugere que, à época da fuga, ele teria cerca de 24 anos (Falcão, 2021).

A descendência e a trajetória de Cazuzza constituem pilares da memória coletiva e da identidade das comunidades quilombolas da Base e de Alto Alegre. As narrativas orais descrevem sua fuga, a perseguição com cães e cavalos, a captura, a amarração a uma carnaúba e os três dias de açoite antes de uma nova tentativa bem-sucedida de escapar. Posteriormente, Cazuzza encontrou refúgio junto a indígenas Paiacus, na região que corresponde hoje ao bairro Buriti, em Pacajus, onde se casou com uma mulher indígena, conhecida como “Neguinha do Buriti”. O casal fixou residência inicialmente na Lagoa do Saco e, mais tarde, na região que hoje corresponde à Alto Alegre, em Horizonte (Ferreira, 2017).

Apesar das dificuldades enfrentadas inicialmente, Cazuzza conseguiu constituir uma família e estabelecer o território quilombola que, gerações depois, permanece vivo nas memórias, práticas e na organização territorial das duas comunidades. Cazuzza teria tido onze filhos, e dessa união surgiu a descendência que primeiro se fixou em Alto Alegre e, posteriormente, na Base.

Gráfico 1 - Genealogia de ascendência de Manoel Vicente da Silva



Fonte: Adaptação Ferreira (2017).

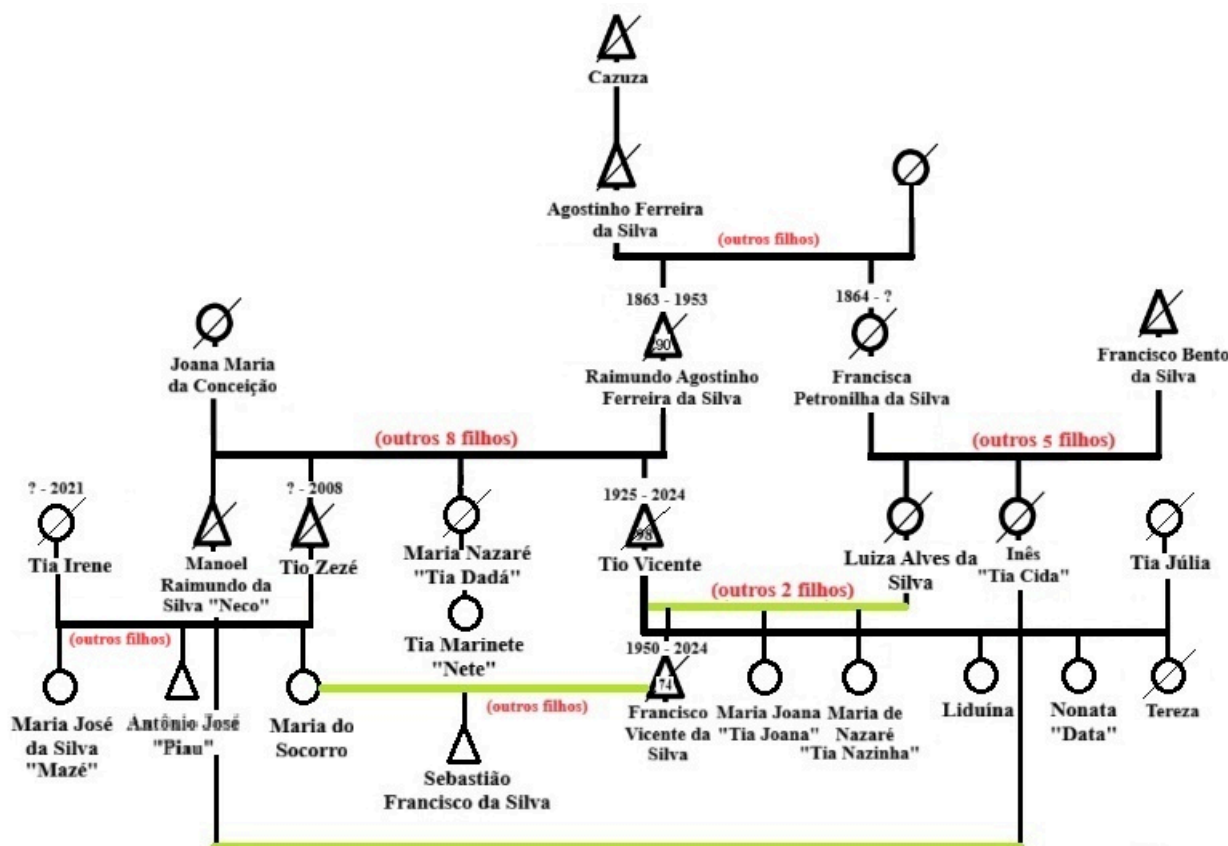
A constituição das famílias da Base se estabelece a partir das famílias que se formaram primeiro em Alto Alegre. Segundo Ferreira (2017), Raimundo Agostinho, neto de Cazuzza, teria tido 12 filhos; no entanto, um número significativo desses filhos migrou para o

estado do Amazonas. Assim, as referências quanto aos seus 12 filhos são escassas, permanecendo na memória coletiva somente aqueles que se estabeleceram no atual território e que constituíram família.

Tio Vicente retrata sobre o local onde ele mora, pois este “terreno (...) esse aqui que meu pai me deu”. Inclui a própria comunidade de Base/Pacajus tem sua origem a partir dessa divisão entre os filhos. Isto, pois, como enfatiza Tio Cirino “A primeira casa, primeiro morador da Base foi o Zézé meu irmão! Ele se casou e o papai deu logo uma parte a ele, um chãozim pá morar, lá na Base”.(Ferreira, 2017, p. 110)

Manoel Vicente da Silva, conhecido por “Tio Vicente” por muito tempo foi considerado o patriarca mais velho da comunidade da Base e último bisneto de Cazuzza ainda vivo, mas faleceu no início de 2024 aos 98 anos. Algo que causou profunda comoção na comunidade, pois ele era uma referência de tronco-velho além de ancestral de muitos moradores da Base e de Alto Alegre. Sua partida representava não apenas a perda de um ente querido para as famílias, mas também o falecimento de uma memória viva, guardião de histórias e saberes que conectavam as gerações presentes aos tempos fundadores do quilombo.

Gráfico 2 - Genealogia de ascendência dos primeiros moradores da Base



Fonte: Adaptação Ferreira (2017).

Os primeiros habitantes da Base teriam sido José Raimundo da Silva, o "Tio Zezé", e sua esposa, Irene Chagas da Silva, "Tia Irene", que se estabeleceram no território seguidos, posteriormente, pelos irmãos Vicente, Neco e Dadá. De acordo com o Gráfico 2, Tia Irene e Tio Zezé tiveram filhos, entre eles, Maria do Socorro, Antônio José e Maria José da Silva, a "Tia Mazé", umas das primeiras parteiras da comunidade juntamente com sua mãe.

As linhas verdes presentes no gráfico representam os casamentos intrafamiliares ocorridos entre primos. Tio Vicente casou com Luiza Alves sua prima e gerou sua descendência, entre eles Francisco Vicente, que casou com sua prima Maria do Socorro. Houve ainda a união de Manuel Raimundo "Neco" irmão de Tio Vicente, com Inês "Tia Cida". O gráfico não pretende abranger todas as uniões consanguíneas existentes, mas ilustrar as relações familiares estabelecidas a partir desses casamentos.

Tio Zezé e seu irmão Tio Vicente eram naturais de Alto Alegre. Tio Vicente viveu em Alto Alegre com sua primeira esposa, Luiza Alves, e tiveram cinco filhos, entre eles, Manoel Vicente, Maria Joana e Maria Nazaré. Anos após o falecimento de Luiza Alves, Tio Vicente se casa com "Tia Júlia" e muda-se para a Base.

Figura 10 - Sebastião com a foto de seus avós Tio Zezé e Tia Irene.



Fonte: Própria, 2025

Eu fiquei sem mãe, com idade de 4 anos. [...] Aí o papai casou e foi morar na Base. Aí eu fiquei morando lá no Alto Alegre com minha avó, que nós samo filho natural do Alto Alegre. [...] Eu ainda passei bem dois anos lá por Fortaleza. Aí o papai me pegou lá nê...Meu tí que me levou lá com o povo, lá por lá. Depois de judiaram comigo, era muito danada também. Aí quando foi uns 10 anos eu vim embora. Eu vim visitar meu avô, que tava pra morrer. Aí dessa visita eu não voltei mais. Voltei, mas não me acostumei mais, aí vim embora de novo. (**Tia Joana**)

O relato de Maria Joana, a “Tia Joana”, de 74 anos, evidencia tanto a mobilidade entre Alto Alegre e Base quanto a importância dos laços de parentesco que estruturam essas comunidades. Tia Joana personifica as uniões endogâmicas intrafamiliares recorrentes na comunidade, tais uniões configuram estratégias de manutenção territorial e de fortalecimento dos vínculos comunitários, expressas nas recorrentes afirmações de que “*somos todos primos*” ou sobrinhos, razão pela qual os termos “Tio” e “Tia” ressoam por toda parte.

Aqueles que são considerados “primos”, o que sugere que “as uniões endogâmicas intrafamiliares”, isto é, uniões que preferencialmente envolvem primos em variados graus, servem ao fortalecimento de laços parentais, sendo a aliança o fundamento do parentesco. (Ferreira, 2017, p. 93)

No que tange à formação da identidade e organização social das comunidades quilombolas, os laços matrimoniais entre parentes da mesma família constituem aspecto relevante na constituição dos grupos familiares (Woortmann, 1994, *apud* Ferreira, 2017). Essas práticas de casamento intrafamiliar consolidam não apenas vínculos afetivos, mas também garantem a continuidade da posse territorial e a transmissão de saberes tradicionais entre gerações que compartilham ancestralidade comum.

Os relatos indicam que, devido ao isolamento inicial e à busca pela manutenção da identidade e do território, era comum o casamento entre parentes, como primos de diversos graus ou até mesmo entre tios e sobrinhos. Essas uniões endogâmicas constituíam estratégias de preservação territorial garantindo que as terras permanecessem no âmbito do grupo familiar e que os saberes tradicionais fossem transmitidos dentro do grupo. Contudo, essa prática tornou-se menos recorrente com o tempo, especialmente a partir da chegada de pessoas “de fora” que foram sendo incorporadas à comunidade por meio de casamentos, compadrio e outras formas de aliança.

Nesse contexto em que novos membros passam a incorporar os núcleos familiares da comunidade, evidencia-se que a identidade quilombola é um processo social em constante construção, e não uma essência fixa ou biologicamente determinada. Ninguém nasce quilombola, mas torna-se quilombola no momento em que se reconhece e é reconhecido por outros como parte do grupo, por meio de um trabalho cotidiano de lembrar, preservar e exaltar a identidade coletiva. Assim, o que define o pertencimento quilombola não é exclusivamente a consanguinidade, mas a vivência compartilhada do território.

Eles, [Tia Irene e Tia Zezé] foram a primeira família que veio pra cá [...] mas essa parte da questão da educação, da escola e também da associação, tudo veio depois. Porque a gente sabe que essa questão de ser quilombola, de se reconhecer quilombola, foi tudo um processo aqui na comunidade. Porque eu acredito que nem as pessoas que eram mais antigas tinham na cabeça a importância de ser quilombola, da sua história e tudo. Mas eu acredito que eles levavam consigo essa história, esse legado. E eu acho que era muito importante isso para eles também. E eu acredito que

eles traziam com eles as suas histórias, da família e de tudo que foi passando. Mantendo viva, geração em geração. (Keyla Kelly)

Como destacado pela interlocutora, a importância e reivindicação do “ser-quilombola”, foi um longo processo, que não estava exatamente em voga para seus primeiros moradores. Falcão (2021) destaca que o tornar-se um quilombola não é um processo dado, mas sim um movimento de se reconhecer e ser reconhecido como tal, a partir de um trabalho de lembrar, preservar, compartilhar e exaltar sua identidade. Cheibub (2015) ajuda a entender as reivindicações políticas e as transformações do próprio termo Quilombo, que hora se buscava se aproximar, se afastar, ou se substituir.

“a ressemantização do conceito de quilombos é fruto de um processo amplo de valorização no afro-brasileiro na sociedade, conquistada por meio de movimentos sociais, respaldada academicamente em pesquisas antropológicas, e amparada legalmente em leis, decretos, portarias e normativas, em consonância com a Constituição Federal vigente.” (Cheibub, 2015, p.23)

Esse processo de ressemantização não foi linear ou homogêneo, mas marcado por diferentes estratégias políticas das comunidades negras rurais. Durante décadas, muitas comunidades que hoje se reconhecem como quilombolas utilizavam outras designações para se referirem a si mesmas, “comunidades negras rurais”, “terras de preto”, “mocambos”, não por desconhecimento de sua história, mas porque o termo quilombo carregava estigmas e associações negativas que poderiam trazer consequências perigosas. Em um contexto de racismo e violência contra populações negras, reivindicar-se publicamente como quilombola nem sempre foi estratégia segura ou viável. (Reis; Gomes, 1996)

Atualmente, os povos quilombolas desenvolvem um processo identitário, no qual a valorização de suas memórias ancestrais, antes proibidas ou clandestinas, está sendo fundamental para o trabalho de afirmação de suas identidades étnico-raciais. Quanto a isso, os idosos são de grande importância, uma vez que, por conta de suas experiências de vida, ninguém está mais preparado do que eles para exercer a função social de recordar, o que torna possível a transmissão de histórias e a construção ou reconstrução de tradições. (Lima, 2020, p.109)

No caso da Base, esse processo de autorreconhecimento como comunidade quilombola intensificou-se a partir das articulações com o Quilombo de Alto Alegre no início dos anos 2000 e com o movimento quilombola mais consolidado no Ceará e no Brasil. As narrativas sobre Negro Cazusa, que sempre circularam oralmente na comunidade, ganharam novos sentidos. As práticas culturais, organização territorial, relações de parentesco e memórias ancestrais, que antes eram simplesmente vividas e entendidas como modos de existir, passaram a ser compreendidas e valorizadas como elementos de identificação. Esse movimento não significou uma invenção ou fabricação artificial de uma identidade, mas sim a

explicitação e a politização de vínculos, histórias e práticas que sempre estiveram presentes, ainda que nem sempre nomeadas através da categoria quilombo.

Em 2003, sobre a lei do quilombo e tal, dos remanescentes, começou o processo de identificação. Começaram os estudos pelo Alto Alegre. A gente descende de Alto Alegre, né? As duas comunidades têm um único laço familiar, mas são duas comunidades quilombolas. Aí começou o processo lá [em Alto Alegre], e com essa questão de familiaridade, do nosso ancestral, que é o negro Cazuzá. **(Sebastião)**

Em 2003, mediante pressão da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), foi publicado o Decreto nº 4.887, em 20 de novembro, que regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de comunidades quilombolas. Além disso, criou-se a Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPIR) e estruturas específicas nos órgãos governamentais, como a Coordenação Geral de Regularização Fundiária dos Territórios Quilombolas no âmbito do INCRA. Esse novo marco legal e institucional abriu possibilidades inéditas para que comunidades quilombolas em todo o país pudessem acessar direitos territoriais e políticas públicas específicas.

Na comunidade da Base, o reconhecimento como quilombola teve um ponto de virada em 2002, com a chegada da pesquisadora Cecília Holanda (in memoriam), cujo trabalho é considerado o "marco zero" da emergência étnica na região. Sua atuação conscientizou moradores como Cícero Luís e Sebastião sobre seus direitos territoriais e identitários, levando à fundação da Associação dos Remanescentes de Quilombos de Alto Alegre e Adjacências (ARQUA) em 2005 e da Associação dos Remanescentes do Quilombo da Base (ARQUIBA) em 2006 (Ferreira, 2017). A criação dessas associações representou momento crucial na trajetória política das comunidades, pois materializou organizativamente a identidade quilombola que até então se manifestava apenas nas práticas cotidianas e nos vínculos de parentesco.

Essa organização comunitária foi fundamental para o reconhecimento formal que veio com a certificação da Fundação Cultural Palmares, concedida para Alto Alegre em 2005 e para a Base em 2006. A certificação abriu portas para políticas públicas, como educação diferenciada e titulação coletiva das terras, além de trazer maior respeito, conscientização e acesso a projetos, combatendo a "vergonha de se autoidentificar" (Lima, 2020).

Dando continuidade ao processo de reconhecimento, entre 2007 e 2008, o INCRA realizou o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial (RTIDT), um estudo detalhado que incluiu cadastro de famílias e levantamento histórico-antropológico. Houve

receio inicial entre os moradores quanto à possibilidade de perda de terras, mas a importância da demarcação foi compreendida após reuniões de esclarecimento promovidas pelas associações e pelo INCRA.

A partir desse estudo, o INCRA concluiu que Alto Alegre e Base formam um único território quilombola devido à sua história, origens e tradições compartilhadas, eliminando a necessidade de dois processos separados. Atualmente, o território de Alto Alegre e Base encontra-se em processo de regularização fundiária junto ao INCRA, com uma proposta de desapropriação e titulação de aproximadamente 498 hectares (Ferreira, 2017).

Embora as duas comunidades compartilhem origens e vínculos históricos, a ARQUIBA optou por ingressar de forma independente no processo de regularização, separando-se da ARQUA. Essa decisão reflete tanto a autonomia organizativa da Base quanto o desejo de garantir a gestão direta sobre seu território e suas demandas específicas, evidenciando que a unidade histórica e cultural não necessariamente implica uniformidade nas estratégias políticas e organizacionais.

Em outubro de 2024, técnicos do INCRA realizaram uma nova demarcação dos territórios da Base e de Alto Alegre, devido à constatação de que parte dos territórios já havia sido indenizada anteriormente durante a construção do Canal do Trabalhador. No total, 100 metros antes do canal e 100 metros depois do canal, da Comunidade de Alto Alegre, foram retirados da demarcação anterior, reduzindo a área a ser titulada.

3.2 A base de tudo: Educação, Saúde e Religiosidade no Quilombo da Base

Esse processo de valorização da identidade quilombola materializou-se também em espaços físicos que se tornaram referências para a organização comunitária. O Centro Cultural Tio Zezé, nomeado em homenagem a um dos primeiros moradores da Base, opera hoje como espaço central na mobilização da comunidade. A história desse local remete aos primórdios da educação no quilombo. Os primeiros professores a atuarem na Base foram Haroldo da Silva e Maria Liduína da Silva, conhecida como "Tia Lidu", filha de Tio Vicente com sua segunda esposa, Tia Júlia.

A tia Dadá, que foi um incentivo, uma das pioneiras moradoras da comunidade, a tia Dadá. Começou debaixo de um cajueiro, passando por uma varandazinha, uma área bem estreitinha, com 8, 15 alunos. Depois foi para a varanda, que foi uma área maior. Aí veio para esse prédio onde eu estou hoje (Centro Cultural Tio Zezé), que foi a primeira escola, a primeira creche. (Jonathan)

O espaço que utilizavam havia sido cedido por Maria Nazaré, a "Tia Dadá", irmã de Tio Zezé e Tio Vicente. Consistia em uma casa de taipa no quintal, tão pequena que era comum as aulas acontecerem debaixo de um cajueiro no mesmo terreno. Depois de um tempo foi construída uma varanda com três cômodos.

Raimundo Agostinho era meu bisavô, que eu não conhecia, eu era muito pequeno, (a escola) levou o nome dele, que antes era uma escola debaixo de um cajueiro. Aí os professores vinham da aula, os mais idosos, meus tios, minha mãe, alfabetizaram lá debaixo de um cajueiro.

A escola Raimundo Agostinho, tinha uma salinha pequena, uma única sala, onde estudávamos, um banheiro e uma cantina. Eram as quatro séries juntos, primeira, segunda de manhã e terceira e quarta série a tarde, e de noite davam aulas para os idosos e adultos, tudo misturado. **(Henrique)**

Figura 11 - Cajueiro



Fonte: Própria, 2025

O município de Pacajus mantém uma forte relação com o caju, sendo conhecida como a "Terra do Caju" e apresentando uma economia voltada ao cultivo da fruta. Essa conexão é celebrada anualmente em eventos como o Caju ExpoFest, que promove a cajucultura, o artesanato e a gastronomia local. Embora o nome da cidade evoque imediatamente a fruta, sua origem etimológica remete aos grupos indígenas que habitavam a região, os Paiacus. Na comunidade da Base encontramos muitos cajueiros, o que torna a coleta da castanha uma atividade econômica desenvolvida por algumas famílias. Além disso, por ser uma árvore de copa frondosa que fornece sombra e proteção contra a chuva e o sol, foram utilizados como

abrigo e ponto de socialização. Essa relevância da árvore se mostra na primeira escola da comunidade que teve início debaixo de um cajueiro. (*figura 11*)

De acordo com os moradores, mesmo após a construção de uma sala, quando chovia os alunos se sentiam mais seguros debaixo do cajueiro. Essa memória da escola debaixo do cajueiro permanece viva entre os moradores e simboliza a determinação da comunidade em garantir educação para seus moradores.

Segundo o relato do interlocutor, as aulas aconteciam pela manhã e pela tarde, acolhendo alunos da primeira à quarta série. À noite, eram oferecidas aulas para os adultos e idosos da comunidade, evidenciando o compromisso com a educação de todas as gerações. A conquista dessa escola, mesmo nas condições em que funcionava, foi resultado da persistência das mulheres da comunidade. O relato de Dona Marinete, conhecida por "Tia Nete", que durante muitos anos foi merendeira da escola, retrata o empenho de sua mãe, Tia Dadá, em conseguir mais estrutura para a escola recorrendo aos políticos de Pacajus.

A minha mãe todo dia ela ia pro Pacajus de pés cobrar, nesse tempo era o Lúcio Flávio, que eles eram umas pessoas que atendiam a mamãe, que ela trabalhava na casa deles, né?! [...] Ai até que eles pegaram e fizeram o colégio, que a mamãe queria que fizesse o colégio que era pra *modi* eu ter um trabalho e pra ajudar na escola dos meninos. Porque era um bocado de menino, né?! Eu levava era um saco de garrafa, aquelas garrafa de leite, pra comprar os lápis dos meninos. Quando num dava pra tudim cortava e enrolava um do lado pra poder dar pro restante. (**Tia Nete**)

O relato de Tia Nete revela não apenas a luta cotidiana por condições mínimas de ensino, mas também a criatividade e solidariedade que marcavam o fazer educativo na Base. As aulas eram ministradas por professores como Haroldo e Liduína, que voluntariamente se dividiam entre estudar na cidade e dar aulas para os alunos da Base. Tia Nete relembra a dedicação de Tia Liduína.

Ela [tia Liduína] ia de pés todo dia, ela e cumpade Haroldo estudar em Pacajus, eles faziam faculdade, terminaram e ensinavam aqui e trabalhava. Quando vinha de lá pra cá era com panim na cabeça. [...] O sogro dela, que é meu tí, dizia assim: Lidu deixe de tá indo estudar porque não dá certo. Mas a Lidu nem ligava, ia. (**Tia Nete**)

Figura 12 - Tia Nete debaixo do Cajueiro



Fonte: Própria, 2025

O que começou como iniciativa comunitária no quintal de Tia Dadá ganhou reconhecimento oficial em 1992, quando a prefeitura de Pacajus inaugurou o prédio como Escola Raimundo Agostinho da Silva, em homenagem ao neto de Cazuzza. Essa nomeação não foi casual, ao batizar a escola com o nome de Raimundo Agostinho, a comunidade e o poder público reconheciam a importância das lideranças quilombolas na construção do território e na transmissão de conhecimentos.

Em 20 de novembro de 2019, o espaço seria ressignificado e inaugurado enquanto o Centro Cultural Tio Zezé, ampliando suas funções para além da educação formal e tornando-se local de encontro, celebração, organização política e preservação da memória quilombola.²¹


²¹  Comunidade da Base em Pacajus recebe Centro Cultural Quilombola

Figura 13 - Espaço externo do Centro Cultural Tio Zezé



Fonte: Própria, 2024

A primeira escola, Raimundo Agostinho da Silva, foi descontinuada, e seu espaço deu lugar ao Centro Cultural Tio Zezé. Em 2008, como consequência do reconhecimento da Base como comunidade quilombola em 2006 e em consonância com o Programa Brasil Quilombola de 2004, foi criada a Escola Municipal Neli Gama Nogueira, que passou a ser a escola oficial da comunidade. Inicialmente a escola contemplava turmas do infantil ao 9º ano. No entanto, devido a um processo de nucleação das escolas rurais²² do município de Pacajus, em 2019, a escola deixou de ofertar turmas para o Ensino Fundamental II.

Em 2021²³, após passar por uma reforma, a escola passa a atuar em tempo integral, mudando seu nome para Escola Municipal de Tempo Integral Neli Gama, atendendo alunos do infantil ao 5º ano, os adolescentes da Base precisam se deslocar para a sede do município de Pacajus, ou para a comunidade vizinha de Alto Alegre, na Escola Olímpio Nogueira Lopes ou na Escola Quilombola Antônia Ramalho da Silva, para concluírem o ensino fundamental. (Lima, 2020)

Desde a reforma, o prédio da escola possui pinturas que retratam pessoas negras e a representatividade afro em seus espaços, presentes no pátio, nos corredores e nas salas de aula.

²² O agrupamento de alunos de diferentes comunidades em uma escola-pólo, com o objetivo declarado de racionalizar recursos e melhorar a qualidade do ensino.

²³ [Prefeitura de Pacajus assina ordem de serviço para a reforma da escola Neli Gama](#)

Figura 14 - Interior da E.M.T.I Raimundo



Fonte: Própria, 2025

Ela ia ser maior. Ia ser toda padronizada, bonita mesmo, né? Fizeram o modelo escola município normal. Mas com verba que veio do governo federal. Ah, mas fizeram, né? Tá. Aí nessa gestão antiga, fizeram a nova reforma, ela está nesse padrão que eu acho que você já viu, né? Pois é, e está lindo também [...] Da vista que ela melhorou bastante. E ela atende às necessidades da nossa comunidade. Hoje ela só funciona da creche ao quinto ano. **(Girândia)**

Segundo o relato, a construção da escola em 2008 tinha um planejamento inicial de ser diferenciada, mas foi construída pela prefeitura de Pacajus enquanto uma escola regular no município. Apesar disso, a escola assumiu um papel central na dinâmica comunitária da Base, e um ponto central de articulação, sendo vista como o lugar onde "*tudo acontece ou passa*". O presidente da ARQUIBA, Sebastião, mantém acesso à gestão escolar para garantir que os professores participem das formações sobre educação quilombola.

A Educação Escolar Quilombola (EEQ), definida pelas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) de 2012, exige uma pedagogia própria em respeito à especificidade étnico-cultural da comunidade e a formação adequada dos professores. Segundo Ferreira (2021) na Base assim como em Alto Alegre, os professores percebem que, embora haja boa vontade e um início de práticas positivas, a EEQ não se configura como uma realidade efetiva no chão da escola. (Ferreira, 2021)

Apesar dos desafios enfrentados na efetivação da educação quilombola, a escola tem promovido a conexão com a comunidade ao realizar eventos como o “Desfile Cívico de Pacajus”, levando apresentações culturais dos alunos para a avenida. A "Comenda 20 de Novembro" é um momento em que a escola homenageia personalidades da comunidade, incluindo os primeiros professores. Atividades como o concurso para a escolha da “Mais bela

negra da Base”, frequentemente realizado na escola, seleciona uma jovem para representar a comunidade durante um ano em eventos locais, a atividade contribui para o desenvolvimento da autoestima e para a valorização da beleza da mulher negra, e atua no combate ao preconceito racial que muitas vezes se manifesta no ambiente escolar. (Lima, 2020)

No entanto, desde 2008 existia uma tensão quanto ao nome da escola. A primeira escola da comunidade levava o nome Raimundo Agostinho da Silva, ancestral dos moradores, no novo prédio, o então prefeito José Cunha de Queiroz “Fan” decidiu homenagear Neli Gama, mãe de uma diretora da escola, pertencente à família Nogueira. Essa decisão causou profunda insatisfação na comunidade quilombola.

[o prefeito] esqueceu que tinha esse nome, e homenageou a mãe de uma diretora que ele colocou no colégio. [...] E a gente foi contra, fizemos manifestações, e tudo até hoje, tem essa luta. A gente só quer a homenagem que estava antes. De uma pessoa que realmente era guerreiro da nossa comunidade, que lutava, que não vivia às custas de ninguém, trabalhava no seu suor na plantação e não fazia mal a ninguém.
(Henrique)

A insatisfação apresentada pelo interlocutor com a escolha do nome da escola não se explica unicamente nesse momento de nomeação da escola, mas relaciona-se com as complexas relações históricas entre a comunidade quilombola e a família Nogueira.

Os Nogueira, residentes na região das Queimadas, são proprietários de parte significativa dos territórios quilombolas da Base, situação que, embora "muito velada", segue gerando tensões territoriais. Como detentores de extensas propriedades tanto na Base quanto em Alto Alegre, os Nogueira protagonizaram relações historicamente ambíguas com essas comunidades. Reconhecidos como uma "grande família" de expressivo poder econômico na comunidade da Base e na cidade de Pacajus, com vastas terras e intensa produção agrícola, os Nogueira tradicionalmente empregaram moradores quilombolas em suas propriedades. Conforme descreve Ferreira (2017, p. 71), "*a família Nogueira entrava com as terras e os moradores de Alto Alegre com a mão-de-obra*". Essa relação de trabalho estruturou-se em torno da produção de mandioca e farinha, que se tornou a principal atividade econômica na região.

Sobre isto, Santos (2012) nos esclarece que a principal forma de subsistência dos moradores de Alto Alegre passou a ser através da plantação de mandioca e também pela fabricação de farinha. Esta atividade foi bastante imperativa na região das Queimadas como um todo. Ainda segundo a autora, a produção deste tipo de alimento era bem restrita ao consumo interno, contudo, essa dinâmica passa por transformações por volta de 1960, tendo seu auge entre 1980-1998. (Ferreira, 2017, p. 71)

Durante o século XX, estabeleceu-se nesses territórios uma relação de subsistência entre os detentores das terras, e a população quilombola.

Porque a mão de obra era muito barata dessas pessoas. Que até um passado recente digo, três anos atrás, ainda pagavam a mão de obra abaixo do resto do mundo. A mão de obra era praticamente de graça. Ainda obrigavam os seus trabalhadores a comprar os seus comércios. Entendeu? Metragem do salário, salário não, da diária, era semanal, ia pro comércio dele. Os coronéis, os fazendeiros aqui tinham os comércios que eles obrigavam os seus trabalhadores (8:28) a comprar no comércio deles, se não, não pagavam. (Henrique)

Uma importante informação apresentada pelo interlocutor é o fato de que para a prestação dos serviços realizados não havia pagamento em dinheiro, mas que este era pago com comida, um quilo de farinha, feijão etc., que os trabalhadores eram obrigados a adquirir nos comércios dos próprios fazendeiros. Esse sistema, conhecido como "barracão" ou "sistema de aviamento" em outras regiões do Brasil, mantinha os trabalhadores quilombolas em situação de endividamento crônico e dependência perpétua dos proprietários de terra. A obrigatoriedade de comprar no comércio dos patrões, associada aos baixos valores pagos pelo trabalho, impossibilitava qualquer acumulação ou autonomia econômica, reproduzindo relações de dominação que mantinham os quilombolas em condições de extrema vulnerabilidade e exploração. (Almeida, 2007)

Uma [das] dificuldades que as identidades quilombolas encontram para se posicionarem e firmarem perante a sociedade local, visto que enfrentam lutas cotidianas com interesses diversos a terra, a afirmação do valor de cultura, a necessidade de renda a necessidade de políticas públicas, o medo com relação aos poderosos de algumas regiões. [...]. Também a influência da geografia na vida das comunidades quilombolas, dificuldade de acesso às comunidades e de comercialização de produtos, dificuldade de terra boa para plantar, e plantando de "meia" em terras consideradas dos outros. As dificuldades de relação com o município, em algumas regiões. (Santos, 2020, p.82)

Segundo Santos (2020), essas dificuldades ainda persistem nos territórios da Base e de Alto Alegre, e são resultado direto das relações sociais e de trabalho que se estabeleceram na região.

Nesse contexto de disputas políticas, a questão do nome da escola adquire relevância simbólica, tornando-se um dos principais eixos da luta recente do quilombo da Base. Após sucessivas reivindicações junto à Prefeitura de Pacajus, foi sancionada, em 6 de novembro de 2025, a Lei Municipal nº 1331, que alterou o nome da EMTI Neli Gama Nogueira para EMTI Quilombola Raimundo Agostinho, uma mudança que expressa o reconhecimento e a valorização da memória coletiva quilombola e de suas lideranças históricas.²⁴

²⁴ [Lei Municipal 1331/2025](#)

A promulgação da lei foi recebida com grande entusiasmo pela comunidade e por todos os que estiveram envolvidos no processo. A mudança do nome da escola foi compreendida não apenas como uma vitória administrativa, mas como um marco simbólico de afirmação identitária e de reparação histórica. Moradores, lideranças e professores quilombolas celebraram o reconhecimento do nome Raimundo Agostinho, figura de referência na memória coletiva da Base.

Figura 15 - Mudança da fachada com o nome da escola



Fonte: Própria, 2025

Ao lado da escola há a Unidade Básica de Saúde Exedito Chagas da Silva. O posto de saúde da Base é amplamente mencionado nos depoimentos como uma das conquistas mais significativas e um serviço essencial para a comunidade quilombola, tanto pela qualidade do atendimento quanto pelo processo de sua obtenção.

O próprio posto foi a associação, porque teve a documentação todinha que a associação fez levantamento [...] para poder levar para a esfera federal porque não veio via município. Aí nós, nós era assistenciado de um posto de saúde do outro lado do açude. É distante mesmo. Uns 10 quilômetros ou 5 quilômetros. Mais ou menos. O pessoal daqui da época iam de jumento, de carroça. Aí depois, com a chegada do nosso reconhecimento, começou a ter o itinerante do posto de saúde pra comunidade. A equipe começou a vir uma vez no mês, depois, começou a vir em quinzenal até chegar semanal. **(Sebastião)**

Essa realização é considerada fruto direto da mobilização comunitária, especialmente da atuação da ARQUIBA, e não de uma iniciativa da gestão municipal. Segundo os relatos, se dependesse dos critérios populacionais estabelecidos pela prefeitura, a Base não teria direito ao posto. Por isso, a comunidade organizou toda a documentação necessária e encaminhou o pedido à esfera federal, de onde veio o recurso para a construção. O município, por sua vez,

apenas acatou a decisão. Assim, o posto é visto como uma conquista genuinamente quilombola, reconhecida como “*quilombola mesmo*”.

Antes da existência do posto próprio, os moradores eram atendidos em uma unidade de saúde localizada a cerca de cinco quilômetros, e o deslocamento era feito de jumento ou carroça, o que tornava o acesso ao atendimento extremamente difícil. Após o reconhecimento oficial da Base como comunidade quilombola, o serviço de saúde começou a se estruturar gradualmente: a equipe passou a realizar atendimentos itinerantes, inicialmente mensais, depois quinzenais, até se tornarem semanais. Desde 2015, a Base conta com uma equipe fixa de saúde, completando dez anos de funcionamento contínuo à época da pesquisa.

Figura 16 - UBS Expedito Chagas da Silva



Fonte: Própria, 2024.

O posto também atende moradores da comunidade vizinha de Alto Alegre. O espaço onde foi construída a unidade de saúde tem valor simbólico para os moradores, pois antes abrigava um grande cajueiro sob o qual eram realizadas missas e batismos, substituído para dar lugar à nova edificação.

Atualmente, o posto é amplamente reconhecido pela comunidade pela qualidade do atendimento, descrito como “muito bom” em comparação com outras localidades. Destaca-se que não há falta de medicamentos nem interrupções nos serviços, e há presença diária de um médico até as 16h. Os moradores atribuem essa eficiência ao fato de o atendimento ser “mais de quilombola”, ou seja, mais próximo e sensível às necessidades locais. O único desafio apontado refere-se ao fechamento do posto durante a noite, o que exige providenciar transporte até o hospital em casos de emergência.

Outro aspecto apontado pelos interlocutores foi quanto ao processo seletivo para Agentes Comunitários de Saúde (ACS) da Base, que ocorreu por meio de concurso público sem oferta de cotas específicas para quilombolas. Os atuais agentes, não pertencem a famílias quilombolas. Em um período anterior, Girlândia, a “Aninha” também atuou como ACS durante dois anos, tendo ingressado de forma temporária em razão da falta de pessoal. Ela descreve a função como uma atividade de “multi-coisas”, que vai muito além das tarefas formais, envolvendo acompanhamento da vida cotidiana dos moradores e escuta atenta, especialmente dos idosos, o que revela o caráter comunitário e sensível desse trabalho.

Porque a gente recebe pra fazer uma coisa, mas a gente acaba sendo multi-coisas. Quando chega na casa de alguém, não é só sobre fazer acompanhamento de saúde. É de vida, né? Você escuta ali a pessoa diariamente. E eu amava ir pra casa dos idosos. Porque, né? Você tinha que sentar, tinha que ir preparada pra ir atender só eles.(Aninha)

Segundo os relatos, a comunidade por vezes enfrenta tensões quanto a ocupação de cargos públicos na escola e no posto de saúde, sobretudo por conta das mudanças nas gestões municipais. Em um episódio recente a nova gestão municipal tentou demitir a recepcionista do posto de saúde, uma funcionária presente desde a inauguração, para substituí-la por uma pessoa de “fora”. A justificativa apresentada pela gestão foi o desconhecimento de que a funcionária era quilombola e de que a Base possuía certificação oficial como Comunidade Quilombola. A decisão gerou mobilização entre os moradores, resultando em um abaixo-assinado e em manifestações que garantiram a permanência da funcionária em seu cargo.

Além da educação, saúde e das tensões políticas que as perpassam, a religiosidade constitui outro pilar central da coletividade comunitária. A Base manifesta uma forte presença de práticas e tradições católicas, a comunidade celebra anualmente sua festa religiosa em homenagem à padroeira Nossa Senhora da Saúde, entre os dias 31 de agosto e 8 de setembro. O terreno para a construção da capela de Nossa Senhora da Saúde foi doada por Tio Vicente em 2002 e antes de sua construção as missas e os batismos eram realizados sob um grande cajueiro, conhecido como o “cajueirão”, no terreno onde hoje se localizam o posto de saúde e a escola, e servia como espaço de encontro, oração e celebração.

Figura 17 - Antes e depois da reforma da Igreja Nossa Senhora da Saúde



Fonte: Própria, 2024 - 2025.

Embora o catolicismo seja predominante, além da capela há também uma igreja evangélica da Assembléia de Deus do qual alguns moradores são frequentantes. A coexistência de diferentes tradições cristãs no território quilombola evidencia a dinâmica cultural da Base. Ser católico ou evangélico não implica negar a identidade quilombola, uma vez que essa identidade não se restringe à filiação religiosa, mas se fundamenta nas histórias compartilhadas, nos vínculos de parentesco, nas memórias coletivas e nas práticas culturais.

Nesse sentido, a presença do cristianismo não fragiliza a identidade quilombola. Pelo contrário, revelam a capacidade da comunidade de negociar sentidos, integrar novas experiências e, ao mesmo tempo, preservar a base de sua ancestralidade. Conforme argumenta Almeida (2002), a identidade quilombola não está enraizada apenas em tradições fixas, mas sobretudo em modos específicos de organizar a vida coletiva e construir relações de pertencimento ao território.

Eu acho que a nossa, é uma das únicas que não têm terreiros [...] de Umbanda. Em Alto Alegre nós temos frequentantes, pessoas que já estão perto de ser batizadas, médiuns que se identificam e que vão para os rituais em Alto Alegre. [...] Porque assim, uma comunidade afro-brasileira, de descendente afro-brasileiro, eu acho que o nome já diz, não é que precisa ter, sabe? É porque o pessoal já tem aquilo na cabeça, já cresce com aquela formação na cabeça que toda comunidade quilombola tem pessoas, [...] que é um fortalecimento cultural e religioso mas nós não temos em nossa comunidade. (**Jonathan**)

O interlocutor evidencia uma dimensão da experiência religiosa quilombola na Base, a ausência de terreiros de religiões de matriz africana no território não significa uma desconexão com tais práticas pois alguns moradores frequentam rituais de Umbanda em Alto Alegre. No entanto, a expectativa externa de que toda comunidade quilombola necessariamente deva ter terreiros ou práticas religiosas afro-brasileiras institucionalizadas em

seu território vai de encontro à ideia de que a identidade quilombola depende da presença de elementos culturais específicos para existir. Na verdade, a existência desse território está pautada na trajetória histórica, nos vínculos sociais, nas formas de organização coletiva e na relação contínua com o território.

3.3 As Manifestações Culturais do Quilombo da Base

As manifestações culturais do Quilombo da Base constituem expressões vivas da identidade quilombola, articulando memória, ancestralidade e resistência em práticas cotidianas que transcendem a mera dimensão folclórica. Essas manifestações não são apenas performances ou eventos isolados, mas elementos constitutivos da territorialidade quilombola, que reafirmam cotidianamente a presença negra, celebram a herança africana e fortalecem os vínculos comunitários. Como observado durante o trabalho de campo, a cultura na Base não está confinada a espaços específicos ou momentos extraordinários, mas permeia a vida social em suas múltiplas dimensões, nas festas, no teatro, no artesanato, na música, nas celebrações religiosas e nas práticas educativas.

Entre as principais manifestações culturais da comunidade, destaca-se a Quadrilha Quilombola Afro-Junina; O BasArt: Grupo de teatro da Base que articula a Paixão de Cristo e a Lapinha de Natal; Afro Banda; Coletivo Cultural "Mulheres Empoderadas do Quilombo - Artesãs da Base".

As manifestações possuem algumas interseções. Muitas dessas iniciativas culturais têm sede no Centro Cultural Tio Zezé, mas também atuam em parceria com a escola Neli Gama, onde o espaço é cedido para o grupo Basart e também para a Quadrilha utilizarem para os ensaios. A quadrilha se utilizava do espaço da igreja para ensaio, às vezes na rua, e às vezes na casa de algum morador.

A quadrilha sempre teve essa parceria com a escola. A escola, na verdade, não tem essa parceria com a quadrilha, mas com todos os movimentos culturais aqui da comunidade, como o teatro, as artes. Enquanto tem as apresentações, às vezes os nossos artistas, eles se trocam, a gente faz a troca do celular aqui, o banho, a Ceíça, que a diretora sempre deixa muito aberto para a gente utilizar o espaço. (Keyla)

3.3.1 Quadrilha Quilombola Afro-Junina

A quadrilha, dança de origem europeia, introduzida no Brasil durante o período colonial por influência portuguesa, inicialmente circulava nos meios aristocráticos, refletindo os códigos de sociabilidade das elites. Contudo, ao longo dos séculos XIX e XX, foi

progressivamente apropriada e ressignificada pelas camadas populares brasileiras, que lhe atribuíram novos significados e a adaptaram aos contextos locais.

No Nordeste, a quadrilha estabeleceu profunda associação com os festejos religiosos do ciclo junino, especialmente com as celebrações de São João, São Pedro e Santo Antônio, tornando-se elemento constitutivo da identidade cultural regional.

No Quilombo da Base, essa tradição nordestina ganha contornos específicos através da Quadrilha Quilombola Afro-Junina, que mescla elementos tradicionais das festas juninas, como baião e xote, com fortes referências afro-brasileiras. Desde os trajes e adereços até os instrumentos musicais, como os atabaques, a quadrilha afirma sua identidade negra e quilombola. Suas apresentações não apenas reproduzem coreografias convencionais, mas homenageiam figuras locais e resgatam histórias internas da comunidade, promovendo um diálogo constante entre o passado ancestral e o presente vivido (Mapa Cultural, Secult-CE).

A quadrilha começou por volta de 2001. Inicialmente, era um grupo pequeno iniciado por uma professora de fora, com o objetivo de movimentar a escola e o arraial. A ideia foi posteriormente continuada por Lidiane, uma professora da comunidade. O grupo foi chamado primeiramente de Explosão Junina até cerca de 2011, nome dado devido a uma parte de uma música popular que continha a palavra "explosão" (**Ricardo Bento**)

Em 2001, após o encerramento de uma quadrilha anterior, surge a Explosão Junina, que foi liderada por “Tia Liduína” e após sua saída, a coordenação passou para sua filha, “Tia Lidiane”, e, mais tarde, para Ricardo Bento.

Ricardo Bento é professor quilombola de matemática, mobilizador cultural e atual presidente da quadrilha, começou como brincante em 2002, e assumiu a liderança do grupo junino em 2008 até 2013, e regressando em 2019 após uma pausa.

Fiquei [na quadrilha] até em 2013, em 2014, eu parei, porque fui fazer a minha graduação. “Agora vou dar um tempo”, só vou ficar auxiliando por fora. Vocês continuam, eu vou dar o seu auxílio. E assim foi. Fiquei em 2014, 2015, 2016, 2017 e 2018. Em 2017, eu terminei a graduação. Em 2018, a minha mãe faleceu. E, em 2019, fui continuar com os trabalhos. Comecei a fazer os trabalhos em 2019. Fiz a nova nomeação, que ia ser Quilombola Afro-junina. (**Ricardo Bento, Base**)

O nome Quadrilha Quilombola Afro-Junina surge em 2019, com o retorno de Ricardo à presidência da quadrilha. Hoje, sob a sua liderança e com o apoio de colaboradores como ensaístas, Geimison Falcão Lima e Alexandre Paixão, projetos da quadrilha são submetidos a editais das leis Aldir Blanc e Paulo Gustavo²⁵, o que tem ampliado as possibilidades de financiamento.

²⁵ A Lei nº 14.017/2020, conhecida por Lei Aldir Blanc busca garantir apoio financeiro ao setor cultural, por meio de repasse de recursos da União aos estados e municípios. A Lei Complementar nº 195/2022, Lei Paulo Gustavo, destina investimentos diretos à produções e projetos culturais através de recursos do Fundo Nacional de Cultura (FNC).

É possível notar que na mudança do nome da quadrilha, desde a sua criação, até o ato de adicionar o “Afro-junina”, e depois o “Quilombola” ao nome, um movimento de autoafirmação da comunidade enquanto unidade, e um sinal diacrítico. A atualização e ressignificação dos termos pelos moradores do quilombo da Base, pode ser elucidado por entrevistas do trabalho de Lima (2020), onde Sebastião, presidente da ARQUIBA, menciona o processo de se reconhecer como quilombola por parte das famílias que ali viviam, dizendo que antes tinham muita vergonha do que eram, e que hoje em dia não tem mais, muito em parte pelas apresentações culturais, nas escolas, nas ruas. Isso demonstra não só o movimento de autoidentificação quilombola por parte do Quilombo da Base, como põe a nomeação da quadrilha não só como um reflexo da identificação, mas também como fator de extrema importância que fomentou o próprio sentimento de identificação.

Ricardo contou ainda, que a mudança de adicionar quilombola no nome da quadrilha, veio concomitantemente com uma definição maior da temática da quadrilha em direção ao “Contar sua própria história”. Apesar de já tratarem de temas como preconceito e racismo, em 2019 afunila-se os temas, buscando-se valorizar as origens históricas e identitárias do território quilombola.

E decidimos que ia contar a história da comunidade. Até então, era normal, a gente falava sobre preconceito, falava sobre racismo, mas de uma forma mais solta. A partir de 2019, a gente já engessou que ia falar a história da nossa comunidade. E aí, começamos a contar realmente a história do quilombo. Aquilo que a gente vivencia, aquilo que a gente sofreu e aquilo que tem de bom na nossa comunidade. **(Ricardo)**

Segundo Ricardo, esse foco em contar a história do quilombo, se deu pela motivação de contar o que há de bom na comunidade. Que as experiências em 2018, quando começou a lecionar, e os seus colegas professores nutriam um sentimento misto de medo e estranhamento sobre a Base, faziam perguntas e comentários como “O que vocês comem?”, “Ouvi que vocês comem todos a mesma coisa”, “Disseram que vocês são canibais”. Diante do olhar do outro, entre o estranhamento e o interesse, Ricardo aproveitou de manifestações artísticas para contar a história de um modo mais lúdico e abrangente, que pudesse atingir mais pessoas, e assim poder contar a história do Quilombo, suas práticas, e mostrar o “quilombo de verdade” para além de preconceitos e mistificações do entorno.

Assim, desde então, as temáticas da quadrilha são voltadas para algum contexto ou alguma luta histórica da comunidade. Em 2022, por exemplo, a história juntava a "fugida do navio negreiro" com a história de uma filha da Tia Irene que gostava de ir para o forró, sendo uma história real com "um pouco de ficção". Ricardo destacou ainda a importância da quadrilha para a juventude local.

Então, através do grupo, esses jovens conseguem se expressar melhor, perder um pouco a timidez, a vergonha de se reconhecer mesmo. [...] Tem os contratempos, tem os estresses, tem os detalhezinhas, mas o que me dá força é isso, que percebo que os jovens vão melhorando, tendo um pensamento diferente, vão percebendo que a comunidade é importante, que *ele* é importante. E, quando chegam para mim pessoas que dizem assim: Ricardo, aprendi a ter mais responsabilidade através do grupo. Porque, de certa forma, te dá responsabilidade.[...] E eles têm uma ocupação que vai ocupar sua mente, que vai movimentar seu corpo, que vai fazer exercício. E, aí, nesse grau que eu vejo que está a importância do grupo na comunidade, que movimenta o jovem, que tira da ociosidade. Por que não dizer que tira das drogas?) E dá uma identidade a esse jovem que ele até então não tinha, que ele não se reconhecia. **(Ricardo)**

E quando perguntado sobre a visibilidade e reconhecimento que a quadrilha traz à comunidade, uma vez que os brincantes são de lá, e as temáticas também, Ricardo complementa:

Algum tempo atrás, não muito distante, muitos já da nossa comunidade não se reconheciam quilombolas. Alguns não se reconheciam negros. Outros não tinham coragem de se comunicar, de se expressar. E, através do Grupo Junino, percebemos que isso vai melhorando. É um elo muito grande que temos com o Grupo Junino e a própria escola. **(Ricardo)**

Ricardo e os membros da quadrilha, atuam na linha de frente de um projeto em plena criação de si, através do lúdico e da arte, conta em conjunto uma história de si mesmo, em que se é ator e platéia, em que se aprende e se ensina. E no ato conjunto de contar e encenar sua história de novo e de novo, cria-se a possibilidade de invenção de uma nova identidade conjunta, um novo jeito de olhar para si mesmo, para seus pares, e para seu território.

Figura 18 - Quadrilha Quilombola Afro-Junina no Circuito Junino de 2025



Fonte: @cultura.horizonte. Instagram, 03 de julho de 2025

Em 2023, a quadrilha contou a história da educação na Base e a luta pela implementação da história e cultura afro-brasileira nas escolas (Lei 10.639). O grupo

representou o início da escola "debaixo de um cajueiro", o incentivo de Tia Dadá, e o papel da primeira professora, Tia Liduína. Em 2024 o tema foi o Forró de Mané Caboclo, abordando o forró que acontecia no quilombo Alto Alegre, onde Mané Caboclo era uma figura icônica que promovia a alegria e a união entre os moradores. Em 2025 o tema foi: Pé na Estrada, uma homenagem aos artistas mambembes e aos quilombos que resistem.

Quero poder contribuir com mais visibilidade ainda. A quadrilha já está ganhando por si só, muita visibilidade e muita força. E esse trabalho vem também para auxiliar ainda mais, para que ele possa ser reconhecido ainda mais, e quem sabe também com outras vertentes, quem sabe com um patrimônio realmente quilombola, e isso cada vez trazer mais investimentos trazer mais prêmios também, se ganhar visibilidade e tudo mais. **(Ricardo Bento)**

A Quadrilha Quilombola Afro-Junina é considerada pelos entrevistados que participam direta ou indiretamente dela, como uma expressão de resistência e identidade, que fortalece os laços dentro da comunidade e dá visibilidade à história e cultura do Quilombo da Base. As temáticas apresentadas anualmente são inspiradas na história e nas vivências da comunidade, e contam a história de figuras proeminentes na construção do quilombo.

A quadrilha foi reconhecida em 2024 como ponto de cultura pela Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, um marco importante que reforça a valorização da herança cultural local, pois ter o valor simbólico e social da cultura local reconhecido pelo Estado, permite que o projeto receba apoio técnico e financeiro para continuidade das ações. Além disso, informações registradas no Mapa Cultural do Ceará apresentam a trajetória e consolidam sua importância cultural da comunidade da Base.

A quadrilha integra a Federação dos Eventos Juninos e Culturais do Ceará (FEJUC) e tem promovido o nome do Quilombo da Base em diversas localidades do estado e em outras regiões, alcançando crescente destaque e reconhecimento. Segundo o relato de Ricardo Bento, um dos idealizadores da quadrilha, a meta é conquistar prêmios e títulos por meio das apresentações, com o objetivo de ampliar a visibilidade da história e da cultura do quilombo.

A Quadrilha Quilombola Afro-Junina vai além de uma festividade, sendo uma manifestação cultural que proporciona visibilidade à comunidade. Ela resgata memórias, celebra identidades e busca o reconhecimento das práticas culturais afro-brasileiras. Ao consolidar-se como um símbolo do Quilombo da Base, a quadrilha não só preserva tradições, mas também contribui para a valorização da história local e para o fortalecimento da identidade comunitária.

3.3.2 BasArt: Grupo de Teatro da Base

O nome BasArt é uma junção das palavras "Base" e "Arte", e foi nomeado por Ricardo Bento, que além de ser é o presidente da quadrilha, é o diretor do grupo. O grupo surgiu em 2015 nas dependências da Igreja Católica, com o propósito de evangelizar e movimentar a juventude. Inicialmente, o objetivo era realizar apresentações que transmitisse mensagens religiosas para as Campanhas da Fraternidade, Ricardo que é ministro de eucaristia, organiza o grupo através de suas apresentações. As encenações tradicionais de temática religiosa incluem: A Paixão de Cristo (Via Sacra), no mês abril, que é realizada dentro da comunidade, e no mês de dezembro realizam a Lapinha Viva, uma encenação do nascimento de Jesus.

Ao encenar a Paixão de Cristo e a Lapinha de Natal, evidenciam a complexidade da identidade cultural quilombola, que articula elementos do catolicismo popular com práticas e cosmologias de matriz africana.

Figura 19 - Lapinha de Natal



Fonte: @grupo_basart. Instagram, 26 de dezembro de 2024

A encenação da Paixão de Cristo na Base não é mera repetição de um ritual católico universal, mas uma apropriação que incorpora a perspectiva quilombola, frequentemente estabelecendo paralelos entre o sofrimento de Cristo e as dores históricas do povo negro. A Lapinha de Natal, tradição do catolicismo popular nordestino que celebra o nascimento de Jesus através de cantos, danças e dramatizações, também é ressignificada no contexto quilombola.

O grupo também realiza apresentações que abordam a história da comunidade, as lutas quilombolas e as questões contemporâneas enfrentadas pelos moradores, o grupo utiliza o teatro como ferramenta de conscientização política e valorização identitária. A “Performanace: Saga do Negro Cazuzá” é um exemplo disso. Em que narram a saga de Negro Cazuzá, a formação do quilombo, as violências sofridas, mas também o presente, tematizando desafios como a luta pela terra, o racismo cotidiano e a necessidade de preservação cultural.

Figura 20 - Paixão de Cristo



Fonte: Foto cedida por liderança jovem, 2024

3.3.3 Afrobanda

Os instrumentos de percussão ocupam papel central nas expressões culturais afro-brasileiras, pois são herdeiros diretos das matrizes musicais africanas que chegaram ao Brasil pela diáspora forçada. Tambores, atabaques, alfaias, agogô, xequerês, são alguns dos instrumentos utilizados pelas bandas de percussão que utilizam ritmos de matriz africana para produzir sons e ritmos.

No Quilombo da Base a Afrobanda teve seu início com a criação do bloco “Alegria da Base, na Base da Alegria” para o Carnaval de rua de 2014, idealizado por Girlândia, a “Aninha”, atualmente tesoureira da ARQUIBA, . A ideia surgiu quando Aninha decidiu se candidatar a um edital de cultura, elaborando um projeto que acabou sendo aprovado e deu origem ao bloco. Formado pelos batucadores da comunidade, o grupo teve papel fundamental naquele evento, sendo lembrado como o responsável por “salvar a pátria” do carnaval de rua, ao unir elementos da cultura popular carnavalesca com referências da cultura africana, o que gerou grande visibilidade para o Quilombo da Base.

O desfile cívico também é a escola, vai para a avenida, mas sempre é a comunidade, a escola junto com a comunidade. Tanto é que o pessoal, quando chega lá, não diz assim: lá vem o pessoal da escola [...] Não, o pessoal diz: lá vem o pessoal da Base. Porque sempre a gente leva para a avenida um pouco da história da cultura da

comunidade juntamente com a escola. A gente tem esse trabalho, essa parceria de montar e organizar tudo e sempre é uma apresentação muito bonita, o pessoal fica esperando. **(Keyla)**

Com o passar dos anos, a Afrobanda manteve-se como uma importante expressão cultural da comunidade, especialmente em torno do mês de setembro, quando participa ativamente do desfile cívico. Essa apresentação representa um esforço conjunto entre a escola e os moradores, que se unem para levar à avenida um pouco da história e da cultura local.

Na sua primeira edição, o bloco pretendia reunir cerca de trinta pessoas, mas o entusiasmo da comunidade foi tanto que o número de participantes mais que dobrou, chegando a setenta integrantes, transportados em dois ônibus. Atualmente, os membros da Afrobanda e da Quadrilha Afrojunina frequentemente se unem para as apresentações, reforçando o espírito coletivo que caracteriza as manifestações culturais da Base.

Figura 21 - Afrobanda no Carnaval



Fonte: Mapa Cultural da ARQUIBA. Acesso em 10 de janeiro de 2025

3.3.4 Mulheres Empoderadas do Quilombo - Artesãs da Base

As mulheres empoderadas da Base, também conhecidas como “As bonequeiras da Base” são artesãs que realizam atividades de artesanato no Centro Cultural Tio Zezé. O projeto de artesanato realiza a confecção de brincos, bordados e das bonecas negras a partir de material reciclado, principalmente jornal, fita adesiva cola branca e tinta. Segundo os interlocutores, a iniciativa do projeto surgiu como a necessidade de incentivar as mulheres da comunidade a desenvolver uma atividade econômica que além de saírem da ociosidade reconhecem sua identidade negra através da produção artesanal. O projeto teve impulso inicial a partir de 2020 com incentivo financeiro da Lei Aldir Blanc em 2020 e posteriormente, as

artesãs foram uma das categorias culturais contempladas com recursos do edital da Lei Paulo Gustavo.

O trabalho das artesãs articula-se com outras expressões culturais da comunidade. As bonequeiras, junto com as costureiras da Base, desempenham papel fundamental na produção dos figurinos da Quadrilha Quilombola Afro-Junina e do grupo BasArt, além de confeccionarem os adereços utilizados pela Afrobanda.

A comercialização das bonecas em feiras e eventos culturais leva ao público externo uma representação da negritude afirmando ideais da beleza negra a partir do trabalho desenvolvido na comunidade. Esse trabalho das bonequeiras se inscreve simultaneamente nos campos da economia solidária e da resistência cultural quilombola.

Figura 22 - Ateliê das Mulheres Empoderadas da Base no Centro Cultural Tio Zezé



Fonte: Própria, 2025

3.3.5 Capoeira Cordão de Ouro e Maculelê

*Tenha muita fé em Deus,
também na Virgem Maria.
Escolha a pessoa certa
para a sua companhia.
Eu já falei
e vou falar:
quem não escuta pai e mãe
no mundo vai apanhar.
Eu já falei
e vou falar:
quem não escuta pai e mãe
no mundo vai apanhar.*

Dona Neta

A capoeira é uma manifestação cultural brasileira que articula luta, dança, música e jogo, está intrinsecamente relacionada ao legado de resistência das práticas afro-brasileiras. Praticada em roda, acompanhada por instrumentos como o berimbau, o pandeiro e o atabaque, a capoeira constitui um sistema complexo de saberes, técnicas e cantos transmitidos oralmente entre mestres e alunos.

Já o maculelê é uma manifestação artístico-cultural que combina dança, ritmo e teatralidade, marcada pelo uso de bastões de madeira que os participantes percutem entre si em coreografias sincronizadas. Ambos, a capoeira e o maculelê, representam expressões vivas da ancestralidade afro-brasileira, e articulam corpo e ritmo em práticas que afirmam identidade e resistência.

No Quilombo da Base, o projeto de capoeira Cordão de Ouro, acontece no Centro Cultural Congo de Abá, espaço fundado em 25 de setembro de 2016 por Francisco Antônio da Silva Rufino, conhecido como “Neto” ou “Mestre Menino do Mato”. O nome do centro é uma homenagem a seu avô paterno, apelidado “Abá” por sua avó, e carrega, portanto, um significado de ancestralidade familiar. Além de Neto, sua irmã Maria das Graças, a Dona Neta, e seus filhos, ajudam na gestão e organização do espaço. O espaço abriga rodas de capoeira e maculelê desde 2016, e é fruto de um projeto social desenvolvido na localidade das Queimadas desde 1999, também em Pacajus.

Figura 23 - Roda de capoeira do Centro Cultural Congo de Abá



Fonte: Própria, 2025

O maculelê é representado na comunidade pelo grupo Encantos da Base, organizado pela professora Laira Maria. O grupo, composto por dançarinas entre 10 e 25 anos,

apresenta-se regularmente em festividades escolares e eventos municipais de Pacajus, contribuindo para a difusão e preservação dessa expressão cultural afro-brasileira na Base para além dele.

Iniciado na capoeira desde 1997, Neto consolidou o centro como um importante ponto de referência cultural na Base. Localizado na propriedade de seus pais, o espaço foi reformado inteiramente com recursos próprios, sem apoio governamental. Atualmente, o grupo reúne cerca de 35 capoeiristas de diferentes idades, tendo como o foco maior crianças a partir de 8 anos e adolescentes, vindos tanto do Quilombo da Base quanto do Quilombo de Alto Alegre.

Figura 24 - Espaço do Centro Cultural Congo de Abá



Fonte: Própria, 2025.

No Centro Cultural Congo de Abá são realizadas regularmente rodas de capoeira e de maculelê e além do projeto Cordão de Ouro há o Grupo Arte Quilombola que também atua no mesmo espaço. Além de mestre e instrutor, Neto também confecciona os instrumentos utilizados nas rodas, como berimbaus, atabaques e caxixis, produzidos artesanalmente a partir de materiais coletados nas matas nos entornos da Base.

Figura 25 - Da esquerda para direita, Dona Neta, Neto, Seu Chico Gadelha e Rodolfo.



Fonte: Própria, 2025

A análise da vida comunitária, dos laços de parentesco e das diversas manifestações culturais, da Quadrilha Quilombola Afro-Junina ao engajamento do BasArt, e da Afro Banda, passando pelos saberes das artesãs e as práticas corporais da capoeira e do maculelê, demonstrou que o Quilombo da Base é um território vivo, onde a memória e a identidade são continuamente reafirmadas por meio da ação coletiva e da expressão artística. Com este entendimento consolidado, essa pesquisa se dedicará a aprofundar a análise desse patrimônio, voltando o olhar para os saberes e fazeres tradicionais específicos da comunidade.

4. O PATRIMÔNIO CULTURAL DO QUILOMBO DA BASE

Com essa pesquisa, buscamos desvelar os conhecimentos e saberes da comunidade da Base que os preservam e transmitem oralmente, bem como os lugares e expressões preservados e recriados através das gerações. Para as comunidades quilombolas, o patrimônio cultural é visto como parte das práticas de trabalho, religião e lazer, e como um pilar da memória da população que abarca objetos, significados, costumes e símbolos próprios da comunidade.

Conforme Santos (2020) “as memórias coletivas são o cimento social para a produção das identidades negras. A memória é formada no cotidiano, referida aos patrimônios culturais e refeita ao longo das existências da população e dos indivíduos.” Essa perspectiva é fundamental para compreender como o patrimônio cultural quilombola se constitui não como conjunto estático de objetos ou práticas congeladas no tempo, mas como processo vivo de construção de sentidos.

Este capítulo dedica-se à apresentação e análise do processo de construção do mapa patrimonial participativo, e configura-se como instrumento fundamental para aproximar a comunidade de seu próprio território, promovendo uma relação mais consciente e afetiva com os elementos que constituem sua identidade e memória coletiva. Serão apresentados neste capítulo os elementos de natureza material e imaterial que compõem o patrimônio cultural do Quilombo da Base, em Pacajus. A análise se organiza em duas dimensões, primeiramente, identificando os saberes tradicionais, conhecimentos práticos incorporados no cotidiano em seguida, os lugares de memória, os espaços tangíveis e lugares projetíveis identificados pela comunidade.

4.1 Tecendo Saberes: Os Conhecimentos Tradicionais do Quilombo da Base

A identidade quilombola configura-se como um complexo entrelaçamento de práticas culturais, laços com a ancestralidade africana e a relação intrínseca com o território. O conceito de identidade, portanto, não é estático, mas sim forjado na vivência cotidiana e na produção de uma memória coletiva. Como sintetizado por Santos (2020), a identidade Quilombola:

[...] é o modo de ser, de pensar, rezar, comer, fazer de um grupo, denominado de remanescente de quilombo ou quilombola. O ponto principal é a relação com a herança cultural africana ou como as transformações delas, a relação como cultura local e a relação como o território de vida da comunidade quilombola. A vivência com os patrimônios culturais é o que produz a memória coletiva e podemos dizer o que gera a identidade. (Santos, 2020)

Assim, os saberes tradicionais constituem uma dos pilares que embasam a identidade quilombola através das expressões centrais do patrimônio cultural, representando conhecimentos construídos e transmitidos ao longo de gerações através da oralidade, da observação e da prática cotidiana. No Quilombo da Base, esses saberes se manifestam em diferentes domínios da vida comunitária, articulando-se intimamente com o uso e a significação do território.

Quanto aos saberes tradicionais, “[...]este conhecimento que não está nas paredes dos monumentos, nem nas bibliotecas ou nas escolas, mas no saber transmitido pelos nossos antepassados, é o que denominamos de patrimônio cultural imaterial.” (Santos, 2020)

Durante a pesquisa etnográfica, foram identificados saberes e conhecimentos significativos para a comunidade, os ofícios: do Mestre Menino do Mato, artesão que atua na confecção de instrumentos musicais e cutelos; o conhecimento sobre as plantas medicinais de Tia Joana, que articula a relação de saúde e espiritualidade; a confecção do landuá, instrumento de pesca que conecta saber artesanal e subsistência; o trabalho das parteiras, responsáveis historicamente por acompanhar o nascimento e os primeiros cuidados com a vida; e a produção artesanal de colorau, que vincula alimentação, economia doméstica e manejo da biodiversidade local; Neste tópico nos debruçaremos em cada um desses saberes buscando compreender não apenas suas técnicas e procedimentos, mas também os significados sociais e simbólicos que carregam.

4.1.1 O ofício do Mestre Menino do Mato

De acordo com Lins (2020), os ofícios são considerados a categoria que mais reflete o diferencial sociocultural da organização e identidade das comunidades quilombolas em relação a outros grupos tradicionais e nativos, pois os bens culturais desta categoria são amplamente difundidos nas comunidades quilombolas e revelam saberes acumulados e transmitidos entre as gerações.

Pessoas incorporam as habilidades importantes para manter vivo determinado conjunto de conhecimentos em torno de um ofício, como o caso do artesão, do canoieiro, da parteira e do capelão, ou de um modo de fazer, como os modos de caça, pesca, processamentos e o de fazer roça. Este último concentra técnicas centenárias e sustentáveis de manejo da terra, de plantio e colheita segundo fases lunares, de uso controlado do fogo, e do respeito ao descanso da terra para sua restauração. Em torno da roça coivara, as comunidades quilombolas se organizam, tecem suas sociabilidades e mantêm seus bens culturais materiais e imateriais. (Lins, 2020, p. 91)

Francisco Antônio, conhecido como “Neto” ou “Mestre Menino do Mato”, este último batizado na iniciação da capoeira, é um artesão e capoeirista da comunidade da Base e possui

um vasto repertório com o trabalho manual. Iniciado na capoeira desde 1997, ele articula em sua trajetória duas dimensões fundamentais do patrimônio cultural quilombola: a expressão corporal e musical da capoeira e o domínio técnico da produção artesanal. Como artesão, dedica-se à confecção de instrumentos musicais utilizados na capoeira, atabaques e berimbaus, e à produção de facas artesanais, demonstrando habilidades que abarcam desde o conhecimento sobre madeiras e suas propriedades até técnicas de marcenaria, ferraria e acabamento.

Quando indagado sobre como iniciou sua produção artesanal, Neto revela as múltiplas fontes de aprendizado que moldaram seu ofício, evidenciando que, através da observação e da produção experimental, aperfeiçoou sua técnica de criação. Segundo ele, sua principal inspiração surgiu com Geraldo, conhecido como "Seu Cuca", artesão que se dedicava à construção de gaiolas para captura de pássaros e que atuou como mentor de vários jovens da comunidade.

Figura 26 - Seu Cuca



Fonte: Cedida por morador da comunidade

Na verdade eu tive duas inspirações, um homem que era chamado de seu Maurício, isso na parte de trabalhar com pinturas e ferragens. Já no artesanato com a matéria prima que nós temos aqui, existia um homem chamado Geraldo, mas o apelido dele era Cuca. Esse cara foi o melhor que eu vi pra fazer gaiola artesanal e eu via ele fazendo cabo de faca, isso quando eu tinha de 11 pra 13 anos, hoje tô com 43. E eu comecei a copiar, eu sempre tive muita facilidade de ver alguém fazendo qualquer coisa e eu aprendia. (Neto)

Por se tratar de uma região de mata, a captura de animais silvestres constituiu no passado a fonte de renda de alguns moradores, e Seu Cuca especializou-se na confecção de gaiolas e viveiros para venda, transmitindo seus conhecimentos a quem demonstrasse

interesse em aprender o ofício, e Neto foi um dos seus aprendizes com quem aprendeu a fazer gaiolas, facas e cutelos.

Figura 27 - Instrumentos e objetos produzidos por mestre Menino do Mato



Fonte: Própria, 2025

Meu primeiro berimbau eu fiz com três meses de capoeira, [...] porque eu vi um berimbau e a partir de momento eu identifique a madeira, que tem por nome Sipaúba, isso há 27 anos atrás eu vi a primeira, vinda de São Paulo, de onde esse berimbau veio. Aí ele quebrou, quando ele quebrou eu não conhecia, eu já era acostumado a andar na mata mas aquela madeira eu não conhecia. E eu consegui identificar que ela era diferente porque ela quebrou e as fibras dela é igual Carnaúba, toda passada uma pela outra. ai eu fui procurar e fui encontrar essa madeira em 2003 mais ou menos [...] quando eu achei comecei a identificar primeiro pela fibra depois pela folha. [...] Ela fica vermelha e fica toda furada. (Neto)

O interlocutor revelou dispor de habilidades com trabalhos manuais desde a infância, ao aprender a construir gaiolas e facas com seu Cuca, aperfeiçoou sua técnica de produção artesanal e anos depois quando iniciado na capoeira direciona seus conhecimentos para a construção dos instrumentos musicais utilizados na capoeira.

Assim, relata que para a confecção do berimbau, realiza a coleta do material nos entornos da comunidade ou em lugares de seu conhecimento que possuem o material que necessita para a confecção dos objetos. A madeira utilizada é da árvore Pau-pereira ou Sipaúba para a verga (vara curva), a coleta da cabaça também é proveniente da mata e o arame é comprado. O dobrão, utilizado para pressionar o arame, são pedras lisas arredondadas encontradas nas proximidades de rios. O caxixi, instrumento que acompanha o som do berimbau, é feito a partir do entrelaçamento das folhas secas da carnaúba.

Conforme relata o artesão, a confecção dos objetos possui uma dimensão terapêutica, ajudando-o a manter o foco e o equilíbrio. Consciente da importância de transmitir seus conhecimentos, Neto planeja organizar oficinas voltadas aos jovens que participam das

atividades culturais do Congo de Abá, sejam eles da comunidade ou das localidades vizinhas, visando formar uma nova geração capaz de dar continuidade à produção artesanal de instrumentos e demais objetos.

Mestre Menino do Mato representa a continuidade de saberes técnicos da Comunidade, seu conhecimento não é apenas individual, funciona como arquivo vivo da relação prática que os moradores estabelecem com a paisagem, com a vegetação do semiárido, que utilizam o território como fonte de subsistência e de resistência. Ele assume o papel de mestre no sentido mais amplo do termo, aquele que não apenas domina um ofício, mas se compromete com sua perpetuação, formando uma nova geração capaz de dar continuidade a essa cadeia de saberes.

4.1.2 A “Medicina do Mato” de Tia Joana

Os saberes e práticas tradicionais de cura atravessam a história do Brasil. Por meio da oralidade, indígenas e negros construíram e transmitiram diferentes conhecimentos sobre o uso terapêutico de plantas medicinais e saberes que se tornaram fundamentais para a sobrevivência e resistência de suas comunidades. Nas comunidades quilombolas rurais, (Tamaso et al, 2019) esses conhecimentos adquiriram papel central, por muito tempo, foram o único recurso de saúde disponível nesses territórios, as benzedadeiras e rezadeiras exerciam o papel de “curadoras” da comunidade, atuando tanto na cura de dores físicas quanto espirituais.

Embora a medicina científica tenha avançado, ainda hoje a medicina tradicional é muito valorizada na comunidade, apresentando soluções através de remédios caseiros para males como dores de cabeça, quebranto, mau-olhado, espinhela caída, infecções, entre outros. Os mais velhos são os principais guardiões desses conhecimentos, responsáveis por mantê-los vivos através da transmissão oral e da prática cotidiana.

Segundo os relatos, na comunidade da Base, as curandeiras da comunidade são Maria Joana da Silva e Dona Ildete, que preservam e compartilham esses saberes ancestrais, havia também Raimunda Sousa da Silva, a “Tia Budá”, que faleceu em 2023.

Maria Joana da Silva, conhecida como Tia Joana, tem 74 anos. Nasceu em Alto Alegre e mudou-se adolescente para a Base para morar com seu pai. Filha de Tio Vicente, um dos ancestrais fundadores da comunidade da Base, Tia Joana herdou dele o conhecimento sobre as plantas medicinais. Sua formação nesse saber, contudo, também envolveu outra figura fundamental, sua avó, a quem chamava de mãe, Tia Joana recebeu ensinamentos de ambos, consolidando um legado que atravessa gerações. Como ela própria relata: "*Meu pai que me dizia tudo, minha mãe também. É que eu chamava a minha avó de mãe, sabe?*"

Figura 28 - Tia Joana em seu quintal

Fonte: Própria, 2025

Reconhecida na comunidade por seu vasto conhecimento sobre ervas e seus usos terapêuticos, Tia Joana denomina esse sistema de cura como "medicina do mato" e seu conhecimento abarca desde a identificação das plantas no ambiente natural e as técnicas de preparo de chás, xaropes e banhos, até as indicações específicas para cada enfermidade.

Conforme Tia Joana, aparecem em sua casa pessoas da Base, de Alto Alegre e também de outros lugares de Pacajus e Horizonte pedindo remédios caseiros, que são feitos a partir de plantas cultivadas no quintal de sua residência e também encontrados pelas matas nos arredores.

O povo da Vulcabrás²⁶, é tudo pedindo as coisas. Chegaro dizendo: “ouvi dizer que na Base tem um velhinho que faz um remédio que as mulher engravida. Aí! eu quero uma garrafada desse velhinho.” (risos)[...] Deus me livre, vei foi gente. Lá do Alto Alegre, me pedir pra fazer duas [garrafadas] “Meu fi,... Eu faço garrafada sim, mas não pra mulher botar os bichin no mato. Deus me livre, não fazia nem pra mim. Vou já fazer pros outro, não faço não, meu fi” Aí ele: “Não, Tia Joana, pelo amor de Deus. Pois diga qual remédio que é bom.” Se você quiser fazer, faz. Se não quiser, não faz. Mas eu fazer, não.(**Tia Joana**)

Tabela 2 - Plantas Mediciniais

Nome Científico	Nome popular	Tipo	Uso
Aloe Vera	Babosa	Garrafada ou pedaços cozidos	Gastrite e controle do nível de açúcar no sangue
Boerhavia	Pega - Pinto	Garrafada	Fertilidade

²⁶ Empresa do ramo de calçados localizada na cidade de Horizonte que emprega moradores das cidades vizinhas, inclusive de Pacajus e da Base.

Anacardium occidentale	Cajueiro - Roxo	Chá	Anti-inflamatório
Catharanthus roseus	Boa - noite (branco)	Chá	Interrupção de ciclo reprodutivo
Solanum paniculatum	Jurubeba	Chá	Anti-inflamatório
Hymenaea courbaril	Jatobá	Lambedor	Para cansaço
Himatanthus drasticus	Janaguba	Leite (látex) diluído em água	Cicatrizante
Schinus terebinthifolia	Aroeira	Banho de Assento	Limpeza Uterina
Turnera subulata	Chanana	Chá	Diversas inflamações
Luffa operculata	Cabacinha	Chá	Interrupção de ciclo reprodutivo

Fonte: Elaborado pela autora, 2025

Tia Joana também produz mel de caju, e o faz quando está na época do fruto, entre os meses de agosto e dezembro. Durante nosso encontro, eu estava no início de uma virose, assim, Tia Joana prontamente me presenteou com o mel de caju e recomendou que tomasse sempre que sentisse “moleza” no corpo. Além disso, ela relatou que não faz uso constante de fármacos, atualmente trata sua condição de pré-diabetes tomando chá de babosa ou consumindo a planta cozida.

Figura 29 - Mel de Caju



Fonte: Própria, 2025

Enquanto a medicina convencional se fundamenta na síntese química de princípios ativos isolados e na padronização industrial de medicamentos, Tia Joana trabalha com a planta em sua integralidade, reconhecendo que a eficácia terapêutica resulta da interação complexa

entre diversos componentes naturais. Além disso, a prática de Tia Joana evidencia ainda uma outra dimensão do cuidado com a saúde, a medicina tradicional praticada por ela considera o indivíduo em sua totalidade, articulando aspectos físicos, emocionais e até espirituais no processo de cura.

Nesse sentido, a “medicina do mato” de Tia Joana não apenas complementa ou substitui a farmacologia convencional, mas propõe uma outra epistemologia do cuidado, além de representar a resistência cultural frente ao eventual apagamento desse conhecimento promovido pela modernização das práticas de cura.

4.1.3 A produção do Landuá

Ao longo da história, as comunidades quilombolas desenvolveram uma série de atividades econômicas voltadas sobretudo para a subsistência, entre elas a agricultura, a caça, a coleta e a pesca. Essas práticas, transmitidas entre gerações, garantiram o sustento e também a continuidade dos modos de vida tradicionais. Atualmente, embora muitas dessas atividades tenham sido reduzidas em função das transformações sociais e econômicas, alguns moradores, em especial os mais idosos, ainda mantêm a agricultura e a pesca em pequena escala destinados principalmente ao consumo familiar.

A pesca realizada nas barragens, no açude da Queimada, no canal do trabalhador entre outros lugares, é um exemplo de atividade que permanece na Base. Para a atividade de pesca, entre outros instrumentos, além da tradicional tarrafa é utilizado o landuá, rede com armação circular ou triangular de madeira para capturar peixes, siris e camarões. O landuá, também conhecido como landruá ou landrouá, é uma rede ou bolsa que pode ser produzida pelo artesão ou pelo pescador utilizando a agulha de tarrafa, essa rede também pode ser feita de palhinha ou de saco ráfia (polipropileno) um tipo de material plástico resistente e flexível.

Tia Joana é uma das artesãs que domina a técnica de confecção do landuá. Ela produz essas redes utilizando o saco de ráfia, adaptando o saber tradicional aos materiais disponíveis. Os landuás confeccionados por Tia Joana são utilizados por seu esposo e filho nas pescarias. A confecção do landuá exige habilidade manual, conhecimento sobre a resistência dos materiais e compreensão das técnicas de captura de pescado, pois os espaços entre as fibras devem ser de tamanho ideal para não permitir que a pesca escape.

Figura 30 - Confeção do Landuá

Fonte: Própria, 2025

A técnica de confecção baseia-se no entrelaçamento manual das fibras de ráfia, executado com o auxílio de uma agulha de tricô. Utilizando movimentos precisos e repetitivos, a artesã constrói ponto a ponto a estrutura da rede, controlando a tensão dos fios e o tamanho das malhas conforme o tipo de pescado que se pretende capturar. Cada landuá demanda aproximadamente três dias de trabalho contínuo para ficar pronto.

Ao dominar as técnicas de trançado, a seleção das fibras e os cuidados de acabamento que compõem a produção do landuá, Tia Joana preserva um conhecimento ancestral que integra habilidade manual, compreensão dos materiais naturais e funcionalidade prática. Detentora de múltiplas práticas artesanais, ela é reconhecida como uma memória viva do Quilombo da Base, e mantém saberes fundamentais para a comunidade.

4.1.4 As Parteiras

O trabalho das parteiras se constituiu como saberes e práticas fundamentais para a perpetuação das gerações de Cazuza na comunidade da Base. Esses saberes tradicionais presentes nas comunidades quilombolas, em sua maioria rurais, permitiam que além do parto essas mulheres realizassem orações e manipulação de remédios caseiros para uso no pós parto. Dona Irene Chagas (in memoriam), a Tia Irene, por muito tempo ocupou papel central na comunidade, atuando como a primeira parteira da Base. Sua trajetória como parteira inaugurou uma prática que atravessaria gerações dentro de seu próprio núcleo familiar. Esse ofício foi transmitido entre mulheres da mesma família, Tia Irene ensinou a sua filha Maria

José da Silva, a “Tia Mazé” e também a Raimunda Sousa da Silva, “Tia Budá” , sua nora (Lima, 2020)

[...] ai eu ajudei a mãe a “pegar os menino”, pegava e cortava, era muito ligeira. [...] eu ainda peguei bem uns vinte e cinco menino ainda, mas porque foi o tempo que começou os hospital, né? Aí acabou as parteiras, o pessoal só queria ter no hospital. Começou os pré-natal, que antes ninguém tinha isso. A gente só sabia o sexo da criança no dia que nascia. Aí os pais comprava os foguetes, aí soltava o foguete: se fosse homem era dois foguete; se fosse fêmea era só um, que era pra saber que era uma menina, né? E era assim na minha época, eu ainda peguei um horror de menino, os menino dela [sua nora] foi quase tudo eu que peguei. (**Tia Mazé**)

Segundo tia Mazé, sua mãe atuava como parteira atendendo mulheres da própria comunidade e de localidades vizinhas. Relata que ela chegou a realizar mais de cem partos ao longo de sua trajetória. Tia Mazé afirma ter aprendido o ofício apenas observando a mãe “pegando menino”. Quando a mulher começava a sentir as dores do parto, as parteiras eram imediatamente chamadas. No local, auxiliavam a parturiente no processo de “empurrar” a criança para facilitar o nascimento. Em seguida, realizavam o corte do cordão umbilical, davam o banho no recém-nascido e o acomodavam para descansar na rede.

No passado, em um contexto marcado pela distância dos serviços de saúde e pelas dificuldades de acesso a hospitais, as parteiras possibilitavam que os partos ocorressem em casa, cercados pelos laços afetivos e pela familiaridade do ambiente doméstico. Nascer pelas mãos de uma parteira da comunidade significava, assim, uma forma de pertencimento, a criança era recebida não apenas por sua mãe, mas por uma rede de cuidado feminino.

Figura 31 - Tia Mazé



Fonte: Própria, 2025.

Atualmente, a prática da parteira não é mais utilizada na comunidade, Tia Mazé não pratica mais o ofício por sua idade e pela introdução do parto hospitalar, incentivado pelas políticas públicas de saúde e pelo maior acesso a serviços médicos. As novas gerações de mulheres quilombolas realizam seus partos predominantemente em maternidades, acompanhadas por equipes médicas.

Contudo, a memória das parteiras permanece viva na comunidade. Tia Irene, Tia Mazé e Tia Budá são lembradas com respeito e gratidão por aqueles que nasceram sob seus cuidados. Preservar a memória dessas mulheres e de seu ofício significa, portanto, reconhecer uma forma particular de produzir e transmitir conhecimento, na qual o corpo feminino, a experiência vivida e a sabedoria ancestral constituem fontes legítimas de autoridade e conhecimento.

4.1.5 Tempero Natural de Dona Socorro

A organização econômica quilombola, conforme analisa Lima (2020), desenvolveu-se historicamente sobre dois pilares: a garantia da subsistência familiar e a interação com o entorno. Assim, para além das atividades extrativistas e agrícolas voltadas ao consumo próprio, os quilombolas estabeleceram importantes redes de trocas e trabalho com populações de territórios adjacentes.

O colorau é um tempero amplamente utilizado na culinária tradicional brasileira, produzido a partir do urucum, fruto da *Bixa orellana*, planta há muito incorporada aos saberes indígenas e afro-brasileiros. As sementes do urucum, que possuem cor avermelhada intensa, são secas e moídas até formarem o pó que misturado com farinha de mandioca é conhecido como colorau, usado tanto para temperar quanto para dar cor aos alimentos. A preparação caseira do colorau envolve técnicas que incluem a seleção dos frutos, a retirada cuidadosa das sementes, o processo de secagem ao sol, a pilagem e a mistura com farinha de mandioca.

Parte da memória vem da infância, da dor, dos costumes, as memórias esquecidas no recanto da dor, mas e as memórias das festas, das comidas, das histórias, da produção da vida. As memórias dos fatos cotidianos e ilustram o reconhecimento das pessoas de uma localidade como parte deste lugar. (Santos, 2020, p.96)

Na Base, Maria do Socorro, de 74 anos, produz seu colorau a partir dos frutos que colhe em seu próprio quintal. Dona Socorro, filha de Tia Irene e Tio Zezé e irmã de Tia Mazé, relata ter aprendido a fazer colorau aos 11 anos, período em que trabalhava, junto aos irmãos nas colheitas. Contudo, ela descreve com franqueza de quem viveu a dureza da escassez. Na infância, Dona Socorro trabalhava ao lado de seus irmãos, dedicando-se à catação de arroz e

feijão. Ela rememora esse período como uma fase de dificuldade, de labuta constante e, sobretudo, de fome. Essa experiência forjou não apenas a sua resiliência, mas também a sua valorização pelo alimento e pelo trabalho que hoje ela dedica à produção do colorau, um legado de superação.

O processo de produção, embora possa parecer simples, demanda força física e conhecimento técnico. Após a secagem das sementes ao sol, é necessário pilá-las, tarefa árdua que dona Socorro não executa mais devido à idade. Para essa etapa, ela conta com a ajuda de um rapaz que ocasionalmente é chamado por Sebastião, seu filho, para cuidar dos animais no terreiro e que também auxilia dona Socorro com a pilagem das sementes secas de urucum. Após a pilagem, é necessário peneirar a farinha de mandioca para então misturá-la ao pó de urucum, tarefa que dona Socorro realiza, controlando a proporção adequada entre os ingredientes para garantir a qualidade final do tempero.

O colorau de dona Socorro conquistou clientela regular na região de Pacajus e até em cidades mais longínquas como Itaitinga. Uma comerciante das Queimadas, localidade de Pacajus, que possui um restaurante compra semanalmente a produção, e outras pessoas da região também adquirem o tempero com frequência. A preferência pelo colorau artesanal se justifica por suas qualidades, por ser inteiramente natural, sem aditivos químicos ou conservantes, possui sabor mais encorpado e aroma característico, muito distintos das versões industrializadas disponíveis no comércio.

Figura 32 - Dona Socorro e o colorau



Fonte: Própria, 2025

O processo de produção do colorau por Dona Socorro na Base não é apenas uma atividade econômica; é uma manifestação viva do patrimônio cultural imaterial, transmitido

por tradição oral e memória ancestral. O seu produto, feito a partir do saber-fazer local, utilizando o trabalho e os recursos do território, considerado símbolo de autonomia e autoconsumo por Almeida (2007), diferencia-se das versões industrializadas, reforçando a valorização das identidades locais como resposta às tendências globalizantes.

A realização desse tipo de atividade de produção caseira de alimento representa uma forma de resistência cultural e econômica diante dos processos de homogeneização alimentar promovidos pela indústria. Enquanto o colorau industrializado se caracteriza pela padronização, pela presença de aditivos químicos e pelo distanciamento entre produtor e consumidor, o colorau produzido por Dona Socorro mantém vínculos diretos com sua prática e técnicas tradicionais de preparo do alimento.

Dessa forma, cada porção de colorau produzida carrega consigo não apenas um ingrediente culinário, mas também memórias e vínculos afetivos que conectam passado e presente através do gesto cotidiano de temperar a comida.

4.2 Mapa Patrimonial Participativo

“Todos os mapas são uma abstração do mundo, elaborada a partir de algum ponto de vista”

Enri Acselrad

A elaboração de um Mapa Patrimonial no contexto do registro dos bens culturais assume um papel importante na compreensão desses bens. Mais do que representações espaciais, o mapa participativo funciona como dispositivos de interpretação do mundo, capaz de traduzir as experiências coletivas e significados atribuídos ao espaço. Ao registrar os lugares de memória, as rotas de deslocamento, os espaços de sociabilidade e as áreas de uso tradicional, o mapa patrimonial torna-se uma ferramenta política e simbólica que reforça o vínculo da comunidade com seu território, contribuindo tanto para a valorização de seu patrimônio cultural quanto com a proteção do seu território.

A construção do Mapa Patrimonial Participativo alinha-se à perspectiva teórica que entende o mapa não como mera representação cartográfica neutra, mas como uma produção de espacialidades. Conforme Acselrad (2008), “os mapas são artefatos políticos que expressam relações de poder e disputas de sentido sobre o território”. Nesse sentido, o mapa produzido pode ser compreendido como uma cartografia social ou, mais especificamente, como um mapa de memórias vivas, no qual os lugares não são apenas coordenadas geográficas, mas nós de significados construídos a partir das experiências corporais, das narrativas orais e das relações intergeracionais.

A partir do exercício coletivo de identificação dos lugares significativos, tornou-se evidente que o mapa não se restringe a representar espacialmente os bens culturais, mas opera como meio de reinscrição das memórias comunitárias no território. Tal como ocorre em inventários quilombolas (Lins, 2020) como o das comunidades do Vale do Ribeira em São Paulo, o processo de mapeamento revelou que os bens culturais não são elementos isolados, mas partes de uma rede complexa de práticas, afetos e modos de vida. Assim como no inventário mencionado, em que categorias como Celebrações, Formas de Expressão, Ofícios e Modos de Fazer e Lugares surgem da articulação entre materialidade e imaterialidade, o mapa produzido no Quilombo da Base também evidencia como esses domínios estão imbricados. Um ponto no território, como uma ponte ou uma casa de referência cultural, não se limita a sua função física: ele ativa narrativas, memórias e relações sociais que atravessam gerações.

O diálogo estabelecido com a comunidade foi essencial para que emergisse a necessidade de construção do mapa. A partir da pesquisa etnográfica realizada entre abril de 2024 e outubro de 2025, foram efetivadas constantes visitas à comunidade com o propósito de dialogar sobre os patrimônios quilombolas. Nesses encontros, desenvolveram-se conversas acerca da educação patrimonial e da importância da proteção dos patrimônios da comunidade, debates que possibilitaram uma compreensão mais aprofundada sobre os bens culturais locais e os significados atribuídos a esses elementos.

A partir dessa troca foram pensadas estratégias de como identificar os bens da comunidade, assim, neste contexto de escuta ativa e construção coletiva de saberes surgiu a proposta do mapa patrimonial participativo, como resposta às demandas e anseios manifestados pelos próprios moradores em relação à valorização do seu patrimônio cultural.

4.2.1 Realização do Mapeamento

A proposta para a realização do mapeamento patrimonial foi apresentada como uma ferramenta para reconhecer e registrar os espaços significativos do Quilombo da Base. O mapeamento ocorreu no Centro de Cultura Congo de Abá e contou com a participação ativa de moradores de diferentes faixas etárias, trajetórias e vínculos comunitários.

No primeiro dia da atividade, foi realizada uma roda de conversa com os moradores da Base para a conscientização sobre os patrimônios culturais quilombolas. Nesse momento, foram abordados os conceitos e aplicações práticas para a compreensão do patrimônio cultural nos territórios quilombolas.

A participação intergeracional no mapeamento trouxe à tona disputas sutis de memória e percepções distintas sobre o território. Enquanto os mais velhos destacavam elementos associados aos antigos caminhos e aos lugares que continham histórias míticas, os mais jovens enfatizavam espaços de convivência contemporâneos, áreas de lazer e pontos de encontro ligados às manifestações culturais mais recentes.

Figura 33 - Roda de Conversa



Fonte: Própria, 2025

No dia seguinte, realizamos o mapeamento patrimonial, a partir de imagens projetadas da Comunidade em dois mapas. Esses mapas foram criados conforme dados coletados no Acervo Fundiário do INCRA que estabelece a delimitação do território quilombola. Esses dados foram sobrepostos no software Google Earth que geraram os mapas. Durante o encontro, os participantes foram convidados a identificar nos mapas os locais que consideravam relevantes para a memória social e práticas culturais da comunidade. Por meio do que foi citado pelos moradores, identificamos os elementos imateriais e materiais que compõem o patrimônio cultural da comunidade.

Após a marcação dos pontos, realizamos a socialização do que havia sido identificado. Os moradores narraram episódios, histórias familiares, usos tradicionais e transformações ocorridas ao longo do tempo em cada um desses locais. Lugares como matas, casas de referência, áreas de festa, pontos de encontro e de socialização e referências naturais (como árvores, riachos ou barragens) foram sendo marcados e explicados com base nas experiências

de todos os envolvidos. Essas narrativas não apenas situaram espacialmente os bens culturais, mas também evidenciaram a dimensão simbólica, e afetiva dos pontos identificados.

Figura 34 - Realização do mapeamento



Fonte: Própria, 2025

O mapa patrimonial participativo produzido não representa um documento técnico, mas um artefato político de afirmação territorial e cultural. Ao materializar os saberes e memórias da comunidade, ele se torna uma ferramenta estratégica tanto para processos educativos e de valorização cultural quanto para reivindicações de ações de salvaguarda.

4.2.2 Lugares identificados

Para organizar os bens culturais identificados durante o mapeamento patrimonial, adotamos a categorização proposta por Alves (2018), que realizou trabalho semelhante nas comunidades de Conceição dos Caetanos e Água Preta, no município de Tamboril – CE. O autor destacou a importância de classificar os elementos patrimoniais em grupos específicos para melhor compreender suas diferentes naturezas e formas de existência no território. Seguindo essa perspectiva metodológica, organizamos os lugares mapeados em três categorias distintas, cada uma refletindo uma dimensão particular da relação entre comunidade, memória e território.

1. Espaços da Memória: correspondem a locais que, embora não existam mais materialmente ou tenham perdido sua forma original, permanecem vivos no território quilombola por meio das lembranças, narrativas e práticas coletivas que os evocam.

2. Espaços Tangíveis: englobam locais concretos e existentes no presente, reconhecidos pela comunidade como dotados de relevância histórica, cultural ou social.
3. Espaços Projetivos: dizem respeito a locais indicados de maneira prospectiva, inscritos no mapa como metas e aspirações coletivas, expressando o desejo da comunidade de fortalecer, ampliar ou tornar mais visíveis seus patrimônios culturais.

Essa organização demonstrou que o mapa é um instrumento para compreender o território como espaço dinâmico, onde diferentes temporalidades coexistem e dialogam. O mapa revelou-se um tecido temporal em que construções antigas e atuais e projetos se entrelaçam-se, reforçando a ideia de que o território quilombola não se define somente pelo que é visível hoje, mas pelo que foi, pelo que resiste e pelo que se pretende construir.

No intento de representar com maior precisão e detalhes, para a espacialização dos elementos patrimoniais, o mapa produzido abrangeu toda a Comunidade. A partir da identificação dos locais de referência denotamos uma região central com uma maior concentração de elementos, em que se localiza a Igreja, a Escola o Posto de Saúde e representa uma centralidade na comunidade.

Figura 35 - Elementos do Patrimônio Cultural da Base



Fonte: Elaborado pela autora, 2025

A identificação desses elementos patrimoniais revelou, acima de tudo, a disposição ativa da comunidade em organizar-se para valorizar sua história, reforçar sua identidade e preservar sua cultura. Mais do que um exercício de registro, o mapeamento funcionou como ato coletivo de reconhecimento e afirmação, mobilizando moradores em torno de um objetivo comum e fortalecendo vínculos internos. Ao mesmo tempo, o processo aprofundou a relação entre a pesquisadora e a comunidade, criando um espaço de confiança e reciprocidade em que o conhecimento produzido deixou de ter finalidade exclusivamente acadêmica e passou a

servir de base concreta para iniciativas de valorização cultural protagonizadas pelos próprios quilombolas.

Assim, o mapa também funcionou como ferramenta de planejamento comunitário. Coletivamente, refletimos sobre como transformar as informações levantadas em instrumentos efetivos de visibilização do patrimônio cultural da Base. Nesse espaço de diálogo, decidiu-se pela produção de um banner a ser fixado na Escola Raimundo Agostinho, considerando a centralidade desse espaço na vida comunitária. A escola não apenas concentra o fluxo diário de crianças, jovens e suas famílias, mas também funciona como ponto de encontro para reuniões, eventos culturais e assembleias, tornando-se o local ideal para garantir que o mapeamento patrimonial alcance ampla visibilidade e se integre ao cotidiano da comunidade.

Complementarmente, optou-se pela criação de folders impressos para distribuição entre moradores e estudantes, permitindo que o conteúdo circule de forma mais capilar pelo território e funcione como material de consulta permanente, fortalecendo a apropriação comunitária sobre sua própria história e identidade. Durante as discussões, os participantes mencionaram ainda outros elementos culturais relevantes: as celebrações da Festa da Consciência Negra e a prática de trançar os cabelos. Por essa razão, decidiu-se representá-los também no banner, ampliando o escopo dos bens culturais evidenciados.

Ao longo da construção desse trabalho, os moradores reconheceram o mapeamento como processo fundamental de registro e valorização dos espaços e manifestações culturais quilombolas. Os participantes sublinharam a importância da identificação e reconhecimento formal desses elementos patrimoniais, demonstrando preocupação tanto com a visibilidade interna quanto externa desse patrimônio. Há o desejo de que a Base seja conhecida para além de seus limites territoriais, e que visitantes interessados encontrem informações organizadas sobre sua riqueza cultural.

Nesse sentido, compreende-se a necessidade de diálogo com a gestão municipal de Pacajus no que se refere à temática patrimonial e ao fomento de atividades de educação patrimonial sobre o quilombo, garantindo políticas públicas que efetivamente apoiem a preservação e divulgação desses bens culturais.

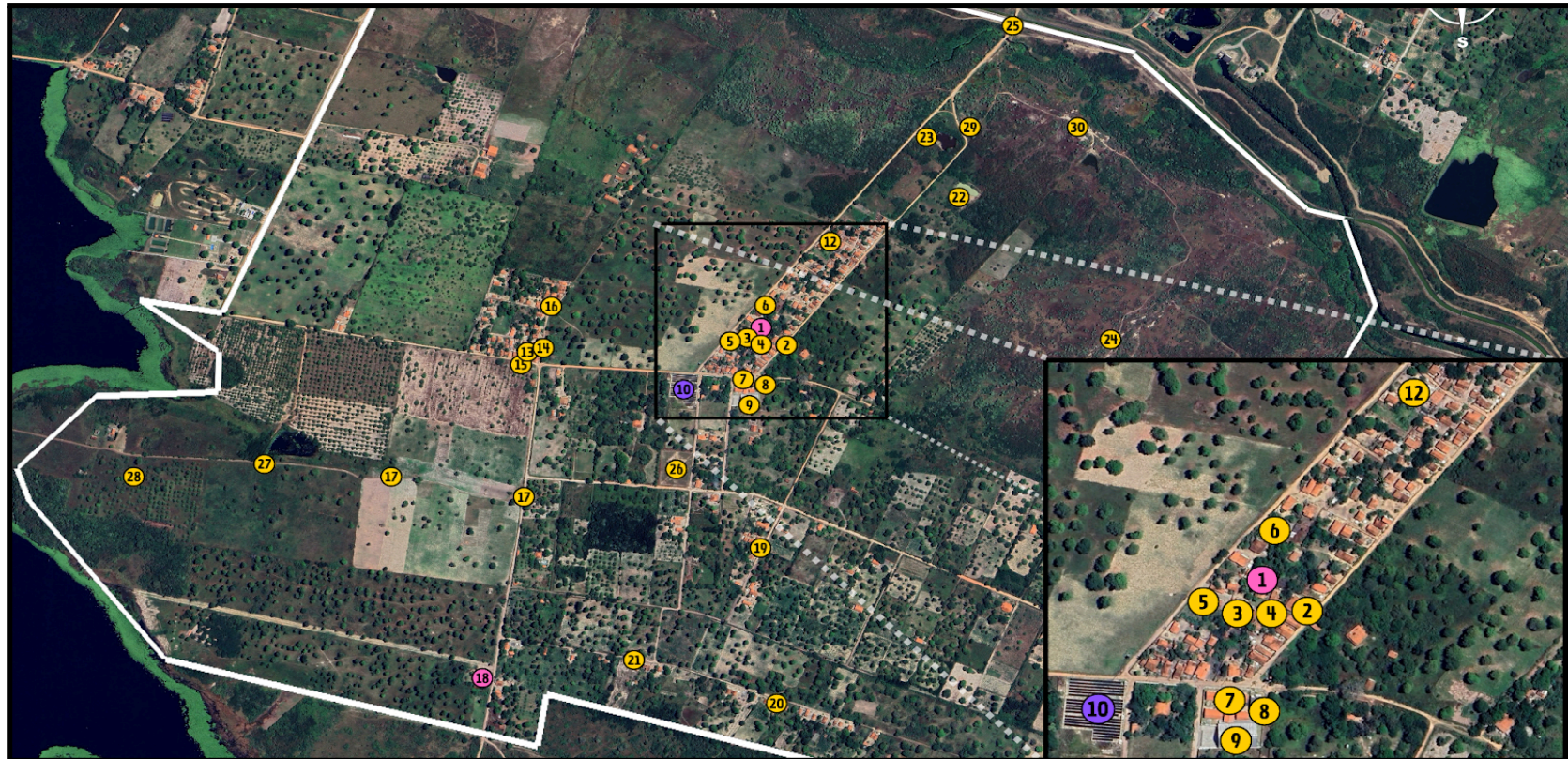
Enquanto pesquisadora, essa experiência se mostrou profundamente enriquecedora, pois possibilitou colocar em prática os conhecimentos acadêmicos adquiridos à luz da antropologia, refletindo criticamente sobre as comunidades quilombolas como detentoras de saberes complexos, sistemas culturais próprios e formas de organização social e territorial. O exercício de escuta a participação nas atividades comunitárias e construção colaborativa do

mapeamento evidenciou que o trabalho antropológico comprometido exige deslocamento contínuo das certezas acadêmicas em direção às epistemologias locais, reconhecendo os moradores como intelectuais de suas próprias realidades e protagonistas legítimos dos processos de patrimonialização.

Assim, apesar do intenso processo de análise dos elementos culturais apresentados nesta pesquisa, podemos considerar este um trabalho incipiente, que abre possibilidades para outras investigações e ampliação do que foi identificado. O patrimônio cultural quilombola é vasto, dinâmico e está em constante transformação, de modo que novos elementos podem emergir à medida que a comunidade continue refletindo sobre sua própria trajetória.

Este mapeamento constitui, portanto, um ponto de partida, um registro situado no tempo presente que poderá ser revisitado, complementado e atualizado futuramente, sempre em diálogo horizontal com os sujeitos que vivenciam cotidianamente esse patrimônio.

Figura 36 - Mapa Patrimonial Participativo do Quilombo da Base.



TÍTULO: Mapeamento Patrimonial Participativo da Base

AUTORES: Angélica Erle da Silva Cavalcante, Antônio Henrique da Silva, Erick Gabriel da Silva Lima, Janiele Oliveira da Silva, Jonathan Melo, José Rodolfo da Silva, Maria das Graças da Silva, Maria Francieli da Silva, Maria Juliah da Silva Maia, Mariana da Silva Paula, Susane Maria da Silva.

FONTE: Google Earth e Inera 2025

ESPAÇOS DE MEMÓRIA:	ESPAÇOS PROJETÍVEIS:	ESPAÇOS TANGÍVEIS:							
<p>01 Cajueiro</p> <p>18 Antiga Casa de Farinha</p>	<p>10 Espaço de Lazer</p>	<p>02 Centro Cultural Tio Zezé</p> <p>03 Casa do Tio Vicente</p> <p>04 Casa da Tia Liduína</p>	<p>05 Capela Nossa Senhora da Saúde</p> <p>06 Casa de Sementes</p> <p>07 Escola Raimundo Agostinho</p> <p>08 Posto de Saúde</p>	<p>12 Salão de Beleza Afro Hair</p> <p>13 Centro Cultural Congo de Abá</p> <p>14 Casa de Dona Neta</p>	<p>15 Igreja Assembleia de Deus</p> <p>16 Casa de Tia Mazé</p> <p>17 Cacimbas</p> <p>19 Casa de Tia Joana</p>	<p>20 Casa de tia Budá</p> <p>21 Casa de Tia Ildete</p> <p>22 Barragem Tio Chico</p> <p>23 Barragem da Cleia</p>	<p>24 Encantos</p> <p>25 Ponte</p> <p>26 Campo Grande</p> <p>27 Barragem do Vêi Carlos</p>	<p>28 Mata do Liquici</p> <p>29 Pilão das Almas</p> <p>30 Pedras Encantadas</p>	

Fonte: Elaborado pela autora, 2025

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória percorrida nesta dissertação, que buscou compreender o patrimônio cultural do Quilombo da Base sob a luz das políticas patrimoniais e da vivência comunitária, revela que a memória não é apenas um refúgio do passado, mas um instrumento político de construção de futuro. Ao adentrarmos na Comunidade Quilombola da Base, deparamo-nos com uma realidade onde a ancestralidade de Negro Cazuza e as lutas contemporâneas por reconhecimento se entrelaçam, desafiando a rigidez das estruturas estatais e reafirmando a vitalidade da presença negra no Ceará.

No que tange à problemática central que norteou este estudo, se os critérios e procedimentos vigentes de tombamento mostram-se suficientes e adequados para a proteção dos bens culturais quilombolas, a pesquisa aponta para uma insuficiência histórica do modelo tradicional que ainda está sendo superado. “São os instrumentos atuais de proteção suficientes?” a resposta a que chegamos é nuançada. Os instrumentos legais são ferramentas indispensáveis, mas insuficientes se operados apenas "de cima para baixo". A proteção efetiva do Quilombo da Base não emana exclusivamente de um decreto de tombamento ou de um registro imaterial formalizado pelo IPHAN, mas da capacidade da comunidade de se apropriar desses dispositivos.

As políticas patrimoniais brasileiras, embora tenham avançado com a Constituição Federal de 1988 e, mais recentemente, com a Portaria IPHAN nº 135/2023, ainda operam em um campo de disputa. A nova portaria sinalizou uma mudança paradigmática: a de que não é possível preservar o patrimônio quilombola sem combater o racismo institucional que historicamente o invisibilizou. A partir dessa perspectiva, se torna um marco crucial de relevância para o campo patrimonial e para as políticas de salvaguarda do patrimônio afro-brasileiro.

Assim, através da compreensão do cotidiano da Base, que esta pesquisa encontrou suas respostas mais vigorosas. A etnografia revelou que o verdadeiro patrimônio do Quilombo não reside só em edificações estáticas, mas se sustenta nas relações humanas que significam e ressignificam seus símbolos culturais. Os saberes tradicionais emergem como tecnologias de existência de expressões vivas de uma ancestralidade que se atualiza. No Quilombo da Base, a patrimonialidade não espera por um decreto oficial para existir, ela é vivida. O patrimônio cultural da comunidade é dinâmico, performativo e afetivo, e reside na

nas práticas de cura, na artesanaria, na performance cênica e tantos outros elementos de resgate da memória e da ancestralidade.

A "patrimonialidade" na Base acontece na fresta: ela existe na medida em que a comunidade impõe sua presença e suas especificidades. O reconhecimento estatal (certificação, titulação, tombamento) é um direito inegociável, mas a existência quilombola o precede e o excede. Antes de qualquer chancela institucional, a Base já existia como território vivido, como espaço de produção cultural, como lugar de memória e resistência. Seus saberes circulavam, suas festas aconteciam, seus mestres ensinavam, suas tradições se perpetuavam independentemente do olhar externo que viesse a legitimá-las.

Essa constatação é politicamente decisiva porque ela desloca o centro de gravidade da questão patrimonial do Estado para a comunidade, evidenciando que o patrimônio quilombola não é uma concessão do poder público, mas uma realidade social preexistente que demanda reconhecimento. Portanto, a política patrimonial só se torna eficaz quando dialoga com a agência quilombola, transformando o patrimônio em um recurso de cidadania.

O mapeamento patrimonial participativo apresentado, revelou-se mais do que uma ferramenta desta pesquisa; constituiu-se como um dispositivo de empoderamento. Ao identificarem seus lugares de memória, os moradores desenharam uma cartografia própria, registraram sua história. Além disso, o processo de identificação dos elementos culturais fortaleceu a autoestima coletiva, ao tornar explícito que a comunidade é portadora de um acervo cultural significativo digno de reconhecimento.

A convivência com as mestras e mestres da Base, o partilhar das dores e das festas, transformou não apenas esse texto, mas também quem o escreve. Compreender o patrimônio "por dentro" demandou despir-se de certas certezas teóricas para acolher os saberes locais. O que se entrega nesse texto é também fruto de um encontro intersubjetivo, onde a escrita acadêmica busca honrar a confiança depositada pela comunidade, servindo como veículo de visibilidade para suas demandas. Para mim, este percurso não foi apenas acadêmico, mas profundamente transformador, o Quilombo da Base não é um somente um "remanescente" de um passado estático, mas um laboratório vivo de resistência e reexistência. A comunidade nos ensina que o patrimônio é, antes de tudo, um direito à vida, à memória e à felicidade, porque a vida é constantemente celebrada.

É preciso transitar de uma política de "preservação de coisas" para uma política de "salv guarda de pessoas e modos de vida", onde os detentores dos saberes tenham protagonismo decisório, e não apenas consultivo.

Conclui-se, portanto, que a proteção dos bens culturais quilombolas exige uma abordagem que transcenda o tombamento monumental. É necessário que as políticas públicas reconheçam a patrimonialidade quilombola em sua totalidade: garantindo a terra (titulação), fomentando a cultura (editais e pontos de cultura) e respeitando os saberes tradicionais.

Que este trabalho possa contribuir para que a história da Base, assim como a de tantos outros quilombos cearenses, deixe de ser uma nota de rodapé na historiografia oficial para ocupar o centro das narrativas sobre a formação cultural do nosso Estado e do nosso país. Que sirva de instrumento para que as políticas de memória no estado reconheçam, finalmente, que a história do Ceará também se escreve, e se preserva, com mão, suor e sangue negro.

O quilombamento continua. A memória resiste.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 37-52, jul./dez. 2005.
- ACSELRAD, Henri (org.). *Cartografias sociais e território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008. 168 p.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner de. *Quilombos e as novas etnias*. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2007.
- BAUER, Martin; GASKELL, George; ALLUM, N.C. Cap.1 - Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento. Evitando confusões. *In*: BAUER, Martin; GASKELL, George (ed.), *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 17-36.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 6. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Regulamento: Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p. 2, 21 nov. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 31 out. 2024*
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, [2022]. Art. 216. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 31 out. 2024*
- BRASIL. Decreto-Lei n.º 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro, 30 nov. 1937. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 31 out. 2024
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988: Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF: Presidência da República, [2022]. Art. 68. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 14 de nov. 2024*
- BRASIL. Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2000.

Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 14 de nov. 2024.

BRASIL. Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis n.º 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. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em: 14 de nov. 2024

BRASIL. Lei n.º 12.990, de 9 de junho de 2014. Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. Brasília, DF: Presidência da República, 2014. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112990.htm. Acesso em: 30 de jun. 2024

BRASIL. Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2000. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 31 out. 2024.

CAVIGNAC, Julie; MACÊDO, Muirakytan K. de (org.). **Tronco, ramos e raízes!:** história e patrimônio cultural do Seridó negro. Natal: EDUFRN, 2016. *E-book*.

CEARÁ. Lei n.º 13.078, de 20 de dezembro de 2000. Dispõe sobre a criação do Conselho Estadual de Preservação do Patrimônio Cultural do Estado do Ceará. Fortaleza, 20 dez. 2000. Disponível em: <https://belt.al.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/organizacao-tematica/cultura-e-esportes/item/2914-lei-n-13-078-de-20-12-00-do-28-12-00>. Acesso em: 31 out. 2024

CHEIBUB, Michelle de Carvalho. *Patrimônio cultural e comunidades remanescentes de quilombos: direitos culturais e instrumentos de proteção do IPHAN*. Brasília, 2015. 114 f. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, 2015.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. 3. ed. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006.

CLEROT, Pedro Gustavo Morgado. *Referência Cultural: uma retórica da descoberta nas políticas de patrimônio cultural*. 243 f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2019.

DANTAS, Hugo Stefano Monteiro; BRANDÃO, Natália Correia; FARIAS, Carine Ayanne Mendes de; SANT'ANNA, Márcia. O tombamento do Terreiro da Casa Branca: representações e a chancela de um discurso acerca da expansão das políticas de preservação patrimonial na linha editorial do Iphan. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 30, e36, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-02672022v30e36>

DUARTE JR., Romeu. O patrimônio cultural cearense e os 80 anos do Iphan. *Anuário do Ceará*. Anuário do Ceará, 2017. Disponível em: <https://www.anuariodoceara.com.br/especiais/o-patrimonio-cultural-cearense-e-os-80-anos-do-iphan/>. Acesso em: 9 dez. 2024

FALCÃO, Geimison. *História, memória e identidade do Território Quilombola de Alto Alegre e Base*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2021. 132 p. ISBN 978-65-5556-216-3.

FERREIRA, Antonio Jeovane da Silva. *Identidade quilombola e territorialidade na comunidade de Alto Alegre/Ce: Uma reflexão etnográfica sobre os processos de reconhecimento identitário e territorial na década de 2005-2015*. 140 f. Monografia (Graduação em Humanidade) - Unilab, Redenção, 2017.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: Trajetória da Política Federal de Preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

FUNES, Eurípedes A. (org). *Histórias de Negros no Ceará*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996. 152 p.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022: Quilombolas - Primeiros resultados do universo*. Rio de Janeiro, 2023.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria n.º 135, de 20 de novembro de 2023. Estabelece diretrizes para a identificação, o reconhecimento e o acautelamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, nos termos do § 5º do art. 216 da Constituição Federal. Brasília, DF: IPHAN, 2023. Disponível em:

<https://www.gov.br/iphan/pt-br/centrais-de-conteudo/legislacao/atos-normativos/2023/portaria-iphan-no-135-de-20-de-novembro-de-2023>. Acesso em: 31 out. 2025.

_____. Portaria n.º 130, de 20 de setembro de 2023. Institui o Comitê Permanente para Preservação do Patrimônio Cultural de Matriz Africana - Copmaf no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan. Brasília, DF: IPHAN, 2023. Disponível em:

<https://www.gov.br/iphan/pt-br/centrais-de-conteudo/boletins-administrativos/2023/bae-no-1-812-22-09-2023>. Acesso em: 31 out. 2025.

_____. Portaria n.º 135, de 20 de novembro de 2023. Dispõe sobre a regulamentação do procedimento para a declaração do tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, conforme o previsto no art. 216, § 5º, da Constituição da República Federativa do Brasil, e dá outras providências. Disponível em:

<https://www.gov.br/iphan/pt-br/centrais-de-conteudo/legislacao/atos-normativos/2023/portaria-iphan-no-135-de-20-de-novembro-de-2023>. Acesso em: 31 out. 2025.

LAPLANTINE, F. Aprender Antropologia. Porto Alegre: Brasiliense, 2003.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ABREU, Regina. Antropologia e patrimônio cultural no Brasil. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ERKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Filipe (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

LIRA, Karina Monteiro de. Desafios e perspectivas do IPHAN na preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro. *Revista Ensaios e Pesquisa em Educação e Cultura*, v. 6, p. 76-86, 2019.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, 1996.

NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Fundação Palmares, 2002.

OLIVEIRA, David de; CARVALHO, Thaise Lamara Almeida. Patrimônio Cultural Negro no Brasil: Da “Pedra E Cal” a Proteção Imaterial da Anima Negra. *Revista Direitos Culturais*, Santo Ângelo, Set./Dez. 2022. v. 17, nº 43, p. 5-21.

PAIVA, Marcelo Cardoso de. Entre a lembrança e o esquecimento: memória, história e patrimônio cultural afro-brasileiros. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 30 Jun. 2021. v. 41, nº 88, p. 57-80.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. Os esquecimentos da memória: o tombamento do patrimônio cultural quilombola e a formulação de uma política pública. 2019. 350 p. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2019

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. Os quilombos e o silêncio patrimonial: o que falam os processos de tombamento dos antigos quilombos? *Revista História & Perspectivas*, Assis, v. 16, n. 2, p. 469-501, jul./dez. 2020. Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Câmpus de Assis, Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa (CEDAP).

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000. p. 201-246.

RABELLO, Sonia. O tombamento. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015

RATTS, Alex. *Traços Étnicos: Espacialidades e Culturas Negras e Indígenas*. Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2009.

REIS, José João; GOMES, Flávio dos Santos (org) *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Marlene Pereira dos. *Tecendo africanidades como parâmetros para educação quilombola e do campo*. 2020. 377 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

SILVA, Alexandre Cesar da. **Por uma pedagogia decolonial**: uma análise de narrativas autobiográficas de docentes negras e negros da comunidade quilombola da Base em Pacajus –

CE. 2021. Dissertação (Mestrado Acadêmico Intercampi em Educação e Ensino) – Universidade Estadual do Ceará, Limoeiro do Norte/Quixadá, 2021.

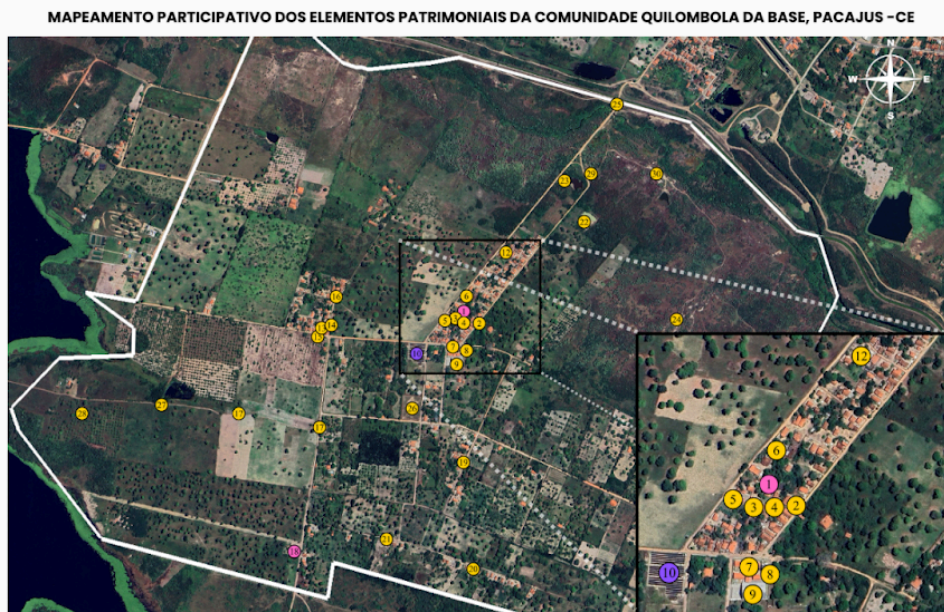
SILVA, Elisabete Edelvita Chaves da. *A conservação no âmbito da patrimonialização e da musealização de bens integrados: estudo de caso do Pavilhão Mourisco*. 2024. 628 f. Tese (Doutorado em Museologia e Patrimônio) – Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro; Museu de Astronomia e Ciências Afins, Rio de Janeiro, 2024.

TAMASO, Izabela et al. *Antropologia na Esfera Pública: Patrimônios Culturais e Museus*. Goiânia: Imprensa Universitária, 2019.

TANNO, Janete Leiko. Patrimônio cultural dos afrodescendentes: preservação, memória e recepção. *Patrimônio e Memória*, São Paulo, Unesp, Jul./Dez., 2018. v. 14, nº 2, p. 31-48

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Anuário do Ceará. 2024-2025. Fortaleza: UFC, 2024-2025.

APÊNDICE A - BANNER DO MAPEAMENTO PARTICIPATIVO DOS ELEMENTOS PATRIMONIAIS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DA BASE, PACAJUS - CE



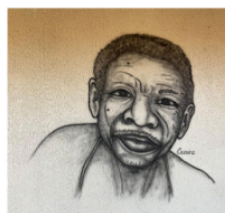
AUTORES: Angélica Erle da Silva Cavalcante, Antônio Henrique da Silva, Erick Gabriel da Silva Lima, Janiele Oliveira da Silva, Jonathan Melo, José Rodolfo da Silva, Maria das Graças da Silva, Maria Franciseli da Silva, Maria Juliah da Silva Maia, Mariana da Silva Paula, Susane Maria da Silva.

FONTE: Google Earth e Inera 2025

ESPAÇOS DE MEMÓRIA	ESPAÇOS PROJETÍVEIS	ESPAÇOS TANGÍVEIS						
<ul style="list-style-type: none"> 11 Cajueiro 12 Antiga Casa de Farinha 	<ul style="list-style-type: none"> 13 Espaço de Lazer 	<ul style="list-style-type: none"> 1 Centro Cultural Tio Zezé 2 Casa do Tio Vicente 3 Casa da Tia Lidiana 4 Escola Raimundo Agostinho 5 Posto de Saúde 	<ul style="list-style-type: none"> 6 Capela Nossa Senhora da Saúde 7 Casa de Sementes 8 Escola Raimundo Agostinho 9 Posto de Saúde 	<ul style="list-style-type: none"> 10 Salão de Beleza Afro Hair 11 Centro Cultural Congo de Abá 12 Casa de Dona Neta 	<ul style="list-style-type: none"> 13 Igreja Assembleia de Deus 14 Casa de Tia Mazzi 15 Cucumbas 16 Casa de Tia Joanna 	<ul style="list-style-type: none"> 17 Casa de Tia Budá 18 Casa de Tia Bidete 19 Barragem Tio Chico 20 Barragem da Cida 	<ul style="list-style-type: none"> 21 Encantos 22 Ponte 23 Campo Grande 24 Barragem do Vii Carlos 	<ul style="list-style-type: none"> 25 Mata de Liquíci 26 Pílo das Almas 27 Pedras Encantadas

ESPAÇOS DE MEMÓRIA	ESPAÇOS TANGÍVEIS
<ul style="list-style-type: none"> 11 Cajueiro: Lugar onde tradicionalmente se promoviam as reuniões. 12 Antiga Casa de Farinha: Importante espaço de memória e cultura da comunidade quilombola da Base. 	<ul style="list-style-type: none"> 1 Centro Cultural Tio Zezé: Espaço comunitário de cultura e lazer onde acontecem ações de memória, cultura, esporte e organização política da comunidade. 2 Casa do Tio Vicente: Local que representa as práticas religiosas da comunidade. 3 Casa da Tia Lidiana: Espaço comunitário onde acontecem reuniões e eventos da comunidade. 4 Escola Raimundo Agostinho: Espaço onde se realizam aulas de alfabetização, ensino médio e profissionalizantes. 5 Posto de Saúde: Espaço onde se realizam atendimentos médicos e odontológicos. 6 Capela Nossa Senhora da Saúde: Espaço onde se realizam cultos religiosos e eventos comunitários. 7 Casa de Sementes: Espaço onde se armazenam e distribuem sementes orgânicas da comunidade. 8 Escola Raimundo Agostinho: Espaço onde se realizam aulas de alfabetização, ensino médio e profissionalizantes. 9 Posto de Saúde: Espaço onde se realizam atendimentos médicos e odontológicos. 10 Salão de Beleza Afro Hair: Espaço onde se realizam serviços de beleza e cuidados pessoais para a comunidade. 11 Centro Cultural Congo de Abá: Espaço onde se realizam apresentações culturais e eventos comunitários. 12 Casa de Dona Neta: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 13 Igreja Assembleia de Deus: Espaço onde se realizam cultos religiosos e eventos comunitários. 14 Casa de Tia Mazzi: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 15 Cucumbas: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 16 Casa de Tia Joanna: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 17 Casa de Tia Budá: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 18 Casa de Tia Bidete: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 19 Barragem Tio Chico: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 20 Barragem da Cida: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 21 Encantos: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 22 Ponte: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 23 Campo Grande: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 24 Barragem do Vii Carlos: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 25 Mata de Liquíci: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 26 Pílo das Almas: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade. 27 Pedras Encantadas: Espaço onde se realizam reuniões e eventos da comunidade.

Fotografias que representam alguns dos elementos do patrimônio cultural da Comunidade da Base:



Negro Cazuza

Figura histórica e ancestral-fundadora das comunidades quilombolas de Alto Alegre / Base



Pedras Encantadas

Formação geológica que conserva histórias míticas da Comunidade.



Pílo das Almas

Lugar dotado de significado simbólico e histórias míticas.



Barragem Tio Chico

Construída por Tio Zezé e outros moradores em 1981, para o consumo da água.



Festa da Consciência Negra

Importante celebração anual onde durante uma semana são realizadas atividades alusivas ao empoderamento negro, entre elas o Desfile da Mais Bela Negra e escolha do Miss e Mister da Comunidade.



Antiga Casa de Farinha

Resquícios do lugar onde ocorriam as farinhações.



Congo de Abá

Centro Cultural que detém centralidade nas manifestações culturais da Base.



Tranças

Tranças típicas que resultam a estética negra realizada por Vitória Silva a trançista da comunidade em seu salão.

ELABORAÇÃO DO BANNER: Aiane Caroline Santos Silva - Aracaju, UFPE